

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАБАРДИНО-БАЛКАРСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РАН



ВЕСТНИК

Института гуманитарных исследований
Кабардино-Балкарского научного центра РАН



1 (20)

журнал выходит два раза в год

НАЛЬЧИК · 2013

Редакционный совет

Акад. *В.И. Тишков* (председатель),
член-корр. РАН *Х.И. Амирханов*, акад. *Н.Н. Казанский*,
акад. *А.Б. Куделин*, член-корр. РАН *Р.М. Мунчаев*, д.и.н., проф. *В.В. Наумкин*,
д.и.н. *Ю.А. Петров*, д.и.н. *В.В. Трепавлов*

Редакционная коллегия

Б.Х. Бгажноков (главный редактор)
член-корр. РАН *С.А. Арутюнов*, *М.М. Агларов*, *Б.Ч. Бижоев*,
Ж.М. Гужеев, *А.М. Готов*, *Д.М. Кумыкова* (отв. секретарь),
В.Х. Кажаров, *А.Г. Кажаров*, *Х.Т. Тимижев*,
З.Х. Толгуров, *Л.Х. Махиева*, *О.Л. Опрышко*

Вестник Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН. Выпуск 1 (20). – Нальчик: Издательский отдел КБИГИ РАН, 2013. – 143 с.

Издание основано в 1968 г.

Адрес КБИГИ РАН:
360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18
Институт гуманитарных исследований
Кабардино-Балкарского научного центра РАН

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

INSTITUTE FOR THE HUMANITIES RESEARCH
OF THE KABARDIAN-BALKARIAN SCIENTIFIC CENTER OF THE RAS



BULLETIN

of the Institute for the Humanities Research
of the KBSC of the RAS



1 (20)
the journal comes out in biyearly parts

NALCHIK · 2013

E d i t o r i a l c o u n c i l

V.I. Tishkov (chairman), Member of the Russian Academy of Sciences,
H.I. Amirkhanov, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences,
N.N. Kazansky, Member of the Russian Academy of Sciences,
A.B. Kudelin, Member of the Russian Academy of Sciences,
R.M. Munchayev, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences,
V.V. Naumkin, Doctor of History, Professor, *U.A. Petrov*, Doctor of History,
V.V. Trepavlov, Doctor of History

E d i t o r i a l b o a r d

B.H. Bgazhnokov (editor-in-chief)
Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences *S.A. Arutyunov*,
M.M. Aglarov, *B.Ch. Bizhoyev*, *Zh.M. Guzeev*, *A.M. Gutov*,
D.M. Kumykova (exec. secretary), *V.H. Kazharov*,
A.G. Kazharov, *H.T. Timizhev*, *Z.H. Tolgurov*,
L.H. Makhiyeva, *O.L. Opryshko*

Bulletin (Vestnik) of the Institute for the Humanities Research of the Kabardian-Balkarian Scientific Center of the RAS. Issue 1 (20). – Nalchik: Publications department of KBIHR RAS, 2013. – 143 p.

The edition is founded in 1968.

Address KBIHR RAS:
18 Pushkin Street, Nalchik 360000
Institute for the Humanities Research
of the Kabardian-Balkarian Scientific Center of the RAS

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ. ЭТНОЛОГИЯ

<i>Бгажноков Б.Х.</i> Сакральный смысл чашевидных знаков	7
<i>Магомедсалихов Х.Г.</i> Морально-этические аспекты конфликтных отношений в традиционных горских обществах Дагестана	33
<i>Гугова М.Х.</i> Великая Отечественная война в исторической памяти народов Северного Кавказа: женский взгляд	41
<i>Фоменко В.А.</i> О так называемом «царском» мавзолее на реке Кяфар в Верхнем Прикубанье	49

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>Габуниа З.М.</i> К проблеме этноязыковой личности Ш.Д. Инал-Ипа	58
<i>Кетенчиев М.Б.</i> Простое предложение в общей и карачаево-балкарской лингвистике	63
<i>Ошироева К.В.</i> Лексико-грамматические особенности двухкомпонентных компаративных фразеологических единиц в кабардино-черкесском и английском языках	69

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ. ФОЛЬКЛОР

<i>Толгуров З.Х.</i> Традиции как основа новаторства (на материале поэзии Северного Кавказа)	73
<i>Гутова Л.А.</i> Обряд вызывания дождя в фольклоре и этнографии адыгов ...	79
<i>Быхъурэ М.Ф.</i> Лыхъужым и сабиигъуэр (мотивыр нарт эпосымрэ пелуан псысэхэмрэ къазэрыхэщыр)	87
<i>Хавдок А.Н.</i> Языковая репрезентация почтительности как одного из базовых компонентов адыгства (на материале адыгских сказочных текстов)	98
<i>Кодзоев Н.Д.</i> Языческие божества ингушей	103

ДОКУМЕНТЫ. МАТЕРИАЛЫ. СООБЩЕНИЯ

Черкесская свадьба. Воспоминания армянского миссионера	110
<i>Бгажноков Б.Х.</i> Материалы по фольклору и этнографии адыгов. Часть 1	121
<i>Бгажноков Б.Х.</i> Черкесский вопрос	125

РЕЦЕНЗИИ

<i>Бгажноков Б.Х., Опрышко О.Л.</i> Ценный вклад в историографию Великой Отечественной войны (Рец. на книгу: <i>Матишов Г.Г., Афанасенко В.И., Кринко Е.Ф., Курбат Т.Г.</i> Война. Юг. Перелом (лето 1942 – осень 1943 гг.). Ростов-на-Дону: Издательство ЮНЦ РАН, 2012. – 281 с.)	130
<i>Малкондуев Х.Х.</i> Исследование авторской поэзии (Рец. на книгу: <i>Тетугев Б.И.</i> Карачаево-балкарская авторская поэзия второй половины XIX – начала XX века. Нальчик: Издательство КБНЦ РАН, 2007. – 340 с.)	134
Сведения об авторах	138

CONTENT

HISTORY. ETHNOLOGY

<i>Bgazhnokov B.H.</i> The sacred meaning of cup-shaped marks	7
<i>Magomedsalichov H.G.</i> Moral and ethical aspects of conflict relations in the traditional mountain communities of Dagestan	33
<i>Gugova M.H.</i> Great Patriotic War in the historical memory of the North Caucasus nations: Feminine look	41
<i>Fomenko V.A.</i> The so-called «royal» mausoleum on the river Kyafar in the Upper Kuban	49

LINGUISTICS

<i>Gabunia Z.M.</i> To the problem of ethno-linguistic personality Sh.D. Inal-Ipa ...	58
<i>Ketenchiev M.B.</i> Simple sentence in the general and karachay-balkar linguistics	63
<i>Oshroeva K.V.</i> Lexico-grammatical features of two-component comparative phraseological units in kabardino-chircassian and english languages	69

LITERARY CRITICISM. FOLKLORE

<i>Tolgurov Z.H.</i> Traditions as the basis of innovation (on the material of the North Caucasus poetry)	73
<i>Gutova L.A.</i> Ritual of summoning the rain in the folklore and ethnography of adyghes	79
<i>Bukhurov M.F.</i> The motive of a «heroic childhood» in the narts epic and in heroic fairy tales of the adyghes	87
<i>Havdok A.N.</i> The linguistic representation of reverence as one of the basic components of circassian manifestation (on the material of Circassian fairy tales)	98
<i>Kodzoev N.D.</i> Pagan deities of Ingush	103

DOCUMENTS. MATERIALS. MESSAGES

Circassian wedding. Memories of armenian missionary	110
<i>Bgazhnokov B.H.</i> Materials of folklore and ethnography of circassians. Part 1	121
<i>Bgazhnokov B.H.</i> Circassian question	125

REVIEWS

<i>Bgazhnokov B.H., Oprishko O.L.</i> Valuable contribution to the historiography of the Great Patriotic War (book review: <i>Matishov G.G., Afanasenko V.I., Krinko E.F., Kurbat T.G.</i> The war. The south. The crisis (summer 1942 – autumn 1943). Rostov-on-Don: Publishing Sciences, 2012. – 281 p.)	130
<i>Malkonduev H.H.</i> The investigation of the author poetry (book review: <i>Tetuev B.I.</i> Karachai-balkarian author poetry of the late 19 th century – early 20 th century Nalchik. Publishing Sciences, 2007. – 340 p.)	134
The authors of this issue	140

УДК 903.27(=352.3)

Б.Х. Бгажноков

САКРАЛЬНЫЙ СМЫСЛ ЧАШЕВИДНЫХ ЗНАКОВ*

Чашевидные знаки – это углубления на скалах, камнях, валунах, сделанные для придания им сакрального смысла. Сложившись в эпоху палеолита, эта традиция поддерживалась в бронзовом и железном веке и сохранялась вплоть до Средневековья. Чаши «оживляют» камень, превращают простой булыжник, валун или скалу в элемент религии и культурного ландшафта, в способ освоения жизненного пространства и самоидентификации определенных групп местного населения. Все другие многочисленные версии смысла и назначения чашевидных углублений так или иначе обусловлены этим главным, инвариантным значением.

Ключевые слова: чашевидные углубления, палеолит, мезолит, неолит, анимизм, культ предков, доместификация пространства.

I

Существует давно устоявшееся в археологии общее представление о чашевидных углублениях или знаках. Так принято называть выбитые или вырезанные в камне углубления: выемки, воронки, лунки, метки разной формы и величины¹. Как правило, это углубления размером от 1 до 12 см в диаметре, от 2 до 10 см в глубину (рис. 1), хотя встречаются выемки меньших или гораздо больших размеров.

Чашевидные знаки обнаруживают не только в Евразии, но и в Австралии, Америке, в Южной Африке – на скалах, на валунах, на стенах каменных гробниц, на менгирах, на сравнительно маленьких, «ручных» камнях, нередко вперемешку либо в композиционном единстве с геометрическими фигурами, с зооморфными и антропоморфными изображениями. В Германии такие камни известны под общим названием чашечных камней – *Schalenstein*, в Англии – под названием камней с чашевидными метками – *Cup-Marked Stounes*. В России их называют чашечниками, а скальные выходы с большими углублениями, наполняющимися росой и дождевой водой, – *чашеницами*. Известно и другое наименование – *перстовики*. Обычно так называют на севере Русской равнины каменные глыбы с россыпью чашевидных углублений, ссылаясь при этом на предания, согласно которым эти углубления – следы от перст (пальцев) великанов, легко поднимавших и передвигавших громадные валуны.

Во втором выпуске журнала «Археология и этнология Северного Кавказа» была опубликована моя статья, посвященная специфике чашевидных углублений или знаков в составе дольменных комплексов Западного Кавказа². Отмечалось, что чашевидные знаки кавказских дольменов тесно связаны с дольменной культурой в других регионах мира и в целом – с культурой эпохи неолита. Не только на Западном Кавказе, но и во всех концах Европы, а также в Азии, особенно выразительно в Корее, этими знаками отмечены различные, прежде всего, открытые, обращенные к небу поверхности дольменов. Было установлено, что во многих

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 12-11-07006 «Древняя и средневековая культура адыгов».

случаях дольменные сооружения Кавказа размещались вблизи или в окружении чашечных скал и камней, образуя, таким образом, своего рода архитектурный комплекс или ансамбль, отмеченный чашевидными знаками. Чаши занимали в этих комплексах особое место как семантические множители и символы святости, превращая мегалиты и мегалитические сооружения в религиозные центры территорий, занятых местным населением.



1



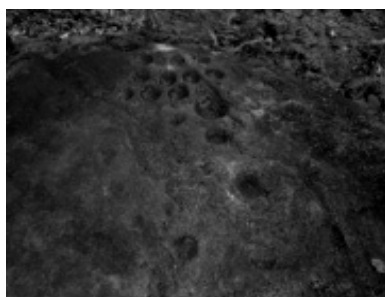
2



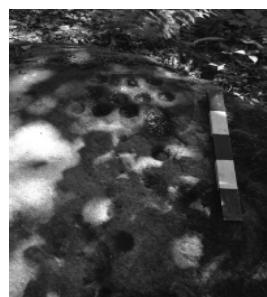
3



4



5



6

Рис. 1. Чашечные углубления

1 – знаки из Хартолы. Финляндия; 2 – из района Бесса в Италии; 3 – чашечный камень из каирна Клейв в Шотландии; 4 – чашевидные углубления в камне у деревни Ольховка (Ленинградская область); 5,6 – чашечные камни урочища Уруштен в верховьях Лабы, Краснодарский край (фото Н. Ловпаче)

Нужно учитывать вместе с тем, что культура чашевидных знаков или меток выходит далеко за географические, хронологические, идеологические рамки дольменной культуры. Поэтому в настоящей публикации мы вновь, уже специально, обращаемся к некоторым свойствам этого загадочного явления с привлечением более широкого и разнообразного материала, с особым вниманием к вопросам смысла и назначения, хронологии и географии чашевидных камней, видов и форм чашевидной символики.

Впечатляет долговечность самой традиции чашевидных знаков. Их наносили на камень в палеолите и мезолите, то есть задолго – за десятки, даже за сотни тысяч лет – до строительства дольменов. С другой стороны, длительное время после того, как дольменная культура миновала период своего расцвета, относящийся к III–II тыс. до н.э., культура чашевидных знаков оставалась все еще живой традицией. В железном веке вплоть до позднего Средневековья на всем евразийском континенте чашевидные камни сохраняют статус культовых объектов с множеством жизненно важных и весьма разнообразных религиозно-магических функций и задач.

Среди других удивительных свойств данного явления следует назвать еще одно, весьма примечательное. Несмотря на поистине грандиозный пространственно-временной размах, по размерам, по расположению на поверхности камня, по многим другим характерологическим, типологическим признакам в массе своей чашевидные знаки, как правило, поразительно похожи друг на друга. Кажется порой, что одна и та же рука по одному и тому же замыслу создавала эти петроглифы в течение многих тысячелетий на всех континентах нашей планеты. Поражающие воображение масштабы времени и пространства – вот что бросается в глаза при первом знакомстве с хронологией, географией, идеологией чашевидных углублений.

Все это позволяет говорить о *культуре чашевидных знаков* как об универсальной, планетарной и, несомненно, уникальной системе восприятия и освоения мира, объединяющей множество обычаев и ритуалов. Сформировавшись сотни тысяч лет назад, причудливым образом соединяясь с культурой различных эпох и народов, приобретая со временем новые очертания и смыслы, она давала о себе знать в период Средневековья и в виде различного рода реминисценций, пережитков дошла до наших дней. Фактически культура чашевидных знаков пронизывает собой всю историю человечества и потому заслуживает особого внимания, специального рассмотрения как один из самых древних и необычайно «живучих» способов очеловечивания, доместификации жизненного пространства.

II

Вопросы семантики, конкретных целей и задач нанесения на камень чашевидных меток порождают множество разнообразных гипотез. В одних случаях чаши рассматриваются как сосуды для воды, применявшейся в ритуальных действиях³ для приобщения к целебным свойствам и магической силе «святой» воды. В других случаях в них видят проявление древнего культа плодородия⁴, свидетельство определенных астрономических представлений и вычислений, связанных с этим культом⁵.

Большой популярностью пользуется версия, согласно которой с помощью чашевидных знаков на поверхности мегалитов отображалась карта отдельных участков звездного неба⁶. Расположение чаш на камнях и скалах соотносят с созвездиями Большой Медведицы, Рыбы, Кита, Плеяды, Волопаса, Лебедя, Кассиопеи и др. Отсюда особое – археастрономическое – направление подобных исследований⁷. Кроме того, композиции из чаш и меток представляют иногда в виде топографической карты определенной местности на земле, в окрестностях мегалита⁸.

Не отвергая ни одну из названных гипотез, хочу отметить, что оценки такого рода не могут быть распространены на культуру чашевидных знаков в целом. Такие обобщения не вполне корректны по одной простой причине: они не учитывают специфические, конкретные значения и функции различных видов чашевидной символики. Например, не учитывается, что углубления на вертикальных плоскостях не могут быть сосудами для воды; что одиночные, как правило, сравнительно крупные, углубления мало напоминают карту звездного неба или топографическую карту. Игнорируется и тот факт, что небольшие лунки или засечки на горизонтальных плоскостях также, но уже по другим причинам, не могут

наполниться водой, которую можно было бы использовать в ритуальных целях. Значение имеет как размер чашечного камня, так и размер углублений на его поверхности. К примеру, миниатюрные чашечные камни с точечным, ямочным орнаментом едва ли можно считать предназначенными для наполнения этих ямок водой.

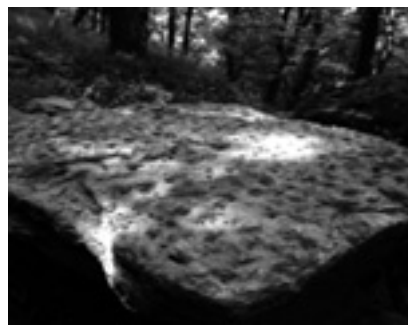
Необходимо, в конце концов, видеть существенную разницу между *чашевидными углублениями* и *чашевидными метками*, а вслед за этим – между *чашевидными углублениями на горизонтальных и вертикальных поверхностях камня*.

Одним словом, в оценке семантики чашевидных знаков необходим дифференцированный подход. Выводы и заключения могут строиться лишь на конкретном материале с учетом вида и стиля чашевидной символики, архитектоники отдельных композиций на отдельных чашечных камнях.

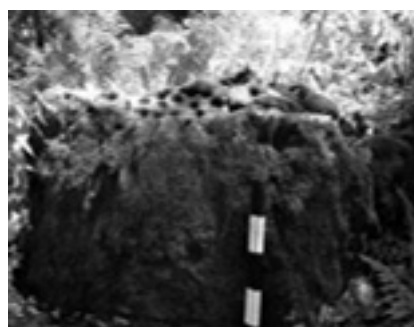
Конечно, в целом все это не противоречит общей идее использования чашевидных знаков для «культурации», одухотворения камней, для аккумуляции и передачи благодаря этому значимой, в том числе и религиозно значимой информации. Коммуникативная и религиозно-магическая сущность и направленность искусственных углублений в камне не вызывает сомнений. В нашем понимании, *чашевидные знаки возникают как первобытное отображение святости и жизненной силы*. Исторически первая и главная задача чашечных скал и камней – служить материальным, наглядным выражением существования, относительной самостоятельности и духовного единства определенных групп местного населения. Чаши «оживляют» камень, превращают простой булыжник, валун или скалу в элемент религии и культурного ландшафта, в способ освоения жизненного пространства и самоидентификации определенных групп местного населения. Все другие многочисленные версии смысла и назначения чашевидных углублений так или иначе обусловлены этим главным, универсальным, инвариантным значением.



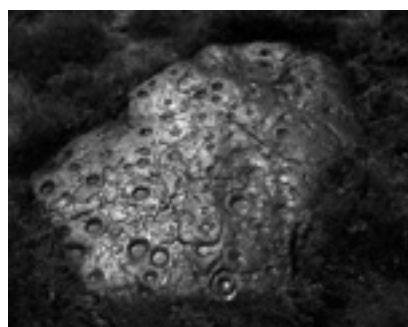
1



2



3



4

Рис. 2. Жертвенные столы с чашевидными знаками

1 – в Гузерипле. Западный Кавказ, Адыгея; 2 – в Пьемонте. Италия; 3 – в Уруштене. Западный Кавказ, верховья Лабы, Краснодарский край; 4 – в графстве Дарем, Англия

Вполне определенное значение имеет само расположение чашечных скал и камней. Их обнаруживают чаще всего неподалеку от рек или родников в живописных местах, на камнях и скалах, поражающих гигантскими размерами или необычными, радующими глаз формами.

Мистическим ореолом окружались вследствие этого места, где располагались чашечные камни. Они превращались в святилище, в так называемые центры силы, которые регулярно посещали жители округа для совершения молитв и умиловительных обрядов. Не случайно чашечные камни в центре этих мест напоминают нередко алтарный стол или жертвенник. Например, в Адыгее, у пос. Гузерипль, громадный алтарный, или жертвенный камень стоит на поляне на левом берегу реки Белой (рис. 2,1). Н.Г. Ловпаче обнаружил недавно аналогичный камень в урочище Уруштен, в верховьях Лабы (рис. 2,3). Несомненно, эти памятники внутренне связаны с дольменной культурой Западного Кавказа. Но они, как сказано выше, могут иметь и самостоятельное значение, выходящее за пределы эпохи и культуры дольменов. Например, Уруштенский камень, по оценке Н.Г. Ловпаче, относится к эпохе мезолита, то есть был специально выделен как культовый задолго до появления дольменных сооружений в этой местности. Вне всякой связи с дольменной культурой встречаются аналогичные памятники в Азербайджане (на Апшероне и в Гобустане), в Северной Осетии–Алании (в Куртатинском ущелье), в Северной Америке (в Калифорнии), на просторах Русской равнины, в Германии, Швейцарии, в различных других районах.

О том, что это явление универсальное, не связанное жестко с условиями места и времени, свидетельствует, например, тот факт, что жертвенные столы, имеющие большое сходство с Гузерипльским или Уруштенским камнем, находят в большом количестве в Италии (рис. 2,2), Англии (рис. 2,4), в других странах Западной Европы. Форма стола во всех этих случаях особенно примечательна. Воображение легко достраивает эту картину сценами стоящих вокруг этих камней древних жителей данной местности, совершающих умиловительные обряды и ритуалы.

Понятно, что осмысление чашевидных углублений происходило на фоне уходящей в глубокую древность общей тенденции сакрализации и почитания камней и каменных сооружений. Иначе говоря, перед нами культурные переживания, изначально прочно связанные с культом камня. Мы знаем, что культ камня развился повсеместно в период палеолита как знак преклонения перед твердостью, надежностью, вечностью данного материала, как дань уважения его прочности, красоты, величия, разнообразия форм. На протяжении многих тысячелетий камень оставался смысловой доминантой древнего общества. Отсюда всевозможные другие ассоциации и смыслы, в том числе анимистические воззрения, наделяющие камень душой, способностью передвигаться, говорить, петь, даже дружить и вступать в брак. К примеру, среди жителей Скандинавии и Прибалтики до сих пор распространено убеждение, что камни не только двигаются, но также растут и размножаются. Индейцы в Калифорнии утверждают, что каменные глыбы, разбросанные в Долине смерти, время от времени снимаются с места и начинают двигаться, оставляя за собой отчетливые и извилистые следы.

Древний человек верил, что в камнях и скалах живет «какое-то таинственное живое существо»⁹, что в них заключена особая, животворящая сила. Поводом для аниматизации скал и камней могли служить черты их внешнего сходства, например, с животными. Отсюда такие названия, как «Камень-Волк» (в окрестностях Сочи), Скала-Медведь (близ села Карагуй в Болгарии), «Конь-Камень» близ сел. Козье в верхнем течении Дона.

Нетрудно установить и назначение чашевидных углублений на отдельных скалах и камнях с такими названиями. Совершенно очевидно, что это дополнение, служившее материальным отображением жизненной силы камня. Основанное на традиции, сложившейся еще в доисторические времена, такое выделение камней

практиковалось повсеместно, чтобы показать, что они почитаются, как живые, как боги или святые, покровительствующие местным жителям. Согласно верованиям первобытных людей, скалы и камни были способны воспринимать окружающий мир, реагировать на все, что в мире происходит. Что же касается чашевидных знаков, то они использовались сознательно как средство усиления религиозно-магических свойств камня. Я уверен, что исторически первыми наскальными рисунками, или петроглифами были именно эти знаки. И возникли они, скорее всего, как подражание естественным, созданным самой природой углублениям.

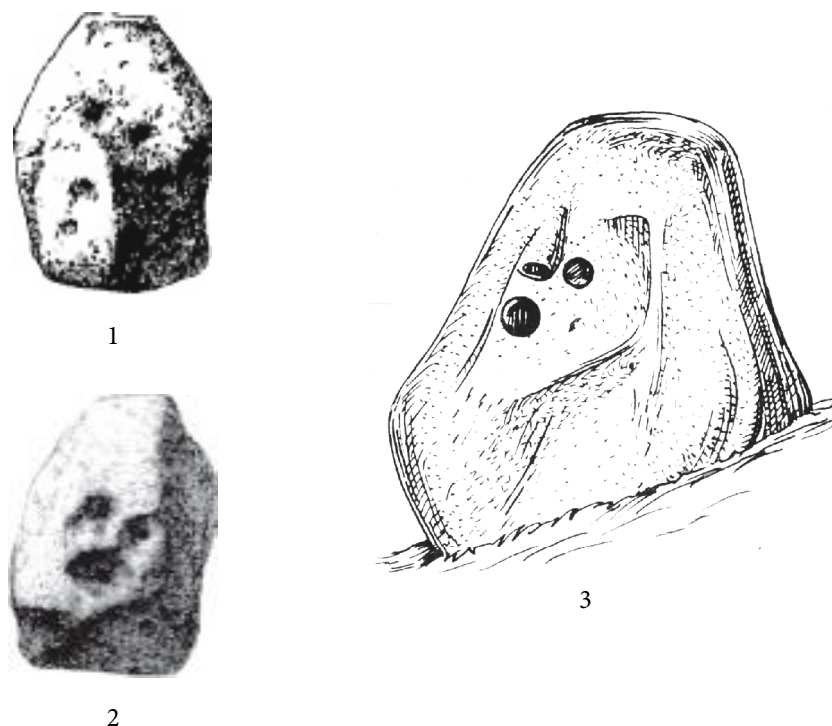


Рис. 3. Чашечные камни-личины

1,2 – камни-личины Дальнего Востока (рис. Д.Л. Бродянского);
3 – наскальная личина. Западный Кавказ (рис. В.И. Марковина)

Древние люди квалифицировали эти углубления как дарованное людям безусловное свидетельство жизненной силы камня. Если же на каком-либо заметном камне, подходящем для поклонения, таких углублений не было, то их создавали специально, чтобы подчеркнуть, что камень «живой», в нем есть душа, которая дышит, видит, посылает людям какие-то сигналы. Не зря А.П. Окладников сравнивал углубления на чашечных камнях Дальнего Востока с «глазами», подчеркивая, что в данном случае «через глаза на нас смотрит, по представлениям анимиста, сама душа человека»¹⁰. Такое заключение сделал он, изучая амурские петроглифы, в том числе так называемые личины (рис. 3), датируемые периодом неолита. В этих личинах, как известно, центральным и, как полагают археологи, антропоморфным элементом служат глаза, изображенные в виде пары чашечных углублений¹¹. Имеется также подобие рта, выполненное в виде все того же чашечного углубления. Аналогичное, но уже наскальное изображение лица обнаружено на Западном Кавказе В.И. Марковиным¹², что позволяет говорить о типологической близости чашевидной символики на приморских и западно-кавказских (скальных) личинах.

К числу антропоморфных чашечных камней можно отнести также менгиры и менгироподобные валуны, покрытые чашевидными знаками (рис. 4, 1, 2). Они указывают на сакральное значение поставленной вертикально каменной глыбы. В моем понимании, каждый менгир символически представляет дух предка. В дольменном комплексе они приобретают особое значение. Коридор из множества менгиров, ведущий к дольмену, ярусы кромлехов вокруг дольменов, а также одиночные менгиры, стоящие как часовые рядом с дольменом, метят территорию сакрального пространства, организующим центром которого является дольмен. Вертикально поставленная каменная глыба – это символическое отображение границы между земным и подземным миром, ориентир, указывающий человеку путь к захоронениям, к дольменам, некрополям – к царству мертвых. С другой стороны, это ориентиры, отделяющие сакральное пространство от обычного, профанного. Показательно, что именно такое значение – «камень-ориентир» – заключено во внутренней форме адыгского слова *мыжъогъуаз*, используемого для обозначения менгиров и кромлехов.

Все это выражения одной и той же вышеуказанной религиозной идеи, которая, возникнув в глубокой древности, эволюционировала в период неолита и впоследствии дошла до наших дней в виде надгробных камней и каменных стел. Немецкий археолог К. Шухардт представлял этот процесс следующим образом. «В начале у могилы ставили высокий камень, называемый менгиром, но не как изображение умершего, а лишь как трон для души, где могла бы приютиться душа, витающая в воздушном пространстве. Потом начали рассматривать камень как изображение усопшего и стали придавать ему человеческие очертания. И это символическое отображение погребенного, как на менгире, было перенесено на надгробный камень в виде рельефных изображений на его поверхности»¹³.

Взгляд на камень как на существо, изоморфное свойствам человека, распространен в различных концах мира. Согласно преданиям, первые люди и знаменитые герои родились из камней; казалось, что в них живет дух почитаемых предков, дух языческих богов и покровителей. Из камня рожден Сосруко – главный герой нартского эпоса народов Кавказа; с камнем ассоциируются Богиня-мать у древних народов Передней Азии, бог Рагутис – у литовцев. В единстве с образом серо-голубого камня – *мывацхъуэ кланэ* – предстает неизменно Бог неба Уашхо в адыгском языческом пантеоне, и отсюда клятва, уходящая своими корнями в культ камня и неба, – *Небом синим, камнем синим [клянусь]! / Уацхъуэ мывацхъуэ кланэ!* Камень, вообще говоря, представляет собой Срединный мир, прочно связанный с Верхним и Нижним миром. Такое место в системе мироздания закреплено во внутренней форме черкесского слова камень: *мывэ* – «вещество, не поддающееся вспашке (разрыхлению)», то есть вещество, отличное от земли. В то же время камень вырастает из земли и тянется к небу. В нем, по понятиям древнего человека, была сосредоточена энергия Земли и Неба, и она, как ему представлялось, просветляла, воскрешала приобщившегося к этой энергии человека, умножала его жизненную силу.

Отсюда все наиболее распространенные поверья, легенды, ритуалы, так или иначе связанные с камнем. Среди них в первую очередь представление о том, что камни живут такой же жизнью, как и люди: говорят, растут, передвигаются, обижаются, размножаются и т.д. Столь же сильна и популярна вера в то, что через определенные обряды и ритуалы можно заслужить милость и благосклонность камня, набраться сил, исцелиться от болезней, достигнуть благоденствия и исполнения желаний. Отсюда сохранившееся до наших дней использование камней в качестве оберегов, амулетов. Наконец, сохраняется в той или иной мере сложившаяся еще в неолите убежденность в том, что камень наилучшим образом обеспечивает переход умершего человека из мира живых в царство мертвых с последующим его воскрешением. Отсюда погребальный обряд, в котором камень занимает центральное место как прибежище души усопшего.

III

Источником вдохновения, вызвавшего к жизни традицию чашевидных знаков, была сама природа. Громадные скалы и валуны так же точно, как и небо над головой, ассоциировались с вечностью Вселенной, с незыблемостью мирового порядка. Вселяя в людей уверенность в будущем, они выступали как антитеза упадка, смерти, разрушения. В силу сложившейся традиции, чашевидные знаки многократно обостряли эти чувства. В единстве с петроглифами, символизирующими небо, Вселенную (круг, крест, крест в круге), они наделяли камень чудодейственной силой и мощью, вызывали у людей ощущение причастности к этой силе. Предпосылки для «оживления» и сакрализации камней через чашевидные знаки создавала, несомненно, их суровая красота, их одухотворенность. Углубления на громадных, поражающих воображение скалах и валунах, казались древнему человеку каналами, через которые камень связан с внешним миром. С помощью этих каналов он воспринимает этот мир и реагирует на него. Основанное на этом повторение, воспроизведение природных, образовавшихся естественным путем углублений, превратилось постепенно в привычку, в потребность, в наполненную сакральным смыслом традицию аниматизации, оживления камня. Поэтому, как правило, сознательно нанесенные на камень чашевидные знаки легко отличить от природных углублений. Никто из исследователей не сомневается и в том, что эти отметины являются выражением различных обычаев, культов, ритуалов; что, сформировавшись в каменном веке, они получили свое развитие в последующие эпохи.



Рис. 4. Чашечные углубления на менгирах

1 – углубления и кольца на камне в Темпл-Вуде. Англия (из книги Дж. Вуда);

2 – чашевидные углубления на валуне в урочище Три Дуба на р. Шахе.

Западный Кавказ, Краснодарский край

Итак, можно предположить, что культура чашевидных знаков возникла в доисторические времена как подражание чуду естественных каменных чаш. Стали появляться внушительного вида камни и валуны с искусственными, рукотворными углублениями, а также с углублениями, специально сделанными

для наполнения их дождевой и росной водой. Благодаря чашечным углублениям и постоянно накапливающейся, находившейся в этих углублениях «небесной», «солнечной» воде, обычный камень «оживал», превращался в культовый объект, в объект поклонения.

Соответственно, площадка перед камнем становилась местом сбора для исполнения всевозможных магических, религиозных, гражданских ритуалов. Здесь местные жители благодарили небо и землю за ниспосланный, преподнесенный им дар святой, целебной воды; здесь просили богов и впредь не лишать их этого дара, молили у природы о милости и благосклонности. Наконец, здесь решали они основные вопросы повседневной жизни, избирали своих старейшин, вождей, духовных наставников. Одним словом, чаши не просто и не только «оживляют» камень, они превращают простой булыжник, валун или скалу в элемент религии и часть культурного ландшафта, в духовные, организационные центры территорий, подконтрольных местному населению.

Известно, что вблизи чашечных скал и камней совершались обычно захоронения местных жителей, создавались с течением времени крупные могильники. Кроме того, чашечники разных форм и размеров использовались в качестве элементов погребального обряда. Например, плиты и валуны с нанесенными на них чашевидными знаками становились составной частью каменных гробниц и склепов. В отдельных случаях чашечными камнями небольшого размера накрывали тела погребенных. Широкую известность получила плита с шестнадцатью углублениями, покрывавшая погребение ребенка из мустьерского слоя Ла Ферраси во Франции¹⁴. Понятно, что эти обычаи и обряды усиливали идеологическую значимость чашевидных знаков. Культ камня соединялся с культом великих предков, с культом основателей и покровителей первобытных племен.

Заметим в данной связи, что на Северо-Западе России, а также в Сибири, на Урале, в Шотландии, Германии, Финляндии, Эстонии, Латвии, Литве чашечные камни расположены на территории могильников и предстают как неотъемлемая часть этих могильников. Только этим и объясняется образование в местах расположения чашечных скал и камней некрополей, капищ, святилищ, менгиров, храмов¹⁵. Так, в центре величественного мегалитического комплекса Ла-Менек (близ французского гор. Карнак в Бретани) находится типичный чашечный камень с большими, обращенными к небу углублениями (рис. 5,1). Этот известный на весь мир комплекс состоит из огромных размеров могильного кургана и более трех тысяч менгиров, выстроившихся в несколько рядов перед указанным выше чашечным камнем. И можно нисколько не сомневаться, что поклонение этому камню предшествовало появлению столь сложного, многопланового сооружения.

С другой стороны, на Кавказе, а также в Швеции, Ирландии, Индии, Корее чашевидные углубления располагаются, как указывалось, на перекрытиях каменных гробниц (рис. 5,2,3,4), а нередко – на скалах, камнях и валунах вблизи этих гробниц. Это также свидетельствует о том, что для строительства каменных гробниц были избраны места, где уже располагались чашечные скалы и камни, то есть места, которые и до строительства дольменов являлись священными центрами территорий, занятых местными жителями.

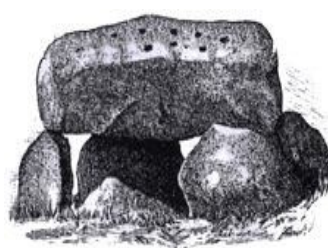
Все это указывает на исторически сложившуюся внутреннюю связь чашевидных углублений с культом предков. Истоки этой связи уходят в глубокую древность. Камни или плиты с чашевидными знаками находят в доисторических захоронениях начиная с эпохи неандертальцев. Но особенно четко соотносимость чашечных камней с культом предков, с погребальным обрядом древних племен и народов дает о себе знать в эпоху неолита, в эпоху бронзового и затем железного века. Разумеется, это еще больше усиливало значимость чашечных скал и камней как сакральных и административных центров.



1



2



3



4



5

Рис. 5. Чашечные углубления на покровных и фасадных плитах дольменов

1 – чашечный камень перед аллеями менгиров Ла-Менек близ г. Карнак (Бретань, Франция); 2 – чашечные углубления на покровной плите дольмена Шапсугский на реке Адегой, Западный Кавказ, Краснодарский край; 3 – углубления на покровной плите дольмена близ г. Фаннеруп, провинция Сконе, Швеция (из книги Р. Форрера); 4 – два ряда углублений на вершине скалы, в которой высечен корытообразный дольмен, хребет Солоники, Лазаревский район, Краснодарский край; 5 – чаша над входным отверстием дольмена в урочище Три дуба, Западный Кавказ, Краснодарский край

Но дело, конечно, не только в этом. Не вызывает никаких сомнений, что культура чашевидных знаков развивалась и усложнялась (приобретая новые очертания и смыслы) в тесном взаимодействии с целым рядом других, упомянутых выше культов, в частности, с культом неба (небесных светил); воды; Богини-матери, которую изображали в виде простого камня¹⁶ и считали покровительницей душ усопших предков. Известно, что в большинстве случаев углубления выбивали на скалах и валунах таким образом, чтобы они были обращены к Солнцу, к Звездному небу, чтобы наполнялись в то же время росной и дождевой водой.

Вода, заполнявшая чашечные углубления и блиставшая в лучах солнца, воспринималась как чудо, ниспосланное небом. Она ассоциировалась не только с «солнечной», «звездной» водой, заряженной силой и могуществом небес, но и с душами предков, захороненных под чашечными камнями или вблизи чашечных

камней; с их воскрешением и переходом в иную реальность. Не исключено, что при этом солнечные лучи символизировали священный брак Неба и Земли, брак, позволяющий воскресить душу человека через чашечные углубления, через воду в этих углублениях. К такому выводу я прихожу после исследования чашевидных знаков кавказских дольменов. Кроме всего прочего, это позволяет лучше понять, почему вода в чашах считалась «живой», священной, целебной. Согласно религиозно-магическим воззрениям, сложившимся в глубокой древности, она приобщала человека к силе и могуществу солнца, камня, великих предков.

Чашевидные углубления, как явствует из сказанного, являются отражением сложных религиозных представлений древних племен и народов. В основе этих представлений лежит ассоциативный ряд или семантический пучок, в который включаются (с различными полномочиями и функциями) камень, вода, душа, небо, солнце. В процессе взаимодействия этих стихий, как казалось, рождалась и обретала могучую силу душа человека.

Надо заметить, что тема предков и ее связей с культом камня и культурой чашевидных знаков красной линией проходит через всю историю человечества. Л.Я. Штернберг писал, что в культе камня первая стадия – это аниматизация, а вторая – воззрение на камень как на обитель, жилище духов¹⁷. Отсюда убежденность в том, что в камне живут духи предков. Вместе с тем в различных концах мира, в том числе в Австралии, в Америке, Южной Африке, на поверхности камня появляются углубления, которые начинают восприниматься как материальные, символические отображения (или знаки) потусторонней жизни.

Кроме того, – это каналы связи с потусторонним миром. По данным ученых, в Восточно-балтийском регионе бытует мнение, что сквозь чаши в священных камнях «предки смотрят на наш мир»¹⁸. Возникает (вследствие этого) убеждение в том, что чаши в камне можно использовать как своего рода каналы для общения с духом умерших, захороненных в этом месте людей. Отсюда записанный Л. Василявичюсом в Литве рассказ: «На горе Грунтас есть камень, на котором выбито около ста ямочек. Каждый человек выбивал себе отдельную ямочку и через нее обращался к умершему здесь пастуху Антанелису»¹⁹. Эти данные перекликаются с преданиями индейцев Калифорнии, где чашечные углубления предстают как центры рождения и исчезновения души, как входы в иную реальность, через которые осуществлялся контакт живых людей с умершими предками²⁰.

Из сказанного следует, что в ряде случаев сакральное значение имели не только камни с чашевидными знаками, но и чаши сами по себе как материальное отображение духа и культа предков. Поэтому не исключено, что в ряде случаев общее число углублений на чашечных скалах и камнях соответствовало не только числу желающих войти в контакт с духами предков, но и числу погребенных в данной местности людей.

Перед нами особая религиозно-магическая форма освоения природного окружения, особый способ осмысленного взаимодействия с внешним миром. Безусловно, в основе такого отношения к структурированию пространства лежал культ камня. Но столь же очевидна связь данной традиции с поклонением Небу, к которому обращены чашевидные знаки, а также с культом воды. Вода, заполнявшая чаши горизонтальных плоскостей, камня или скалы, воспринималась как чудо, ниспосланное Небом, и считалась целебной, приобщающей к силе и могуществу солнца, камня, великих предков.

IV

Интерпретация конкретных форм чашевидной символики, определение их смысла и назначения, в том числе и в комбинации с другими петроглифами, одна из самых важных и в то же время трудноразрешимых проблем. Это сфера, где очень часто приходится ограничиваться более или менее правдоподобными

предположениями и догадками. Одним словом, здесь не только множество вопросов, на которые необходимо ответить, но и широкое поле для научного поиска и фантазии. Г. Вернер, автор недавно опубликованной в США книги²¹, посвященной чашевидным знакам, пишет, что исследователям еще предстоит выяснить, наделяли ли камни с чашевидными углублениями магическими, целебными свойствами? Использовали ли в магических целях воду, скапливающуюся в чашечных углублениях? Можно ли рассматривать их в качестве звездных карт? Имеют ли они какое-то отношение к заупокойным культам, к похоронам великих учителей, воинов, вождей и т.д.?

Реакция некоторых исследователей на подобные вопросы иногда чрезмерно пессимистичная, звучащая почти как приговор. Так, П.А. Куценков, автор замечательной книги, посвященной первобытному и традиционному искусству, утверждает, что «все попытки дать сколько-нибудь удовлетворительное культурологическое объяснение чашевидным углублениям и отпечаткам рук на скалах успехом, увы, не увенчались»²². Аналогичные оценки в большом количестве можно найти и в работах других авторов.

Между тем проблем с общекультурологическим объяснением чашевидных углублений как раз нет. Это знаки, которыми первобытные племена и народы метили свою территорию и фиксировали таким образом свое присутствие в мире, в данном, относительно замкнутом и защищенном пространстве. С другой стороны, в преданиях и верованиях, в обычаях и ритуалах, связанных с чашечными камнями, древний человек выражал свое видение мира, свою концепцию человеческого существования. Насколько мы понимаем, скалы и камни с чашевидными знаками, в том числе с выемками, заключенными в круг, квадрат, лабиринт, были священными центрами территорий, рассматривавшихся как пространство обитания племени. Другими словами, это одна из наиболее древних и первых форм доместификации, «очеловечивания» пространства²³, одна из первых форм превращения дикой природы в культурный ландшафт. Но освоение экзистенциального пространства сопровождалось, как сказано, и его присвоением – осмыслением как собственной территории, границы которой священны и не могут быть нарушены соседними группами и племенами.

Все это было возможно лишь при наделении камней и нанесенных на них чашевидных знаков какими-то особыми мистическими и символическими (знаковыми) свойствами, заставляющими свято верить в неразрывную связь племени не только с этим центром, но и с подконтрольным данному центру жизненным пространством. Отсюда представления о мегалитических святилищах как центрах культурной самоорганизации первобытных племен и народов, как о местах сбора для проведения собраний, для совершения религиозных обрядов и ритуалов²⁴.

Нет никаких сомнений в том, что камни с чашевидными знаками были связаны с ритуальными практиками, а, возможно, и с определенными астрономическими вычислениями и знаниями. Например, изображение созвездия Рыб на камне из Нижне-Архызского городища²⁵ (рис. 10,5,6) является, быть может, фиксацией знаний о движении звезд, свидетельствующей о том, что в данном созвездии находится точка весеннего равноденствия. Но в каждом конкретном случае обследования и оценки этих знаков возникает множество вопросов, на которые иногда очень сложно ответить. Остается еще проблема дополнительных, в том числе и конкретных значений чашечных скал и камней, различных форм и комбинаций чашевидных знаков. Проблема архиважная, но необычайно трудная, порой заставляющая отступить перед сложностью задачи. Однако, сознавая, что невозможно определить точное значение всех подобных форм и комбинаций, и сказать однозначно, что именно подразумевали создатели чашечных камней под каждым углублением, под каждой композицией чашевидных знаков, нельзя отказываться от попыток их исследования, расшифровки, интерпретации, от попыток научного объяснения.

V

Уже высказывалась возможность соответствия общего числа нанесенных углублений числу погребенных в данной местности людей. Причем сравнительно большие и глубокие чаши, а также чаши, заключенные в круг, многоугольник, лабиринт, квадрат, ассоциировались, быть может, с наиболее выдающимися предками – вождями, жрецами, великими воинами. В то же время бороздки, или желобки, соединяющие отдельные чаши, могли символизировать узы родства и общение духов предков между собой в потустороннем мире. Вода, которая переливается по этим бороздкам из одной чаши в другую, придавала этому процессу характер животворящего и зримого общения.

Особым смыслом наполняются композиции, в которых чашечные камни объединяются с солярными символами и знаками, вызывая ассоциации с вознесением душ погребенных на небо. К примеру, круги с чашевидной меткой в центре могут быть разъяснены следующим образом: метка в центре круга – это символическое отображение души умершего человека, а круг – Небо или Вселенная, с которой стремится соединиться душа для воскрешения. В этом случае прямые и дугообразные линии, которыми испещрены некоторые чашечные камни, могут символизировать путь, который проходит душа в ее стремлении к воскрешению, к проявлению в новом качестве – в качестве духа – покровителя племени.

Аналогичным образом разъясняются и композиции, в которых чашевидные знаки объединяются с крестами, заключенными в круг. При этом сам по себе крест, помимо множества других ассоциаций (стороны света, символ вселенной, космический центр, космическое древо и др.), имеет еще одно, на наш взгляд, особенно важное значение. Это, как указывал Н.Н. Мещанинов, «центр, к которому стремится человеческая душа»²⁶. И стремится она, как мы видим, к солнцу, к древу жизни, чтобы воскреснуть, чтобы, умирая и воскрешаясь, вновь стать бессмертной. На вершине скалы Мечок в Болгарии²⁷ есть композиция, особенно ярко и зримо передающая это движение (рис. 6, 1). Внутри этой композиции мы видим два креста. Крест слева соединяется с группой из 12 чашевидных углублений, как бы притягивая и увлекая за собой эти чаши. Крест справа помещен в круг неправильной формы. Горизонтальная линия креста упирается передним концом в чашу, расположенную на стыке с окружностью. Другой, задний конец этой линии, выходит далеко за пределы круга и здесь заканчивается развилкой. В целом этот рисунок напоминает летательный аппарат, несущий чашу на своем борту, чашу, символизирующую дух погребенного в камне человека.

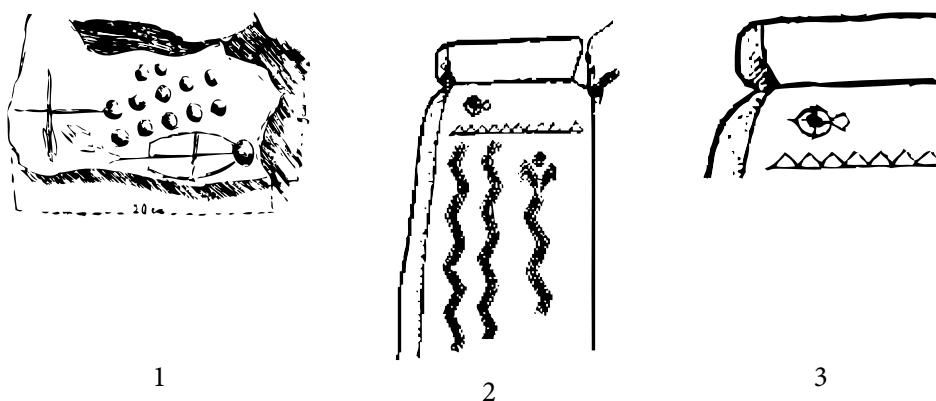


Рис. 6. Композиции с чашами и крестами, напоминающими летательный аппарат

1 – на скале Мечок близ сел. Карагуй, Болгария;
2,3 – на фасаде дольмена в пос. Адербиевка, Западный Кавказ

Кстати, аналогичные «летательные аппараты» обнаружены на фасаде дольмена в пос. Адербиевка на Западном Кавказе (ср.: рис. 6, 1,2). Здесь также, через горизонтальную линию перекрестия, показана траектория движения чаши, точнее – ее изображения внутри круга. Разница лишь в том, что чашевидное изображение расположено в центре креста (помещенного в круг), а не на одном из концов креста.

Петроглифы, соединяющие в одно целое чашевидные знаки и солярные символы, отмечены практически во всех районах, где сохраняются памятники культуры чашевидных композиций. На наш взгляд, в своем подавляющем большинстве они имеют вполне определенное религиозное значение, непосредственно связанное с культом небесных светил и самого неба. Поэтому так часто чашевидные углубления и метки внутренне связаны с изображениями этих светил: круги, кольца, кресты в круге. Например, на стелах в Крыму такие углубления сочетаются с петроглифами, символизирующими солнце – крест в круге²⁸. На одной из сторон камня, найденного на «Захаровой поляне» близ Нижне-Архызского городища, высечены чаши, две из которых окружены концентрическими кругами, также символизирующими солнце (рис. 7,1).

То же самое, но более отчетливо, можно наблюдать на скалах в Ирландии и Шотландии (рис. 7,2). Чаши помещены здесь в концентрические круги (кольца), которые ассоциируются с солнцем и его движением по кругу²⁹. В отдельных случаях кольца вокруг чаши подобны лабиринту с маршрутом выхода из него, напоминающим нить Ариадны (рис. 7,2,3). Возможно, это намек на препятствия, которые преодолевает душа (вода в чаше) в своем стремлении к солнцу, к бессмертию. Петроглиф Педра-до-Лабиринто в провинции Понтведра (Испания) отображает этот ориентир в виде креста. Он расположен в центре композиции из чашечных углублений, помещенных в середине лабиринтов, напоминая в этом отношении композицию на вершине скалы Мечок в Болгарии (рис. 7,3,4).

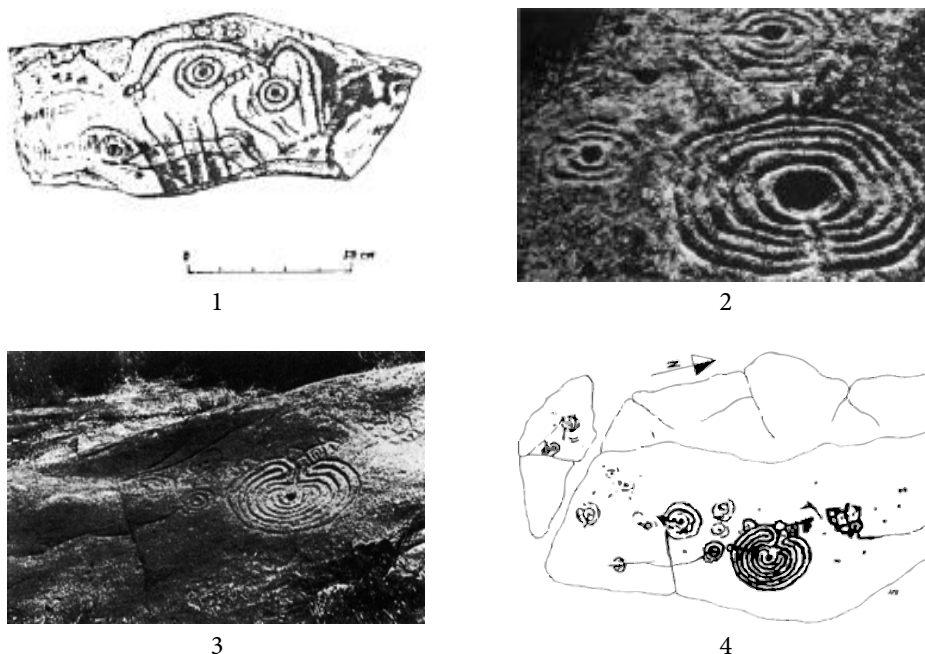


Рис. 7. Чашевидные углубления с концентрическими кругами и лабиринтами

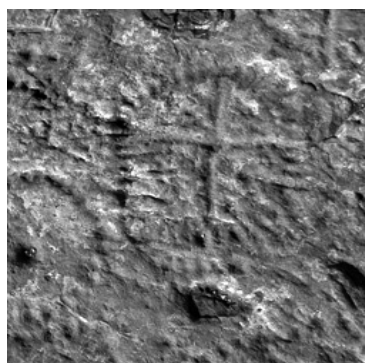
1 – углубления с кольцами, найденные на камне близ Нижне-Архызского городища;
2 – чашевидные углубления с кольцами (лабиринтом) на камне из Уитвуд-Мура, Англия; 3, 4 – Петроглиф Педра-до-Лабиринто в провинции Понтведра, Испания

Необычайный интерес представляют чашевидные знаки и концентрические круги, обнаруженные в швейцарских Альпах (рис. 8,1). В центре одного из этих кругов глубокая чаша, а внутри рисунка, разрезая концентрические круги, символизирующие солнечное сияние, размещен крест. В итоге получается композиция, соединяющая в одно целое круги, крест в круге и чашу, что также вызывает ассоциации с душой, ее воскрешением и вознесением на Небо, к Солнцу. Заметим также, что рисунки в виде крестов, колец, чашечных углублений в центре этих колец, найденные в Швейцарии, имеют явное сходство с аналогичными наскальными рисунками в Ирландии (Дерринблас) и на Иберийском полуострове в Испании и Португалии. Вполне возможно, что во всех этих случаях чаши ассоциируются с центрами воскрешения души в результате взаимодействия небесной стихии (Солнца, звезд, Луны) с земной стихией и твердью, которую представляет чашечный камень.

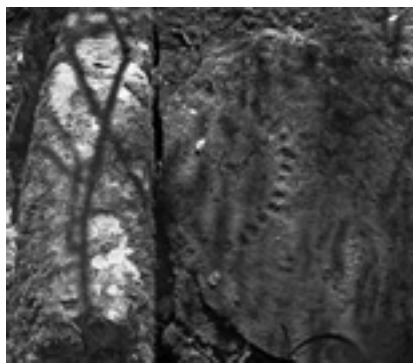
То же самое касается изображений Солнца и солнечного сияния на покровных плитах кавказских дольменов (рис. 8,2,3,4). Мы видим здесь чашевидные метки, образующие круг, похожие на расходящиеся равномерно во все стороны лучи Солнца. На крышке второго из названных дольменов расположено два таких изображения. Причем рисунок на дольмене Нексис 2 близ Геленджика дополнен крестом, помещенным в центр круга, напоминая в этом отношении упомянутое выше изображение на скале в швейцарских Альпах.



1



2



3



4

Рис. 8. Изображения солнечного сияния

1 – на скале в швейцарских Альпах (Каршена); 2 – на дольмене Нексис 2 близ Геленджика, Западный Кавказ, Краснодарский край; 3 – на покровной плите дольмена в Крутой щели, река Абин, Западный Кавказ, Краснодарский край; 4 – на покровной плите дольмена в урочище Черкесское, пос. Возрождение, Западный Кавказ, Краснодарский край

Не меньший интерес представляют изображения на покровной плите дольмена в урочище Черкесское (рис. 8,4), где круги, изображающие солнечное сияние, имеют в центре сферическое углубление. Образуется, таким образом, окруженная солнцем чаша, наполняющаяся регулярно дождевой и талой водой. По нашему мнению, эта композиция отображает ключевой момент религии дольменов: соединение воды в камне или «каменной», «дольменной» воды с Солнцем, с Небом. Как указывалось ранее, именно такое соединение символизирует в этой религии воскрешение души, условие и возможность контакта живых людей с умершими предками. Согласно представлениям древних жителей Западного Кавказа, вода, наделенная чудодейственной силой, постоянно поддерживала жизнь дольменов и его обитателей – духов предков.

Сама идея оживления камня через его наполнение небесными водами была подсказана природой. Так же, как во всех других частях света, жители Кавказа обращали внимание на то, что в камнях и валунах с естественными углублениями надолго задерживается вода дождей и талого снега. Пользуясь водой чашечника для различных нужд, местные жители воспринимали данное явление как чудо, как феномен, достойный особого внимания, испытывая по отношению к этому дару природы чувство благодарности, уважения, благоговения. Постепенно камень, наполнявшийся постоянно живительной влагой, превращался в объект поклонения, в жертвенник.

Все это было возможно лишь при наделении камней и нанесенных на них чашевидных знаков какими-то особыми мистическими и символическими (знаковыми) свойствами, заставляющими свято верить в неразрывную связь племени не только с этим центром, но и с подконтрольной данному центру жизненным пространством. Отсюда представления о мегалитических святилищах как о религиозных и административных центрах первобытных племен и народов, как о местах сбора для проведения собраний, для совершения религиозных обрядов и ритуалов³⁰.

В различных формах эти собрания и ритуалы сохранялись в период Средневековья, а в ряде случаев – вплоть до XX в. Принесение жертвы, очищение через молитву, огонь, воду, прикосновение к камню – вот далеко не полный перечень этих действий. Так, в некоторых областях России еще в начале XX в. «у камней устраивались коллективные молебны. В качестве жертв на камни клали хлеб, ягоды, деньги, воск, лен, овечью шерсть ... части одежды»³¹. По другим данным, в чашу возливались или возлагались мед, пиво, яйца, мясо, хлеб и др. В Литве на священных камнях с чашевидными углублениями жгли костры и приносили в жертву телят. Остатки углей и обожженных костей и сейчас находят в грунте вокруг этих камней³². Обряды, связанные с возжиганием огня на культовых камнях, с использованием чаш в виде очага, сохранялись в ряде районов Северо-Запада России до наших дней³³. При этом чаша в камне использовалась как ритуальный очаг.

Не исключено, что в древности и на Западном Кавказе на некоторых скалах и камнях с чашечными углублениями зажигался огонь, символизирующий очищение и освобождение от грехов земной жизни. Следы очищения через огонь в виде остатков золы находят нередко и здесь, и в первую очередь, в местах расположения дольменов и культовых камней с чашевидными углублениями. По свидетельству Л.И. Лаврова, в недавнем прошлом шапсуги совершали перед дольменами обряды жертвоприношения, оставляя перед фасадом гробницы предназначенную для духов предков пищу³⁴. Сохранялось убеждение в том, что в благодарность за это духи предков, покоящихся в дольменах, покровительствуют местным жителям, спасают их от бед и несчастий. Отсюда забота о сохранности древних гробниц – испунов. А.Ф. Лещенко, который одним из первых описал чашевидные знаки кавказских дольменов, отмечал, как бережно относились черкесы к дольменам, считая, что их разрушение или повреждение повлечет за собой мор и несчастья³⁵.

Поклонение камням и гробницам с чашечными углублениями приобретало различные формы в зависимости от традиций, складывающихся у местного населения. По данным Эвлия Челеби, относящимся к XVII в., у адыгов подозреваемого в каком-либо преступлении приводили к каменному склепу (к дольмену) и заставляли ударить рукой по входу в святилище. Считалось, что если он виновен, то непременно сгорит в огне как клятвопреступник³⁶.

Не исключено, что упомянутый Н. Дубровиным «священный камень», у которого по случаю праздника цветов совершались жертвоприношения богу охоты Мазитхе, был также валуном с чашевидными углублениями или величественным дольменным сооружением³⁷.

Чаще всего в жертву чашечным камням приносили разного рода железные предметы: стрелы, ножи, подковы и пр. Ф.Ф. Торнау сообщает о расположенной в верховьях Зеленчука скале с круглым углублением в виде котла. Горцы, по его словам, регулярно наполняли это углубление железными предметами (монетами, ножами, стрелами, кинжалами, стволами пистолетов, женскими застежками и кольцами), стремясь таким образом умиловить «духа-покровителя гор»³⁸.

Следует вспомнить в данной связи и о традиции сооружения каменных сидений, воздействию чашевидных углублений на камнях с такими сидениями. Они выполняли роль сакральных центров территории, мест общего сбора племени во главе с восседающим на камне божеством, вождем, жрецом. Это маркеры и семантические множители (усилители) святости данного места, способы превращения обычной скалы или валуна в культовый объект. Я не исключаю также, что в перерывах между многолюдными собраниями у каменных тронов в Уруштене и Кудепсте сюда нередко приходили отдельные жители данной местности, чтобы присесть на эти сидения и таким образом излечиться от недугов, укрепить волю и решимость в достижении поставленных целей.

Чтобы приобщиться к благотворному воздействию чашечных камней, практиковались, возможно, и ритуальные прикосновения к внутренней поверхности чашечных углублений. К такому выводу пришли И.А. Аржанцева и З.Х. Албегова после того, как обнаружили 12 чаш на одном из скальных выступов Кыфарского городища, находящегося в 12 км от Нижнего Архыза. Оказалось, что все 12 чаш сильно приглажены: «вероятно, в результате часто повторяющихся систематических действий»³⁹. Несомненно, это связано с тем, что указанный камень стоит на сравнительно узком проходе к культовому участку городища. С другой стороны прохода также возвышается трехметровая плита, покрытая выбитыми на камне крестами, чашами и другими знаками⁴⁰. В результате создается ощущение специально созданных священных врат, которые являются прообразом современных пропилей. Видимо, в этом месте всем, кто въезжал или входил в городище, полагалось совершать ритуальные действия, символизирующие благоговейное отношение к святилищу, к духам предков, к языческим богам. Чутко улавливая этот скрытый от обычного наблюдателя пафос перехода в новое состояние, в иную реальность, В.А. Кузнецов пишет: «...проход между священными камнями связан с обрядом инициации – очищения и посвящения. Все лица, приходящие на городище извне, обязаны пройти между двух камней и очиститься, освободиться от повседневной мирской суеты и тягости, попав в святое место»⁴¹.

Возможно, здесь же, у подножия этих камней, оставляли люди и свои приношения духам великих предков. Известно, что на Кавказе в этом качестве особенно часто использовались изделия из железа: ножи, стрелы, кинжалы. Таким образом, и культ железа вовлекался в сферу религиозно-магического воздействия чашевидных углублений, что лишний раз свидетельствует об их использовании в качестве семантических множителей сакральности.

Еще показательней упомянутая выше внутренняя связь чашевидных углублений с культом неба и небесных светил, а также с культом воды. Не случайно

чашевидные углубления выступают часто в комбинации с соляными знаками: в центре колец, кругов, кругов с перекрестием, – или предстают в обрамлении выбитых в камне солнечных лучей (рис. 8). В отдельных случаях кольца вокруг чаши похожи на лабиринт с маршрутом выхода из него, вызывая ассоциации с нитью Ариадны (рис. 7,2). Возможно, это намек на препятствия, которые преодолевает душа (вода в чаше) в своем стремлении к солнцу, к бессмертию.

Что же касается воды, заполнявшей чаши горизонтально расположенных поверхностей камня, то она, как уже отмечалось, считалась священной, целебной, приобщающей к силе и могуществу Солнца, камня, великих предков, чудом, ниспосланным сверху. До недавнего времени в Корее бездетные женщины выпивали воду из чашевидных углублений на покровных плитах дольменов, чтобы забеременеть или облегчить роды⁴².

Вода, как известно, – носитель жизни, символ очищающей и воскрешающей силы природы. Представления о связи чашевидных углублений с душами погребенных, с перспективой их воскрешения благодаря этому усиливаются еще больше. Я уже отмечал, что вода в чашевидных углублениях могла ассоциироваться с жизненной силой погребенных, и приводил в данной связи пример абхазо-адыгских языков, в которых обозначения понятий «вода» – *псы* и «душа» – *псэ* практически совпадают⁴³.

Наконец, нельзя забывать и о коммуникативном значении чашевидных углублений. Не зря в последнее время их все чаще и чаще называют знаками. Сделанные нашими далекими предками, они являются посланиями, обращенными не только к своим современникам, но и к Солнцу, к звездам, к Вселенной и одновременно – к будущим поколениям, в том числе и к нам, к людям XXI в. Общий, неизменный смысл информации, заключенной в этих посланиях, вполне понятен: это большей частью вполне осознанные сообщения древних жителей земли о своем существовании, об освоении данной местности, а также о «культурации», одухотворении камня, об использовании данного материала не только в практических, но и в идеологических целях.

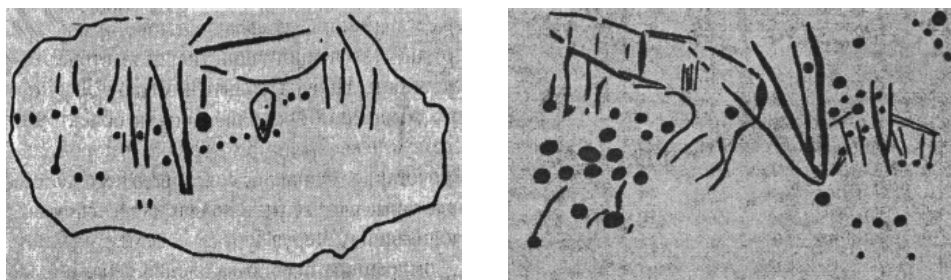
VI

Культура чашевидных знаков была, а кое-где остается и сейчас, элементом традиционной религиозной культуры – языческой, как принято говорить. Но иногда она причудливо соединяется с более поздними мировыми религиями, например, с христианской культурной традицией, что характерно, кстати, для Русского Севера, для некоторых памятников Северного Кавказа (Нижний Архыз) и др.

Известны также случаи переосмысления чашевидных углублений под влиянием новых форм погребального обряда. Яркий пример такого рода – коридорная гробница Нью-Грейндж в Ирландии, которая датируется серединой III тыс. до н.э.⁴⁴. В ходе раскопок на внешней поверхности перекрытия этой гробницы обнаружены чашевидные знаки и канавки для стока воды, что свидетельствует о том, что с самого начала гробница оставалась под открытым небом, а чаши на ее вершине предназначались для наполнения водой. Однако спустя некоторое время гробница была засыпана и скрыта в глубине громадного кургана высотой 13,5 и диаметром 85 м. Это означает, что верования местных жителей изменились таким образом, что обращенность чаш к небу, а также их наполнение «небесной» водой уже не имели принципиального значения.

Видимо, возникнув еще в палеолите, сакральный смысл чашевидных углублений и лунок сохранялся у многих народов мира длительное время (вплоть до Средневековья), независимо от того, наполнялись эти углубления водой или нет. Не имела решающего значения и степень их доступности для восприятия. Сохранялось в любом случае убеждение в том, что в чашах и чашечных камнях живет дух предков, что они являются надежными каналами связи погребенного с потусторонним – нижним, земным и верхним, небесным миром. Захоронения,

совершавшиеся вблизи этих камней, еще больше усиливали их идеологическую значимость как материальных отображений святости данного места. Культ камня соединялся с культом великих предков, – основателей племени.



1

2

Рис. 9. Чашевидные углубления из Ла Ферраси во Франции и с реки Муррей в Южной Австралии (По П.А. Куценко, 2001)

Нет никаких сомнений в том, что культура чашевидных знаков стояла у истоков развития человечества. В сущности, это были первые, ярко выраженные проявления сознания и самосознания, позволяющие говорить о качественно новом витке развития в эволюции гоминид.

В числе древнейших палеолитических памятников, которые с уверенностью можно отнести к культуре чашевидных знаков, называют обычно углубления на скальной поверхности, обнаруженные в пещере во Франции и на реке Муррей в Южной Австралии⁴⁵. Это композиции, в которых углубления в камне сочетаются с примитивными изображениями животных (рис. 9).

По оценке специалистов, рисунки в пещере Ла Ферраси могли быть созданы 300–200 тыс. лет назад в позднеашельский период⁴⁶. В 1992-м и 1996 годах аналогичные углубления, датируемые финалом нижнего палеолита, найдены в Центральной Индии в пещерной стоянке Аудитурум в Бхимбетка⁴⁷ и на скальной поверхности в Дараки-Чатан, в 400 км от пещеры Аудитурум⁴⁸. На сегодняшний день это своего рода нижняя граница данной культурной традиции. По оценке П.А. Куценкова, «на авторство чашевидных углублений в Ла Ферраси могут претендовать и палеоантроп и *Homo sapiens*, а австралийских – только *Homo sapiens*. Индийские чашевидные углубления могли быть сделаны и архантропом, и палеоантропом»⁴⁹.

Сложившись в палеолите, традиция чашевидных знаков была продолжена в мезолите. Но особенно яркое, разнообразное выражение получила она в эпоху неолита и последующего времени в новых условиях, созданных отступлением (около 8300 лет до н.э.) ледников, переходом к производящему хозяйству, основанному на скотоводстве и земледелии. На территории всей Европы были обнаружены относящиеся к этому времени чашевидные камни, эрратические (образованные движением ледников) каменные глыбы и скальные выходы с чашевидными углублениями, часть которых была связана бороздками или обведена кругами, многогранниками, квадратами, спиралевидными фигурами, лабиринтообразными рисунками. Такие знаки появились также на покровных плитах гробниц⁵⁰, на надгробных телах, а также в самих захоронениях на небольших камнях, прикрывающих тело погребенного человека.

По всем данным, подавляющее большинство чашевидных знаков относится к неолиту и бронзовому веку и в меньшей степени – к эпохе раннего железа. К примеру, именно так представлена хронология чашевидных знаков в Дании, Швеции и других Скандинавских странах⁵¹, что отражает общую картину распространения во времени основного массива этих памятников.

В большом количестве зафиксированы чашевидные знаки на скалах Тихоокеанского побережья Северной Америки⁵², Кольского полуострова близ

Канозера⁵³, в горах Азербайджана⁵⁴, Дагестана⁵⁵, Урала⁵⁶; на камнях из Хартолы в Финляндии (рис. 1,1), каменных глыбах и менгирах в Ирландии и Шотландии⁵⁷; скалах, валунах и мегалитических сооружениях (дольменах) Западного Кавказа⁵⁸; культовых камнях Скандинавии, Среднерусской равнины и Русского Севера⁵⁹, во многих других частях планеты. Имеются сведения о находках чашевидных знаков в Южной Африке⁶⁰. Самая большая концентрация валунов с чашечными углублениями в Эстонии – свыше полутора тысяч, а по точным данным А. Тваури, – 1679⁶¹. Впечатляет и численность самих чаш на отдельных скалах и валунах. На валуне близ Таллинна насчитывалось более 400 углублений диаметром 4–9 см и глубиной 1–3 см⁶². Более 600 чашечных знаков обнаружено на скалах в районе Бесса в Италии⁶³ (рис. 1,2). В Корее, где насчитывается более 30 тысяч дольменов, чашевидными углублениями усыпано множество плит, покрывающих эти сооружения⁶⁴. Датируются они в большинстве своем неолитом, бронзовым и ранним железным веком.

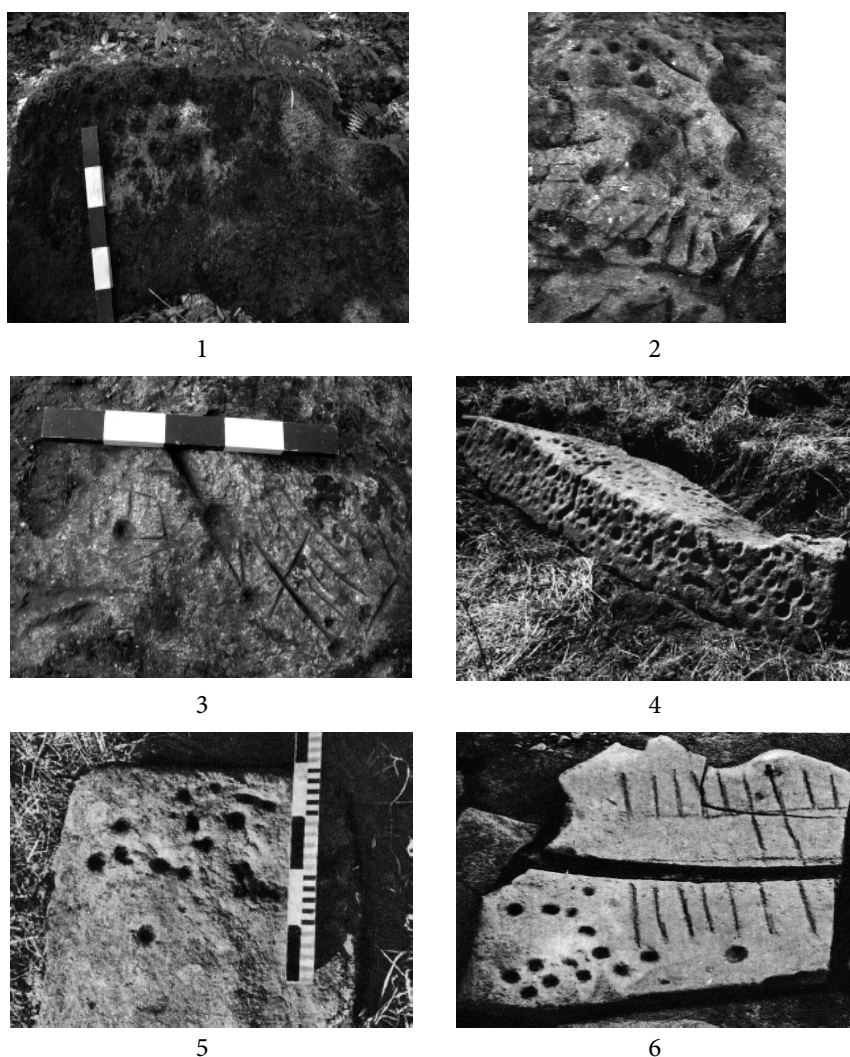


Рис. 10. Чашечные камни Центрального Кавказа

1,2,3 – чашевидные знаки на камнях и скалах в урочище Уруитен, верховья Лабы, Краснодарский край (фото Н. Ловпаче); 4 – четырехгранный столб с чашечными углублениями из Нижне-Архызского городища X–XII вв. (фото В.А. Кузнецова); 5,6 – чашечные камни Нижне-Архызского городища X–XII вв. (фото В.А. Кузнецова)

Среди наиболее поздних памятников следует назвать, я полагаю, чашечные камни Нижне-Архызского городища X–XII вв., найденные и описанные В.А. Кузнецовым⁶⁵. Один из числа этих камней представлял собой четырехгранный столб длиной 2,4 м; на одной из его граней было обнаружено 19 чашевидных знаков, на другой – 76 (рис. 10,4). Кроме того, «на расстоянии 1,0 м от края камня его опоясывал глубокий желобок шириной 3 см, переходивший с грани на грань и соединявший пять чашек»⁶⁶. Возможно, этот столб примыкал к святилищу на главной улице города.

Другой камень с 12 чашами найден на одной из площадей городища. По мнению В.А. Кузнецова, расположение чаш на нем напоминает созвездие Рыб (рис. 10,5), а площадь с этим камнем могла служить открытым языческим капищем. Хотя городище в целом является христианским памятником, автор ставит эти изображения в один ряд с другими находками, так или иначе связанными с «древним кавказским языческим культом чашечных камней»⁶⁷. С этим можно согласиться, признавая вместе с тем принадлежность чашевидных знаков Нижнего Архыза к устойчивой культурной традиции, распространенной в других концах мира.

То же самое следует сказать о чашевидных углублениях Кыфарского городища. Они сочетаются здесь с изображениями так называемых вавилонов и крестов⁶⁸ и внутренне связаны с культом предков, с расположенными на территории городища дольменообразными склепами. По мнению В.И. Марковина эти склепы являются поздним вариантом западнокавказских дольменов в районе Геленджика⁶⁹, датируемых эпохой бронзы.

Следует заметить, что на Кавказе чашевидные знаки с дополнительными рисунками и без них отмечены в Азербайджане, Армении, Дагестане, Осетии. Чаще всего их находят на скалах и скальных выходах в горных и предгорных районах. Точно так же располагаются чашечные камни на Северо-Западном Кавказе. Как отмечалось выше, здесь, в верховьях Лабы, в урочище Уруштен, Н.Г. Ловпаче зафиксировал многочисленную группу скал и камней с чашевидными знаками (рис. 7,1,2,3). По его мнению, это мезолитические памятники, возраст которых около 8–10 тысячелетий.

Восточнее Уруштена, буквально в нескольких десятках километров, располагаются чашечные камни Кыфарского городища IX–X вв. Но там были найдены реликты дольменной и меотской культуры⁷⁰. И это также свидетельствует о преемственности способов организации жизненного пространства. Скорее всего, чашечные камни располагались здесь еще в доисторические времена, и места их расположения уже тогда воспринимались как священные, объединяющие местное население в сообщество людей единой культуры. Точно такое же значение сохраняло отмеченное и выделенное таким образом место и в последующие времена вплоть до Средневековья.

Недалеко от р. Кыфар на Нижне-Архызском городище X–XII вв. обнаружены, как сказано, каменные столбы и стелы с чашечными углублениями, которые предстают как составная часть христианских культовых комплексов. Но едва ли каменные сооружения такого рода создавались и устанавливались вместе с христианскими церквями византийского типа. Скорее всего, и здесь имеет место определенная преемственность и заданность, заставившая местных жителей избрать в качестве административного и религиозного центра гораздо более древнее неолитическое, а, возможно, и мезолитическое святилище с чашечными камнями. Нечто подобное наблюдается и в других областях Кавказа. Например, в Азербайджане чашечные скалы и камни находятся вблизи мезолитических и неолитических пещерных стоянок, в окрестностях древних и средневековых поселений, на территории дворца Ширваншахов в старой крепости Баку⁷¹.



Рис. 11. Чашечные камни с сиденьями, Центральный и Западный Кавказ

1 – чашечный камень с сиденьем в урочище Уруштен, верховья Лабы, Краснодарский край (фото Н. Ловпаче); «Черкесский камень» в Кудепсте, район Сочи, Краснодарский край

Это лишний раз свидетельствует о том, что чашечники выполняли роль идеологических центров территории, вокруг которых выстраивалась вся деятельность и повседневная жизнь местного населения. Центральное Предкавказье в этом отношении представляет большой интерес и прежде всего – в плане связей с традициями, сложившимися на Западном Кавказе. Есть большое сходство, в том числе функциональное, между чашечниками Уруштена и аналогичными памятниками на территории Адыгеи и побережье Черного моря: в верховьях р. Белой, в окрестностях Геленджика, Туапсе, Сочи. Например, покрытый чашевидными углублениями валун с сиденьем в урочище Уруштен (рис. 11,1), сильно напоминает знаменитый «Черкесский камень» в Кудепсте.

Напомним, что «Черкесский камень» – это внушительный по размерам (около 5 м в длину) скальный выход с двумя выбитыми сиденьями (рис. 11,2). Позади сидений расположены четыре чаши, две из которых сравнительно глубокие и крупные – диаметром 20 см. Рядом с глыбой Черкесского камня лежит такого же размера камень и на нем также видны чашевидные углубления. Исследователи уверены, что это культовые камни эпохи неолита, хотя затрудняются точно определить предназначение сидений. В прошлом эти камни датировали эпохой Средневековья, но сейчас уверенно связывают с дольменной культурой⁷², что, однако, не исключает возможности его сооружения в более ранний период, когда дольменов на Кавказе еще не было.

Впрочем, и в этом случае речь может идти не столько о хронологической последовательности и связи, сколько об идеологической. Судя по всему, во время народных собраний на каменном троне восседал старейшина, которому подчинялись жители округа. Каменные сиденья как символы власти бога, вождя, жреца – характерная примета древней и средневековой культуры Кавказа. Достаточно вспомнить в данной связи каменный «трон» легендарного богочеловека и правителя Дугулубга в Кабарде, аланского царя Дургулеля в Карачаево-Черкесии, каменные сиденья, которые и сейчас сохраняются в Северной Осетии–Алании (Дигорское ущелье). Чашевидные знаки на таких камнях придавали им еще большую религиозно-магическую, суггестивную силу и значимость, лишний раз подчеркивая значимость каменного трона как символа власти.

Нельзя исключить и возможность использования каменных сидений-чашечников в целебных целях. Возможно, сюда приходили время от времени местные жители, чтобы принести святыне свои дары и, присев на сиденье или, посадив на него больного человека, попросить об исцелении от недуга.

Бесспорно, дольменная культура развивалась под влиянием богатой традиции чашевидных знаков, впитав в себя культуру и религию древних племен,

оставивших эти знаки на скалах и валунах Кавказа. В то же время я далек от мысли, что культура чашевидных знаков порождает неизбежно дольменную культуру. Основная мысль, которую я пытаюсь донести, состоит в другом. Являясь предельно гибкой, универсальной и всеобъемлющей, культура чашевидных знаков в течение многих тысячелетий зримо и незримо присутствовала в экзистенциальном пространстве различных племен и народов, нередко вступая во взаимодействие с очередной культурной традицией, выполняя роль семантического множителя этой новой традиции. На протяжении многих веков места, где устанавливались и располагались большие камни с чашевидными углублениями, рассматривались как святилища, капища. В то время небольшие по размерам чашечники служили людям своего рода амулетами, оберегами.

При строительстве каменных жилищ и храмов в тех же охранительных целях чашевидные знаки наносились на стены этих сооружений. Например, на стенах при входе в храмы на острове Мальта, датируемые III–II тыс. до н.э., можно увидеть плиты, испещренные чашевидными метками⁷³. Надо думать, что это не только декоративный, но и смысловой орнамент, связанный с ритуальными практиками древности.

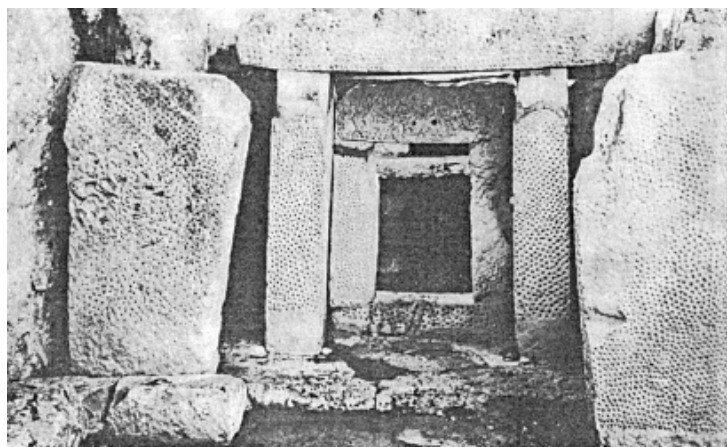


Рис. 12. Священные ворота храма Мнайдра на Мальте

С течением времени сложилась традиция закладки чашечных камней в основания и стены жилищ, храмов, гробниц в качестве оберега, для защиты строения от разрушения, а его обитателей – от бед и несчастий. На это указывают находки из городищ Северного Кавказа и Крыма, в частности, чашевидные углубления на плитах из Пятихаток и Семибратного городища в районе Анапы⁷⁴, на камнях из упомянутого выше Нижне-Архызского городища X–XII вв.⁷⁵, на стелах из степного и предгорного Крыма⁷⁶, из окрестностей Одессы⁷⁷ и др.

Представления о религиозно-магическом значении чашевидных углублений сохранялись подспудно в течение многих тысячелетий, то затухая, то возрождаясь вновь, причудливо соединяясь с новыми религиозными представлениями и установками, в том числе и с христианскими. К примеру, в Западной Европе они устанавливались перед входом в средневековые церкви и о них натирали (чтобы освятить, сделать более надежным и эффективным) оружие и снаряжение⁷⁸.

В России сложилась традиция закладки чашечных камней в основание церквей и часовен. Камень с чашевидным углублением обнаружен в фундаменте часовни в дер. Волосово Ленинградской области⁷⁹. На камне с чашечным углублением стояла часовня в Полужье, на оз. Врево⁸⁰. По сообщению Г.С. Лебедева, она была построена в XVI–XVII вв., но само углубление на этом камне было сделано гораздо раньше, возможно, в дохристианские, даже доисторические времена.

Н.А. Макаров и А.В. Чернецов пишут в данной связи о «значительном оживлении культа камней» в XVI–XVII вв., о том, что в северорусских областях почитание некоторых камней началось именно в этот период⁸¹.

Все это свидетельствует не только о разнообразии, но и об эволюции, преемственности символов и ритуалов, связанных с чашевидными знаками. В этих символах и ритуалах заключены представления древних людей об устройстве Вселенной, о вере в возможность магического воздействия «одухотворенных» камней на ход событий, на жизнь и судьбу человека в этом и в потустороннем мире.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. М., 1990. С. 280.
2. Бгажноков Б.Х. Чашевидные знаки кавказских дольменов // Археология и этнология Кавказа. Нальчик, 2013. Вып. 2.
3. Формозов А.А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., 1980. С. 93.
4. Чой М.Л. Дольмены Кореи // Археология, этнография и антропология Евразии. 2002. № 2. С. 14.
5. Латышев И.А., Щепинский А.А. Исследования в Северо-Западном Крыму // Археологические открытия 1977 г. М., 1978. С. 349.
6. Аутлев П.У. Вести из мира древностей // Адыгейская правда. 1968. 10 января; Марковин В.И. Дольмены Западного Кавказа. С. 219; Демаков А.А., Фоменко Д.А. Архео-астрономические исследования. Нижний Архыз, 1999; Бродянский Д.Л., Лукашенко В.А. Созвездия на камнях: пласт астроархеологических источников в неолите и палеометалле Приморья // Вестн. ДВО РАН. Владивосток, 2004. № 1. С. 106–109; Бродянский Д.Л., Лукашенко В.А. Янковские звездочеты // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала XX века). Благовещенск, 2004. С. 50–52.
7. Brennan M. The Stars and Stones. Ancient Art and Astronomy in Ireland. London, 1983.
8. Москвин А. Карта из Леты // Вокруг света. 1988. № 10.
9. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. М., 2012. С. 377.
10. Окладников А.П. Петроглифы Нижнего Амура. Л.: Наука, 1971. С. 336.
11. Бродянский Д.Л. Каменные рельефы – «чашечная» традиция на Дальнем Востоке // Россия и АТР. 2006. № 1. С. 108.
12. Марковин В.И. Дольмены Западного Кавказа. М., 1978. С. 218.
13. Schuchardt C. Altereuropa in feiner Kultur und Stilentwicklung. Strasburg und Berlin, 1919. S. 73.
14. Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985.
15. Уртанис Ю.В. Культовые камни с углублениями в Латвии // КСИА. 1987. Вып. 190. С. 71; Платов А. Мегалиты Русской равнины. М., 2009. С. 51.
16. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. М., 2012. С. 378.
17. Там же. С. 377–378.
18. Платов А. Мегалиты Русской равнины. М., 2009. С. 51.
19. Василявичюс Л. Камни чародеев: Очерк типологии и мифологии священных камней балтославянского региона // Приложение к кн.: Платов А. Мегалиты русской равнины. С. 255.
20. Heizer R., Baumhoff M. Prehistoric rock art of Nevada and Eastern Californis. Berkley, 1962. P. 237; Окладникова Е.А. Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки. СПб., 1995. С. 185.
21. Varner G.R. Portals to Other Realms: Cup-Marked Stones and Prehistoric Rock Carvings. N-Y., 2012.
22. Куценков П.А. Очерки истории первобытного и традиционного искусства. М., 2001. С. 69.
23. Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole: Le memoire et le rythmes. Paris, 1965. T. 2.
24. Палагути И.В. Мир искусства древних земледельцев Европы. СПб., 2011. С. 85.
25. Кузнецов В.А. Древности Архыза и Кяфара. Пятигорск, 1912. С. 71.
26. Мещанинов И.И. Орнамент сузских чаш первого стиля // Известия Российской академии истории материальной культуры. Л., 1927. Т. V. С. 444.
27. Миков В. Скальные изображения в Болгария. София, 1929 // Отпечатък отъ Известия на Българския Археологически Институтъ. 1928/1929. Томъ V. С. 291–308.

28. Щепинский А.А. Солярные изображения эпохи бронзы из Крыма // СА. № 3. 1961.
29. Вуд Дж. Солнце, Луна и древние камни. М., 1981. С. 52.
30. Палагути И.В. Мир искусства древних земледельцев Европы. СПб., 2011. С. 85.
31. Макаров Н.А., Чернецов А.В. К изучению культовых камней // Советская археология. 1988. № 3. С. 80.
32. Уртанис Ю.В. Культовые камни с углублениями в Латвии. С. 72.
33. Там же.
34. Лавров Л.И. Из поездки в Черноморскую Шапсугию // СЭ. 1936. № 4–5. С. 127; Дмитриев В.А. Дольмены Черноморской Шапсугии и современное этническое сознание // Этюды по истории культуры адыгов. Майкоп, 1998. Вып. 1. С. 52.
35. Леценко А.Ф. О времени сооружения мегалитических памятников Северо-Западного Кавказа // Известия Общества любителей Кубанского края. Краснодар, 1925. Вып. IX. С. 89.
36. Челеби Эвлия. Книга путешествия. Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М., 1979. С. 8.
37. Дубровин Н. Черкесы. Краснодар, 1927.
38. Торнау Ф.Ф. Воспоминания кавказского офицера. М., 2008. С. 251.
39. Аржанцева И.А., Албегова З.Х. Культовые камни Кяфарского городища. М., 1999. С. 243.
40. Кузнецов В.А. Древности Архыза и Кяфара. С. 71; Аржанцева И.А., Албегова З.Х. Указ. соч. С. 243.
41. Кузнецов В.А. Указ. соч. С. 72.
42. Кондраков Н.В. Тайны сочинских дольменов. Майкоп, 2010. С. 81.
43. Бгажноков Б.Х. Чашевидные знаки кавказских дольменов // Археология и этнология Северного Кавказа. Нальчик, 2013. Вып. 2. С. 18.
44. O Kelly M.J. Newgrange. Archaeology, art and legend. London, 1982.
45. Куценков П.А. Очерки истории первобытного и традиционного искусства. М., 2001. С. 69.
46. Jacobs J.Q. The dawn of prehistoric rock art. 1998. [www.jqjacobs.net/rock art/dawn](http://www.jqjacobs.net/rock%20art/dawn.html). Html. P. 1.
47. Bednarik G.R. Art origins // Antropos 89. P. 168–180.
48. Kumar, G. Daraki-Chattan: a Palaeolithic cupule site in India // Rock Art Research 13, 1996. P. 38–46.
49. Куценков П.А. Эволюционная патопсихология // <http://gendocs.ru/v28258/?cc=2>.
50. Forrer R. Urgeschichte des Europaers von der Menschwerdung bis zum Anbruch der Geschichte. S. 244–245.
51. Tvauri Andres. Cup-Marked stones in Estonia // [www.folklore.ee/folklore/voll1|stones](http://www.folklore.ee/folklore/voll1/stones.htm). htm. P. 19.
52. Окладникова Е.А. Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки. СПб., 1995.
53. Колтаков Е.М., Шумкин В.Я. Петроглифы Канозера. СПб., 2012.
54. Джафар-заде И.М. Гобустан. Наскальные изображения. Баку, 1973. С. 265.
55. Исрапилов М.И. Наскальные рисунки Дагестана и колебания полюсов и наклона оси Земли в голоцене. Махачкала, 2003.
56. Сериков Ю.Б. Использование особенностей природного окружения в культовой практике древнего населения Урала // <http://homo.eurasicus.land.ru/sbornik2010>.
57. Вуд Дж. Солнце, Луна и древние камни. М., 1981. С. 52.
58. Марковин В.И. Дольмены Западного Кавказа. М., 1978.
59. Александров А.А. О следах язычества на Псковщине // КСИА. Вып. 175. 1983; Мизин В. Культовые камни и сакральные места Ленинградской области. СПб., 1986; Платов А. Мегалиты русской равнины. М., 2009.
60. Hoek M. van. New cupule site in the Free State, South Africa // Rock Art Research 1. 2004. P. 92–93.
61. Tvauri A. Cup-Marked stones in Estonia. P. 6.
62. Уртанис Ю.В. Культовые камни с углублениями в Латвии // КСИА. 1987. Вып. 190. С. 71.
63. Rock art and cup marks of Bessa // <http://www.bessaE%20massi%20incisi.htm>.
64. Воробьев М.В. Древняя Корея. М., 1961.
65. Кузнецов В.А. В верховьях Большого Зеленчука. М., 1977. С. 83–85, 116–118; Он же. Нижний Архыз в X–XII веках. Ставрополь, 1993. С. 104–106.

66. Кузнецов В.А. Нижний Архыз в X–XII веках. С. 105.
67. Там же.
68. Кузнецов В.А. Древности Архыза и Кяфара. Ростов-н/Д, 2012. С. 71.
69. Марковин В.И. Составной дольмен у села Адербиевка и дольменовидные гробницы в бассейне р. Кяфар // КСИА. Вып. 142. 1975.
70. Марковин В.И. Указ. соч.; Аржанцева И.А., Албегова З.Х. Культовые камни Кяфарского городища (еще раз о религиозном дуализме алан) // Древности Северного Кавказа. М., 1999. С. 243.
71. Ашурбейли С.А. История города Баку. Баку, 1992. С. 11.
72. Марковин В.И. Дольменные памятники Прикубанья и Причерноморья. М., 1997. С. 386.
73. Renfrew C. Before Civilization. L., 1990. P. 176.
74. Новочихин А.М. Плиты с чашевидными углублениями из района Анапы // Историко-археологический альманах. Армавир, 1995. Вып. 1.
75. Кузнецов В.А. Нижний Архыз в X–XII веках. Иллюстрации. Рис. 82.
76. Щепинский А.А. Указ. соч. С. 228.
77. Новицкий Е.Ю. Плита-жертвенник эпохи энеолита – ранней бронзы из Красносельки // СА. 1988. № 1. С. 235–236.
78. Forrer R. Urgeschichte des Europaers von der Menschwerdung bis zum Anbruch der Geschichte. Stuttgart, 1908. S. 245.
79. Камень Велеса в Волосовском районе Ленинградской области // <http://forum.rarogfilm.ru/viewtopic.php>.
80. Лебедев Г.С. Памятники Дремянцкого плато в Верхнем Полужье // Археологические открытия. 1979. М., 1989.
81. Макаров Н.А., Чернецов А.В. К изучению культовых камней. С. 85.

В.Н. Bgazhnokov

THE SACRED MEANING OF CUP-SHAPED MARKS

Cup-shaped mark is a deepening on rocks and stones made to give them a sense of the sacred. This tradition has developed in the Paleolithic era. It is maintained in the Bronze and Iron Ages and persisted until the Middle Ages. Cups turns ordinary rocks into the element of religion and culture landscape, into the way of development of living space and self-identification of certain groups of the local population. All other versions of meaning and purpose of cupped recesses are due to this principal value.

Keywords: Cupped recesses, Paleolith, Mesolithic, Neolithic, animism, ancestor worship.

Х.Г. Магомедсалихов

**МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
КОНФЛИКТНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ТРАДИЦИОННЫХ
ГОРСКИХ ОБЩЕСТВАХ ДАГЕСТАНА***

Регламентация общественных отношений на морально-этических устоях в традиционных горских обществах занимало важное место. В некоторых случаях действие морали и этики было более эффективным, чем адата и шариата.

Ключевые слова: мораль, адат, шариат, традиционный, джамаат, социальный конфликт, моральные приоритеты.

Морально-этические устои и стереотипы поведения горцев наряду с адатными и шариатскими нормами способствовали регламентации их поведения в различных сферах как личной, так и общественной жизни. Роль моральных устоев была тем более актуальна, что поведение каждого в джамаате носило публичный характер, соответственно, каждый член и тухум в целом заботились о своей моральной репутации. Ревностное отношение к личной и тухумной репутации посредством соблюдения морально-этических устоев было залогом благоприятного психоэмоционального климата в обществе.

В соблюдении моральных устоев была основа стабильности в горских обществах, где дорожили внутренним спокойствием, что также было кодифицировано в адатах каждого общества и за что наряду с материальной компенсацией (штрафом) предусматривалась моральная композиция. Тем самым каждый джамаат представлял собой структурированный самоочищающийся социальный организм, где социальный статус каждого зависела от его моральной репутации.

Морально-этическая культура поведения горцев была основана на понятии «ях-И-намус», смысл которого в понимании горцев выражалось как «...всеобъемлющее понятие всех благородных качеств человека: и честь, и доброе имя, и уважение к обычаям, и преданность долгу, и достоинство личное, фамильное, родовое, человеческое». «Там нет счастья, где нет намуса», «пусть со мною будет что угодно, лишь бы род не лишился своего намуса», – таковы обычные народные выражения горской массы»¹.

Каждый потенциальный отступник морали знал, что рискует нравственной репутацией не только своей, но и тухума в целом, и ответственность будет адекватна степени аморальности содеянного. «Каждое племя дагестанцев дорожит своей репутацией среди остальных и считает позором для себя всякое преступное, по его мнению, деяние, совершенное его членами»². То есть, существовала тухумная солидарность, которая строго поддерживала благоприятный морально-психологический климат в микросреде и с такой же строгостью отвергала члена, запятнавшего честь тухума³.

Таким способом складывались морально-этические стереотипы и концепты, на основе которых ранжировалась социальная иерархия и регламентировалась общественная жизнь горцев, обеспечивая стабильность и динамическое единство

* Публикация осуществлена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 12-01-18-032 «Историко-этнографическое исследование этнокультурных процессов в Дагестане: традиции и современность».

в джамаате. Моральными приоритетами в обществах были: социальная справедливость, честь и личное достоинство, общепринятые этика и культура поведения в семье и обществе; тухумная и джамаатская солидарность, основанная на престиже джамаата; почтительное отношение к старшим, гостеприимство и т.д. Эти концепты и приоритеты были в основе морально-психологического благополучия и стабильности в обществах и являлись альтернативой конфликтным взаимоотношениям.

Будучи одним из средств профилактики конфликтов в обществе, гостеприимство в то же время было и «одним из инструментов спасения преследуемой жертвы; укрывание кровника создавало определенные, хотя бы только временные, предпосылки для преодоления мести»⁴.

Известно, что все европейские, в том числе и российские прогрессивные деятели, лестно отзывались о традиционном гостеприимстве горцев: «... гостеприимство есть первая добродетель у салатавцев. Управляемы старшинами своими, тяжбы решаются кадиями, и жестоко наказываются прелюбодеяние и воровство. ... Нравственность салатавцев лучше и покойнейше прочих жителей гор»⁵. Или же Е. Марков во второй половине XIX в. писал, что «лезгин проедет насквозь весь Дагестан, не вынимая ни одного абаза. Везде он найдет приют и радушное угощение»⁶.

У андийцев приезд почетного гостя приравнивался к рождению мальчика, женитьбе сына или празднику первой борозды; по этому поводу было принято устраивать конские скачки⁷. В горах всякий, переступивший порог дома, если он даже кровный враг, являлся гостем, и горская мораль предписывала соответственно к нему относиться. Кровник после совершенного «злодеяния» скрывался в другом обществе (предпочтительно у кунаков^{*}) и, соответственно (хотя бы формально), пользовался правами гостя. В обязанность всех членов джамаата входило защищать кровника от преследователей. Позор ложился на тот джамаат, который не смог защитить кровника от преследователей. Умение защитить гостя-кровника ставилась в заслугу тому или иному обществу.

Примечателен тот факт, что в даргинских обществах существовал оригинальный обычай, когда родственник убитого, имеющий надобность в том селении, где скрывался канлы^{**}, должен был предупредить о явке туда кровника. В противном случае такого родственника джамаат мог задержать и заставить примириться с кровником⁸. Причем этот адат допускал, чтобы отдельный представитель пострадавшего тухума добровольно мог примириться с кровником, что было значительным прогрессом в общественных отношениях даргинцев в XIX в. Куначеские отношения со строгостью их соблюдения являлись фактором, способствующим предотвращению кровной мести и, соответственно, эскалации конфликта.

Столь ревностно соблюдаемый этикет гостеприимства становился фактором конфликтности в случае его нарушения, чему свидетельством может явиться следующий случай, имевший место в Аварском ханстве в 1800 г. Житель с. Геничутль Испахи из-за того, что на старости лет дочь и зять за ним плохо присматривали, завещал свое имущество не им, а родственнику по отцовской линии. Зять Испахи по имени Надир, живший в соседнем селении, возмущенный поступком тестя, явился в Геничутль и в ярости убил его. Все жители Геничутля вышли, чтобы отомстить за Испахи, а Надир, скрываясь от преследования геничутлинцев, заскочил в дом Раджаба Большого, который являлся знаменосцем Умма-хана Великого. Разъяренные геничутлинцы ворвались в дом Раджаба и убили Надира. Тогда Умма-хан отобрал у Раджаба свое знамя. «Мало того, в качестве наказания-штрафа (гIаkIа) за подлый поступок Умма-хан Великий взял с Раджаба Большого одного быка, ибо настоящий мужчина не должен позволять, чтобы в его доме

^{*} Гость, у которого останавливались неоднократно, становился кунаком.

^{**} Канлы – кровник.

убивали человека, который пришел и попросил защиты-аман, даже если этот человек пришел, убив перед этим своего отца или брата»⁹.

Такие случаи, нарушающие этикет гостеприимства, в горах не были единичными, хотя бы потому, что преследователи любой ценой пытались совершить возмездие, что становилось серьезным поводом для межобщинных конфликтов.

Сферой значительного конфликтогенного потенциала в обществах горцев была социальная справедливость, обусловленная дефицитом материальных ресурсов. Отношение горцев к социальной справедливости наиболее точно выразил имам Шамиль: «Всякое подобие несправедливости, всякое ничтожное, но неправильное действие до глубины души возмущает горца, который с качествами хищного зверя питает в себе глубокое чувство правдивости. Это чувство или дает ему возможность умирать без ропота и боли, или же подвигает его на самые кровавые эпизоды...»¹⁰.

Нарушения социальной справедливости горцы воспринимали как оскорбление своей чести и достоинства, относительно чего известный фольклорист А.А. Ахлаков замечает: «Горец, человек с высокоразвитым чувством собственного достоинства, требовал к себе подобающего отношения от другого, равного себе... Действия, связанные с отклонением от этих общепринятых норм, ведут к конфликтам, которые на первый взгляд имеют только нравственную, моральную окраску. На самом же деле конфликты, возникающие на моральной почве, социально детерминированы...»¹¹.

Социальные отношения, основанные на справедливости, морали и этике, тесно переплетались; недаром в каждом джамаате имелись представители, снискавшие репутацию справедливых, к посреднической помощи которых прибегали при решении острых социальных проблем. Так, кодекс Умму-хана Аварского предусматривал, что, если жители одного села совершат набег на другое село и уничтожат скот или разорят домашнее имущество, то с виновных взыскивается причиненный ими ущерб и штраф по 5 овец с каждого. И далее: «оценка имущества производится тремя справедливыми лицами села»¹². То есть кодекс предусматривает обязательное наличие в каждом обществе справедливых представителей.

Морально чистоплотные представители, снискавшие репутацию беспристрастных и справедливых, тем более совершившие хадж, традиционно пользовались высоким общественным статусом, так как от них в значительной степени зависела стабильность и психозэмоциональное благополучие как внутри джамаата, так и между джамаатами. Как правило, спорные вопросы и конфликты чаще возникали при решении земельных конфликтов, где требовались не только мудрый совет, но также присягательство от имени всего джамаата.

Чувство социальной справедливости тесно переплеталось с такими морально-психологическими свойствами горцев, как самолюбие и гордость. Обращая внимание на эту особенность менталитета горцев, Максуд Алиханов отмечал: «Вообще, самолюбие и гордость, унаследованные от господствовавшего в стране равенства, объясняют многие особенности горцев и, между прочим, – совершенное также отсутствие между ними нищенства и широкое развитие гостеприимства: даже последний голыш нагорной части края скорее умрет с голоду, чем позволит себе заикнуться о подаении; а его обычная скупость – прямое последствие крайней бедности – обыкновенно разрывается как плотина для всякого заезжего гостя. По этой же причине никакая бедность не заставит горца наняться в работники к такому же узденю, как он сам»¹³.

О том, что прирожденная гордость не позволяла горцам доходить до попрошайничества, свидетельствовал также Н. Львов, который писал, что «несмотря на бедность горцев вообще, бродячих нищих между ними очень мало. Люди же беспомощные пользуются частью заката и милостынею, приносимую самими благотворителями в дома бедных»¹⁴.

Для представителей русской интеллигенции, воспитанных на европейских традициях и привыкших к социальной градации и субординации, непривычно было наблюдать, что между горцами это отсутствует. Напротив, горец дорожил своим достоинством и честью наравне с жизнью: «Тут всякий прямо отвечает за себя, всякий незыблемо верует в свое право защиты личной и семейной чести, не останавливаясь ни перед каким риском, опасностью и жертвами»¹⁵, – так отзывался Е. Марков о достоинстве горцев.

На почве защиты достоинства и чести у горцев происходила значительная часть конфликтов. Поводов для ущемления было достаточно, в числе которых – поранение. Важное значение горцы придавали тому, в какую область нанесена рана и останется ли там шрам, от которого зависела динамика конфликта. Регламентация подобных конфликтов наряду с моралью была прерогативой адатов. Таков, например, адат, принятый у андийцев, согласно которому «за отсечение хотя бы одной трети уха виновный сверх адатного удовлетворения платит, как за рану на лице, 35 руб.»¹⁶.

Проблема раны на лицевой части – наглядный показатель того, что рана нанесена кем-либо. Тем самым задеты честь и самолюбие горца, что должно угнетать его психику возможными упреками себе. Композиция в 35 руб. в адатах андийцев «сверх адатного удовлетворения» в данном случае является довольно высокой платой, если учесть значительный дефицит материальных ресурсов у горцев (баран в XIX в. оценивался в 3 руб.).

Конфликты с ранами на лице имели место и в других союзах обществ и, соответственно, регламентировались. Так, согласно адату Ункратель-Чамалальского наибства «за рану в лицо, если после излечения останется шрам, виновный платит пострадавшему 4 руб., по числу зернышек, сколько поместится на шраме»¹⁷. Или же адат Каратинского общества, который за подобное оскорбление предусматривал 10 руб. в пользу пострадавшего¹⁸. Эти и подобные адатные нормы стояли на страже чести и достоинства; ущемление и оскорбление их являлись конфликтогенным фактором в джамаатах.

Отношение к оскорблению чести мужчины верно отразил А.А. Ахлаков: «За нанесенное оскорбление должен быть дан ответ – таков неписанный закон общества, иначе человек, молча проглотивший оскорбление, будет на всю жизнь в глазах других людей обесчещенным. Более того, такое «низкое», недостойное мужчины поведение может отразиться на положении в обществе даже потомства... – его именем будут попрекать и детей, и даже внуков»¹⁹.

Оскорбить честь и достоинство личности, а то и запятнать репутацию тухума в обществах горцев могли не только через поранение на лице, но и посредством злонамеренных меток на животных. Адатные нормы были призваны превентивно ограждать личность от подобного оскорбления. «Если у лошади остригут на хвосте волосы, то виновный платит хозяину 3 рубля; если же отрежут весь хвост, то платят хозяину разницу стоимости до и после отреза по определению понятых»²⁰, – так регламентировал адат Ункратель-Чамалальского наибства подобный поступок, оскорбляющий личность. Как правило, метку старались делать на благородном животном, каковым для горцев являлся конь.

В случае отсутствия коня или его недоступности подобные метки со злым умыслом могли нанести и на других животных – ишаке, теленке, и т.д. Вот как регламентировалось оскорбление личности через метки на животных в адатах Андийского округа: «За отсечение уха или хвоста лошади или другой скотины виновный или платит хозяину стоимость скотины по оценке понятых, или дает ему такую же скотину, а с отрезанным ухом или хвостом животное через сельский суд берет себе»²¹.

В обществах горцев наблюдались также случаи, когда в целях оскорбления кого-либо ночью поднимали ишака на его крышу, который своим ржанием нарушал покой всего джамаата и обращал внимание на хозяина дома. Подобное

оскорбление было открытым вызовом, которое требовало адекватного ответа. Или же с такой же целью кидали на крышу ослиный матрац*, что было формой вызова на поединок²².

Наряду со многими другими социальными проблемами мораль и этика регламентировали у горцев кровную месть. Месть в сознании горцев ассоциировалась со справедливостью, что предусматривало адекватное возмездие или же примирение (маслаат) с полноценной (и даже с избытком) компенсацией морального и материального ущерба.

К кровной мести среди горцев имам Шамиль, как представитель своего времени, относился как к возмездию и называл ее «глубоким чувством правдивости»²³. Известно, что Шамиль в имамате не запретил кровную месть, а только ограничил число лиц, имеющих право на таковую узким кругом родственников.

Позитивно интерпретировал представитель европейской цивилизации Е. Марков справедливость посредством кровной мести у горцев и даже отмечал выгодные ее отличия от бюрократических законов европейской цивилизации: «...Кровная месть кавказского горца... есть целая, веками выработанная, система правосудия и порядка, в которой обязанности судьи, полиция, палача, за неимением на то государственных органов, выполняет поневоле сама обиженная сторона, притом под строгим наблюдением общественного мнения и по строго установленным правилам.

Система эта, без сомнения, имеет огромные недостатки, но она хороша своею определенностью, своим честным, открытым характером, не чуждым великодушия и гордости»²⁴. Словом, кровная месть, несмотря на ее кажущуюся примитивность, во многих случаях была возмездием, устанавливала социальный баланс на принципах «око за око, зуб за зуб», после чего, как правило, конфликт не возобновлялся.

Кровная месть была одной из конструкций горской действительности, в которой отразилось понимание социальной справедливости, а имам Шамиль это понимание унифицировал, ограничив число лиц, имеющих право на возмездие и запретив мстителям разрушать дом убийцы.

Зная ментальные особенности и крутые нравы горцев, имам Шамиль в имамате пытался соблюсти социальную справедливость, чему свидетельством является отзыв рядового 10-го Грузинского линейного батальона И. Загорского: «Перед лицом Бога, пророка и его имама (наместника) все сохраняют равенство, из пределов которого ни богатство, ни высшие дарования не в состоянии никого вывести... Теперь за малейшую вину, за всякое нарушение общественного порядка определены взыскания: штраф, темница и телесные наказания, от которых никто не избавляется – от последнего поденщика до знатнейшего наиба...»²⁵ (Речь идет о том периоде, когда в имамате утвердились шариатские нормы и Дагестан находился на благоприятной стадии развития).

Однако веками сложившиеся и соблюдаемые в горских обществах принципы социальной справедливости грубо начали попираť на завершающем этапе Кавказской войны. Как справедливо отмечали сподвижники Шамиля, именно социальная несправедливость, вызванная произволом и самоуправством наибов по отношению к простым людям, явилась одной из основных причин внутреннего разложения в имамате²⁶.

Последующие процессы, связанные с вовлечением горцев в российское социокультурное и правовое пространство, были также сопряжены со значительными проблемами для горцев. После окончательного присоединения Дагестана к России горцы психологически не могли адаптироваться к российским законам, которые привносили в их социальную жизнь путаницу и дискомфорт.

* Специальный матрац (попона), предназначенный для того, чтобы спина осла не натиралась рогатками.

Горцы веками привыкли мыслить моральными категориями равного возмездия за причиненный ущерб, а в российском законодательстве компенсация за моральный и материальный ущерб либо вообще не предусматривалась, либо не была адекватна ущербу. Тем самым в восприятии горцев нарушался принцип социальной справедливости. «Надо учитывать, что с точки зрения горцев убийство из кровной мести – это не преступление, а подвиг, это выполнение религиозного долга перед убитым. До прихода русских канлы совершалось отнюдь не тайком. И теперь в Осетии тот, кто не желает мстить, теряет общественное уважение. Его кормят наравне с собаками»²⁷. То есть кровная месть горца – это способ самозащиты, который обрел вид морального долга, не выполнив который он терял всякое уважение в обществе и вызывал упреки. «Тут жизнь человека, связи родства, чувствительность сердца – все приносится в жертву нравственному долгу. Это господствующее значение долга заставляет горца смело рисковать жизнью и безопасностью своею, не входя ни в какие постыдные сделки с совестью. Горец совсем не дорожит жизнью, если эта жизнь, чем-нибудь обещанная»²⁸. И от этой привычки мести, веками сложившейся в стереотип поведения, горцу сложнее было отказаться в пользу российского законодательства.

В то же время каждый случай исполненного долга кровной мести у горцев обретал назидательный смысл, обеспечивая относительное спокойствие и стабильность в джамаате.

Кровная месть в горах продолжала иметь место еще долго, что было обусловлено проблемами трансформации стереотипа поведения горцев от традиционного к российскому правосудию.

Психологической стабильности и благополучию в горских обществах также способствовала исламская религия, канонов которой горцы придерживались довольно ревностно. О набожности горцев военный губернатор Дагестанской области в 1912 г. в рапорте писал: «...Власть шейхов и мулл настолько сильна, что парализует вообще всякую попытку приобщить население к общему порядку государственной жизни, просветить его и сблизить с русскими интересами»²⁹. Исследователь общественного быта горцев А. Скачко в начале социалистических преобразований также замечал, что «религиозное мировоззрение и бесконечное уважение к Корану, как к единственному источнику знаний, было уже крепко вложено в психику и оставалось на всю жизнь»³⁰.

Среди горцев были популярны поучительные рассказы о поступках и деяниях пророка Мухаммеда и его сподвижников, суры из Корана и другие религиозные предписания, на основе которых формировалась религиозная мораль общества. Все свои поступки, а тем более связанные с общественной оценкой, горцы соизмеряли в соответствии с религиозной моралью.

Морально-этическому и психологическому благополучию в обществах горцев способствовал здоровый юмор. Известно, что здоровый юмор и смех делают межличностные отношения раскованными, способствуют эмоциональной разрядке, производят эффект «выпущенного пара» во взаимоотношениях, способствуют переходу к бесконфликтному решению противоречий. Вызываемый шутками и анекдотами смех разряжал напряженность, созданную строгими адатными и шариатскими ограничениями.

В этом отношении среди горцев широкую популярность получили анекдоты, главным героем которого являлся известный у народов Востока Мулла Насреддин. «Самое популярное лицо в целом Восточном Кавказе, начиная от Чечни и до Закавказья, это Мулла Насреддин. Назовите его любому горцу, – он рассмеется и, пожалуй, тотчас же расскажет вам о нем несколько анекдотов. Мулла Насреддин известен не на одном Кавказе, но горцам он преимущественно пришелся по вкусу; они приютили его у себя с особою любовью»³¹, – так отзывался известный лингвист П.К. Услар о комедийном персонаже восточных народов Мулла Насреддине.

Примечательна версия по поводу появления Муллы Насреддина в интерпретации горцев. Согласно расхожей притче, в стародавние времена люди жили довольно долго, лет по 800–900. Однако самим людям продолжительность этой жизни казалась недолгой и потому они не строили жилищ и не проявляли усердия в хозяйственной деятельности. Со временем Всевышний сократил продолжительность жизни человека до 80–90 лет, что окончательно расстроило людей, которые стали прозябать от бездействия и скуки, досадуя на непомерно короткий жизненный путь. Тогда Всевышний на землю послал Муллу Насреддина, чтобы развеселить людей и вселить в них оптимизм³².

Мораль притчи в том, что прямое назначение Муллы Насреддина – не дать людям скучать и внести в их жизнь радость и эмоциональный комфорт.

Помимо общепринятых, в каждом ауле были свои забавные сюжеты, основанные на реальных происшествиях, вследствие комедийности содержания ставшие анекдотами и получившие популярность. В каждом джамаате также были искусные импровизаторы анекдотов и комедийных сюжетов, получившие признание в обществе вследствие своего мастерства. Импровизации сопровождались имитацией, мимикой, жестикуляцией, пародированием отдельных повадок кого-либо из сельчан, и происходило это в безобидной, но забавной форме. Наряду со свадьбами чаще такими импровизациями сопровождались коллективные работы: «гвай», «булхъа» и т.д., на которых формировалась джамаатская солидарность и происходила психоэмоциональная разрядка.

Резюмируя вышесказанное, заметим, что наряду с адатными и шариатскими нормами важное место в регулировании общественных отношений принадлежала морально-этическим устоям. Моральные устои горцев находили свое выражение в понятии «яхI-намус», в которую воплощались все благородные качества человека. Приоритет моральных принципов являлся нравственной основой межличностных отношений в традиционных горских обществах. В то же время нарушения моральных устоев и принципов был серьезным конфликтогенным фактором. Потенциально такие конфликты могли происходить на почве нарушения законов гостеприимства, защиты чести и достоинства личности, отстаивания социальной справедливости, престижа и территориальной целостности джамаата и т.д.

Несмотря на жесткость и грубость, месть в свое время была адекватна социальным условиям и нравственным устоям горцев тем, что предусматривала материальный и моральный баланс на паритетной основе. И в то же время месть была сдерживающим фактором, который локализовывал конфликт по принципу неотвратимости возмездия.

Психоэмоциональному комфорту и стабильности в обществах горцев во многом способствовал здоровый юмор, который разряжал обстановку, созданную строгими ограничениями адата, шариата и морали.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Самурский Н. (Эфендиев). Дагестан. М.; Л., 1925. С. 44.
2. Алиханов М. В горах Дагестана: Путевые впечатления и рассказы горцев. Махачкала, 2003. С. 192.
3. Магомедсалихов Х.Г. Традиции остракизма в дагестанском обществе // Восток. М., 2009. № 5. С. 57–62.
4. Дмитриев В.А. Способы преодоления насилия в традиционном обществе горских народов Северного Кавказа // Адат. Традиции и современность. Москва–Тбилиси, 2003. С. 31.
5. Хрисанф. Сведения об Аварском ханстве. 1828 // История, география и этнография Дагестана. М., 1958. С. 265.
6. Марков Е. Очерки Кавказа. СПб.; М., 1887. С. 567.
7. Шиллинг Е.М. Народы Кавказа. Малые народы Дагестана. М., 1993. С. 61.
8. Адаты Даргинских обществ // ССКГ. Тифлис, 1873. Вып. VII. С. 17.

9. Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. / Сост. Т.М. Айтберов. В 2-х ч. Махачкала, 1999. Ч. II. С. 36.
10. Руновский А. Записки о Шамиле. М., 1989. С. 112.
11. Героические песни и баллады аварцев / Сост. А.А. Ахлаков (Тексты, переводы, комментарии) / Под ред. акад. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2003. С. 9.
12. Кодекс законов Умму-хана Аварского (Справедливого) // Памятники обычного права... С. 267.
13. Алиханов М. В горах Дагестана: Путевые впечатления и рассказы горцев. Махачкала, 2003. С. 194.
14. Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. III. С. 12. (Примеч. 14).
15. Марков Е. Указ. соч. С. 553.
16. Адааты Андийского округа // Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. / Сост. Х.-М. Хашаев. М., 1965. С. 164.
17. Адааты Ункратль-Чамалальского наибства // Памятники обычного права... С. 155.
18. Там же. С. 145.
19. Героические песни и баллады аварцев / Сост. А.А. Ахлаков. (Тексты, переводы, комментарии) / Под ред. акад. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2003. С. 8.
20. Адааты Ункратль-Чамалальского наибства // Памятники обычного права... С. 154.
21. Адааты Андийского округа // Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. / Сост. Х.-М. Хашаев. М., 1965. С. 167.
22. ПМА. 2012.
23. Руновский А. Записки о Шамиле. М., 1989. С. 108.
24. Марков Е. Указ. соч. С. 553.
25. Казиев Ш.М., Карнеев И.В. Повседневная жизнь горцев Северного Кавказа в XIX веке. М., 2003. С. 164.
26. Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле. Махачкала, 1990. С. 39.
27. Ладыженский А.М. Очерки социальной эмбриологии. Ростов-н/Д., 1927. С. 176.
28. Марков Е. Указ. соч. С. 454.
29. Политическое положение в Нагорном Дагестане в 1912 г. // ЦГА РД Ф. 2. Оп. 1. Д. 216. Л. 6.
30. Скачко А. Дагестан. М., 1931. С. 89.
31. Услар П.К. Народные сказания кавказских горцев // ССКГ. Тифлис, 1868. Вып. I. С. 26.
32. ПМА. 2012.

H.G. Magomedsalichov

MORAL AND ETHICAL ASPECTS OF CONFLICT RELATIONS IN THE TRADITIONAL MOUNTAIN COMMUNITIES OF DAGESTAN

In the traditional mountain communities the regulation of social relations on the moral and ethical principles has always been important. In some cases the effect of morals and ethics was stronger than that of Sharia and Adat.

Keywords: morals, Adat, Sharia, traditional, Jamaat, social conflict, moral priorities.

М.Х. Гугова

**ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА
В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ НАРОДОВ
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА: ЖЕНСКИЙ ВЗГЛЯД***

В статье рассматривается женский взгляд на события, происходившие на фронте, в тылу и в период оккупации во время Великой Отечественной войны, и механизмы гендерного сдвига стереотипных половых ролей на Кавказе, более явные и заметные на фоне трансформации самобытной традиционной культуры коренного населения Северного Кавказа.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, женщина, историческая память, повседневность, Северный Кавказ.

Великая Отечественная война оценивается исторической памятью как наиболее значимое событие XX в., во-первых, потому, что эта память связана с историей каждой семьи, ибо оно затронуло самые существенные и сокровенные стороны в личной жизни людей. Во-вторых, это событие определило не только будущее нашей страны, но и всего мира, и поэтому его оценка базируется не только на осознаваемом, но и на интуитивном признании роли этой войны в истории всего человечества. В-третьих, Великая Отечественная война, как справедливо утверждает д-р ист. наук, зав. отделом ВЦИОМ Л.Д. Гудков, стала «символом, который выступает... важным элементом позитивной коллективной идентификации, точкой отсчета, мерилom, задающим определенную оптику оценки прошедшего и отчасти понимания настоящего и будущего»¹.

Война относится к тем событиям, которые оставляют особый след в судьбе народа, формируют стержень его исторической памяти.

Для понимания исторической памяти необходимо иметь в виду, что:

Во-первых, это память, которая является «живой», то есть непосредственная память народа. Ее хранителями выступают семья, нации, государства; отдельный член общества.

Каждый второй из ныне живущих россиян знает о войне из свидетельств ее участников – своих близких; из оставшихся от них писем; истории с фактами и событиями о войне, а также то, как она происходила, включая документы, фотографии, вещи, которые более действенно доносят до народа всю конкретику и многообразие.

Во-вторых, это память, которую население получает из исторической литературы, телевидения, кинофильмов и т.д. Здесь факты, процессы и события более систематизированы и обобщены.

В-третьих, это оценочный компонент, представляющий спектр анализа конкретных исторических объектов и субъектов действия и самого знания о них, а также суждения по поводу того или иного исторического факта, события, действия.

Пересмотр истории Великой Отечественной войны, который начался в годы перестройки в исторической науке, практически не затронул память о войне у женщин.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Кавказская женщина: трансформации этнической ментальности и гендерных статусов в годы Великой Отечественной войны». Проект № 12-11-07004a/p.

Женские воспоминания и официальная культура памяти о Великой Отечественной войне существуют как бы в двух измерениях. Нельзя сказать, что власть абсолютно обошла своим вниманием фактор женского участия в боевых действиях и партизанском движении. Уже в годы войны методами официальной пропаганды стал формироваться образ женщины-героини, прототипом которой чаще всего была партизанка или санитарка². Этот образ имел весьма опосредованное отношение к женской военной повседневности, женскому восприятию войны и женскому героизму³, к тому же не стал доминирующей гендерной репрезентацией военного времени. Иконография Великой Отечественной войны при изображении женщины на плакате, в кино, литературе, популярной песне и прессе была сфокусирована на образе Родины-матери – женщины старшего возраста, своим героическим трудом приближающей победу. Знаменитое стихотворение Константина Симонова «Жди меня», чрезвычайно популярное в годы войны, сфокусировало образ жены, ожидавшей бойца в глубоком тылу. Разрыв с довоенной традицией, когда репрезентация «милитаризованной» девушки стала весьма популярной в советском обществе, был окончательно закреплен в послевоенный период⁴.

Актуальность исследуемой проблемы состоит в обращении к кавказскому материалу в контексте Великой Отечественной войны. Спецификой региона являются особенности менталитета коренного населения, основанного на патриархально-родовых традициях и отягощенного психологическим наследием Кавказской войны, на что в том числе делали ставку фашистские идеологи. Постановка данной проблемы позволит существенно дополнить официальные источники, увидеть войну глазами кавказских женщин как субъектов ее истории; изучить прежде скрытые для науки свидетельства «обыденного человека», не всегда солдата войны, но всегда – ее очевидца, участника, жертвы, изменившего в чрезвычайной ситуации привычные нормы и выработавшего опыт выживания и продления жизни. В науке и обыденном сознании сложилось мнение, что горянка Северного Кавказа, в основном отстраненная от активных боевых действий, осталась в стороне от военных событий. Предлагаемое исследование должно заполнить образовавшуюся лакуну, вписав кавказских женщин в общее полотно женской военной повседневности – того фона, на котором изображается героика войны, и отследив отдаленные последствия для социума в целом после завершения военных действий как таковых.

Наш исследовательский интерес сконцентрирован на территории Северного Кавказа, одного из стратегически важных в период Великой Отечественной войны регионов СССР.

Конкретная задача, на решение которой направлено наше исследование, заключается в постановке новой проблемы – Великая Отечественная война глазами женщины в исторической памяти народов Северного Кавказа: фронт, тыл, оккупация, жизнь в местах спецпоселений. Кроме того, наш выбор обусловлен задачей выявления механизмов гендерного сбоя стереотипных половых ролей на Кавказе, тем более явных и заметных на фоне трансформации (сначала в процессе «раскрепощения горянки», потом в условиях военной экстремальности) самобытной традиционной культуры коренного населения края – кабардинцев, балкарцев, карачаевцев, черкесов, осетин, чеченцев и др.

К сожалению, на современном этапе стоит говорить о том, что память народа о Великой Отечественной войне ослабевает и растворяется. Свидетельством этому могут служить различные факторы:

- а) временные: годы войны и Победа все больше отдаляются по времени. С момента окончания Второй мировой прошло уже 67 лет;
- б) политико-идеологические, связанные с негативной оценкой многих аспектов Отечественной войны, особенно с начала трансформации общества;

в) естественные (и противоестественные): с каждым годом Россия теряет тех, кто с честью и достоинством защищал нашу Родину, тем самым народ теряет бесценную, «живую» память о войне.

По мнению М.В. Соколовой, с естественным уходом людей, современников исторических событий, историческая память меняется, приобретает новые оттенки, становится менее достоверной и более насыщенной «реальностями» дня сегодняшнего. То есть историческая память со временем еще больше политически и идеологически актуализируется⁵.

Действительно, трудно не согласиться с данным мнением, так как на сегодняшний момент память о Великой Отечественной войне представляет собой систему как правдивых и истинных, так и ложных, искаженных знаний, представлений, понятий, образов и т.д.

Постановка задачи позволит впервые в рамках одного исследования обеспечить: комплексный анализ теоретико-методологических, историографических и конкретно-исторических аспектов проблемы «женщины и война» в пределах одного региона – Северного Кавказа, население которого в довоенный период (30–40-х гг. XX в.) переживало сложный этап социально-экономической и политической модернизации, а во время войны прошла все ее стадии (оборону, оккупацию, освобождение). В контексте нашего исследования особое значение имеет анализ трансформационных процессов традиционных культурных ценностей в результате социалистической эмансипации.

В ходе исследования предполагалось привлечение широкой источниковой базы: поиск новых архивных документов и их публикация; сбор полевого этнографического материала и критический анализ нарративов: интервью и воспоминаний женщин, современниц военных событий 1941–1945 гг.; интерпретация устных текстов, их сопоставление и дополнение архивными документами. Подобный подбор источников для исторического исследования знаменует новый подход к изучению истории войны на Северном Кавказе. Концентрация исследовательского внимания на таких темах, как:

- расконсервация патриархально-родового уклада (преодоление культурных запретов для женщины на публичную деятельность, снятие гендерного табу на участие женщин в военных действиях и т.д.),
- трансформация традиционного кавказского женского взгляда на войну, как на повседневную мужскую обязанность,
- расширение области интимных переживаний женщины (в т.ч. сексуальных) в военных условиях и др.

Это позволит внести существенные коррективы в общую историю советской военной повседневности и дополнить постсоветскую историографию вопроса кавказским материалом, отличным по сути и смысловому содержанию от общероссийских аналогов.

Решение поставленных задач позволит положить начало исследованию, позволяющему обеспечить: комплексный анализ теоретико-методологических, историографических и конкретно-исторических аспектов проблемы «женщины и война» в пределах Северного Кавказа, население которого в 30–40-х гг. XX в. переживало сложный период социально-экономической и политической модернизации. В контексте нашего исследования особое значение имеет анализ трансформационных процессов традиционных культурных ценностей в результате социалистической эмансипации.

Чем дальше будет уходить в прошлое Великая Отечественная война, тем актуальнее и острее будет вставать проблема исторической памяти о ней. Эпохальность этого события в мировой истории настолько велика, что осмысление его значения станет для следующих поколений важной задачей, от которой зависит недопущение повторения подобного несчастья впредь. Наличие

внешнеполитического и внутривойного дискурса по поводу исторической памяти о войне доказывает, что Великая Отечественная война никогда не будет только прошлым, только экстремальным историческим опытом – она присутствует в настоящем. В исторической науке возникают новые интерпретации происшедших событий, а на уровне обыденного сознания – новые чувства, ощущения и т.п.

Экстремальные условия войны только увеличили социальную и политическую активность женщин, на плечи которых легли все тяготы тыла, перестройки различных отраслей экономики на нужды фронта. Работа властных структур по вовлечению женщин в общественное производство встречала понимание и инициативу со стороны самих женщин. Тысячи горянок пришли в промышленность и сельское хозяйство, освоили тяжелые и вредные для женского организма специальности. Любовь к Родине, патриотизм стали сильными моральными стимулами, вызвавшими к жизни героизм, возможность преодолеть трудности военного времени.

Известный радиожурналист Кабардино-Балкарии Р. Афаунова рассказывала, что за свою полувековую практику она лишь однажды интервьюировала женщину, Ворокову Жан, из сел. Карагач, которая для того, чтобы подчеркнуть, насколько тяжело приходилось женщинам в военные и послевоенные годы, сообщила, что она «во время войны даже косила!»⁶. Она говорила об этом как о событии, из ряда вон выходящем. Ни одно из несвойственных традиционному разделению труда занятий («я и пахала, и копала, и кукурузу ломала») не расценивались респонденткой настолько категорично. С этим коррелируется замечание, сделанное относительно ближайших соседей кабардинцев – осетин: «У осетин та женщина считается почетною, которая может сказать про себя безукоризненно: я не ходила за плугом и не косила траву»⁷. Отсутствие мужчин вынуждало женщин брать на себя и успешно справляться с непривычными и, более того, неприемлемыми для кавказской гендерной ментальности занятиями.

Изначально женский вклад в победу оценивался с позиций производственных успехов. На периферии оставались вопросы нематериального плана: формирование боевого духа армии не обращениями и лозунгами, а привычной «женской заботой», письменной «женской поддержкой» и долгим «женским ожиданием».

Военная жизнь на Северном Кавказе практически ничем не отличалась от жизни остальной страны. Фашистская оккупация разделила военную жизнь на три этапа. Дооккупационный – тяжелый, но с верой в скорую победу и активным письменным общением. Оккупационный период – трудный как в моральном, так и физическом планах, период простого «существования», «выживания», голодный информационно (отсутствие известий от близких как с фронта, так и тыла). Послеоккупационный период – с твердой уверенностью в победе, растущим беспокойством о воюющих мужьях, сыновьях, братьях, плачем после похоронок и поиском без вести пропавших.

Апеллируя к воспоминаниям информантов, бывших детьми в военные годы, попытаемся описать женскую «военную» повседневность.

Багаева Раиса (Северная Осетия, 1930 г.р.): «Мама наша была великой труженицей, никогда не сидела сложа руки. Работала в колхозе, везде, где можно было хоть что-то заработать. Иногда нам удавалось собрать немного сыра, и тогда мама пешком, через горы, отправлялась на базар в Цхинвал, выменивала его на одежду или др. продукты и, вернувшись домой, не отдохнув после изнурительного пути, шла на колхозное поле. Когда мы ее уговаривали немного отдохнуть, она отшучивалась: «Вот придет ваш отец, увидит вас голодных, скажет, что утомила мать голодом».

Гадаева Александра (Северная Осетия, 1935 г.р.): «Во время войны всей семье приходилось работать в поле. Чтобы прокормить семью, меня отправляли собирать крапиву, которую мама смешивала с мукой и пекла хлеб. Мыла не было, поэтому вскоре в Махческе появилась чесотка...».

Демшинова Зинаида (Северная Осетия, 1935 г.р.): «Мама работала слесарем на электростанции, получала карточки, которые мы отоваривали. Давали на них подсолнечное масло, 300 г хлеба на члена семьи, немного конфет – «подушечек». Одежды, обуви не было, в школу я ходила босиком. В классе нас было 56 человек, учительница – Варвара Александровна, добрейшая женщина, уделяла внимание всем нам. Когда было холодно, в классе топились буржуйка, каждый приносил дрова или торф – кто что мог. Учебник выдавался один на девять учеников, тетрадь – каждому на четверть, в остальное время писали, на чем придется; чернила покупали на базаре, их наливали в чернильницу-непроливайку. В 1943 г. в городе распределялись американские посылки, мне достался белый свитер, мама перешила свою юбку на меня...».

Кондохова Зоя (Северная Осетия, 1932 г.р.): «Был солнечный, жаркий день, когда в нашем селе Карджин началась паника: стало известно, что наступают немцы. Начали бомбить; вражеские самолеты сбрасывали бомбы, которые попали в алагирский поезд. Людей, которые после этого остались живы, разносили по своим домам мои земляки. К нам также принесли раненую женщину. Рядом с нашим домом жили Науруговы, в их доме была организована кухня, где готовили военным пищу. Моя мама и старшая сестра чистили картофель, а я ухаживала за пострадавшей женщиной. Мама была мастерица на все руки: у нее был ткацкий станок, днем она работала в колхозе, а ночью – за ткацким станком. Она нам шила одежду, обувь. Наша родственница посоветовала маме плести корзины и менять их в Кантышево на зерно. Мама с радостью взялась за дело, в доме появилась мука».

Кусова Раиса (Северная Осетия, 1930 г.р.): «Во время войны наша семья переехала из Владикавказа в с. Кобан. Нас было пятеро детей. Мы все ходили в поле, подбирая то, что оставалось после уборки. В очередной раз мы отправились за село. Работа была прервана, т.к. с неба начали сыпаться предметы, которые мы приняли вначале за галоши. Когда эти «галоши» на земле стали разрываться со страшным грохотом, я схватила своих младших, и мы побежали в дом. До сих пор благодарю Бога за то, что среди этого ада мы выбрались невредимыми!..

Как старшая, я наравне с мамой старалась обеспечить семью. В нашей городской квартире осталось много вещей, которые нам остро нужны были. Я собралась во Владикавказ, туда добралась в грузовой попутке. Обратное же пришлось нести большие узлы в руках, т.к. не было транспорта.

Особенно трудно было в 1942–1943 гг. Мы голодали, а хлеб выдавали только по карточкам. Ежедневно проводили переключку. Нас могли разбудить даже в два часа ночи, чтобы убедиться, что никто лишнего не берет. В очередной раз мы с мамой стояли в очереди за хлебом, маме нужно было отлучиться, и она вручила мне продуктовые карточки. Когда до меня дошла очередь, то обнаружилось, что кто-то украл у меня эти карточки.

Помню еще случай, когда по нашей улице на повозке везли мешки с зерном. Один мешок прохудился, и из него стало на дорогу сыпаться зерно. Зерно мы собирали в подол, потом мама перемолола его и приготовила лепешку. Более вкусного хлеба мы не ели несколько месяцев».

Хадарцева Ладимхан (Северная Осетия, 1927 г.р.): «В составе ученической бригады я работала на колхозных полях ст-цы Архонской. Было холодно, местами лежал снег, но нас заставляли собирать кукурузу. Обувь была дранная: зарезали корову и из ее шкуры для нас пошили арчъита, набили их жесткой травой. Помню, как над нами пролетали немецкие «кукурузники», один летчик даже показал нам кулак. Однако бригадир не отпускал с поля. Со стороны станицы по полю шел отряд наших солдат. Когда их командир увидел нас, он стал кричать на бригадира: «Немец уже занял Дзаурикау, уходите отсюда немедленно!» Тогда бригадир велел нам быстро собираться, и мы стали собираться домой».

Тысячи женщин Северного Кавказа, проявляя патриотический порыв, заявили о готовности пополнить ряды воинов Красной Армии; из них на службу было привлечено более 80 тыс., преимущественно комсомолки в возрасте до 25 лет. Главными мобилизационными факторами было высокое чувство патриотизма и гражданского долга, организаторская деятельность государства, партии и комсомола. Высокий образовательный и идейно-политический уровень, хорошая физическая подготовка помогли женщинам вынести тяготы воинской службы, освоить практически все военные специальности, проявить прекрасные боевые и командные качества, изменить социальное восприятие женщины-воина, защитника Отечества. Примеры боевых подвигов женщин являются свидетельством их военного мастерства, смелости, выносливости. В целом факт массового участия женщин в военных событиях – показатель их социальной зрелости и значимости в обществе, свидетельство огромного физического и духовного потенциала.

Но когда началась женская мобилизация, то выяснилось, что армия к ней не готова. Не было соответствующей униформы, обуви, средств гигиены... На фронте женщины столкнулись также с проблемами, связанными с плохими условиями их размещения: холодом и сыростью в жилищах, отсутствием отдельных помещений для них.

В боевых, а также в специальных войсках боевого обеспечения основным местом ночлега и отдыха для военнослужащих были землянки, блиндажи, палатки. Участницы войны по-разному оценивали условия проживания в них. Например, Е. Османова утверждала, что благодаря буржуйкам в землянках было достаточно тепло⁸. Ф. Иванова, наоборот, отмечала, что в землянках, где они проживали, было холодно, поскольку тепла буржеек не хватало⁹. Этот же факт подтверждала бывшая связистка Т.А. Биркина: «Печи в нашей землянке не было, к утру чуть ли не в ледышку превращались. Мы с подружкой одной шинелью укроем спины, другой – ноги. Друг к другу прижмемся, чтобы хоть как-то согреться»¹⁰.

Женская молодежь региона направлялась преимущественно в части Краснодарского, Грозненского, Закавказского, Ростовского, Сталинградского дивизионных районов ПВО. Так, в апреле 1942 г. более 1,5 тыс. девушек региона было направлено в Сталинградский район ПВО. Значительная часть – в районы базирования Закавказской зоны ПВО, где общая численность женщин составила более 15 тыс. человек, среди них 1 754 женщины – офицерский и сержантский состав. В апреле-июне 1942 г. в части ПВО СКВО из Северной Осетии и Дагестана было мобилизовано 1 480 девушек, соответственно, 500 и 980 человек. Краснодарская комсомольская организация направила в апреле 1942 г. в войска ПВО 3 910 комсомолок. А в общей сложности в войска ПВО за годы войны было мобилизовано более 10 тыс. женщин и девушек СКВО¹¹.

Только в 714-м зенитно-артиллерийском полку (ЗАЛ) ПВО СКФ (место дислокации – г. Грозный) служило из Дагестана и Ставрополя более 1 000 девушек 19 национальностей и народностей: аварка Рабият Кебетова, лачка Шамалай Файзуева, кумычки Зайнат Алибекова и Машнат Ильясова, даргинка Аня Мирзабекова, лезгинка Пализат Эмирбекова, татка Аня Абрамова, азербайджанка Ася Абикеримова, русские Галя Осипова, Лида и Валя Поповы, Оля Козина, татарка Хадича Дербедеева, еврейка Женя Пресбургер, полька Инна Ястржембская¹².

После окончания войны согласно приказу «О демобилизации женщин из Красной Армии по СКВО» от 26 июня 1945 г., увольнению подлежали женщины всех возрастов, кроме радисток, телеграфисток, прибористок ПВО и медработников. К 9 августа 1945 г. количество демобилизованных женщин по округу составило около 12,5 тыс. Многие женщины продолжали службу, часть сменила место дислокации. Демобилизация была завершена лишь к 1948 г. Тысячи женщин региона не вернулись, погибнув на полях сражений, умерев от ран. Вернувшиеся с фронта в круг своих сверстниц чувствовали себя намного старше, потому

что смотрели на жизнь совсем другими глазами – глазами, видевшими смерть. Послевоенная реабилитация у женщин проходила сложнее, чем у мужчин в силу особенностей женского организма и психики. Отстаивая свободу и независимость Родины, женщины принесли самую большую жертву во имя Победы – жизнь, здоровье, молодость.

Ольга Никонова отмечала, что Великая Отечественная война осталась в памяти последующих поколений войной, у которой не было «женского лица». Почти миллионная армия женщин, принимавших участие в боевых действиях, в официальной мемориальной культуре «растворилась», превратившись в невидимых солдат великой войны¹³.

Женские воспоминания о войне пока что остаются именно отдельными воспоминаниями, не превращаясь в групповую, коллективную память. В одном из своих интервью Светлана Алексиевич размышляла о причинах этого феномена: «Какие слова найти, чтобы от мысли о войне человека тошнило... Вот женщины и говорят об этом, у их войны другие слова, запах другой и цвет другой. Для них война – это, прежде всего, убийство. О такой войне мужчины нам не рассказывают, и вот почему они долго не хотели, да и не хотят по сей день, чтобы женщины говорили...»¹⁴.

На основе изучения различных аспектов темы составлен общий социальный портрет кавказской женщины периода Великой Отечественной войны. Мы пришли к заключению, что трудно было всем, но самую большую нагрузку военных лет несли на себе женщины среднего возраста, как правило, замужние, имевшие детей. В общей массе советские женщины понимали, что трудности временны. Они сознательно или интуитивно чувствовали, что, жертвуя собой и даже своими детьми, они отстаивали большее – независимость своей страны. И они шли на эти жертвы, в чем и состоит непревзойденный подвиг простых тружениц советского тыла.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Гудков Л.Д. Негативная идентичность. М., 2004.
2. Физелер Б. Женщины на войне: ненаписанная история // Mascha + Nina + Katyscha: Frauen in der Roten Armee 1941–1945. Berlin, 2002. S. 11–12.
3. См.: Героини Отечественной войны (З.А. Космодемьянская и др.): Очерки. Красноярск, 1942; Девушки-воины: Очерки о девушках-героинях Великой Отечественной войн. М., 1944; Мишакова О.П. Советские женщины в Великой Отечественной войне. М., 1943.
4. Никонова О. Женщины, война и «фигуры умолчания» // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 570.
5. Соколова М.В. Что такое историческая память // Преподавание истории в школе. 2008. № 7. С. 17–23.
6. Информатор Афаунова Раиса Туловна, 1932 г.р., сел. Куба.
7. Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 220.
8. Информатор Е.Х. Османова, 1921 г.р., записано в сел. Красный Восток Малокарачаевского района Карачаево-Черкесской Республики в ноябре 2011 г.
9. Информатор Ф.Х. Иванова, 1920 г.р., записано в сел. Черная Речка, Урванского района Кабардино-Балкарской Республики в апреле 2012 г.
10. Информатор Т.А. Биркина, 1920 г.р., записано в сел. Новоивановское, Майского района Кабардино-Балкарской Республики в апреле 2012 г.
11. Смирнов А. Верные дочери народа. О женщинах-бойцах войск противовоздушной обороны страны // Вестник противовоздушной обороны. 1982. № 3.
12. Кирсанов Н.А., Черемисов В.Ф. Женщины в войсках противовоздушной обороны в годы Великой Отечественной войны // История СССР. 1975. № 3. С. 63.
13. Никонова О. Женщины, война и «фигуры умолчания»... С. 576.
14. См.: www.litwomen.ru/autogr45.html.

M.H. Gugova

**GREAT PATRIOTIC WAR IN THE HISTORICAL MEMORY
OF THE NORTH CAUCASUS NATIONS: FEMININE LOOK**

In the present article the feminine opinion of the Great Patriotic War events both at the front and in the rear are investigated. The mechanisms of failure of stereotypical gender roles in the Caucasus are subjected to the analyses.

Keywords: Great Patriotic War, female, historical memory, daily routine, the North Caucasus.

В.А. Фоменко

О ТАК НАЗЫВАЕМОМ «ЦАРСКОМ» МАВЗОЛЕЕ НА РЕКЕ КЯФАР В ВЕРХНЕМ ПРИКУБАНЬЕ*

Статья посвящена уникальной дольменообразной постройке эпохи раннего Средневековья на территории Верхнего Прикубанья (Карачаево-Черкесия). «Царский» мавзолей выделяется монументальностью и сложностью орнамента. Плиты склепа имеют изображения людей, животных и символов.

Настоящая работа опирается на уже опубликованные материалы и личные наблюдения автора. Предложен новый вариант культурно-этнической принадлежности данного археологического памятника. Есть основания считать основным населением Верхнего Прикубанья и Центрального Предкавказья в эпоху раннего Средневековья предков современных адыгов, оставивших историко-археологические памятники с устойчивыми этномаркирующими признаками.

Ключевые слова: адыги, аланы, Западная Алания, Карачаево-Черкесия, Кяфарское городище, раннее Средневековье, дольменообразные склепы, царский мавзолей.

В настоящей работе речь пойдет об уникальном памятнике эпохи Средневековья – т.н. царской гробнице (мавзолее), располагавшейся до второй половины 50-х гг. XX в. между долинами рек Кяфар и Кривая на территории современного Зеленчукского района Карачаево-Черкесии.

В 1957 г. археолог Л.Н. Глушков¹ перевез (рис. 1) этот уникальный памятник в Ставрополь. Ныне «царский» мавзолей находится во дворе Ставропольского краеведческого музея (рис. 2). К сожалению, в наши дни некоторые историки и краеведы считают подвиг Глушкова чуть ли не воровством части наследия народов современной Карачаево-Черкесии. Конечно, было бы лучше, если бы уникальная Кяфарская гробница украшала собой экспозицию музея-заповедника в Черкесске. Но с 50-х гг. до создания Карачаево-Черкесского музея-заповедника (1988) прошли три десятилетия². Вряд ли расположенный в лесу яркий памятник уцелел бы от вездесущих грабителей и вандалов. Следует заметить, что и в наши дни дела охраны памятников истории и культуры обстоят далеко не лучшим образом. Благодаря целеустремленности и настойчивости Глушкова для науки был сохранен бесценный памятник, аналогов которому нет³.

О Кяфарской гробнице со стенами, украшенными изображениями людей и животных, знали еще в XIX в. Повторно памятник был открыт и описан в 1952 г. экспедицией Пятигорского государственного педагогического института⁴ под руководством кандидата исторических наук доцента П.Г. Акритаса.

Царский мавзолей находился на возвышенности – горе Ордан (искаженное от Иордан) рядом с довольно крупным раннесредневековым городищем Шпиль⁵. Могильник на горе Ордан состоял из 11 частично сохранившихся дольменообразных наземных гробниц. Все они в плане четырехугольные; прослеживается цоколь. В передней стене имеется отверстие круглой или овальной формы. Плиты склепов орнаментированы геометрическими, солярными и др. изображениями. «Царский» мавзолей выделялся среди этих склепов монументальностью⁶ и сложностью орнаментации. Рядом с указанными дольменообразными гробницами находились

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ. Проект № 12-11-07006 «Древняя и средневековая культура адыгов».

еще более 100 наземных гробниц, сложенных из камня, исследование которых в 1952–1953 гг. показало, что они датируются VIII–XII вв.⁷

В 1972-м и 1975 г. дольменообразные постройки на горе Иордан обследовал отряд Института археологии, возглавляемый В.И. Марковиным. Специалист по эпохе бронзы, В.И. Марковин считал, что сооружения на горе Иордан являются составными дольменами эпохи бронзы, но в Средние века дольмены перестраивались и дополнительно украшались рисунками⁸.

О Кяфарской «царской» гробнице и ее рельефах писали неоднократно археологи: В.Ф. Миллер⁹, В.А. Кузнецов¹⁰, Н.А. Охонько¹¹, З.В. Доде¹² и др.

Основными исследователями памятника можно назвать В.А. Кузнецова и Н.А. Охонько. Они предложили свои версии расшифровки сюжетов изображений людей, животных и символов на стенах гробницы. В основном смысл этих сюжетов пытались понять, опираясь на материалы осетинского нартского эпоса и некоторые аналогии в обрядах христианства. В.А. Кузнецов предложил также гипотезу о том, что в мавзолее был похоронен аланский правитель XI в. Дургулель Великий, упоминаемый в летописи Картлис цховреба¹³. По мнению исследователя, правитель т.н. Западной Алании изображен на фасаде гробницы. Некоторые сцены, изображенные на стенах мавзолея, реконструировала З.В. Доде¹⁴, следуя предположениям В.А. Кузнецова и развивая их.

Только что названные исследователи придерживаются одной концепции, получившей развитие и закрепившейся в историографии в советскую эпоху. Согласно этой концепции, в Верхнем Прикубанье существовала т.н. Западная Алания, населенная в I и начале II тыс. преимущественно ираноязычными обитателями – аланами¹⁵. Особенно прочно эта концепция утвердилась в 60–80-е гг. XX в.¹⁶. Многие памятники, расположенные в восточных районах Краснодарского края, Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии, интерпретировались и интерпретируются как аланские. Аланскими стали считаться крупнейшие археологические объекты: Римгорское, Нижне-Архызское и Кяфарское городища, а также многие другие раннесредневековые поселения и могильники Верхнего Прикубанья и сопредельных регионов. О присутствии здесь кавказоязычного (адыгского) населения археологи упоминали далеко не всегда и писали, что это население к началу раннего Средневековья было в значительной мере иранизировано и вошло в состав аланского союза племен¹⁷.

Не многие ученые уделили внимание раннесредневековому адыгскому населению Верхнего Прикубанья. Однако адыгское население здесь сохранялось. А.А. Иерусалимская считает адыго-аланскими верхнекубанские раннесредневековые могильники, например, некрополь Мошечая Балка VIII–IX вв., а также некоторые другие наскальные могильники (Хасаут, Нижний Архыз, в долине Урупа). Эти предположения основаны на анализе сохранившихся деталей костюма, погребального инвентаря и особенностей обряда¹⁸. Данные исторической антропологии подтверждают гипотезу А.А. Иерусалимской. Об адыго-аланской принадлежности населения Восточного Закубанья (в т.ч. и современной Карачаево-Черкесии) пишет антрополог М.М. Герасимова¹⁹.

Вряд ли можно согласиться с предположением В.А. Кузнецова о том, что правитель Алании мог быть похоронен в дольменообразной гробнице. На сегодняшний день для собственно ираноязычных алан эпохи раннего Средневековья, бывших, как известно, солнце- и огнепоклонниками, характерным обрядом погребения признается только обряд захоронения в земляных склепах – катакомбах. Погребения же в каменных склепах различных конструкций более характерны для кавказоязычного населения Предкавказья²⁰.

И все же упомянутая выше Кяфарская «царская» гробница активно используется некоторыми исследователями для поддержания гипотезы о раннефеодальной державе Алания с преобладающим ираноязычным населением²¹. Эпизодичность

катакомбного погребального обряда²² и другие археологические данные не позволяют согласиться с предположением о численном преобладании аланского (ираноязычного) населения на территории Верхнего Прикубанья и западных районов современной Кабардино-Балкарии в IV–XIII вв.

Односторонность и необъективность позиции некоторых исследователей позволяют усомниться в гипотезе заселения Западной Алании преимущественно ираноязычными обитателями. Конечно, ираноязычное население в Верхнем Прикубанье присутствовало в XI–XII вв., но оно не было основным. Отдельные иранские имена жителей «Западной Алании» и военно-административное, а скорее всего, номинальное, вхождение этой территории в состав союза племен под общим названием алан, нисколько не свидетельствует об отсутствии здесь адыгского населения.

Верхнее Прикубанье, по крайней мере, с VIII по XIII в., было территорией, где происходило адыго-аланское взаимовлияние. По данным В.А. Кузнецова, именно здесь происходило формирование многих сюжетов осетинского нартского эпоса²³. Сведения о том, что страна нартвов располагалась в долине Кубани, сохранились и в фольклоре адыгов, абазин и абхазцев²⁴. Известным лингвистом Б.Х. Балкаровым было выявлено и рассмотрено в монографии большое влияние адыгского языка на осетинский в области фонетики, морфологии, синтаксиса и лексики²⁵. Вполне возможно, что часть предков современных дигорцев, населявших в раннем Средневековье западную часть Алании, могла быть адыгоязычной. Данные археологии и филологии позволяют предполагать, что часть адыгов еще до монгольского вторжения участвовала в этногенезе алан и стала той самой кавказской основой в формировании современного осетинского языка. Кроме того, сам эндоэтноним *дигор*, который в отличие от экзоэтнонима *алан*, вероятно, имеет общий корень с этнонимами *адыгэ*, *джики* и *джигеты*²⁶.

Что касается изображения христианского обряда на фасаде кяфарского мавзолея, то такое предположение маловероятно. Как отмечают исследователи, среди адыгов действительно происходило заметное распространение христианства с VI в.²⁷. Большую роль в этом сыграли Византия, а позднее, в X в., Тмутаракань и Абхазское государство. Значительная роль византийского императора Юстиниана Великого в распространении христианства среди населявших Северный Кавказ адыгов VI в. отражена в фольклоре. Шора Ногмов писал: «Имя Юстиниана в таком уважении между адыгами, что для подтверждения своих слов народ клялся Юстиниановым столом и Юстиниановым тронном...»²⁸.

Однако не всякое изображение креста, тем более как на фасаде «царского» мавзолея, сильно стилизованного, можно связывать с влиянием христианства. Интересно, что адыгское слово «жор/джор», означающее «крест», вероятно, происходит от грузинского «джвари», но, как полагает Л.И. Лавров, первоначально оно означало не христианский крест, а древний дохристианский общекавказский символ-фетиш. Джор у адыгейцев служил предметом поклонения и в XIX в.²⁹. Близкого мнения придерживался и А. Шортанов³⁰. Христианство, несмотря на значительное территориальное проникновение на Северо-Западном Кавказе, не имело сплошного распространения и сочеталось здесь с дохристианскими верованиями и обрядами.

Многие ученые считают, что со времен эпохи бронзы (III–II тыс. до н.э.) для предков современных адыгов (майкопско-новосвободненская и дольменная культуры) вполне типично строительство каменных мегалитов – дольменов³¹. Дольмены эпохи бронзы известны на большей части Закубанья и Восточного Причерноморья. Возможно, в эпоху бронзы были сооружены и некоторые плиточные дольмены Верхнего Прикубанья (например, дольмены на возвышенности Иордан)³². Дольменообразные постройки, вероятно, продолжали сооружаться в Верхнем Прикубанье и в скифо-сарматское время (Кобу-Башинский

склеп³³). Учеными в 60-х гг. XX в. начали разрабатываться схемы непрерывного развития традиции строительства дольменов и дольменообразных сооружений³⁴ в Прикубанье от эпохи бронзы до Средневековья включительно³⁵, но эти исследования, к сожалению, не были продолжены.

В эпоху Средневековья дольменообразные гробницы были широко распространены в Верхнем Прикубанье. Можно выделить несколько их типов:

1. Постройки, напоминающие плиточные дольмены и дольмены-монолиты эпохи бронзы (долина р. Индыш) (рис. 3).

2. Сооружения, имитирующие составные дольмены эпохи бронзы (гора Иордан, городища Амгата и Гиляч) (рис. 4).

3. Гробницы, стены которых сложены кладкой из небольших плиток и имеющие в передней стенке прямоугольное или округлое входное отверстие (р. Кривая, городище Гиляч и др.).

4. Существовали и переходные формы дольменообразных гробниц к скальным захоронениям (Сенты) и подземным склепам (Дардон).

Все упомянутые выше типы дольменообразных гробниц Верхнего Прикубанья построены и использовались в эпоху Средневековья (судя по находкам вещей IV–XII вв.)³⁶. Основной исследователь этих памятников В.А. Кузнецов отмечает также, что дольменообразные гробницы характерны только для Верхнего Прикубанья, составляя особенность культуры местного раннесредневекового населения³⁷. В своей монографии, вышедшей в 1962 г., В.А. Кузнецов допускает также, что сооружение дольменообразных могил по соседству с одновременными захоронениями других типов может свидетельствовать о смешанном алаано-адыгском составе обитателей региона в эпоху раннего Средневековья³⁸. Есть и другие археологические данные, подтверждающие это предположение. Например, глиняные сосуды, найденные в гробницах на р. Кривой, возможно, связаны с влиянием адыгских племен³⁹.

Прав был археолог П.Г. Акритас, заметивший сходство сюжетов рельефов Кыфарской гробницы с нартским эпосом адыгов и считавший памятник адыгским⁴⁰. В.Ф. Миллер, а за ним и Н.А. Охонько, сравнивая рельефы этого мавзолея с орнаментацией несомненно адыгских позднесредневековых памятников (изваяние Дука-бек, Эльхотовский и Камбилеевский кресты), отмечают их поразительное сходство (рис. 5)⁴¹.

Таким образом, распространение дольменообразных и некоторых других конструкций наземных и подземных склепов позволяет предполагать присутствие в Верхнем Прикубанье и отчасти западных районах Центрального Предкавказья в эпоху раннего Средневековья значительного кавказоязычного населения (вероятно, предков современных адыгов). Раннесредневековые дольменообразные склепы Верхнего Прикубанья являются ценнейшим историко-археологическим источником и нуждаются в дальнейшем изучении.



Рис. 1. Царский мавзолей. Общий вид (по В.А. Кузнецову)



Рис. 2. Погрузка каменных плит «царской» гробницы
для отправки в Ставрополь

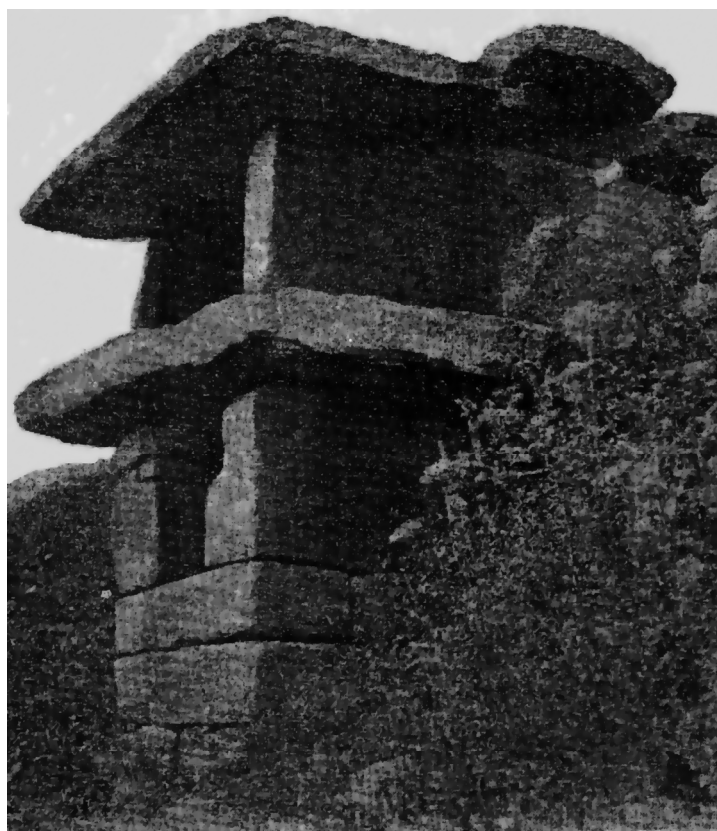


Рис. 3. Дольменообразные раннесредневековые сооружения в верховьях реки Индыш (по В.М. Сысоеву)

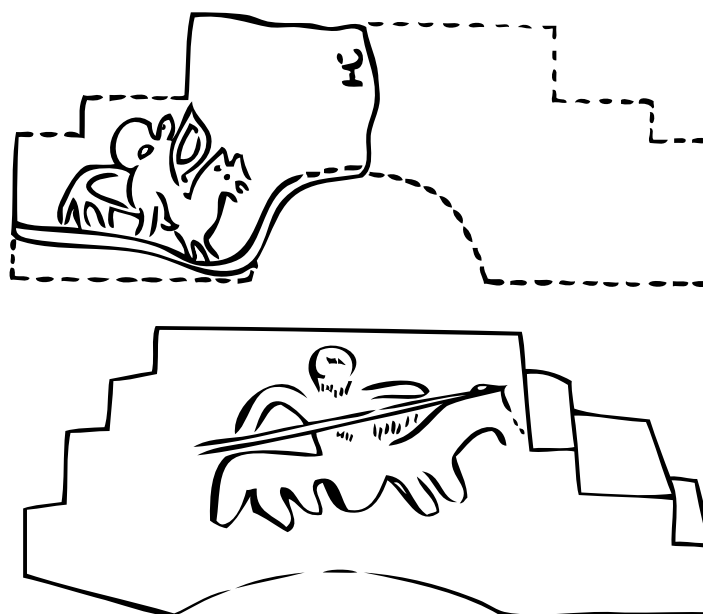


Рис. 4. Каменные плиты – детали раннесредневековых склеповых сооружений из Верхней Теберды и городища Гиляч (по Т.М. Минаевой и Н.А. Охонько)

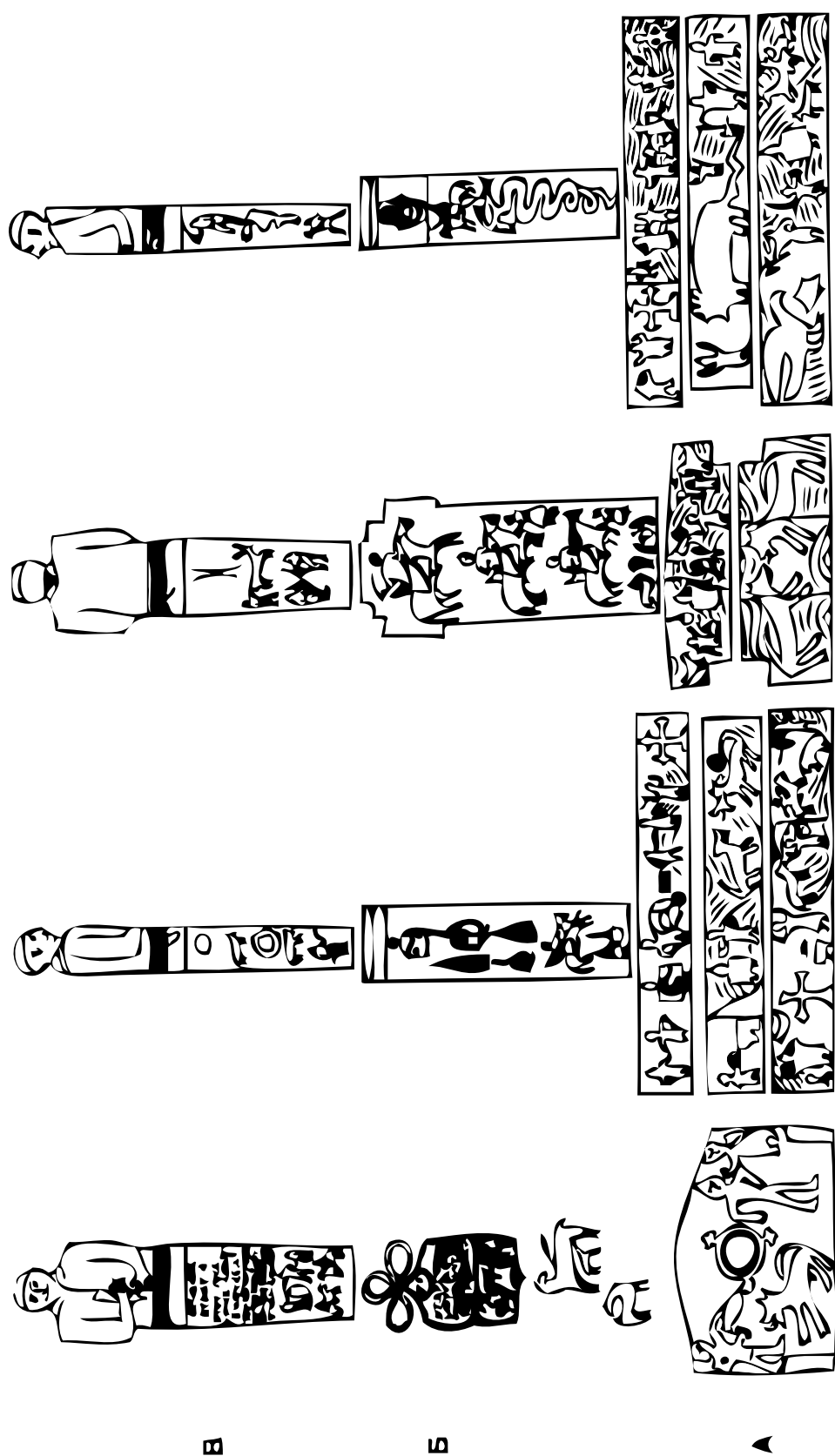


Рис. 5. Сравнительная таблица рельефных изображений на средневековых памятниках Предкавказья (по Н.А. Охонько)

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Глушков Леонид Никанорович – археолог, энтомолог, сотрудник Ставропольского краеведческого музея. Родился в 1898 г. в Самарской губернии. Работал в экспедиции известного археолога С.И. Руденко на Алтае. В 1936 г. переехал вместе с семьей в Ставрополь. С 1953 г. Л.Н. Глушков работал в экспедиции Черкесского областного музея, где познакомился с археологом Т.М. Минаевой. См.: *Селунская И.* Ставропольский государственный краеведческий музей им. Г.Н. Прозрителева и Г.К. Праве: Роман о музее. Ставрополь, 2005. С. 67–69.
2. Музеи Карачаево-Черкесии. М., 2006. С. 10.
3. *Селунская И.* Указ. раб. С. 67–69.
4. Кузнецов В.А. Аланские племена Северного Кавказа // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1962. Вып. 106. С. 52.
5. Биджиев Х.Х. Исследование средневековых поселений Карачаево-Черкесии и степного Предкавказья в 1985–1986 гг. // Вопросы археологии и средневековой истории Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1989. С. 7–23.
6. Размеры в нижней части по внешнему периметру 3,05 x 2,7 м. Высота 1,9 м. См.: *Охонько Н.А.* Семантика изображений аланской гробницы XI в. Кяфарского городища // Аланская гробница XI в. Ставрополь, 1994. С. 5.
7. Кузнецов В.А. Наземные гробницы на реке Кривой в Ставропольском крае // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М., 1959. Вып. 76. С. 83–89.
8. Марковин В.И. Составной дольмен у аула Адербиевка и дольменообразные гробницы в бассейне р. Кяфар // Краткие сообщения Института археологии. М., 1975. Т. 142. С. 75–78; *Марковин В.И.* Дольменные постройки в бассейне р. Кяфар // Советская археология. М., 1983. № 3. С. 90–109.
9. Миллер В.Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках // Материалы по археологии Кавказа. М., 1893. Вып. 3.
10. Кузнецов В.А. Средневековые дольменообразные склепы Верхнего Прикубанья // Краткие сообщения Института археологии. М., 1961. Вып. 85. С. 106–117; *Кузнецов В.А.* В верховьях Большого Зеленчука. М., 1977; *Кузнецов В.А.* Дургулель Великий и Нижний Архыз // Методика исследований и интерпретации археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988.
11. *Охонько Н.А.* Изображения на стенах гробницы с реки Кривой (Прикубанье) // Советская археология. М., 1983. № 2. С. 78–90; *Охонько Н.А.* Семантика изображений ... С. 3–34.
12. Доде З.В. Костюмы персонажей Кяфарской гробницы // Аланская гробница XI в. Ставрополь, 1994. С. 36–50.
13. Гутнов Ф.Х. Аланские портреты. Владикавказ, 2005. С. 52–55.
14. Доде З.В. Указ. раб.
15. Кузнецов В.А. Аланские племена...; *Минаева Т.М.* К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь, 1971.
16. О некоторых причинах этого явления см.: *Фоменко В.А.* Отзыв о книге А.В. Сивер «Этническая история и традиционная культура народов Северного Кавказа» // Вестник Института гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН. Нальчик, 2008. Вып. 15. С. 483–492.
17. Кузнецов В.А. Иранизация и тюркизация Центральнокавказского субрегиона // Памятники предскифского и скифского времени на юге Восточной Европы. М., 1997.
18. *Иерусалимская А.А.* Новые данные к этнической истории Северо-Западного Кавказа // VIII Крупновские чтения по археологии Кавказа. Нальчик, 1978; *Иерусалимская А.А.* Адыго-аланский костюм VIII–XI вв. // Культуры степей Евразии второй половины I тыс. н.э. Самара, 2000.
19. Герасимова М.М. Этногенетические аспекты палеоантропологии Северного Кавказа эпохи Средневековья // XIV Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1986.
20. Ковалевская В.Б., Кузнецов В.А. Памятники эпохи раннего Средневековья // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2. С. 109–185.
21. Кузнецов В.А. Дургулель Великий и Нижний Архыз // Методика исследований и интерпретации археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988;

Савенко С.Н. «Аланское государство» – дороссийский социально-политический феномен на Северном Кавказе // Четвертые Прозрителевские чтения. Ставрополь, 2007. С. 44–51.

22. Коробов Д.С. Социальная организация алан Северного Кавказа IV–IX вв. СПб., 2003 (карта).

23. Как известно, существует два наиболее развитых варианта нартского эпоса: адыгский и осетинский. Очевидное сходство обоих вариантов указывает на их общее происхождение. См.: Кузнецов В.А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980. С. 95.

24. Кузнецов В.А. Нартский эпос ... С. 91–92.

25. Балкаров Б.Х. Адыгские элементы в осетинском языке. Нальчик, 1965. С. 7–77.

26. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М., 1949. Т. 1. С. 105.

27. См., например: Очерки истории Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1967. Т. 1. С. 91; Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002. С. 85–86.

28. Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Тифлис, 1861. С. 44–45.

29. Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 193–236.

30. Шортанов А.Т. Адыгские культы. Нальчик, 1992. С. 103–104.

31. Марковин В.И. Дольменная культура и вопросы раннего этногенеза абхазо-адыгов. М., 1974; Марковин В.И. Курган Псынако – памятник дольменной культуры Кавказа. Нальчик, 2011. С. 18.

32. Марковин В.И. Составной дольмен у аула Азербиевка ... С. 75–78.

33. Алексеева Е.П. Археологические памятники ... С. 38.

34. Конечно же, для предков адыгов был характерен не только обряд погребения в дольменах. Одновременно существовали и обряды захоронения умерших в простых грунтовых ямах, ямах с каменной обкладкой стен, каменных ящиках и склепах.

35. Кузнецов В.А. Аланские племена ... Рис. 21; Алексеева Е.П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. М., 1971.

36. Фоменко В.А. О типологии, хронологии и культурно-этнической принадлежности дольменообразных склепов Верхнего Прикубанья // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: Материалы международной научной конференции «XXVII Крупновские чтения». Махачкала, 2012. С. 391–392.

37. Кузнецов В.А. Наземные гробницы на реке Кривой ... С. 83–89.

38. Кузнецов В.А. Аланские племена ... С. 47.

39. Кузнецов В.А. Наземные гробницы на реке Кривой ... С. 83–89.

40. Князев А.М. Встречи с предками. Ставрополь, 1970. С. 62–63.

41. Охонько Н.А. Семантика изображений ... С. 32.

V.A. Fomenko

THE SO-CALLED «ROYAL» MAUSOLEUM ON THE RIVER KYAFAR IN THE UPPER KUBAN

The article is devoted to the unique dolmen construction of the early Middle Ages on the territory of the Upper Kuban (Karachay-Cherkessia). «The Royal mausoleum» is distinguished for its sublimity and complex ornamentation. There are images of men, animals and symbols on the crypt plates. A new version of the cultural reference of this archaeological landmark is considered in the paper. There are definite grounds to believe that the main part of the population of the Upper Kuban and Central Caucasus in the early Middle Ages were ancestors of the Circassians. The features and signs bearing steady ethnic proofs confirm this conclusion.

Keywords: Circassians, Alans, Western Alania, Karachay-Cherkessia, Kyafar settlement, Early Middle Ages, dolmen crypts, Royal mausoleum.

УДК 811.35(092)

З.М. Габуниа

К ПРОБЛЕМЕ ЭТНОЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ Ш.Д. ИНАЛ-ИПА

В статье исследуется языковая личность абхазского ученого Ш.Д. Инал-ипа. Этноязыковая личность рассматривается как обобщенный образ носителя этноязыковых, этнокультурных и коммуникативно-деятельностных ценностей, знаний, мировоззренческих установок и поведенческих реакций, обладающий осознанием своей принадлежности к определенной социальной общности – этносу.

Ключевые слова: языковая личность, Ш.Д. Инал-ипа, антрополингвистика, языковые и социокультурные процессы.

Интенсивное развитие современной лингвистики привело к появлению большого числа работ, отличающихся нетрадиционным подходом к одной из основных проблем языкознания, – о соотношении мысли и слова через призму человека.

Обращение лингвистов к антропоцентризму связано с признанием ведущей роли человека в процессах порождения и использования речи. В новой лингвистической парадигме на первый план выдвигается языковая личность и вербальная реализация ее отношений к окружающему миру.

Необходимость комплексного изучения языковых и социокультурных процессов в их функциональном взаимодействии в ходе исторического развития общества становится все очевиднее. В эту непрерывно расширяющуюся область исследования входит проблематика нашей статьи, но нас интересует в большей степени этноязыковая личность ученого. Правомерность подобного подхода оправдана невозможностью рассмотрения целого ряда важнейших явлений в отрыве от условий функционирования общества, развития его культуры, исторической судьбы и сопровождающих политических процессов этноса и других проблем. Кроме этого, в современном мире развитие информационных технологий и масс-медиа, появление сети Интернет, экспансия массовой культуры, распространение стереотипов грозят ментальной стандартизацией не только отдельным личностям, но и целым народам, что не может не обернуться для человечества невосполними духовными и нравственными потерями.

Внутренний мир ученого подобен внутреннему миру этноса. Поэтому, когда он анализирует текст, раскрывает и характер народа, и сущность общества через анализ отдельных личностей, что все вместе составляет этноязыковую личность.

В такой обстановке именно этническое в человеке способно помочь личности сориентироваться в этом сложном, стремительно меняющемся мире: этническое образует тот базис, на котором основывается самобытность и уникальность любой культуры.

Этническое, являясь неотъемлемой характеристикой человека, пронизывает все уровни структурной организации языковой личности. Язык влияет на формирование личности человека и развивает личность своего носителя, определяет

его поведение, образ жизни, национальный характер, мировидение. В то же время язык «навязывает» представителю этноса идеи как универсального характера, так и национально-специфического для осуществления действительных, истинных интересов, чаяний, стремлений этноса, обладающего сознанием своей принадлежности к определенной социальной общности.

В исследовании Ш.Д. Инал-Ипа «Вопросы этнокультурной истории абхазов» (1976) с первых страниц сталкиваемся с вышесказанной мыслью. Например: *Нижеследующие очерки как бы напоминают собой, образно говоря, мерцание лампы, которое выхватывает из темноты лишь отдельные уголки покрывшегося от времени мраком загадочного замка. И все же можно, надо полагать, надеяться, что они будут способствовать наполнению в какой-то мере существующих больших пробелов и преодолению разногласий хотя бы в некоторых ключевых вопросах истории и этнографии абхазов, а отчасти – и родственных с ними коренных народов Кавказа*¹. Как видно, из данной цитаты можно представить достаточно убедительную позицию научного мировоззрения ее автора, анализируя языковые особенности текста.

Но наша цель другая – представить на материале текста особенности описания этноязыковой личности ученого и наши подходы к анализу текста.

В этом отношении этноязыковая личность является именно тем перекрестком, где сталкиваются интересы лингвистов, историков, культурологов, социологов, психологов, политологов, философов и других как осмысление этнического в структуре этноязыковой личности как базис, на котором зиждется самобытность и уникальность любой культуры. Выражаясь словами В.В. Воробьева, «личность живет культурой, культура осуществляется личностью»².

В русском языкознании исследование языковой личности было проведено Ю.Н. Карауловым в работе «Русский язык и языковая личность» (1987), где под языковой личностью понимается совокупность способностей и характеристик человека, обуславливающих создание и восприятие им речевых текстов, которые различаются: а) степенью структурно-языковой сложности, б) глубиной и точностью отражения действительности, в) определенной целевой направленностью³.

Под этнической языковой личностью понимается обобщенный образ носителя этноязыковых, этнокультурных и коммуникативно-деятельностных ценностей, знаний, мировоззренческих установок и поведенческих реакций, обладающего осознанием своей принадлежности к определенной социальной общности – этносу⁴.

Сегодня в развитии антропологистики уже сделано многое для создания портретов коллективных языковых личностей, однако особый интерес для исследователя языковой личности представляет индивидуальный стиль, отражающий особенности языковой личности одного конкретного человека. Русистика уже имеет определенный задел в изучении языковой личности таких выдающихся ученых, как А.Ф. Лосев, Ю.М. Лотман, Д.С. Лихачев и др. Подобные исследования особенно важны в случае, когда в качестве объекта изучения выступает личность неординарная, человек, внесший значительный и неоспоримый вклад в развитие своего этноса. Это элитарные личности, речевое поведение которых характеризуется глубоко осознанным и творческим отношением к языку.

К числу таких ключевых фигур абхазской науки относится выдающийся кавказовед Ш.Д. Инал-Ипа. Он, по выражению редактора монографии академика-востоковеда М.А. Коростовцева, *не только этнограф, но и историк, и филолог, и фольклорист; и во всех этих дисциплинах его суждения всегда интересны, оригинальны и заслуживают самого пристального внимания со стороны коллег... Скрупулезно, объективно и весьма добросовестно автор подчеркивает*

разноголосицу в том или ином вопросе и очень осторожно и деликатно указывает на несостоятельность взглядов и мнений того или иного исследователя, всегда обосновывает свою весьма лаконичную критику конкретными фактами... Бесспорно, историографический аспект исследования является очень сильной и творческой стороной монографии⁵.

Основа текстовой задачи Ш.Д. Инал-ипа заключается, как нам видится, в сохранении и служении исторической правде об исследуемом этносе во времени и пространстве, используя иногда лингвистические формы выражения «скрытой» информации. Они являются своеобразными аттракторами этноязыковой личности автора. Анализ текста позволяет выявить, с одной стороны, приоритеты и объекты исследования ученого, а с другой – возможность увидеть в индивидуальном стиле его текстов черты, свойственные его речевому «штурму», учитывающему полемику основных оппонентов; он включает строго обоснованные, конкретные факты типа: *картвельские элементы могли получить здесь распространение лишь в эпоху политического влияния колхов, с чем Г.А. Меликашвили связывает наличие на керкетском побережье пункта «Старая Лазика»⁶*, лаконично завершая ответ словами своего же оппонента. Поведенческий аспект, уровень дискуссии, его оценка и анализ характеризуют ученого как деликатного полемиста, который всегда обосновывает свою критику конкретными фактами.

По мере углубления знакомства с текстами Ш.Д. Инал-ипа отчетливо прослеживается подбор автором новых языковых средств. Меняется характер обращения, которое приобретает не только этикетную функцию, но и форму обобщенно-эллиптической конструкции. Его излюбленные конструкции: *надо полагать, должно быть, значительно раньше, несомненное влияние, согласно, факты подобного рода, следует сказать, таковы некоторые соображения* и мн.др.

На основе сплошной выборки из монографии Ш.Д. Инал-ипа мы попытались выяснить оценочную ориентацию автора по личностному признаку. Это – *ценность, этичность, индивидуальность, желательность, благопожелание, заботливость, ответственность, неутомимость, смыслообразование, красота, динамизм, деятельность, свобода, гармония, точность, таинственность* и другие, характеризующие неповторимый личностный мир большого человека.

Понятие прецедентного текста (прецедентный текст здесь понимается как авторский законченный материал речемыслительной деятельности; ср.: прецедентная ситуация – идеальная ситуация, т.е. эталонная), используемое Ю.Н. Карауловым, важно при изучении языковой личности ученого, в которой взаимосвязь понятий прецедентного текста и «чужого слова» ощущается постоянно.

Для ученого понятие «чужое слово» связано с проблемой точек зрения – нас интересуют различные проявления прецедентности в научном тексте, в том числе трансформации прецедентных высказываний. Чужая речь иногда передается косвенно, но уточняя или дополняя основную мысль, например: *Дж. Ст. Белл, который в 30-х годах XIX века некоторое время жил среди убыхов и приморских черкесов, указывает, что по берегу Черного моря, от Анапы до Мегрелии, живут три народа, говорящие на трех различных языках: адыге (черкесы) – от р. Кубань до р. Бу (Буу), абазы (убыхи) – между р. Бу и р. Хамыш и азры (абхазы) – от Хамыша до границы Мегрелии; причем язык азры, по его словам, «все здесь понимают, а также и язык адыге». «Таким образом, – писал П.К. Услар, – три языка восточного берега Черного моря, названные Беллем – адыга, абазы и азры, следует называть: адыге, убых и абхаз»⁷.*

Представленная цитата – великолепный образец прецедентного текста, где ученый Инал-ипа смог сосредоточить и связать нескольких авторов. В начале текста автор в косвенной речи предлагает мысль Дж. Белла, затем переходит на прямую речь Белла, одновременно участвуя в ходе развития текста, в конце прямой речи слово предоставляется выдающемуся кавказоведу П.К. Услару,

который и уточняет, и разъясняет, и дополняет некоторые неточности Белла. Здесь взаимодействие авторского слова и чужого в тексте налицо: с одной стороны, авторский текст видоизменяется под воздействием чужого слова, с другой – влияние или высвечивание авторского слова на чужое. В итоге в рассматриваемом абзаце – постоянное присутствие автора как дирижера-наблюдателя над косвенной и прямой речью двух ученых – Дж. Белла и П.К. Услара.

Нам видится, что у Ш.Д. Инал-ипа одним из способов реализации замысла исследования является иерархия текстов, представляемых, по И.И. Ильину, как *тексты в тексте, что всякий удвоенный текст является реакцией на предшествующие*⁸. Уместность, адекватность, деликатность присутствуют в текстах Инал-ипа, а иногда мысль преподносится намеком, отсылкой, признаком.

Проблема «чужого слова» впервые была затронута в работах М.М. Бахтина. По его выражению, *чужая речь определяется как: речь в речи, высказывание в высказывании, но в то же время это и речь о речи, высказывание о высказывании*⁹. Бахтин прослеживает две тенденции развития отношений между «авторской» и «чужой» речью: первая заключается в стремлении к сохранению целостности и аутентичности «чужой» речи. При этом шаблоны передачи служат четкому ее выделению и ограждению от влияния «авторских интонаций». Эту тенденцию Бахтин обозначает как «линейный стиль». Вторую тенденцию – «живописный стиль» – ученый определяет как стремление авторского контекста к разложению автономии чужой речи, к стиранию ее границ¹⁰.

Четких разграничений данных тенденций в текстах Ш.Д. Инал-ипа не наблюдается. Они идут во взаимосвязи, поскольку, осуществляя выбор текстового изложения, ученый манифестирует свои предпочтения, свою картину мира и иерархию жизненных ценностей. Во всех нами рассматриваемых случаях языковая личность выдающегося ученого Ш.Д. Инал-ипа выявляется как субъект, который познает мир и отражает этот мир через призму своих исследований, одновременно принимая во внимание ряд экстрасоциальных и политических факторов, существовавших при написании его исследований. Возможно, эти великие труды могли бы сегодня не дойти до нас, если бы не этноязыковые особенности личности такого преданного науке и своим принципам человека, как кавказовед Ш.Д. Инал-ипа, понимавший значимость работ для истории народа.

Независимо от любой конъюнктуры и политических дрызг того времени, его взвешенные, дипломатичные шаги спасли выдающиеся труды, которые высвечивают многие страницы этноязыковой истории абхазо-адыгов и которые будут работать на перспективу.

В будущем очевиднее станет необходимость комплексного изучения языковой личности Ш.Д. Инал-ипа в контексте его научной деятельности и происходящих политических и социокультурных процессов.

Современная глобализация покрывает мир огромной информацией, и человек тонет в этой бездне. В таких условиях этническое в человеке может помочь ему разобраться в сложном динамичном мире, почувствовать принадлежность к определенной социокультурной общности для сохранения целостности своего этноса. Поэтому для нашего молодого поколения знание этих явлений и опыт старшего поколения необходимы как сама жизнь.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Инал-ипа Ш.Д.* Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 6.
2. *Воробьев В.В.* Языковая личность в культурологическом аспекте. М., 1996. С. 15.
3. *Караулов Ю.Н.* Русский язык и языковая личность. М.: Наука, 1987. С. 36.
4. *Шойсоронова Е.С.* Дискурс как речевая реализация языковой личности // Кулагинские чтения. Чита: ЧитГУ, 2005. С. 304.
5. *Коростовцев М.А.* // Инал-ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 3.

6. *Инал-ипа Ш.Д.* Указ. соч. С. 189.
7. Там же. С. 320–321.
8. *Ильин И.И.* Интертекстуальность // Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. М., 1999. С. 195.
9. *Бахтин М.М.* Марксизм и философия языка. М., 1993. С. 125.
10. Там же. С. 131.

Z.M. Gabunia

**TO THE PROBLEM OF ETHNO-LINGUISTIC
PERSONALITY. SH.D. INAL-IPA**

The article investigates the linguistic personality of the Abkhazian scientist Sh.D. Inal-Ipa. The ethno-linguistic personality is regarded as the generalized bearer of ethnocultural values and behavioral response.

Keywords: linguistic personality, Sh. D. Inal-Ipa, anthropolinguistics, linguistic and socio-cultural processes.

М.Б. Кетенчиев

ПРОСТОЕ ПРЕДЛОЖЕНИЕ В ОБЩЕЙ И КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ЛИНГВИСТИКЕ

Статья посвящена проблемам анализа простого предложения; рассматриваются в ней вопросы, связанные с когнитивным аспектом синтаксических единиц; представлены поверхностно-синтаксический, поверхностно-семантический, тематический и повествовательный фреймы предложения.

Ключевые слова: синтаксис, простое предложение, семантика, фрейм.

Современное языкознание, в том числе и тюркское, характеризуется заметным влиянием когнитивной науки. Наряду с этим основные принципы описания явлений языка в когнитивной парадигме пока не отличаются ясностью для многих лингвистов, что не в последнюю очередь связано с близостью когнитивной лингвистики в целом ряде отношений с лингвистикой традиционной¹. Как отмечает известный языковед В.Б. Касевич, разработанные когнитивистами подходы и результаты обогащают языкознание, но не создают при этом ни нового объекта исследования, ни даже нового метода. По его мнению, следует признать обогащение психолингвистики, поскольку именно она, если рассматривать ее как теорию, призвана адекватно отражать ментальные отношения и операции, присущие носителю языка: «Когнитивной лингвистики не существует уже потому, что не существует некогнитивной (психо) лингвистики»². Данное утверждение базируется на признании того, что когнитивное направление в науке традиционно существовало в рамках философии и психологии.

Когнитивизм возник как междисциплинарный эксперимент по изучению особенностей природы, структуры и функционирования сознания и нашел логическое продолжение в современной науке о языке. Применительно к лингвистике когнитивизм определяется как «наука о знании и познании, о результатах восприятия мира и предметно-познавательной деятельности людей, накопленных в виде осмысленных и приведенных в определенную систему данных, которые каким-то образом репрезентированы нашему сознанию и составляют основу ментальных, или когнитивных процессов»³. Когнитивный подход в современном языкознании имеет тенденцию к росту. По Ю.Д. Апресяну, эволюция мировой и отечественной лингвистики на современном этапе знаменательна прорывом в макромир языка. Он реализует себя в тенденции к взаимодействию собственно лингвистики с другими дисциплинами широкой гуманитарной направленности, с такими, как: этнолингвистика, культурология, фольклористика, мифология, этнография⁴.

Окружающая человека внеязыковая действительность проходит сквозь призму индивидуального и коллективного сознания, находит свою реализацию в языке в определенных формах, становится неотъемлемым компонентом коммуникации, что имеет непосредственное отношение и к синтаксису предложения. Многообразие и разносторонность отношений реальной действительности «находит в языке соответствие в определенных синтаксических моделях, основных и вариативных, со всеми их регулярными модификациями и видоизменениями»⁵.

Человек как биологическое существо характеризуется по своим природным свойствам, различного рода отношениям, психологической деятельности и

эмотивным оценкам. Такая характеристика лица играет большую роль в мировосприятии народа, закрепляется в поговорках, фразеологизмах и других языковых единицах. Состояние человека может сравниваться с животными, растениями и прочими реалиями. Ср.: **Была бары дырын болгандыла** – «*Все они валяются от болезни (лежат, как скошенная трава)*»; **Ол кызаакъ кыбан кибикди** – «*Он одинок (похож на одинокого кабана)*».

Когнитивизм предполагает антропоцентрический подход к языку. Это должно быть понятно, если принять во внимание то, что человек «запечатлел в языке свой физический облик, свои внутренние состояния, свои эмоции и свой интеллект, свое отношение к предметному и непредметному миру, природе – земной и космической, свои действия, свое отношение к коллективу людей и другому человеку»⁶. Действительно, незримое присутствие человека можно заметить на всем языковом пространстве, особенно в лексике и синтаксисе, так как они взаимодополняют друг друга.

В вербальной речи человек обозначается исходя из разных признаков. В связи с этим В.Г. Гак выделяет следующие типы номинации лица: имя собственное, гиперонимическая номинация, демографическая номинация, функциональная номинация, относительная номинация, оценочная номинация и номинация местоименная⁷. Все эти типы номинаций представлены в системе именного предложения карачаево-балкарского языка: **Сен Азизсе** – «*Ты Азиз*»; **Ол да эркишиди** – «*Он тоже мужчина*»; **Асхат да адамды** – «*Асхат тоже человек*»; **Биз чегемлилебиз** – «*Мы чегемцы*»; **Бийберт хайыуанды** – «*Бийберт – скотина*» и т.п.

Антропоцентричность в карачаево-балкарском языке наиболее четко проявляется в вертикальной пространственной модели мира, в восприятии и языковом выражении пространственных реалий. Номинацию пространства человек проводит по своему образу и подобию, имеются четкие параллели между соматизмами (частями тела человека) и различными элементами пространства, что явно прослеживается на следующих примерах: **адамны тѣппеси (бети, сырты, аягы, бели, жаны)** «*макушка (лицо, спина, нога, пояс, сторона) человека*»; **тауну тѣппеси (бети, сырты, аягы, бели, жаны)** «*макушка (склон, поверхность, подножье, седловина, сторона) горы*». Обычно для репрезентации указанных реалий языком используются изафетные сочетания, часто выступающие в синтаксической конструкции в предикативной функции.

Ср. также предложения: **Манга мында сууукъду** – «*Мне здесь холодно*»; **Санга мында сууукъду** – «*Тебе здесь холодно*»; **Анга мында сууукъду** – «*Ему здесь холодно*». Все эти предложения построены по одной модели и передают одну и ту же ситуацию: состояние кого-, чего-либо, базируясь при этом на первой конструкции, где субъект выражен первым лицом. В последующих конструкциях меняется лишь содержание субъектной лексемы. Состояние лица определяется только через его собственные ощущения. По этой аналогии и согласно своим наблюдениям человек судит о состоянии своего собеседника, других лиц, предметов.

В последние годы в когнитологии широко используются различные структуры представления знаний. К ним относятся мыслительные картинки (модели, образцы), схемы, фреймы, скрипты, или сценарии; имеется упоминание и о так называемых инсайтах⁸. Фрейм, например, признается одной из центральных фигур представления знаний. Данный феномен М. Минский интерпретирует как один из способов представления стереотипной ситуации (например, пребывание в какой-нибудь комнате, посещение вечеринки и т.п.)⁹. Рассматривая вопросы фреймовой семантики, Ч. Филлмор применительно к лингвистике ввел понятие «языковой фрейм»¹⁰.

В представлении отечественных лингвистов фрейм – это типовая ситуация, основное предназначение которой заключается в упорядочении, организации

определенных данных, т.е. «язык – один из важнейших способов организации информации (вероятно, самый важный), поэтому есть все основания думать, что языковая система также во многом представляет собой именно систему фреймов»¹¹.

В современной лингвистике теория фреймов применяется при рассмотрении различных аспектов языка, в том числе и синтаксиса. Так, например, А.А. Камалова осуществляет функционально-семантический анализ предикатов состояния в русском языке на основе сценария, включающего в себя четыре типовые структуры: а) поверхностно-синтаксический фрейм, б) поверхностно-семантический фрейм, в) тематический фрейм, г) фрейм повествования¹².

При рассмотрении поверхностно-синтаксического фрейма важная роль отводится модели «имя – предикат», которая конкретизируется синтаксическими конструкциями, отвечающими за реализацию ситуаций, в которых предикатные лексемы выполняют функцию выражения состояния.

Поверхностно-семантический фрейм позволяет выявить те лексемы, которые привязаны к действию. Данный фрейм способствует ощущению максимальной приближенности к действительности, т.е. на уровне этого фрейма находит свою реализацию идея состояния за счет введения необходимых семантических конкретизаторов. Тематический фрейм включает в себя различные события, объединенные одной темой и позволяющие установить ассоциативные связи предметов на основе имеющихся сценарных отношений. Повествовательный же фрейм – это «скелет» формы типичных рассказов и объяснений, позволяющий смонтировать исчерпывающий тематический фрейм¹³.

Опираясь на изложенное, продемонстрируем функционирование предикатов общественного (социального) состояния в карачаево-балкарском языке. На уровне поверхностно-синтаксического фрейма прототипически противопоставленные по определённому параметру ситуации, отражающие названное состояние, реализуются в структурно-синтаксической модели **Ол байды (жарлыды)** – «Он богатый (бедный)». В речи прототипы объективируются в ряде синтаксических конструкций: **Ол жарлылыкьда (байлыкьда) жашайды** – «Он живет в бедности (достатке)»; **Аны ахчасы барды (жокьду)** – «Он имеет деньги (не имеет денег)»; **Анда ахча барды (жокьду)** – «У него есть деньги (нет денег)». На уровне поверхностно-семантического фрейма указанные построения распространяются за счет различных интенсификаторов: **Ол чексиз байды** – «Он безмерно богат»; **Ол бек жарлыды** – «Он очень бедный» и др. В тематический фрейм включаются ассоциативные единицы, относящиеся к означенной сценарной структуре. Эти единицы передают атрибуты (показатели) богатства и бедности. Ограничимся указанием на некоторые из этих тем: **ахча** – «деньги», **накьут-налмас** – «драгоценности», **юй-журт** – «различного рода постройки» и т.п. Повествовательные фреймы передают различного рода контексты, характеризующие имущественное состояние персонажа: **Ма кьыш жетди, юйде уа не отун жокь, не кьатыкь жокь, сабийлени юслери да жаланнгач** – «Вот пришла зима, в доме же нет дров, нет и пищи, и дети разуты». Конечно, указанные типы фреймов не передают всю гамму значений предикатов общественного состояния. Поэтому у А.А. Камаловой функционирование предикатов рассматривается вслед за семантической их характеристикой, что способствует устранению этого недочета.

В некотором смысле фреймовая семантика перекликается с формально-семантическим анализом предложения. Однако фреймы содержат относительно богатую информацию и фоновые знания. Таким образом, фрейм является одним из ключевых понятий когнитологии; его посредством описываются ситуации, разворачивающиеся в пространстве и во времени.

В современном языкознании когнитивный подход применяется при анализе различных лингвистических явлений как относительно грамматики, так и лексики.

Небезынтересны в рассматриваемом аспекте и функционально-семантические категории. Так, например, категория времени, которой присуща сложная структура, зиждется на когнитивной деятельности человека по размещению событий на временной шкале. Данная категория связана с другими семантическими категориями. Для времени характерно то, что оно обладает текучестью, движется, меняется. Движение времени человек в первую очередь связывает с событиями, происходящими в его памяти, и ситуациями, в которые сам попадает. Иначе говоря, время фиксируется лицом посредством социально значимых событий: **кьыркьарда** – «во время стрижки овец», **окьууну кезиунде** – «во время учебы», **республикабыз кьуралгъанда** – «тогда, когда образовалась наша республика».

Известно, что грамматическим центром поля темпоральности в языке признается «система временных форм изъявительного наклонения действительного залога»¹⁴. Однако эти формы не фиксируют конкретное время и характеризуют процесс, действие относительно неопределенного прошлого и будущего или же настоящего, которое также не имеет определенных границ (быстро меняется), т.е. грамматические формы времени, передаваемые личными глаголами, имеют несколько абстрагированное значение. В пользу этого говорит и то, что они порой взаимозаменяемы. Так, например, при описании давно минувших событий говорящий вместо глаголов прошедшего времени с определенной легкостью может использовать глаголы настоящего времени.

В карачаево-балкарском языке, как и в других языках, наблюдаются некоторые существенные различия в функционировании временных форм глагола. Употребление настоящего времени характерно в основном для диалога, когда совпадают «точка отсчета» и момент речи. Для будущего времени важно то, что оно имеет нацеленность на перспективу. Об этом говорят не только чисто грамматические формы, но и сочетания неличных форм глаголов на **-ргъа** с лексемами типа **керек, тийишли, борчлу, суюме** и др.: **Мен анда иги окьургъа керекме (тийишлиме, борчлума)** – «Я там должен хорошо учиться»; **Мен билим алыргъа суюме** – «Я хочу получить знания». Наиболее частотным, объемным следует признать прошедшее время, поскольку оно служит для передачи опыта, накопленного не только индивидом, но и социумом в целом. Индивидуальная и другие виды памяти в значительной степени способствуют его реализации в языке.

Для репрезентации фиксированного времени языком используется целый специализированный пласт лексики с темпоральным значением. В структуре предложения лексемы с указанным значением являются прежде всего семантическими (темпоральными) конкретизаторами, выполняют также атрибутивную и предикативную функции, имеют различные формы выражения: имена, наречия, словосочетания, фразеологические единицы и пр. Фиксированное время получает свою реализацию посредством обозначения времени хронологического как по календарю (год, месяц, число, день недели), так и по часам (час, минута, секунда). Оно обладает циклической парадигмой, подтверждающей наряду с повторением тех или иных отрезков времени и их оппозитивность (противопоставленность). Целесообразно, на наш взгляд, обратить внимание на повторяемость годов двенадцатилетнего животного цикла летосчисления, времен года, частей суток. Противопоставленность передается антонимически: **жай** – **кьыш** «лето – зима», **кече** – **кюн** «ночь – день».

Отрезки времени различаются своей протяженностью. В зависимости от этого они передают различное по своему объему время и способствуют его восприятию в виде точки на шкале, а также в виде некоторого отрезка, имеющего определенные границы: **танг аласында** – «рано утром», **эрттенликден ингирге дери** – «с утра до вечера», **сау ай** – «целый месяц».

Таким образом, говорящий в зависимости от своего мировосприятия, социального опыта и целеустановки использует всю гамму когнитивных моделей

относительно темпоральных отношений, имеющих в своей основе различные реалии, которые находят свое отражение и в семантической структуре предложения. В результате использования указанных моделей темпоральности (процессуальных, календарно-хронологических, событийных, линейных, циклических, точечных, объемных) в языке «создается сложная мозаика временных отношений, которая передает реинтерпретацию событий говорящим, устанавливающим точки отсчета, ретроспективы и перспективы событий различной степени глубины по отношению к точке отсчета»¹⁵.

Анализ частей речи с когнитивной точки зрения дает возможность по-новому истолковать их общекатегориальное значение. Так, например, в лингвистике традиционно признается, что прилагательное обозначает непроцессуальный, статический признак (отдельное качество, свойство) предметов. Однако рассмотрение прилагательного без учета принципов восприятия мира в процессе его познания, вне связи с соотношением языка и мышления не представляется возможным. Это объясняется тем, что в языке имеется немалое количество адъективов, значение которых определяется посредством целого события, ситуации.

Если учесть связь прилагательных с экстралингвистической реальностью, то выделяются денотативно-ориентированные прилагательные, обозначающие отдельные признаки предметов. К ним относятся прилагательные цвета, размера, веса, вкуса: **акъ** – «белый», **уллу** – «большой», **ауур** – «тяжелый», **татлы** – «сладкий» и др. В основе их выделения лежат различные перцепции лица. Прилагательные имеют и событийный тип значения, выражая при этом целую ситуацию и тем самым характеризую предмет или лицо. Адъективные лексемы с указанным типом значения ориентированы на обозначение действия, состояния, отношения и других семантических компонентов, связанных с тем или иным событием: **адепли жаш** – «воспитанный (ведущий себя тактично, учтиво) парень» (поведение человека), **агуман адам** – «растерянный человек» (состояние лица, вызванное внешними причинами) и пр.

Легко заметить переход прилагательных из одной функциональной сферы в другую, что не всегда удастся обнаружить в словарях. Так, слово **ауур** – «тяжелый» в зависимости от контекста, восприятия может передавать различные значения: вес предмета, состояние окружающей среды и лица, его свойства и т.п. Ср. примеры: **Эшекни жюгю ауурду** – «Поклажа у осла тяжелая»; **Аны жашауу ауурду** – «Его жизнь тяжелая»; **Бу ауур адамды** – «Это грузный человек»; **Асият бусагъатда ауурду** – «Асият сейчас беременная»; **Сен да бек ауурса** – «Ты тоже очень пьян»; **Мени сагъышларым ауурдула** – «Мои мысли тяжелые». Эти и другие особенности прилагательных в полной мере реализуются в структуре предложения. Семантическая классификация его основывается на классификации прилагательного и других частей речи, выступающих в качестве предикатных лексем.

Изложенное позволяет прийти к выводу о том, что когнитивный подход применим к описанию всех уровней языка. Он в значительной степени расширил границы семантического описания. В смысловом плане релевантны отношения языковых единиц друг к другу, к внеязыковой действительности, а также к носителям языка. Такая интерпретация семантики дает возможность рассмотреть предложение не только как единицу синтаксической системы и как функциональную единицу, но и как когнитивную, т.е. как многоплановую синтаксическую единицу.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Баранов А.Н., Добровольский Д.О. Постулаты когнитивной семантики // Известия АН. Серия литературы и языка. 1997. Т. 56. № 1. С. 11.

2. *Касевич В.Б.* О когнитивной лингвистике // Общее языкознание и теория грамматики: Материалы чтений, посвященных 70-летию со дня рождения С.Д. Кацнельсона. СПб.: Наука, 1998. С. 20.
3. *Кубрякова Е.С.* Начальные этапы становления когнитивизма: лингвистика – психология – когнитивная наука // Вопросы языкознания. 1994. № 4. С. 34.
4. *Апресян Ю.Д.* Отечественная теоретическая семантика в конце XX столетия // Известия АН. Серия литературы и языка. 1999. Т. 58. № 4. С. 52.
5. *Золотова Г.А.* Коммуникативные аспекты русского синтаксиса. М.: Наука, 1982. С. 6.
6. Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М.: Индрик, 1999. С. 3.
7. *Гак В.Г.* Человек в языке // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М.: Индрик, 1999. С. 73–80.
8. *Бабушкин А.П.* Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка. Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1996. С. 19.
9. *Минский М.* Остроумие и логика когнитивного бессознательного // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. М.: Прогресс, 1988. С. 289.
10. *Филлмор Ч.* Фреймы и семантика понимания // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. М.: Прогресс, 1988. С. 52–92.
11. *Касевич В.Б.* Семантика. Синтаксис. Морфология. М.: Наука, 1988. С. 20.
12. *Камалова А.А.* Семантические типы предикатов состояния в системном и функциональном аспектах. Архангельск, 1998. С. 126.
13. Там же. С. 127.
14. *Бондарко А.В.* Темпоральность // Теория функциональной грамматики: Темпоральность. Модальность. Л.: Наука, 1990. С. 42.
15. *Гафарова Г.В., Кильдибекова Т.А.* Когнитивные аспекты лексической системы языка. Уфа, 1998. С. 35.

M.B. Ketenchiev

SIMPLE SENTENCE IN THE GENERAL AND KARACHAY-BALKAR LINGUISTICS

The article is devoted to the problem of simple sentence analysis. It considers questions connected with the cognitive aspect of syntactic units. Here are represented syntactic, semantic, thematic and declarative frames of sentences.

Keywords: syntax, simple sentence, semantics, frame.

К.В. Ошроева

ЛЕКСИКО-ГРАММАТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ДВУХКОМПОНЕНТНЫХ КОМПАРАТИВНЫХ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ В КАБАРДИНО-ЧЕРКЕССКОМ И АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКАХ

Статья посвящена сопоставительному анализу двухкомпонентных компаративных фразеологических единиц в кабардино-черкесском и английском языках. Выявление лексико-грамматических и структурно-сематических особенностей компаративных оборотов в сопоставляемых типологически неродственных языках позволяет определить своеобразие быта, культуры и языка разных народов.

Ключевые слова: компаративные обороты, сопоставительное изучение, адъективные компаративы, сравнительные конструкции, компаративные фразеологические единицы.

Особое внимание современных лингвистов привлекает сопоставительное изучение языковых явлений в области фразеологии и лексикологии. Выявление общих и специфических черт на фразеологическом и лексическом уровне разных языков позволяет определить общие характеристики быта, культуры, истории и психологии народов. В этом отношении большой интерес представляет область фразеологии, а именно – фразеологические единицы, так как в них ярче всего проявляется своеобразие быта и культуры народа, обычаев и верований¹. Весьма показательны в этом плане компаративные фразеологические единицы (КФЕ), которые наиболее четко и непосредственно отражают национальную самобытность языка через систему оценочных образов-эталонов. Компаративные обороты являются результатом собственно человеческого соизмерения присущих ему свойств с «нечеловеческими» свойствами, носители которых воспринимаются как эталоны свойств человека. В своем большинстве компаративные обороты создавались народом, поэтому они тесно связаны с интересами и повседневными занятиями простых людей.

Компаративные фразеологические единицы в сопоставляемых языках представляют интерес как с точки зрения структурно-семантического, так и лексико-грамматического анализа. Отсутствие исследований по выявлению лексико-грамматических свойств компаративных оборотов в кабардино-черкесском языке в сопоставлении с типологически неродственным, неконтактным английским языком оправдывает актуальность и своевременность настоящей работы.

В кабардино-черкесском языке компаративные фразеологические единицы чаще всего образуются путем включения сравнительных слов *хуэдэу* «такой, подобный», *еицху* «похоже, словно, подобно», *нэхъей* «как...как-будто», *флэкIа умыцIэу* «как-будто, словно»². Приведем для сравнения несколько примеров. Например: *хъэмрэ джэдумрэ хуэдэу* «как кошка с собакой»; *шыбжый зышхам еицху* «подобно тому, кто съел острый перец»; *мацIэ дия нэхъей* «подобно застывшей саранче»; *бажэкIэ флэкIа умыцIэу* «словно лисий хвост». *Нахъуэ джэгумэ, и джэгукIэр псоми яцIэрт*: «СогъэпцI, дэп уэзмышъэхым, мафIэр къыпIурылгъэлъу», – *жиIэнти игу ирмышъыр, шыбжый зышхам еицху цIигъэIэнт*. «Если Нахо шутил, то все знали его манеру: «Клянись, я заставлю тебя съесть угли, так чтобы сыпались искры», – говорил он тем, кто ему не нравился, и они убегали прочь, подобно тому, кто съел горький перец»³.

В кабардино-черкесском языке, как и в английском, выделяется довольно большая группа компаративных фразеологических единиц. В рамках данной статьи анализу подвергаются компаративные обороты, состоящие из двух компонентов. Особенностью подобных моделей в кабардино-черкесском языке является то, что они могут часто выступать без включения указанных выше сравнительных слов, тогда как в английском не допускается подобного опущения сравнительных слов *like* и *as*. В то же время следует отметить возможное опущение первого союза *as* в сравнительной конструкции *as...as*, поскольку последний носит факультативный характер. Ср. на материале: *(as) good as gold* «сущее золото», *(as) busy as bee* «трудолюбивая как пчелка».

Компаративные фразеологические единицы со структурой словосочетания встречаются в кабардино-черкесском языке как именные, глагольные, адвербиальные и адъективные с одинаковой степенью регулярности, тогда как в английском языке основными типами подобных образований являются адъективные и глагольные. Другими словами, анализу подвергаются двухкомпонентные фразеологизмы, в составе которых грамматически опорный компонент выражен либо глаголом, либо существительным, либо прилагательным или наречием. Ср., например, особенности двухкомпонентных комплексов со сравнительным содержанием в кабардино-черкесском языке:

- именные: *джэд цхъэкуцI* «куриные мозги (тупой)»; *ажэ жьбакIэ* «бородка клином (козлиная борода)»;
- глагольные: *цыжьбанэу зызэрыгъэпцхъэн* «съежиться»; *цыджанышу къэгъэфэн* «отхлестать кого-л. (заставить плясать, как цыганскую лошадь)»;
- адъективные: *кхъуэнэу зэв* «узкоглазый (глазки как у свиньи)»; *цIыжьэ бажэ* «хитрая, ушлая»;
- адвербиальные: *адакъэкIэу къэгъэшауэ* «согнутый дугой (согнутый как петушиный хвост)»; *къазыдзэу жьэдэхуэ* «зигзагом (подобно зубчикам гусиного клюва)» и др.

Рассмотрим примеры адъективных компаративов в английском языке: *(as) cunning as fox* «хитрый как лис»; *(as) fierce as a tiger* «свирепый как тигр»; *(as) old as the hills* «старый как мир» и др. Ср. также примеры, где грамматический опорный компонент выражен глаголом: *work like a horse* «работать как лошадь»; *lie like a dog* «издохнуть как собака»; *spring like mushrooms* «расти как грибы» и др.

Особенностью рассматриваемых двухкомпонентных компаративных фразеологических единиц кабардино-черкесского языка является то, что они свободно употребляются без сравнительных слов. Кроме того, модели, где грамматически опорный компонент выражен именем, оба компонента выступают без каких-либо аффиксальных элементов. Это модели типа «существительное + существительное». В них первый компонент выступает в своем основном, буквальном значении, которое сравнивается со вторым. Другими словами, второй компонент выступает как прилагательное. Последние, чаще всего, связаны с названиями частей тела (соматизмами). Такие атрибутивные комплексы объединены одним ударением, между ними нет никакой парадигматики⁴. Приобретая единое значение, они претерпели семантические сдвиги, т.е. фразеологизировались. Подобным сравнениям свойственна гиперболизация. Ср., например: *лъакъуэ мастэ* «ноги как иголка (тонкие)»; *цхъэ дзасэ* «вытянутая голова (как шампур)»; *цхъэ къэб* «голова как тыква (пустая)»; *Iэ гуахъуэ* «руки как вилы (о тех, кто ничего не умеет делать)»; *пэ кIэртIоф* «нос картошкой» и т.д.

Представляет интерес то, что двухкомпонентные КФЕ в кабардино-черкесском языке с зоонимическим элементом имеют другую структурно-семантическую организацию. В данном случае первым компонентом выступает зоолексема, а соматизм – вторым. Так, например, фразеологическое выражение *джэду Iупэ* берется не в буквальном значении «губы как у кошки», а имеется в виду человек,

который не может принимать горячую пищу. Тогда как *кхъуэ пцэдыкъ* «затылок как у свиньи» идет как прямое сравнение: человек с затылком как у свиньи (с выступом) и т.д. В первом случае, как видно из примера, мы имеем дело с немотивированным сравнением, чего нельзя сказать о втором.

Двухкомпонентные компаративные ФЕ со структурой «существительное+сравнительное слово» встречаются очень часто в обоих сопоставляемых языках. В кабардино-черкесском: «существительное + *хуэдэу*», а в английском «существительное + *as*». Такие адъективные сравнения обозначают самые разнообразные качества и свойства как людей, так и предметов и явлений, при этом и положительных, и отрицательных. Приведем примеры: каб. *Бегъымбарым хуэдэу* «словно Пророк», англ. *as a Solomon (wise)* «мудрый как Соломон»; каб. *алмэстым хуэдэу* «подобно снежному человеку», англ. *as a mouse* «как мышка»; каб. *гъуэбжэгъуэщым хуэдэу* «словно мираж», *(as)black as sin* «мрачнее тучи».

Многие фразеологизмы отличаются особой остротой и образностью. Они возникли, по-видимому, в конкретных условиях жизни, потому и особенно продуктивны в устной и письменной речи как у кабардинцев, так и у англичан. Ср.: каб. *Хъуэжэ и бэщмакъыу (зыкъигъэнэн)* «как оставил Хожа свои башмаки, чтобы вернуться»⁵; англ. *to grin like a Cheshire cat* «усмехаться как Чeshireский кот» ...*Why your cat grins like that? – It's a Cheshire cat, – said the Duchess, – and that's why, Pig!.. – I didn't know that Cheshire cats always grinned, in fact, I didn't know that cat could grin*⁶.

В кабардино-черкесском языке в состав двухкомпонентных КФЕ сравнительные слова *хуэдэу*, *еицхъу* могут включаться по-разному: в середине комплекса, в конце. В английском языке сравнительное слово *like* также свободно перемещается внутри фразеологизма. Ср., например: каб. *бажэм хуэдэу бзаджэ* «хитрая как лиса»; *бэн зэвым хуэдэу* «тесно (как в гробу)»; *пылым еицхъу* «как слон»; *хъэлыгъуанэм еицхъу хъурейуэ* «круглый как бублик» т.д. Ср.: англ. *like as two peas* «похожи как две капли воды»; *hate smb (smth) like poison* «смертельно ненавидеть кого-что-л.»; *eat like a wolf* «жадно есть, набрасываться на еду» и т.д.

В английском языке двухкомпонентные КФЕ, хотя и характеризуются высокой степенью регулярности, представлены двумя основными типами компаративных оборотов. Компаративные фразеологические единицы в кабардино-черкесском языке в структурном отношении более разнообразны.

Таким образом, как видно из анализа языкового материала, отсутствие в языке слов для передачи отдельных значений компенсируется другими средствами – путем образования сравнительных оборотов.

В рамках данной статьи мы пытались охватить наиболее типичную и употребительную серию компаративных фразеологизмов со структурой словосочетания. Сопоставительное исследование показало их частое употребление как в устной речи, так и в речи персонажей художественной литературы, что говорит о глубоком проникновении компаративной фразеологии в язык.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Черданцева Т.З. Идеоматика и культура // ВЯ. 1996. № 1. С. 58–70.
2. Карданов Б.М. Фразеология кабардинского языка. Нальчик: Издательство «Эльбрус», 1973. 246 с.
3. Кешиков А.П. Мазэ ныкъуэ щхъуантIэ. Нальчик: Издательство «Эльбрус», 2005. Т. 3. С. 510.
4. Багов П.М. Двухкомпонентные именные комплексы // Вопросы грамматики и лексикологии кабардино-черкесского языка. Нальчик: Издательство «Эльбрус», 1984. С. 3–16.
5. Адыгские пословицы и поговорки / Собр. и перев. М.А. Кумахов и А.К. Шагиров / Пословицы и поговорки народов Востока / Сост. Ю.Э. Брегель. М.: Наука, 1961. С. 29–35.
6. Carroll L. *Alice's Adventures in Wonderland* 1865.

K.V. Oshroeva

**LEXICO-GRAMMATICAL FEATURES OF TWO-COMPONENT
COMPARATIVE PHRASEOLOGICAL UNITS IN KABARDINO-CHIRCASSIAN
AND ENGLISH LANGUAGES**

The article is dedicated to comparative analysis of two-component comparative phraseological units in Kabardino-Chircassian and English languages. The identification of lexico-grammatical, structural and semantic features of comparative units in typologically unrelated comparable languages helps to determine the peculiarity of life, culture and language of different languages.

Keywords: comparative phrases, comparative research, adjective comparisons, comparative constructions, comparative phraseological units.

УДК 821.350-1

З.Х. Толгуров

ТРАДИЦИИ КАК ОСНОВА НОВАТОРСТВА (на материале поэзии Северного Кавказа)

В статье исследуются связи традиций устного народного творчества с северокавказской поэзией, а также с русской литературой 1920–1930-х годов. Под влиянием традиционных духовных ценностей поэзия, да и литература в целом, к 1930–1940-м годам приобрела художественную зрелость.

Ключевые слова: фольклор, традиционные духовные ценности, новаторство, художественная зрелость, специфика фольклорных жанров.

Литература карачаевцев и балкарцев в своем развитии прошла несколько стадий. Октябрьский переворот, изменения в идеологии и формах управления обществом обусловили исчезновение естественно-эволюционных форм эстетического их мышления и инициировали развитие его идеологизированных модификаций.

Идеологическая переориентация и активизация определенных сторон общественного национального сознания на новых морально-нравственных и нормативно-поведенческих основах совпадает с точкой радикального изменения направления развития народов Северного Кавказа, с точкой выхода из общего пространства «восточной» и традиционной кавказской культуры к процессу, принесшему больше потерь, нежели приобретений.

В то же время советская эпоха не могла дать реальных возможностей воплощения потенциала эстетического мышления горских народов в новом качественном оформлении. Первоначально потенциал национального художественного мышления, его ресурсы выливались в суррогатные формы; основным двигателем его была социально-политическая направленность.

При этом в сферу новой эстетики классового понимания прекрасного вовлекалось все. Художественное, понимаемое как идеологическое, использовало пропагандистские источники воздействия на сознание. К тому же на первых этапах становления поэзии северокавказцев присутствовало то обстоятельство, что сама модель традиционной национальной эстетизации имела ряд черт, способствовавших доминации идеологического начала в произведениях.

При этом народное творчество оказало большое воздействие на формирование литературы Северного Кавказа. Многие поколения сказителей и певцов данного региона создавали фольклорные сюжеты и образы героев, приемы их изображения и подачи. Основные черты, свойственные фольклорному типу эстетической рефлексии, способы ее манифестации стали особенностью художественного мышления, в частности карачаевцев и балкарцев. Фольклор был одним из главных истоков их литературы, включавшим весь арсенал художественно-изобразительных средств всех родов словесного народного творчества, и надолго определил развитие искусства.

Удачно объясняет это качество У.Б. Далгат: «...Символом качества эпической идеализации нартских героев являются не только сила, мужество и богатырское могущество. В это понятие входят и критерии исторического содержания, так как идеальный героизм нартских персонажей имеет общественную направленность»¹.

Герой положителен в силу полезности для общества – вот универсальная формула определения положительного образа; но если в эпических сказаниях описание, эстетическая рефлексия может нести следы влияния иных, ставших уже непривычными критериев красоты и «полезности», то в фольклоре внешняя красота и вообще внешний облик всегда соответствуют духовному.

Этот основной метод, определяющий направление типизации и характеристик героя произведения, оказал решающее влияние на литературы Северного Кавказа на начальном этапе, т.е. свойственный фольклору признак полезности получил новую направленность – направленность идеологического характера. В условиях крайней жесткости идеологических установок первых лет советской власти он привел к видоизменению способов отображения лирического движения, актуализировав его, заострив идеологически, социально и, одновременно, отняв глубину и реалистичность:

Джарлы миллет а баш кетюрдю дейсе,
Ёхдемлеге джалкъя къайырып,
Бу Буденнагъа да алай тубейдиле
Халкъдан башчыла айырытп².

Согласно данному примеру, неприятие представителей и атрибутики «старого» мира в подобных стихотворениях практически переключалось из балкарского фольклора и сохранило народный рисунок подачи эмоционального состояния, жесткого и однозначного.

Тем не менее сначала использование устоявшихся в фольклоре типов переживаний, однозначности внешнего описания, быстрого и динамичного перехода к моральному резюме, которые мы наблюдаем в произведениях устного народного творчества, заметно помогало успешному становлению северокавказской литературы в целом (как поэзии, так и прозы). Самые яркие реалистические и демократические компоненты народных произведений были для нее своего рода компонентами, из которых создавались первые произведения.

Народный взгляд на жизнь, эстетико-идеологическая направленность, народный юмор реально помогали молодым писателям в описании явлений действительности, в овладении азами писательского мастерства. Чаще всего это происходило на подсознательном уровне – по крайней мере, в подавляющем большинстве случаев.

От фольклора северокавказская литература, в первую очередь, восприняла выразительную точность. Изобразительные средства фольклора сообщали языку произведений сочность и меткость народной речи, определяли ее образный арсенал. Не случайно, что уже в самых ранних образцах северокавказской литературы собственно язык произведений уже никаким образом не может считаться примитивно-упрощенным.

Особо значимым для нас представляется то, что на определенной стадии становления молодых литератур основы фольклорного типа эстетической репрезентации для национальных авторов явились той базой, которая полностью определяла и национальное своеобразие их произведений. В частности, 20–30-е годы XX века – это тот период, когда значимость литературного произведения и сами принципы отбора жизненных фактов предполагали сугубую идеологическую и классовую утилитарность как следствие унифицированности художественного отображения. Чтобы убедиться в сказанном, достаточно обратиться к произведениям Д. Байкулова, А. Уртенкова, А. Будаева, Х. Теммоева, Б. Пачева, Б. Гуртуева и С. Шахмурзаева и многих других.

Большое количество произведений деятелей литературы из различных областей страны одними и теми же словами, одними и теми же образами говорили о классовой ненависти к бывшим хозяевам жизни, проклинали

прошлое. Эстетический повтор и вторичность стали символами и неотъемлемыми чертами всей литературной системы того периода. Лишь фольклор, пусть даже и в самой примитивной форме адаптации к новой идеологической доктрине, гарантировал этническую своеобразность словесного искусства. Иными словами, использование фольклорных формул в литературе северокавказцев стало единственной возможностью реализации специфики художественного национального мышления:

Тишина в горах, спят села,
Спит и орел в заснеженном своем гнезде.
А я выхожу из аула,
Иду в снежной теснине³.

Обращение на начальном этапе к истокам общекавказской культуры – к устно-поэтическому творчеству – значительно расширило художественные возможности национальной поэзии 20–30-х годов XX века: влияние народно-поэтических традиций сказывается и на своеобразии форм, и на уровне понимания личности во времени:

Был я пастухом,
Был одинок в горах.
Мой посох был для меня
Сообщником и братом⁴.

Подобные стихи характерны для всех поэтов Северного Кавказа.

В проблеме традиций и новаторства одним из основных является вопрос интернациональной или же общелитературной, общечеловеческой сущности словесного искусства. Об их диалектической связи хорошо сказал Р. Гамзатов: «Художник не тот, кто сгущает национальные краски, подчеркивает особенное и преподносит переперченное острое блюдо под видом национально-самобытного искусства. Огонь поэзии горит там, где национальное становится общечеловеческим»⁵. Эта другая важнейшая составляющая всего сообщества литератур РФ особое значение приобрела для так называемых новописьменных литератур.

В этом смысле практика эстетической подпитки национальных искусств, практика заимствования из русской поэзии стала вторым масштабным и значимым источником и отправной точкой для литератур Северного Кавказа 1930–1940-х годов XX века.

Для Северного Кавказа форсированное развитие в условиях массированного внедрения в эстетическое сознание множества понятий и объектов привело к тому, что заимствовалось, в основном, то, что было непосредственно связано с идеологией нового общества, идеологией борьбы, моралью и этикой социалистического уклада.

За первые годы советской власти поэзия северокавказцев накопила определенный эстетический опыт, чтобы, уже к середине 30-х, осмыслив национально-письменные традиции, прийти к новым художественным достижениям. Здесь достаточно вспомнить опять-таки стихи А. Биджиева, Д. Байрамукова, А. Кешокова, К. Кулиева, К. Отарова, А. Будаева («Телефон»), А. Мамакаева и т.д. В последнее предвоенное десятилетие национальное поэтическое мышление начинает преодолевать устаревшие понятия, образы, глубже осмысливая свои традиции и пытаясь по-новому использовать всесоюзный и мировой художественный опыт. Именно связь с национальной почвой, с творениями народа в сочетании с новаторским подходом к отображению окружающей действительности давала писателям Северного Кавказа рисовать

образы таких героев, которые воплощали бы в себе единство национальных черт с новыми тенденциями жизни:

«Я землю
Взрываю!
Я воды гоню!
Я здания строю», –

пишет, например, чеченец Н. Музаев⁶. Искания национальных авторов в области общесоветских литературно-художественных традиций можно считать весьма плодотворными, даже имея в виду довоенный период развития. История зарождения и становления северокавказской письменной поэзии самым тесным образом связана с русской и советской поэтической культурой. Нет ни одного национального поэта, который так или иначе не испытал бы в своем творчестве влияния русской поэзии, имеющей вековую реалистическую традицию. Чем дальше от нас уходит пора становления северокавказской литературы, тем яснее вырисовывается значение таких художественных явлений, как, например, Маяковский, Бедный, Есенин.

Неоспорим тот факт, что воздействие классиков советской литературы на северокавказских поэтов помогало им увидеть в жизни новые проблемы, что влекло за собой освоение новых жанров и рост их художественного мастерства. Индивидуальные творческие достижения становились традицией. Но традиция может быть воспринята только по истечении определенного времени, лишь в конечном свете можно увидеть большой вклад отдельного художника, опередившего свое время.

Первые, начальные формы освоения традиций Маяковского национальными поэтами совпадают с ожесточенной классовой борьбой на фронте культурно-национального строительства. Как известно, одной из арен этого напряженного противостояния была поэзия. Поэтам Северного Кавказа предстояло выдержать борьбу, прежде всего, с противоречиями в собственном сознании. Диктат идеологической машины нового государства требовал скорейшего избавления от всего, что не являлось прямым средством популяризации новых идей и реалий. Не имея собственного опыта эстетической обработки непривычной информации, национальные авторы, как и все представители новописьменных литератур, обращались к практике русских писателей. К примеру, балкарец К. Отаров и М. Лермонтов или К. Отаров и С. Есенин.

Обращение северокавказских поэтов к опыту русской литературы способствовало более полному постижению демократических традиций устной народной поэзии, насыщая ее личностным идейно-политическим содержанием.

Особенно массированно использовалась практика советских поэтов балкарскими и карачаевскими авторами при создании картин, посвященных индустриальному строительству, колхозной жизни, всему тому, что было действительно новым для народа.

В 20–30-х годах XX века и далее – вплоть до конца 50-х годов XX века – шло становление и развитие системы карачаево-балкарского стихосложения, велись опыты по линии приспособления традиционной ритмики к условиям письменной поэзии.

Северокавказская поэзия этих лет – своеобразный синтез европейской (русской) и местной традиций. При ведущем положении традиций русской литературы уже к началу 60-х годов XX века, а у отдельных представителей национальной словесности – и гораздо раньше, – начинается ощущаться стремление к эстетическому выражению собственно национального, причем воплощенного в соответствующих внешних формах (фольклорных, как это было раньше), но осмысливаемых на более глубоком уровне.

И в связи с изложенным можно отметить, что теперь поэты проводят четкое разграничение противоположностей, и образы воспринимаются в их переносном смысле, становясь средствами познания, объективации духовных процессов. В частности, все познающие метафоры К. Кулиева, А. Кешокова, К. Отарова устремлены внутрь «я» поэта. Их многообразие свидетельствует не только о многогранности духовного опыта «я», но и о той энергии, с которой он рвется к полноте материализации. Читателя не покидает ощущение, что «я» поэта находится в непрерывном движении, в процессе активного обогащения; что поэт для выражения этого процесса находит самые неожиданные образы, вступая во все новые связи с действительностью. Но выдвигаемые художником в один ряд противоположности, несмотря на кажущуюся взаимозависимость, сохраняют относительную самостоятельность своих свойств. И здесь мы не погрешим против правды, если скажем, что в поэзии К. Отарова, А. Кешокова природа не только познающее средство («сороки – женщины...», «зима – старушка», «весна – путник»), а и познание одной из граней самой природы, познание диалектического единства «человек и природа», в котором человек – разумное существо со своими психологическими чертами или психологией поведения – помогает уловить нечто важное в природе, еще более приблизить ее к человеку. То же самое можно сказать и о других рядах противоположностей, где нет разумного существа («ветерок – жеребенок», «тучи – стадо, сбившееся в кучу»).

В стихотворении «Теплый ветерок» ветерок олицетворяется, на него переносятся свойства живого резвого существа, и он приобретает зримость. Но в то же время образ жеребенка дополняется свойствами ветерка: его легкие крылья, помогающие нестись по полю, по склонам, становятся крыльями жеребенка. Оба образа сочетаются, дополняя и объясняя друг друга.

Познавательные образы, метафоры северокавказцев отличаются смысловой конкретностью, национальным колоритом и осязаемостью. Это легко понять, если учесть, что их поэзия теперь питается окружающим предметным миром, и перенесение признаков с одного объекта на другой объект у них не произвольное: поэты приводят в движение те предметы и явления, с которыми горец сжился, которые вплелись в атмосферу его социально-общественного бытия, в которых закреплялись «достижения в развитии психологических способностей людей и передавались от поколения к поколению в особой форме, а именно – в форме внешнепредметной, экзотической»⁷. Вот отчего ассоциативная связь тающего снега на склонах с клочьями белой шерсти («Теплый ветерок»), облаков – со сбившимися в кучу овцами («Тучка») так естественна и близка читателю. В частности, К. Отаров сопоставляет несоизмеримые вещи, явления («высокопленный, как олень, Кавказ»), но в этих случаях поэт исходит из психологического восприятия, выдвигая на передний план сложившиеся представления о том или ином предмете. За долгие годы социально-бытовой жизни, к примеру, олень вошел в сознание, в восприятие горца как высокое, могучее и стройное животное. Поэтому сравнение горы с оленем в глазах читателя делает ее конкретно зримой и еще более величественной. Все эти стороны поэтики К. Отарова: ассоциативность художественного мышления, расширение познавательных возможностей метафорических, условных образов, единство конкретно-реалистического и романтического восприятия окружающей действительности – способствовали обогащению поэтики как карачаевской, кабардинской поэзии, так и балкарской.

Итак, вторая половина 30-х годов XX века – это особый этап в развитии новописьменных литератур народов Северного Кавказа. Он ознаменован подъемом общего уровня самосознания личности, «сосредоточенностью на индивидуальной, внутренней жизни» (Гегель) лирического «я», движением к художественной конкретизации явлений действительности, к многогранному изображению советского человека эпохи 30-х годов XX века, значительным расширением тематических

границ. Такой поворотный, знаменательный процесс особенно заметен в творчестве М. Мамакаева, А. Мамакаева, А. Биджиева, С. Семенова, А. Узденова, О. Хубиева, Али Шогенцукова, А. Кешокова, К. Отарова., Дж. Яндиева, К. Кулиева и других.

Эволюция в изображении героя, тенденция к обогащению художественных приемов, к углублению осмысления жизни, стилевых доминант положительно сказываются и на художественной фактуре жанра поэмы и повести. Утверждение революционных идеалов, изображение человека-борца за эти идеалы и создателя новых духовных, моральных ценностей составляет, например, сюжетную основу поэм: «Разговор с матерью» М. Мамакаева, «Сафият» А. Узденова, «Партизанские могилы» К. Отарова и др., в которых авторы сумели выразить свое отношение к прошлому, к таким категориям, как братство, свобода.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Далгат У.Б.* Специфика фольклорных жанров. М., 1973. С. 153.
2. *Джырчы Сымайыл.* «Интернет», 1992. С. 43.
3. *Кулиев К.Ш.* Чыгырмыланы алтытомлугу. Нальчик, 2007. Т. I. С. 61.
4. *Сулеманов А.В.* Сайлама асарлары. Махачкала, 1960. С. 19.
5. *Гамзатов Г.Г.* Верность таланту. М., 1970. С. 126.
6. *Музаев Нурдин.* Поэты Чечено-Ингушетии. М.: Худ. литература, 1935. С. 98.
7. *Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики. М., 1965. С. 184.

Z.H. Tolgurov

TRADITIONS AS THE BASIS OF INNOVATION (on the material of the North Caucasus poetry)

The article investigates the connection of folklore traditions with the North Caucasus poetry and the Russian literature of 1920–1930-th as well. Under the influence of traditional values poetry had acquired artistic maturity by the second half of 1930–1940-th.

Keywords: folklore, traditional and spiritual values, innovation, artistic maturity, specific genres of folklore.

Л.А. Гутова

ОБРЯД ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ В ФОЛЬКЛОРЕ И ЭТНОГРАФИИ АДЫГОВ

В статье представлены адыгские обряды, связанные с вызыванием дождя, и фольклорные материалы на эту тему. В своем исследовании автор придерживается хронологической трансформации обряда, начиная с древних времен, когда среди адыгов бытовало языческое представление, вплоть до современности. В работе использованы фольклорные материалы в виде песен, легенд, молений, хранящиеся в архиве КБИГИ и зафиксированные в других научных изданиях.

Ключевые слова: религиозно-мифологические построения, ритуал, обрядовые действия, обрядовый танец, Шибле, Илья-пророк, Псыхогуаше (покровительница речных вод), Ханцегуаша (кукла-лопата).

Эволюция массового сознания от мифологических представлений к системе естественно-научного типа мышления – общая закономерность исторического процесса. Так же типологично, пожалуй, поступательное изменение от примитивных представлений к более сложным и эстетически развитым религиозно-мифологическим построениям. У каждого народа это имеет свои особенности, определяемые локальными причинами. Так, у адыгов достаточно раннее развитие земледелия и скотоводства определило систему соответствующих представлений, а вместе с этим обусловило появление мифологических персонажей, прерогативой которых является покровительство названным отраслям деятельности. Один из наиболее привлекательных персонажей адыгской мифологии – это бог грозы Шибле. Сама природа Кавказа благоприятствовала высокому авторитету этого персонажа, так как грозы здесь – явление нередкое, а их последствия могут быть достаточно очевидными: это и относительно частое попадание молнии в живые и неживые объекты – деревья, строения, животных, а порою и человека. Авторитет божества грозы настолько высок, что в сознании носителей языческих представлений он выдвинулся в число самых почитаемых персонажей адыгской мифологии. Не случайно русский ученый второй половины XIX в. К.Ф. Сталь зафиксировал популярную среди адыгов фразу: «Если бог Шибле рассердится, то вряд ли Тхашхуа (букв. Великий бог – главное божество адыгского языческого пантеона. – Л.Г.) найдет себе место, куда бы укрыться»¹. Но даже без подобного признания в адыгской действительности было обстоятельство, которое требовало самого почтительного отношения к языческому покровителю грозы. Это засуха, бич всех земледельцев. Естественно, что это суровое явление в представлениях адыгов было связано с покровителем дождя, и в случае угрозы такого бедствия люди обращались именно к Шибле или же к тому, кто его замещал (часто в песнях вызывания дождя упоминается не сам Шибле или не только он, а и Елле – таким именем у некоторых народов Кавказа называется ветхозаветный пророк Илья, который в представлениях, распространенных у многих народов, имеет отношение к регулированию грозовой стихии)².

Сам ритуал вызывания дождя сопровождался различными традиционными обрядами. У адыгов обращению к Шибле сопутствовали разного рода действия. Место, куда ударила молния, считалось самым почитаемым, и там люди устраивали жертвоприношения, просили о дожде. Также, если молния ударила в один из

домов, то семья, жившая в нем, содержалась за счет общества в течение года. Все члены семьи, во двор которой ударила молния, ездили из селения в селение, останавливались у дворов, где проживали их родственники, и устраивали танцы, пели песни, а те, в свою очередь, одаривали их подарками и угощали различными блюдами. После удара молнии жители села находили самого сильного белого козла и содержали его всем обществом, ни в чем ему не отказывая, пока молния не ударит в другое место или в другое живое существо. В весеннее время, в определенный день, собирались все семьи, в дома которых ударила молния, и вместе с белым козлом, на шее которого висела головка белого сыра, направлялись в селение первого правителя области. Пришедшие не входили в это селение, но все его жители и сам правитель встречали их и, произнося молитвы, превозносили белого козла. Далее с шеи животного снимали сыр и заменяли его новым, а уже снятый разрезали на кусочки и делили между присутствующими. Всех пришедших кормили и раздавали милостыню. Так участники шествия посещали одно селение за другим и собирали подаяния³.

Гром, дождь и молния олицетворяли богатый урожай, поэтому после первого раската грома кабардинцы и бжедуги обливали водой свои зернохранилища, что символизировало плодородный урожайный год и обилие зерна⁴. В частности, кабардинцы отправляли своих детей на речку, где те собирали цветы и опускали их в емкости с дождевой водой. Принося домой, обливали этой водой свои зернохранилища. Бжедуги собирали воду от первого в году дождя и не выливали ее до следующего раската грома или дождя: верили, что в этом случае обработанная земля не будет нуждаться во влаге до следующего раза. Также, согласно сведениям, изложенным П.А. Аутлевым, одна абадзехская старушка, которая жила среди бжедуг, пытаясь задобрить Шибле, чтобы тот послал дождь, относила в лес бублики и кукурузные лепешки, раскладывала их на пнях, приговаривая: «Мой милый гром, ниспошли нам теплый, счастливый дождь»⁵.

Дождь еще вызывали с помощью разрушения вороньего гнезда. Окрестные мальчишки, рискуя жизнью, доставали гнезда с самых высоких деревьев и ломали их: верили, что после этого пойдет дождь.

Нельзя не отметить, что адыги почитали как Шибле, так и человека, убитого молнией, вокруг которого в засушливый период разворачивались обрядовые действия. Тот, кого ударила молния, считался святым; его не оплакивали, а считали счастливым избранником, до которого снизошел сам Шибле. О почитании убитого молнией свидетельствует следующая легенда, хранящаяся в фоновидеотеке КБИГИ, из материалов экспедиции 1997 года по Республике Адыгея и Краснодарскому краю. В одном селении не было постоянного пастуха, и жители сами по очереди выходили пасти общественное стадо. Когда очередь дошла до некой вдовы, у которой был грудной ребенок, она обошла все селение в поисках человека, который бы за определенную мзду выполнил бы вместо нее эту обязанность, так как сама она не могла весь день пасти коров, оставив младенца без присмотра. Но никто не захотел помочь бедной женщине.

Потерявшая надежду на благоприятный исход дела, она в отчаянии обратилась к богу Шибле с мольбой: «О Шибле! Сделай так, чтобы все люди, отказавшие мне в помощи, сами вынуждены были просить моего ребенка!» Загремел гром, молния ударила в колыбель, где лежал малыш, и поразила его. Поскольку пораженный молнией приравнялся к святым, его похоронили со всеми почестями и сопровождающими обрядами. Могила этого младенца стала местом поклонения, и люди, имевшие заботы, приходили к могиле и просили этого мальчика о помощи: от его «благосклонности» и зависел исход дела просящего⁶.

Согласно полевым архивным материалам, на территории Кабардино-Балкарии, в селении Ерокко, находится могила убитой молнией девушки. У могилы поставлена каменная глыба в качестве памятника. В засушливое время люди

приходили к камню, обмывали его молоком и обливали водой, затем устраивали хороводные танцы и купания в одежде. После этих действий откалывали молотком кусочек от камня и бросали его в реку: верили, что после этого пойдет дождь. Если действительно шел дождь и он еще оказывался продолжительным, то для прекращения дождя осколок вынимали из реки и клали на прежнее место⁷. Обычно пораженного молнией хоронили на том же месте, где его и застала гибель, но в данном случае, по записям С.Х. Мафедзева, эту девушку на место захоронения отвезли быки: они сами, без погонщика, бежали туда и, пробежав до определенного места, испустили дух; это было воспринято как знак, поэтому там и похоронили погибшую.

Также в архиве КБИГИ хранятся записи экспедиции 1968 г. к моздокским кабардинцам (Моздок и Моздокский район Северной Осетии и Курской район Ставропольского края). Информанты подробно описывают обряд поклонения Шибле и его жертве. «Убитого молнией человека закапывали на том же месте», – сообщила собирателям Анна (Нюра) Федоровна Желокова⁸. Пораженного молнией сначала засыпали землей так, что его голова была видна, – в надежде на то, что тот еще не умер. Если все же человек погибал, тогда его хоронили с почестями. В течение трех дней вокруг его могилы проводился обряд *Шибле удж* (Шыблэ удж – обрядовый танец в честь Шибле), устраивались хороводные пляски под ритуальное пение. Согласно сообщению А.Ф. Желоковой, ритуал начинался сразу же после удара молнии: «Мы попарно встаем в круг и, держась за руки, поем песню, три раза обходим в танце то место, где погребен убитый молнией. Это и есть «Шыблэ удж», песня и пляски в честь Шибле», – сообщает она. Только после того, если пораженный молнией не ожил, его хоронили на кладбище. Текст песни таков:

Елэщ елыещ,
О Елэр, о елэ, елэри цопай.
Елэр Къанцауэхэщ*,
О Елэр, о елэ, елэри цопай.
Елэр ФатИмэщ*,
О Елэр, о елэ, елэри цопай.
Елэри Алиехэщ*,
О Елэр, елэри цопай.
Елэр Бесльэнейхэщ*,
О Елэр, о елэ, елэри цопай.
Бесльэнейхэр хабзэмыщІэт,
О Елэр, о елэ, елэри цопай.
КІэмыдэ папцІэри,
О Елэр, лымыгъэпцІэшхуэт.
И лыр хьэм ишхыжь,
О Елэр, о елэ, елэри цопай**.
И фэр фэльырхэт,
О Елэр ирагъэшыжырхэт⁹...

Ела – это елие («елие» – окказиональное определение от «Ела». – Л.Г.),

О Ела, о ела, ела – цопай.
Ела – это Каншаовы,
О Ела, о ела, ела – цопай.
Ела – это Фатима,

* *Къанцауэхэщ*, *ФатИмэщ*, *Алиехэщ*, *Бесльэнейхэщ*, *КІэмыдэ* – фамилии тех, чьи истории чем-то связаны с ударом молнии. Это могут быть и пораженные молнией, и хозяева строений, в которые ударила молния, или же хозяева животных, пораженных ею.

** *Цопай* – ритмизирующее слово, значение которого утрачено, предположительно, оно заимствовано из осетинского языка.

О Ела, о ела, ела – цопай.
Ела – это Алиевы,
О Ела, о ела, ела – цопай.
Ела – это Бесланевы,
О Ела, о ела, ела – цопай.
Бесланевы, обычаев не соблюдающие,
О Ела, о ела, ела – цопай.

Недошитый подол остроконечный (перевод условный. – Л.Г.),

Ела людей, не обманывающий.
Пусть его плоть собаки съедят,
О Ела, о ела, ела – цопай.
Его шкура целиком снятая,
О Елу уведят...

Нельзя не отметить, что песня, посвященная богу грома, была обращена к пророку Илье, и здесь идет прямое обращение к нему: «О Елэр, о елэ, елэри цопай». Это связано с тем, что одно время адыги исповедовали христианскую религию, а пророк Илья в их воображении являлся покровителем грома, молнии и дождя. Таким образом, языческий бог Шибле отходил на второй план, но сам обряд все-таки носил название *Шыблэ тыхь* (жертвоприношение Шибле), а пляска – *Шыблэ удж* (пляска в честь Шибле) происходила на месте, где ударила молния. Все это свидетельствует о том, что пережитки языческих верований все еще были вплетены в традиционный быт адыгов.

Другая женщина-информант поведала об обряде Шибле тыхь следующее: «В течение семи дней женщины поливали молоком то место, куда ударила молния. Так, на протяжении семи лет по семь дней окрестные домохозяйки поливали его молоком. После того, как женщины полили молоком землю, они становились в круг друг за другом, обходили политую молоком часть земли три раза и пели песню. При этом они пританцовывали, держа правую руку за пояс, а левой рукой били друг другу в ладоши. Это и есть танец, посвященный богу-громовержцу Шибле, – Шыблэ удж. На седьмой год женщины несли еду и махсиму (напиток на основе проса на меду. – Л.Г.), туда же приходили и мужчины. Устраивались жертвоприношения в честь бога Шибле, а шкуру с жертвенного животного снимали, не разрезая, обрабатывали и вывешивали на палку, которую закапывали в землю, куда ударила молния. Шкура стояла на том месте в течение трех дней, а по истечении этого времени, если встретится по пути верующий человек, то тот снимал ее с палки и закапывал перед обработанной землей. Верили, что после этого пойдет дождь и бог одарит людей богатым урожаем. В том случае, если вывешенную шкуру снимет хитрец, то, конечно же, он ее выкрадет, отнесет и закопает в своем огороде. Верили, что тогда богатый урожай будет у того, кто ее смог выкрасть»¹⁰.

Известный этнограф Л.И. Лавров пишет, что пляски на обряде Шыблэ удж подразделялись на мужские и женские. Мужчины, с утра предварительно выкупавшись, собирались у могилы убитого молнией и устраивали моления. Оно состояло из хороводного танца и пения. Текст песни таков: «Эу ялэ ялэрэ, яле. Эу ялэ уэ ялэр ялэ ялэ». После этого брали камень с могилы (камень предварительно клали на умершего, а потом на могилу, что символизировало то, что он (камень) коснулся «святого», и после этого приобретал магические силы: попав в воду, такой камень мог вызвать дождь) и относили его к реке, клали в воду. После этого должен был пойти дождь¹¹. В засушливый период, за помощью к Шибле обращались только мужчины. Они направлялись к могиле убитого молнией, захватив с собой одного его родственника и, взявшись за руки, будучи босиком, плясали вокруг могилы, пели песню «О, еле». По словам другого исследователя, И. Гурвича, участники мужского хороводного пения танцевали вокруг могилы по

направлению часовой стрелки. Далее старик-родственник покойного с яствами в руках обращался к Шибле и покойнику с просьбой о ниспослании дождя. Все присутствующие держали ладони перед глазами и восклицали после пауз старца «Аминь». После молений забивали жертвенных животных и трапезничали. Затем с могилы уносили камень¹².

С.Х. Мафедзев в отмечает, что мужские и женские пляски с песнями у могилы могли быть как общими, так и отдельными, в зависимости от населенного пункта, в котором происходит обряд. Так, ограничения участия в обряде по половому принципу бывали в ряде кабардинских сел: Псыгансу, Алтуд, Карагач; в других кабардинских селениях, таких как Малка, Старый Лескен, Аргудан, – в молениях могли принимать участие как мужчины, так и женщины¹³.

Кроме бога Шибле (а позднее – пророка Ильи), адыги обращались для вызывания дождя к покровительнице речных вод – Псыхогуаше (Псыхъуэгуашэ). Для этого сооружали «княгиню-лопату», Ханцегуашу («Хьэнцэгуашэ», букв.: княгиня-лопата или кукла-лопата). Женщины брали деревянную лопату, к ее рукоятке прикрепляли палку, которая имитировала плечи и руки. Такую фигуру наряжали в платье, на «голову» повязывали платок, талию затягивали поясом. Кабардинцы на «грудь» такой княгини вешали «закопченную» очажную цепь, принадлежащую семье, в которой был погибший от молнии¹⁴. Ханцегуашу вели две молодые девушки, которые должны были быть босыми. Их сопровождали две женщины. Такая процессия ходила по дворам и напевала песню о ниспослании дождя. Вот варианты текстов этой песни на черкесском и шапсугском языках:

Хьэнцэгуашэ зыдошэ!
Ежью: Ялыхь, уэшх кьегъэщэщэх!

Хьэнцэгуашэ зыдошэ!
Ежью: Ялыхь уэшх кьегъэщэщэх!¹⁵

Ханцегуашу мы водим!
Все: О Аллах, дождь обильный пошли!

Ханцегуашу мы водим!
Все: О Аллах, дождь обильный пошли!

Шапсугский вариант песни несколько иной:

Хьанцэгуашэр зэтэщэра –
Ощхэр кьещха!

Ныхэтхы кьыщэгъуагъо –
Ощхэр кьещха!

Шъэонажъор – кьоепсы рагъушъуа!

Ханцегуашу мы водим –
Дождь идет!

На Нехетхе* гром гремит –
Дождь идет!

На Лыготхе* дождь да пойдет!
Дождь идет!

Шаонаже** сырным рассолом поят!

* *Нехетх*, *Лыготх* – названия местностей.

** *Шаонаже* – имя убитого молнией.

Как видим, в вариантах песни-мольбы есть расхождения: в черкесской версии обращение идет к Аллаху, а Ханцегуаша является как бы вспомогательным связующим звеном между Богом и людьми. Шапсугский вариант представлен в более требовательной форме, то есть люди ставят перед фактом силы природы о том, что они водят Ханцегуашу, а значит, дождь уже должен идти. Так, распевая песню, участники обряда заходили то в один двор, то в другой, а хозяйки домов обливали Ханцегуашу водой и обращались к сверхъестественным силам: «Ди Тхъэ, кьабылу тых!» – «Боже, прими благосклонно!» Каждая хозяйка старалась щедро одарить пришедших продуктами, разными вкусностями, а зачастую многие из них присоединялись к процессии, и она увеличивалась. В более ранние времена шествие с Ханцегуашей продвигалось по направлению к речке, у которой люди приносили в жертву домашних животных, а также устраивались купания. Каждый при этом приговаривал: «Ди Тхъэ, ди тхъэльэу кьабылу тых!» – «Боже, прими нашу жертву!» Затем все поочередно обливали водой Ханцегуашу. Устраивались народные гуляния и застолья с разнообразными угощениями, собранными участницами обряда во время посещения дворов. Далее все несли чучело на площадь, где выкапывалась яма и водружалась Ханцегуаша. Там в музыкальном сопровождении девушки водили хороводы вокруг «виновницы действий» до самого вечера. В заключение Ханцегуашу обливали семью ведрами воды. Народ расходился по домам, оставив чучело на площади. Верили, что после этого пойдет дождь.

Стоит отметить, что обряд вызывания дождя с выводом Ханцегуаши проходил у разных племен адыгского этноса с некоторыми различиями. К примеру, шапсуги несли куклу к речке, бросали ее туда, а по истечении трех дней вынимали из воды и ломали лопату. Согласно верованиям, должен был пойти дождь. Адыгейцы на этот обряд носили с собой цедилку для молока, в которой находился сыр, завернутый в тесто из белой пшеничной муки. По мнению П.У. Аутлева, эти предметы носили свою символику: «цедилка символизировала то, чтобы бог послал обильный дождь, подобный процеживанию молока через цедилку. Второе же означало, чтобы земля от такого дождя приобрела такую влажность, которую имел сырой сыр в сыром тесте»¹⁶.

Этот обряд бытовал и после окончательного утверждения мусульманской религии среди адыгов. Более того, он успешно адаптировался к исламским нормам и правилам. Согласно исследованиям Г.Х. Мамбетова, мольбы о дожде с участием Ханцегуаши проводились в пятницу, когда мусульмане не могли работать, а для проведения обрядовых действий Ханцегуашу несли в сторону близстоящей мечети¹⁷.

Предположительно в середине XIX в. в обряде вызывания дождя появился и другой персонаж – лягушка. Так, в селении Псыхурей Баксанского района жительница Абаева Фатимат Цутовна рассказывала об этом обряде следующее: «Сперва находили лягушку, и молодые невестки шили для нее штанишки и рубаху, так ее наряжали. Дети брали лукошко, сажали в него наряженную лягушку и припевали песню: «Хьэнцэгуашэ зыдошэрэ, я Алыхь, уэшх кьэгъэщэщэх!» – «Мы водим Ханцегуашу, о Аллах, пошли нам дождь!» Так процессия шла от одного дома к другому, хозяйка обливали гостей водой, а затем одаривали пришедших продуктами и присоединялись к процессии. В конце дня женщины устраивали «тхъэльэу» – моление Господа: шли к речке и готовили еду из набранных продуктов, угощали детей и всех проходящих».

Как видим, в обряде ключевой фигурой вместо Ханцегуаши могла быть лягушка, но в песне вызывания дождя все же упоминалось ее имя, а значит, в данном случае лягушка выполняла миссию Ханцегуаши. По всей видимости, с ее помощью люди хотели задобрить бога дождя, так как лягушка была обитателем речных вод, таким образом, давая понять силам природы, что даже речные обитатели просят снисхождения для людей.

С принятием адыгами ислама обряд вызывания дождя был заменен на иного рода прошение дождя с помощью камешков. Теперь люди обращались не к Шибле и не к Псыхогуаше, а к Всевышнему и сам обряд проводился под предводительством мусульманского священнослужителя – муллы. Стоит отметить, что и в данном случае, наряду с прошениями к Господу, налицо явно выраженные, до конца не искорененные языческие элементы. Так, по инициативе муллы жители села собирали деньги и закупали жертвенное животное, его пригоняли к реке, где собирались старики, и мулла читал над животным молитвы. Затем его забивали, а мясо его раздавали по округе, в том числе и семьям, исповедовавшим христианскую религию. Далее мулла брал камешки и над ними тоже читал Суры из Корана. Камешки заворачивались в лоскутья, привязывались к ветке одного из деревьев так, чтобы она согнулась от тяжести и камни могли опуститься в воду. Когда начинался дождь, камни вынимали из воды, так как верили, что дождь может затянуться. Из этого ритуала совершенно наглядно видно, что на ранней стадии принятия адыгами ислама языческие предрассудки не исчезли полностью.

Согласно мусульманским канонам, человек не должен верить в существа или идолы: это является большим грехом. Вся власть на Небе и на Земле принадлежит единому Творцу – Аллаху (Богу), который может снизойти и ответить на мольбы мусульманина, обращенные только к Нему. Так, в исламе есть дуа (молитвы), с помощью которых в засушливое время мусульмане могут обратиться к Всевышнему. Просящий должен «воздуть руки к Аллаху (с мольбой), а опустить их ни с чем»¹⁸. Вот тексты некоторых молитв:

169. «О Аллах, напои нас дождем спасительным, утоляющим жажду, обильным, полезным, а не вредным, скорым, а не запоздалым!» –

*«Аллахумма – ский – на гаи'сан мугисан, мари'ан, мари'ан, нафи'ан, гайра даррин, аджилян гаира аджилин!»*¹⁹.

171. «О Аллах, напои рабов Твоих и животных Твоих, распространи милость Твою и оживи Твою мертвую страну!» –

*«Аллахумма – ский – ибада – кя ва баха'има – кя, ва – ниур рахмата – кя, ва – ахийи баляда – кя – ль – маййит!»*²⁰.

Также в Коране есть слова-поминания Аллаха, которые желательно произносить каждому правоверному после дождя:

*«Нам был послан дождь по милости Аллаха и милосердию Его» – «Мутыр – на би – фадли – Ляхи ва рахмати – хи!»*²¹.

Во время раскатов грома мусульмане могут обратиться к своему Господу с мольбами: *«Слава Тому, Кого славят гром и ангелы, воздавая Ему хвалу из страха перед Ним!»* – *«Субхана – Лязи йусабику – р – ра'ду би – хамди – хи ва – ль – маля'икату мин хыфати – хи!»*²². Причем упоминание ангелов в этой мольбе неспроста, так как Всевышний по своему усмотрению избирал пророков не только из числа людей, но и из числа ангелов. Так, одним из пророков-ангелов является Архангел Михаил (христ.: Михаил; мусульм.: Мачраил), у которого, помимо пророческой миссии, есть и свое персональное задание от Всевышнего Аллаха – это полномочие управлять ветрами и дождевыми тучами²³. Также, согласно мусульманским вероисповеданиям, считается, что мольбы, обращенные к Аллаху во время дождя, будут услышаны²⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Сталь К.Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Тифлис, 1900. Т. XXI. С. 111.

2. Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 504–506.

3. Архив КБИГИ. Ф. 12. Д. 252-р. Л. 112–113.

4. *Аутлев П.А.* Новые материалы по религии адыгов // Ученые записки АНИИ. Краснодар, 1965. Т. IV. С. 190.

5. Там же. С. 176.
6. Фоноархив КБИГИ. Инв. № 747 – ф/2 к, № 1108 (материалы эксп., 1997), запись А.М. Гутова в пос. Головинка Лазаревского р-на г. Сочи.
7. Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 32. Л. 208, 209; полевые записи С.Х. Мафедзева, 1972 г.
8. Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Папка № 4. Пасп. 11. Щыблэ удж, Щыблэ тыхь. Желокова Нюра, 1906 г.р., запись от 20.11.1968 г. С. Аутлевой; место записи не зафиксировано.
9. Там же.
10. Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Папка № 4. Пасп. 11. Щыблэ удж, Щыблэ тыхь. Желокова Анна Федоровна, 1906 г.р., запись от 20.11.1968 г., Гукемух А.М.
11. *Лавров Л.И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Труды института этнографии. Новая серия. М., 1959. Т. 51. С. 217.
12. Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940. С. 41.
13. *Мафедзев С.Х.* Обряды и обрядовые игры адыгов. Нальчик, 1982. С. 60.
14. *Кантария М.В.* Полеводство в Кабарде (по этнографическим материалам). Автореф. на соискание ученой степени канд. ист. наук. Тбилиси, 1965. С. 358.
15. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. М., 1980. Т. 1. С. 79, 80.
16. *Аутлев П.А.* Указ. соч. С. 198.
17. *Мамбетов Г.Х.* Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // Ученые записки КБНИИ. Нальчик, 1966. Т. XXIV. С. 180.
18. Крепость мусульманина. М.: УММАН, 2009. С. 11.
19. Там же. С. 163.
20. Там же. С. 164.
21. Там же. С. 165.
22. Там же. С. 162.
23. Материалы из интернета: www.religia.kz «Ангелы в исламе». Сура 74, аят 31.
24. Крепость мусульманина. М.: УММАН, 2009. С. 15.

L.A. Gutova

RITUAL OF SUMMONING THE RAIN IN THE FOLKLORE AND ETHNOGRAPHY OF ADYGHE

The article presents the Adyghe customs related to bringing rain and folklore materials of this subject. In this study we follow the chronological transformation of the rite: since ancient times when among Circassians were pagan idea till the present. Used for the folk materials in the form of songs, legends, prayers which are stored in the archive of KBSC and fixed in other scientific publications.

Keywords: religious – mythological build, ritual, ritual actions, ritual dance, Shible, Psychoguashe (the patroness of the river waters), Hansiguashe (doll-shovel), Ilya the prophet.

Быхъурэ М.Ф.

**ЛЫХЪУЖЬЫМ И САБИИГЪУЭР
(мотивы нарт эпосымыр пелуан псысэхэмрэ къазэрыхэщыр)**

Статья посвящена изучению мотива «богатырского детства» в нартском эпосе и богатырских сказках адыгов. Автор приводит фактически все наиболее распространенные разновидности конкретных форм объективации данного мотива в адыгском фольклоре, характеризуя каждую из них по частотности функционирования, по характеру бытования и по типологии. В частности, отмечаются такие мотивы, как «отсутствие отца», «чудесное рождение», «укрощение коня», «выбор оружия», «борьба с антагонистами» и др. Особое внимание в статье обращается на эстетическую роль мотива «богатырского детства» в эпосе вообще и в каждом конкретном тексте, в частности, на его место в общей сюжетной структуре и на роль в композиции.

Ключевые слова: нартский эпос, богатырская сказка, сюжетная структура, мотив, композиция.

Дэтхэнэ зы лъэпкъми и ІуэрыІуатэр, ар абы и сыт хуэдэ жанруи щрети, хушІокъу къыгъэщІа образым, ар къэгупсысами е пэж дыдэу дунейм тетамы, сыт щыгъуи гулыгътэ лей хуэщІыным, икІи ар адрейхэм къащхъэщызыгъэкІ нэщэнэ гуэрхэмкІэ «егъэщІэращІэ», «елэт», «егъафІэ». Апхуэдэ къалэн егъэзащІэ, псалъэм папщІэ, лыхъужь нэхъыщхъэм и сабиигъуэр къэзыІуатэ мотивым. Псом хуэмыдэжу лыхъужьыгъэкІэ гъэнщІа мы мотивым зыщиужьащ нарт эпосымыр пелуан псысэхэмрэ. Абы къызэщІеубыдэ къыхигъэщхъэхукІыну персонажыр дунейм къыщытехъа дакъыкъэм къыщыщІэдзауэ балигъыпІэ иувэху игъэхъа лыхъужьыгъэхэмрэ и ІуэхушІафэхэмрэ. Апхуэдэу щыт пэтми, ІуэрыІуатэм куэдрэ ущрохъэлІэ сабийм бгъэдэлъ пелуанагъэр ар иджыри ныбэм илгу, уеблэмэ, Іэпкълъэпкъым щыхэхуэм (чудесное зачатие) наІуэ къэхъуи.

Мы иужьрейм и шапхъэу къэпхъ хъунуш 1950 гъэм Гъуо Хъэбашэ къиІуэтэжа, Сосрыкъуэ мывэм зэрыхэхуэмрэ ар езыр къызытепщІыкІыжа «жылэм» къару бгъэдэлъмыр къызыхэщыж вариантыр¹. Апхуэдэу Бэдынокъуи пелуан къызэрыхэкІыну къамылъхуа щІыкІэу белджылы къохъу:

«Ефэ-ешхэр яублэри, бланэр я нышу, вы гъэшхар я Іусу, мэрэмэжьейм эдефэу здызэхэсым, унэм я гуащэр зэрылъэщыджэм нарт Сосрыкъуэ гу лъымытэххэу, ныбэм ил сабийм и гы макъыр зэхихащ»².

Гу зылгытапхъэхэм ящыщ нарт эпосым увуыпІэ нэхъыщхъэхэр щызыІыгъ Сосрыкъуи, Батрэзи, Ашэмэзи, Бэдынокъуи, Щауеи я сабиигъуэм ягъэхъа лыхъужьыгъэхэр къызыхэщ Іыхъэхэм щхъэж ехъэлІа циклхэм куэд-машІэми щІыпІэ пыухыкІа зэрышаубыдыр. Ауэ апхуэдэ щытыкІэр пелуан псысэ псоми ядэтлягъуркъым, абы къыхэкІкІи мы жанр лІэужьыгъуэм дызыщрихъэлІэ лыхъужьхэр гупышхуитІу зэщхъэщыбгъэкІ хъунуш. Япэ гупым къызэщІеубыдэ къызэрыгуэкІ цІыхум къащхъэщызыгъэкІ телгыджагъэ гуэри зыбгъэдэмылъ персонажхэр. Мыпхуэдэхэр езыхэр е пщы лъэпкъым къыхэкІащ, е пщылІщ, е щакІуэ Іэзэщ, е зекІуэлІ лъэрызехъэщ, икІи, нэхъыщхъэраши, занщІэу балигъыпІэ ныбжьым иту псысэм и щІэдзапІэм дащрохъэлІэ. Псалъэм папщІэ, Тамбий Пагуэ итхыжауэ СМОМПК-м 1915 гъэм къытехуа «[Фызлъыхъуэ]»³ таурыхым лыхъужь нэхъыщхъэм и сабиигъуэр къэзыІуатэ Іыхъэ иІэкъым, атІэ зи къэшэгъуэ хъуа щІалэщІэу абы щІэдзапІэм дыщрохъэлІэ. Набдзэ зытелъым я нэхъ дахэ хъыджэбз

кымыгыуэтауэ кьемыкӀуэлӀэну тхьэ еӀуэри йожьэ, адэкӀэ абы кьехьулаӀхэм езы псысэри топсэлъыхь.

Апхуэдэу Фиапщэ Амырхъан 1972 гъэм кьиӀуэтэжа «МэзылӀым и хьыбар»⁴ пелуан псысэми лӀыхьужь нэхьыщхьэм, Даушджэрийм, и сабиигъуэр кызыхэщ Ӏыхьэм ушрихьэлӀэркъым, атӀэ ар кышӀедзэ хьыджэбзыр, Нагъуэ, мэзылӀым зэрихьа щӀыкӀэр кьэзыӀуатэмкӀэ, адэкӀэ Нагъуэр Даушджэрий щакӀуэ Ӏэзэм кызызэригъуэтыжам щыгъуазэ дыхуеӀ.

Мыбыхэм къащхьэщыкӀыу, етӀуанэ гупым хыхьэ лӀыхьужьхэм я дуней кытехьэкӀэм, дуней тетыкӀэм, гъащӀэм кышӀыхьункӀэ мыхьуну телъыджагъэ, гъэщӀэгъуэнагъэ гуэр хыдолъагъуэ: хэти, жьы хьуа, игъащӀэм сабий зимыла лӀыж-фызыжкым е мыӀэрысэ, е гуэдз, е нэгъуэщӀ жылэ гуэр яшха е псы ефа нэужь, дунейм кытохьэ, хэти миф псэушхьэ гуэрым (иныжь, благъуэ, мэзылӀ, н. кь.) дӀэпсэуа цӀыхубзым кыпкьрокӀ, хэти, фызыжкым хиса кьэкӀыгъэр (джэрш сыт хуэдэхэр) кьэкӀа нэужь, абы кытохьукӀыж, хэти, кызызэрыгуэкӀ цӀыхуу абы псысэм и щӀэдзапӀэм дышрихьэлӀэми, иужькӀэ и ӀэпкьӀэпкьым тӀасхьэпӀэ гуэр иӀэу е и псэр и ӀэпкьӀэпкьым щымыщ хьэпшып гуэрым хэлъу кыщӀокӀыж. Апхуэдэ телъыджагъэ гуэр ябгъэдэмылӀми, мы лӀыхьужьхэр е адэншэхэщ, е, ягъэкӀуэдын мурадкӀэ, кызызэралъхуу щӀыпӀэ зэгъуэкӀ гуэрхэм щыхьфӀадзэ, псым хадзэ, н.кь. Псалъэм папщӀэ, «[Иныжкым и кьан]»⁵ пелуан псысэм кызызэрэхэщымкӀэ, зэи бын зимыла пщымрэ и фызымрэ иныжкым и чэнджэщкӀэ мыӀэрысэ яшхри, абы иужькӀэ сабий зэдагъуэт:

«— Мы мы пӀлыр уи фызырэ уорэ щыфшхкӀэ, кьупӀлъ[Ӏ] фгъотынощи, анэхьыщӀэ дыдэр ссэ кьано кьэзэт, — <жиӀащ иныжкым>... Пщыр кьэщысыжа нэӀужьым мэзыпӀлъ кӀоцӀым кьупӀлъ кьэгъотащ...».

Апхуэдэщ 1984 гъэм Вэрокъуэ Жангулэз кьиӀуэтэжа «Мыщэ и кьуэ Батыр»⁶ таурыхьри:

«— Жыгым кыпыуди, мыӀэрысэ <...> шхьи улъхуэнуш, — жари, ар кыпаудщ аби, къахьри яшхаш. Ар яшхщ аби, щӀалэ къальхуаш».

ИщхьэкӀэ зэрыщыжытӀащи, адыгэ ӀуэрыӀуатэм ушрихьэлӀэ щыӀэщ кьэкӀыгъэм цӀыхур кытехьукӀыжуи:

«МыдэкӀэ фызыжкым хиса джэршыр цӀыху хьуаш»⁷.

Псом хуэмыдэжу зыужьыныгъэ зыгъуэтахэм ящыщ зыщ персонажхэм я ӀэпкьӀэпкьым тӀасхьэпӀэ яӀу е псэр хьэпшып гуэрым хэлъу кызыхэщ мотивыр:

«— Мы си щхьэкӀум зы цы фэнд хэтщи, цы фэндыр кыыхамычауэ сэ ажал сӀӀэкьым, — жи, — ауэ цы фэндыр кыыхачмэ, сьӀӀэнуш, аращ си ажалыр зыхэлъыр»⁸.

«— АтӀэ, мы си псэр мы си Ӏэпхьуамбэм Ӏэрылъ Ӏэлыныращ зыхэлъыр, — кыжриӀащ <щӀалэм> абы»⁹.

Кьэтхьа щапхьэхэм пелуан псысэхэм хэт лӀыхьужьхэм я дуней кытехьэкӀэ лӀэужьыгъуэ псори, дауикӀ, кызызӀиубыдэркъым, ауэ ахэр щыхьэт тохьуэ мы гупым хыхьэхэм а щытыкӀэр зэдаӀэу зэрыщытым, икӀи, зэдгъэпща текстхэм кызызэрагъэлъэгъуамкӀэ, мыбыхэм я образхэращ лӀыхьужьыгъэкӀэ гъэнщӀа сабиигъуэр кьэзыӀуатэ мотивыр кызыхэщыжри. Къапштэмэ, мыпхуэдэ дуней кытехьэкӀэр и нэщэнэщ лӀыхьужьыр иужькӀэ пелуан зэрыхьунум (мыбы телъыджей псысэхэр кызызӀиубыдэркъым).

Сыт щыгъуи зы кьэӀуэтэкӀэ имыӀэми, мы мотивым нарт эпосми ущрохьэлӀэ. Гъут А.М.¹⁰ гу зэрылӀытамкӀэ, телъыджагъэ хэлъу лӀыхьужьыр дунейм кытехьэным, абы ипкыгъуэ гуэрхэм нэгъуэщӀ циклхэм дащрихьэлӀэми, нэхьыбэу зыщиужьар Сосрыкъуэ ехьэлӀа циклырщ. Ар сабийр мывэм кызызэрыдахьырщ:

«МывэрикӀ ин щыхьум, мазыбгъури щырикьум, Сэтэней мывэр кӀышщым ехьри, езырикӀ, зэгоӀудо щохойжьэм, гьукӀэм зэгуригъаӀутри, иплъе — щӀалэ цӀыку илът»¹¹.

Ауэ, апхуэдэу ӀупщӀ дыдэу кьэмыгъэлъэгъуами, дэтхэнэми и образым телъыджагъэ гуэр хыдолъагъуэ. Псалъэм папщӀэ, Батрээ ехьэлӀа циклым мы щытыкӀэм и лӀэужьыгъуитӀ кыыхошж. Япэр и анэр миф лъэпкъ испыхэм

кяхэклайэ зэрыштырщ. Мы мотивым, кьапштэмэ, вариант псоми зышиужауэ жыпIэ хьунуш. Ауэ, абы кьышхьэщыкIыу, етIуанэм дызышрихьэлIэр хьыбар зырызыххэрщ. Ар Батрээ и адэ Хьымыщым и тхыцIэм кьызэрыдахырщ. Дызытепсэлыхь Iуэхугъуэм и шапхьэу кьэпхь хьунуш мы лIэужыгъуитIри кьызыхьэщыж, 1947 гъэм Хьакурынэ Рау кьиIуэтэжа «Пэтэрэз икхьэуIерэ ипIуIерэ»¹² хьыбар вариантыр.

Хьымыщ испыхьур кьызэришар вариантхэм, мыри яхэту, щызэтохуэ: Хьымыщыр щакIуэ дэкIауэ, испыхьым хуозэри абы ирегъэблагъэ. И пхьум йогуакIуэри, кьишэн мурад зэриIэр щыжриIэм, хьыджэбзыр зэрыарэзыр, ауэ «мыгъуэ цIыкIуэIэ» кьеджэмэ, зэрыбгъэдэмысынур кьыгурегъаIуэ. Хьымыщыр и псалгэм зэрытемытыжам кьыхэкIыу, и фызыр йокIыж. АдэкIэ Батрээ дунейм кьызэрытехьа щыкIэм, адрей вариантхэм кьашхьэщыкIыу, мыбдежым нэгъуэщI кьэIуэтэкIэ егъуэт:

«Еуи бахьсымэм ригъэшъуагъ, чэф ригъэшIи, ыгъэутэшъуагъ, бзыльфыгъэм еIункIи ыгъэукIорэи, ытхыцIэ хьэкъуашъом иуцуи зэгуйгъэшыгъ. «Ынтх!» – ыIуи тхыцIэ зэгогъэшыгъэм дапси, ыпэлэ кьилъэти ежъ ышъо хэфэгъэ сабыир тхы хьэкъуашъом дилъхьагъ, тхы IупкIэм дежъ. Щылэ Iуданэм мэтэлъыгъэр пиIуи, зэгуйдэжыгъ. <...>

Палъэу кьыфишIыгъэр кьызэсым, ытхыцIэ зэгуаригъэгъэши, Iялэр кьыдахыгъ».

Батрээ и анэр испы лъэпкъым кьахэкIамэ, хьыбархэм кьазэрыхэщымкIэ, нарт Щауей ейр иныжыпхьуш. Апхуэдэхэщ, псалгэм папщIэ, «Къанж и къуэ Щауей и хьыбарыжыр»¹³, «Дэбэч, Дэбэч и къуэ Къуагуэ, Къуагуэ и къуэ Къэрэшыуей сымэ я хьыбары»¹⁴, н. Языныкъуэ вариантхэм, псалгэм папщIэ, «Нарт Къандж Iэлыгуджэ-гуащэ кьызэришагъэр»¹⁵, «Нарт Шъэуае икхьэбукI»¹⁶, н. – мэзылI цIыхубзщ.

1949 гъэм Зыгъул Жамырзэ кьиIуэтэжа хьыбарым¹⁷ зэрыжиIэмкIэ, Дэбэч къуэ пщыкIуий иIаш. Зэкъуэш пщыкIублым зэшыпхьу пщыкIубл кьашэу я шы нэхьыжъ Къуагуэ (вариант нэхьыбэм Къанжу кьыхош) кьышынэм, ар кьишэн кьилъыхьуэну йожъэ, иныжъ фыз гуэрым хуозэри и пхьур кърет. ИужькIэ кьызэрышцIэкIамкIэ, иныжыпхьур икбукIэ ябгэщ икIи бзаджэщ, уеблэмэ, ар илъэс кьэсыхункIэ малъхуэри, кьилъхуари ешхыж, езы текстхэм кьазэрыхэщымкIэ (еплъ пс.п. «Нарт Къандж Iэлыгуджэ-гуащэ кьызэришагъэр»¹⁸), апхуэдэу зэрыштыгым щхьэкIи, цIыхухэр абы НэрыбгейкIэ кьоджэ. Псалгэм папщIэ, 1950 гъэм Щоджэн Исмел кьиIуэтэжа вариантым¹⁹ мыпхуэдэ щIэдзапIэ иIэш:

«КIанжэм фыз иIэт, и фызыр, Нэрыбгейр, лъхуэрт, лъхуэн зэрыхьуу, уэнджакъ кIуэцIым лъахьш едзыпIэм дэкIуейрти абы кьыщелъхухырт, сабийр яжъэм кьыхэхуэрт. Фызыр кьехыжырти, яжъэм хэлъ сабийр зэхэзэщхьуэн ищIыжырти ишхыжырти. Апхуэдэурэ бгъу, сабийбгъу ишхыжащ КIанж и фыз Нэрыбгейм».

Кьапштэмэ, Щауей и дуней кьытехьэкIар вариант нэхьыбэм, ар псалгэ гуэрхэмкIэ зэщхьэщыкIми, зэщхьу кьышыгъэлъэгъуащ. Ауэ Нэрыбгейм и быныр щIишхыжым и щхьэусыгъуэр псом дежи кьышцыIуэтауэ щыткъым. Зэ еплъыгъуэкIэ апхуэдэ нэщэнэр хуэпхь хьунуш нэхьыбэрэ цIыхушхыу, бзаджащIэу, гушцIэгъуншэу IуэрыIуатэм кьыхэщ иныжъ лъэпкъым ар кьызэрыхэкIам. Ауэ, зэрыхуэбгъэфащэ хьунумкIэ, мы щытыкIэм и мыхьэнэр Нэрыбгейм и хьэл-щэныр кьэIуэтэн кьудейркъым, атIэ нэхьыбэу зыхуэунэтIар дунейм кьытехьа сабийм, Щауей, и кьарумрэ зэфIэкIымрэ кьыхэгъэбелджылыкIынырщ.

НэгъуэщI лъэпкъхэм я псысэхэмрэ хьыбархэмрэ ебгъапщэмэ, наIуэ кьохьу мы мотивым и лъабжэр дунейпсо IуэрыIуатэм зыщызыужа гъэунэхуныгъэ мотивым кьызэрыщещэжэр. Псалгэм папщIэ, Алпамыш ехьэлIа эпосыр кьызытепщыкIыжауэ В.М. Жирмунскэм кьилыгтэ псысэхэм ящыщ зым²⁰ кьызэрыхэщымкIэ, игъащIэм бын зимыIа лIыжыр щакIуэ макIуэри илъэсикIэ абы щыIэш. Кьыгъэзэжа нэужь, и щхьэгъусэр уэндэгъуу кьрохьэлIэж, абы кьыхэкIкIи яку псалгэмакъ кьыдохьуэ, лIыжым сабийр имейуэ кьелыгтэри. Iуэхур зэхигъэкIынуи мурад ещI:

«<Мыр> сэ си сабиймэ, сыт кэмыхуаами, абы ажал илэкым. Нэгүэщлэм еймэ, <квалэн шысшлэну луэхугуэхэр хуэмыгээзашлэмэ,> мыр келынукуым», – жилэурэ и кэурэ шэнейрэ егэунэху, шлалэ цыклу квалхуагашлэми кыпагэтлэла лэжыггэ гугуэхэр гээзшлэн хуэфлокл.

Кээтхэа шапхэм едгашшэмэ, Шауей и образы мы лыхужымы пэгунэггу зышл луэхугуитл текстхэм, апхуэдэхэм я бжыггэр куэд дыдэ мыхуами, хыдолгашуэ. Ар мафлэм зэримысымрэ абы ипкэ итклэ и анэ Нэрыбгейм имышхыжу кызырынэмрэш (языныкгуэ вариантхэм сабий кыльхуар имышхыжу, атлэ мафлэм кыпэринэрэ абы хэклуэдэжу кышыггэлгэгуаш²¹). Нэгүэщлэу жышлэмэ, Нэрыбгейм кыльхуа сабийр егэунэху – мафлэм имысу кэанэрэ, ар лы хуэну келытыэри и гугуэ ишлэрыкымы:

«Кэанж и иныжэ фызыр зымы ямышлэу мафлэм пэрылхухырт, и сабийхэр мафлэм пэрыхуэрти, мафлэм шыштэу, ар хуэмышшэчу гүэгуэ зэрыхуежэу, «мыр сэ кэуэ схуэхуныкуым», – жилэрти, мафлэм кыпэринэрти, хэклуэдэжырт. Апхуэдэурэ Кэанж и фызыр бгүэ лэхуати, сабийбгүэри мафлэм пэрыклуэдэжаш. <...>

<...> Кэанж и фызым шлалэ цыклу кыльхури <уэнжакымы> кэхуэхаш, ауэ Сэтэней и бозцейклэр зэпитхэри <сабийр> мафлэм пэрыхуаш. Сабийр жэгуым кышызэфлэтысхэжауэ мафлэр зэбгритхуу, жэгу мафлэшхуэм хэджэгуху хэст.

Кэанж и фызыр уэнжакымы кеплтыхэри кыльхуа цыклу мафлэм ириджэгуу жэгуым дэсу шилгашуым, жишаш:

– Мис ар хуэнуш нарт. Кэафштэ!»²².

Мы кээтхэа шапхэм хуэдэш Хэпэе Мыхэамод и варианты:

«Лэлыгуджэ-гушэр мо нарт Кэандж ишгуэу зэдэпсэхэхэ, бзылгыггэм ышго сабий хэфагэ. Зигэо кэмысырэ шылэпти, сабий кыфэхуэнуэ игэо кызыссым, а лэххэным нартхэм хабзэу ахэлыггэм тетэу, онджэкымы ыклоцл игэкылыггэ пхэм дагэклуай тырагэуцуагэ.

Сэтэнай-гуашэ аш фэдэ лфыггэхэми афэмылэзэджэу шытыти, иджэнэклэ убгуггэ ышэйи, сабий кэххугуаклэ кыуытыггэ. Ау, ежэ зэремынэгугуэу, мо сабийронтэггуо кычлэкли, джанэр пхыритхэи, джэгуым пэлэ тэп плырымэ ахэфагэ. Ау, гэшлэггэныр, янэ кызеплтыхым, мо сабыеу плэггүэрэр кэлэстыггэу, тэпымэ арыджэгоу ежэ стырым хэсэу кылыггэгуггэ. Арыти:

– Мы слэггүэрэр шэо пхашэу нартхэм кэхэуцонджэ энэгугуэо, – Лэлыгуджэ-гуашэ ылуаггэ»²³.

Кээтхэа шапхэхэм тепшлэхымэ, жышлэ хуэнуш телгыджаггэ хэлэу лыхужымы дунейм кытеххэным нарт эпосми пелуан псысэми зыужыныггэшхуэ шигуэтауэ. Мыбдежыраш абыхэм ябггэдэлэ кэарум япэу шыгуазэ дышхуэхуэри.

Алий А.И. гу зэрылгыташи, Сосрыкгуэ балигыплэ зэриуэ шлэклэр абы ехэлла циклым гупсэхуу кышылуэтауэ, зышиужауэ шыткымы²⁴. Ар хужыплэ хуэнуш мыдрей персонажхэм теухуэхэми. Ауэ мыбдежым, езы мотивым мы жанр лэужыггүэхэм шиггээзашлэ квалэным ипкэ итклэ жышлэмэ, лыхужымы, дунейм кышгытехэам кышгеггэжауэ балигыплэ шцувам нэсыху, и гыашлэм кыхуу тепсэлгыхыныр лэмалыншэ дыдэу шыткымы, атлэ «гушэхэлэ сабийм» апхуэдэ лыггэрэ хахуаггэрэ заншлэу кызырылгыкгуэклым луэрылуатэхэкл лэужыггүэр (пшыналгэр, хыбарыр, псысэр, н.) гэшлэггүэн, шлэшгыгуэ, удзыххэх ешл. Сосрыкгуэи, Батрэзи, Ашэмэзи, Бэдынокгуэи, Шауей е абыхэм хуэдэу пелуан псысэхэм кэхэш лыхужыхэр зэ еплгыггүэклэ «сабийшэши», эфлэкл гуэри абыхэм квалгыкгуэклэну хуэбггэфащэркымы, ауэ, зымы зэримыгугуауэ, зыкызэкгуахэри лыггэ шлалэ йохэ. Мы луэхугуэр урыс лыхужы эпосым кызырышыггэсэбпар зыджа А.П. Скафтымовым зэритхымклэ, мы шлэклэмклэ луэрылуатэм кыыхиггэбелджылыклэну, гу зылуиггэтэну зыхуей лэхугуэ нэхышхэр кыхелэтыкл икли шлэдэлуаклуэм и гупсысэр абы хуэунэгл²⁵.

Шлэныггэллым зэрыжилэмклэ, былинэхэм я шлэдэплэм лыхужымы нэхыбэу кызырыггэлгэгуар лыггэншафэ тетуш, дзыхэ хуамышлуш, икли апхуэдэ

хушытыклэр кьэзышэр ар шлалэуэу зэрышытырщ. Ауэ, абы емылгытауэ ар зеклуэ йожьэри мис абдежым эфлэклэр лыхужьыгьэрэ кыщегьэлыагуэ²⁶. А.П. Скаф-
тымов урыс эпосым хужила зыкьом адыгэ луэрыуатэми хуэпхэ хьунуш. Апхуэ-
дэу, нарт эпосым кыххэщ лыхужьхэм я лыгьэр кьэлуэташ ахэр дунейм кызы-
рытехьэу кьаклухьыф зэрыхьумкли. Лыхужьыгьэклэ гьэнцла япэ лэбакьуэхэр
чыным нэхьыбэу зыщиужьаш Батрээ, Ашэмэз, Цауей сымэ я образхэм.

«Пэтэрээ зиукьуэдийри гушэ натлитыр кыхикьутыклаш, зигьэсысри
гушэбгьуитыр ирищыклэхаш, зыкьицэтыри, гушэпсыр кызыэпичри зигьэджэрэу
жэхэфэгум кытехаш» – кышыжылаш «Пэтэрээ и кьэхьуклампрэ игьэхьамрэ»²⁷
хьыбарым. Мыбдежым Батрээ и кьарур кьэгьэлыгьуэнымкли мыхьэнэшхуэ илэш
абы и гушэр кызыххэщыклам и быдагьми:

«Хэшаем и быдэр гушэ бгьуитлу, лэнаем и быдэр натлитлу, бланэм и тхыцлафэр
гушэпсу абы гушэ хуишлыри Жьокьо-янэ Пэтэрээ кыхипхаш».

Ашэмэзи абы хуэдэщ:

« – Хывыфэ гушэпсыр эпичри

Клээн гьэгум клуаш»²⁸.

Цауей ехьэла хьыбархэм ар мыпхуэдэ щыклэклэ кьэлуэташ:

«<...> Кьанж мыл зэхуакум кьыдэклыжауэ кышыкьлуэжым, зэплэжыжри
илэгуаш кьалыхуагьашлэу яхьа сабий цынэр кьэтэджауэ «ыш, ыш! Шу! –
жиэурэ мылым кьытетлысхьа бгьэжхэр игьаштэу»²⁹.

«Сосрыкьуэ зэраплам и хьыбарым»³⁰ кыхьох ар мазих флэкла мыхьуу зеклуэн
шлэдзауэ.

Мы мотивым пелуан псысэхэм зэрызышаужьам и щыхьэту шапхэу кьэт-
хьынщ «Нарт Пэтэрээ и кьуэ Пакьэжы и хьыбарыр»³¹:

«<...>, гушэпсыр кызыэпиудри, гьуэгьу пцлэнтлэм кьыдэжри <...>».

Зи гугьу тцлы лыхужьхэм я сабиигуэм кьалыкьуэклэ пелуанагьэр
ирагьэшх шхыныгьуэхэмкли кьэгьэлыгьуаш. Псалъэм папцлэ, Льэпщ и унафэклэ,
Сосрыкьуэ шышэклэ яплаш:

« – Уи шлалэр пелуан хьунуш, шышэр нэхьыбэлуэу егьэшх. Шышэм дяпэклэ
хугу хэклутэ. Хугур гьэлыгьуауэ, хьэжауэ, шышэклэ пщыжауэ хьэтыкь егьэшх, –
жрилаш.

Апхуэдэурэ илэсклэ игьэшхаш. Иужьклэ, илэсибл хьухуклэ лэщ
сымаджэ луамыгьахуэу, лэщ узыншэклэ ягьэшхаш. лэщым щыщ куэлым флэкла
ирагьэшхакьым, абы ху пластэ дэщыгьуу»³².

Бэдынокьуи зэрагьэшхар мыпхуэдэуш:

«Бэдынокьуэ илэсий ныбжь нэсыху, и анэм и быдз ефаш. Зэраплар бланэш»³³.

Батрээ ирагьэшхыр сыт щыгьуи зэтэхуэу вариант псоми кышылуэтакьым,
ауэ, гьэщлэгьуэныраши, и анэ и быдышэм щыщу зы лэпхуалэ нэхь мыхьуми
абы ирифамэ, дуней псом кьыпэлэщ щымылуэ хьунут, арщхьэклэ испыхьум
иригьэфэн имыдэу, жыгеижь пхьафэм и дэпымкли ягьашхэ:

«Сэ си быдышэ щыщэ хьаклуэстэлы из луфагьэмэ, тыгьэр кызышыкьоирэмрэ
зышыкьохьажьыремрэ азыфагу цыфэу исым нахь лээш хэмытэу хьуни, ау
лузгьэфэштэп. Ар зэрэпущтыр шыгэе пхьэшхожэ ягьэкути, машор едзи
гьэсты, шломыли хьоу, машлохэри кызышыххэпси илэу джай пхьымэ халпхьэмэ
шломыир ышхызэ упущт»³⁴.

Зырамыку Шумахуэ и варианты кызызышыгьэлыгьуамкли, испыхьум
Батрээ игьэшхэн имыдэу, дей клэблэм ипс ирагьафэурэ япл:

«– Сэ си быдыш флэкла а шлалэм нэгьуэщлэ фызым и бгьэ иштэнукьым;
быдышыкьлэ, жэмышыкьлэ, хывышыкьлэ, мэлышыкьлэ ефэнукьым, зыри фхуиштэнукьым,
ауэ дей жыгым и дей клэблэм и псымкли фплым хьунуш, ар ирифынуш, –
<испыхьум> кьажьырилэри, мохэр кьэклэуэжаш»³⁵.

Кьанж и кьуэ Цауей зэраплар мыпхуэдэу текстхэм кьахош:

«Мылыпсым анэ быдышэ папцлэу иригьафэу, мыл гушэм щигьэжылуэ шлалэ
цыкьлур Сэтэней иплаш, нэхь ин кьэхьуу нэгьуэщлэ шхын ишх хьуху»³⁶.

Къапштэмэ, нарт эпосми пелуан псысэхэми къазэрышыгъэлъэгъуамкIэ, лыхъужьым къэуатышхуэ зыщIэлъ шхыныгъуэ куэд зэришхыфыр и нэщэнэщ абы пелуанагъ зэрыбгъэдэлъым. Абы и щапхъэщ мы къэкIуэнухэр:

«Санэхуейм и кIадэр, жи,
Изырызафэу дофэ, жи,
Вагъуэ бжыйм я пэплъыр
Нартхэ хъэщIэнышщ, жи
Гъэлъэхъуийм и пшэррикIэ, жи,
Нартхэ я Iэпэ шыпсщ, жи, <...>»³⁷.

«Жэщибл-махуиблкIэ къэмытэджу, мыжейуэ, унэм къыщIэмыкIыу Санджым и къуэр ефаш. Я санэху кIадэм зыри къыримынэу ирифаш. Я вы гъэшхам и къупщхъэ-лъапщхэм щIэфыжу ишхаш. Я Iэпэшыпсу гъэлъэхъу пшэрыр къибзеижащ. Лэпсу щIэтар трифыхъыжри къыщIэкIыжащ»³⁸.

«Илъэсым и кIуэцIкIэ жэщ къэсыхукIэ си шым зы мэкъу Iэтэрэ зы нарыху пытрэ ишхын хуейщ. Сэ, жэщ къэсыхукIэ, зы мэлрэ абы хуэфэщэн пIастэрэ сшхын хуейщ»³⁹.

Лыхъужь нэхъыщхэм ар иджыри сабийуэ къылъыкъуэкI къарур къэгъэлъэгъуаш и ныбжьэгъухэм щадэджэгукIи. Псалъэм папщIэ, 1949 гъэм Жыкъуэ Чаус къиIуэтэжа вариантым мы мотивыр мыпхуэдэ щIыкIэкIэ къыхош:

«Хъымыщ и къуэ Батрээ илъэсийкIэ гушэм хэлъа нэужь, гушэпсыр къызэ-пиудри, нартхэ я кIэн джэгур хы мылым тетти, абы кIуаш. Хы мылым щыджэгухэрт нартхэр, щIалищэрэ пщлейрэ хъууэ. Батрээ щIалэ цIыкIур зыхагъэхъакъым абыхэм. Батрээ къэгубжьри, лъэдакъэкIэ еузурэ кIэн джэгум и хъуреягъыр, мылыр пхиудаш, мыл зэхуакум и Iэр дигъэлъадэри, мылыр иублэрэкIри щIалищэмрэ пщлеймрэ щIригъэлъэфаш»⁴⁰.

Вариант куэдым зэрызыщиубгъуамкIэ, мы мотивым нэгъуэщI къэлэуэтэкIи иIэщ: Батрээ и кIэн фIахъхуар къатрихыжын мурадкIэ и ныбжьэгъухэм йозауэ (еплъ: «Хъымыщ и къуэ Батрээ и хъыбар»⁴¹). Ашэмэз ехэлIа циклими ар къызэры-шыгъэлъэгъуар апхуэдэуш:

«– Нартхэ я Къуийж цIыкIу, кIээн дыгъэгъэгу!
– КIээн сыбдэгъэгунт, къыбфIэсхъэхунщ,
Уэ стумыхыжгуэ бдэнкъым!
ПтезмыхыжынкIэ уашхъуэ си къанщ!
КIээныр къытрагъэуэщ, нызэдогъэгу,
КъысхуигъэнакIэри къыхигъэкIыжщ.
– Си кIээн къызэтыж, – жиIэри щыхъаш.
– УэзмытыжынкIэ уашхъуэ си къанщ! –
ЖиIаш Къуийж цIыкIуми.
И бдзапщIэ уанэмкIэ и щхъэбгъум <йоуэри>
Гъуэгрэу иреуд,
И лъакъуитIыр зэреубыдылIэри,
Мыл гушIыIум щызэрелъафэ»⁴².

Мы мотивым пелуан псысэхэми дащрохъэлIэ:

«Шужьейр, псэуурэ, бетэмалу нарт лIы къэхъури, кIэн джэгухэм яхыхъаш, абыхэм ядэджэгуу. Псоми я кIэну хъуари къафIихъ хъуаш. Аурэ, щIалэри и ныбжьэгъу цIыкIухэм яжыхъуэурэ ириуду, хэт адкIэ щIихуэу, хэт мыдкIэ щIихуэхуэ – ахуэду-щэ хъэлэч яхильхъэ хъуаш»⁴³.

Дызытепсэлъыхъ лыхъужь гупым я сабийгъуэм къаруушхуэ ябгъэдэлъу зэрыштыр налэу къохъу абыхэм шырэ Iэщэрэ къышыхахкIи. Мы Iуэхугъуэм пыщIа лыхъужьыгъэр нэхъри щIагъэхуэбжьээн папщIэ, IуэрыIуатэм къыхош Iэщэфашэр абы тыншу къылэрымыхъуэ, атIэ гугъуехышхуэрэ къаруушхуэрэ

зытекIуадэу, сыт щхьэкIэ жыпIэмэ шыми джатэми пелуанагъ ябгъэдэлъщ, абы кыххэкIкIи ахэр къэзыгъэIурыщIэфырщ зезыхьэну зыхуэфашэри. Зи гугъу тцIы жанр лIэужьыгъуитIми шыр, джатэр е нэгъуэщI Iэщэ гуэр кыIэрыхьэн и пэ кыххуэу, ахэр кызыбгъэдэкIым лыхъужьыр егъэунэху, икIи, гъэщIэгъуэныращи, адрейхэр зыпэмылгъэщ апхуэдэ гъэунэхуныгъэхэм мыхэр сабийуэ пхрокIыф. Псалгэм папщIэ, Сосрыкъуэ и лыхгъэр зыгъэунэхуну мурад зыщIа Лъэпщ шхуэр абы ирет, и шыр кыххуэубыдмэ еплъыну. Ар щIалэ цIыкIум зэрыхузэфIэкIа щIыкIэр мыпхуэдэу къэIуэтащ:

«Тхъужьейм Сосрыкъуэ зэрилгъагъуу къезэуэну кыльаш, и кIэбдз лъакъуитIымкIэ шыту, и фIалгъэ лъакъуитIыр Iэтауэ, арщхьэкIэ Сосрыкъуэ дэлъейри шым и натIэц кIыхьым зыкIэрищIэри кыришэхыжаш, и натIэм еуэри Тхъужьейр кIэбдзкIэ хигъэщIаш. Къыщылгъэтыжри ипэкIэ кыщелэм, Сосрыкъуэ еуэри, щIым иригухри игъэщIауаш»⁴⁴.

Сосрыкъуэ зекIуэн щIидза къудейуэ, Лъэпщ и кIышым кIуэуэ кыублат. ЩIалэ цIыкIум хэлъ къарум гъукIэм гу лъетэ: Сосрыкъуэ еIэурэ, щIым куууэ хэукIа сыджыр игъэсысурэ хэсысыхь ищIат. ИтIанэщ абы джатэ цыхуищIри (еплъ: «Сосрыкъуэ зэрапIам и хьыбар»⁴⁵).

Лыхъужь нэхьышхьэр зылыхьуэ джатэмрэ шымрэ я щытыкIэр, ахэр кызырэIэрыхьэ щIыкIэмрэ абы пыщIа лыхъужьыгъэмрэ псом хуэмыдэжу Ашэмэз и циклым цыхьумаш, абы кыххэкIкIэ, ар кызыхэщ пычыгъуэр тIэкIу кIыхьми, щапхъэу кыдохь, и анэм ар зэригъэунэху щIыкIэм дызышрихьэлIэ Iыхьэри щIыгъуу:

«– Си анэгъуэ-гуашэ,
Си адэжьым и шыжьыр дэнэ шыIэ? – жи
– Уи адэжьым и шыжьыр пщIэгъуалэ жьакIэщ,
УкьиукIыныщ.
– Дэнэ щIэт?
– Гъуаплгъэ гуэзынми ныщIозэшыхьри щIэтщ.
Абрэмывэр и пхъэрыгъажэщ,
Уи сытым упигъэлъэщын?
– Си адэжьым и Iэщэр дэнэ шыIэ? – жи.
Уи адэжьым и Iэщэр пхъэщакъуэ мафIэщ,
УкылыпщIыныщ;
Пхъуантэ фIыцIэжьым ныдогъуэтыхь.
И анэм и Iэр еутIыпшыж,
И адэжьым и уанэр щIыбым кызыдыщIех,
Зей дэмэкъуищыр и кIыпкыым делъхьэ,
Абрэмывэр кызыдыIуегъэж:
ПщIэгъуалэ жьакIэм и тхьэкIумитIыр кызызрегъэшх.
«Хьэм уаушхьж! – жиIэри,
И кIэбдзыр еубыдри шэщым кыщIеш,
И адэжьым и уанэр трекъуэз,
Ашэмэз щIалэр кыреушэс,
ЗхекIыекIыгъуэ пшагъуэм ирехьэ;
Зей дэмэкъуищымкIэ и щхьэм йолэжь,
И лажьэр нэгъыгъым хуехь,
Уащхъуэ иригъэлганэ: «Шы сыпхуэхьункIэ!»
Ашэмэз щIалэр къопсыхыж,
Пхъуантэ фIыцIэжьыр кызызтрех,
Пхъэщакъуэ мафIэти, кызызщIолыдэ,
ЩIэхьу кыеубжынтхри, къегъэункIыфIыж,
И адэжьым и Iэщэр кызыдештэ»⁴⁶.

Мы шапхъэр кызыхэтха текстым кызызрыхэщымкIэ, Ашэмэз иджыри сабийуэщи, и анэм дзыхь ищIыркыым и щхьэгъусэм кыщIэна щIыунэм щIэт

шы емылдыжым игъэшэсын, «мафIэр кызыпыльэлъ» Iэщэ-фащэм иригъэлусэн, абы кыдэкIуэу, ахэр зыщыхума щIыунэ щIыхьэпIэм Iуль абрэмывэр и кыуэм кыыхуIухынуи ар гугъэххэркъым. АрщхьэкIэ, и щIалагъым емылгытауэ, Ашэмэз хуээфIокI шыри джатэри кыигъэлурьщIэн.

Мы мотивым мыпхуэдэ кыэлутэкIэ иIэу пелуан псысэхэм кызэрыщыкIуэм и щапхьэу кыэпхь хьунуш «Иныжъым и кьан» таурыхьыр. Абы кызэрыхэщымкIэ, иныжъым кьану ихьа щIалэ цыкIур зекIуа кыудейуэ абрэмывэр зыIуль шэщым шыр кыщIешри кыегъэлэсэф:

«ЩытеицIысхьэм, пIщIэгъулэр дунеим текIыжыо хьуаш, мо щIэлэ цыку тесыр кыэридыхино, арщхьэ кыэхойдыхакъэм, щIалэ цыкум шы пIщIэгъуалэм зей дэмэкъублыр щытырикъутэм, игъэсамбраш икIыи зэхригъэщIыкIащ лыгъо хэлъыр».

Апхуэдэ щIыкIэкIэ и кьаныр игъэунэхуа нэужь, иныжъым абы шырэ Iэщэрэ кърет.

Мы лыхъужьхэм щысабийм кьалтыкыуэкI пелуанагъэр псом хуэмыдэжу наIуэ кьохьу ахэр я бийм пэщIэувэу щезауэкIэ. Батрэзи Ашэмэзи я адэхэм ялэ ящIэж сабий ныбжъым иту: тIуми гушэпсыр зэпачу кIэн джэгум яхыхьа нэужь, я адэхэр зэраукIар абы кыщашIэ, кьокIуэжхэри сымаджэ нэпцI зашI, шхын пщтыркIэ я анэхэм бийр хэту щытми кырагъэлутэри, адэкIэ лыщIэжыным пэрохьэ. Кьапштэмэ, Батрээ Пщы Марыкыуэ зэриукIыжар вариант псоми зэхуэдэу кыыщыIуэташ:

«– Си пщытати, уимаисэ зэ сегъэпIыи!
– А сишгъау, симаисэми уезгъэпIыи сэ, – ыIуи...
А мафэми чэтацэри кызыегъазэм...
Дулы-Дулэр шы Iушыти сыбгъодихи,
Ар а мафэм чэтэ Iапшъэр кызыегъазэм...
Дулы-Дулэр шы Iушыти сыбгъодихи,
Пщы Марыкыоми имаисэри кыIэкIэсхи...
Пщы Марыкыори хыкыумэрэкIым десэфэкIы...
Ар а мафэм ишыужыджэ зыфэсэшы,
Пщы Марыкыо а мафэми щесэлIыхь»⁴⁷.

Батрээ и циклым кыщхьэщыкIыу, Ашэмэз илэ зэрищIэжар нэгъуэщI сюжеткIэ кыгъэлэгъуаш: лыхъужьым и бийм и шы гуартэр кырехужьэ. ХакIуэр мэкIуэжри бийр кьехь. Зозауэри, лыхъужьым ар еукI.

Мыбдежым мыхьэнэ иIэщ Ашэмэз хакIуэр зэриутIыпщыжым. Ар щIежыар шы кыхун кыудейкъым, атIэ и адэм илэ ищIэжынараши, Лъэбыцэжъей и шым нэпкъыжъэ тредзэри еутIыпщыж, а щIыкIэмкIэ и бийр кыриджэну. Ар хуейкъым и бийр игъэбэлэрыгъыу гъэпщIуауэ теуэу иукIыну, атIэ лыгъэкIэ пэщIэувэу текIуэныгъэр зыIэригъэхьэну хушIокъу, икIи макIуэри Iуашхьэм тотIысхьэ, хакIуэм кыыхьыну бийм пэплъэу. Пэжщ, текстхэм кызэрыхэщымкIэ (еплэ: «Ашэмэз» пшыналъэм), Ашэмэз и бийр япэ зэпэщIэувэныгъэм хигъэщIэфыркыым, икIэм-икIэжми абы кыигъэсэбэпыр Iэмалырщ: лIа фIэкIа умыщIэну фэ зытрегъауэри и бийр егъэбэлэрыгъ. Ауэ апхуэдэ щытыкIэм абы лыгъэншафэрэ хуэмыхуфэрэ кыатригъауэркъым, атIэ абы иплэкIэ и кьарур, и лыгъэр еIэт, егъэлъапIэ.

Лъэбыцэжъейм кьаруушхуэ зэрыхэлтым кыдэкIуэу, мэгъу зэфIэкIи бгъэдэлъщ, бзаджагъэми хуэлэижыщ. Езым и джатэ дыдэмкIэ фIэкIа зэрыпхуэмыукIым нэмыщI, и щхьэгъусэ Бэдыху и бахьэр кызэрыщIыхуу и уIэгъэхэр мэхъуж. Абы кыдэкIуэу, зэрызэзэуэну шэр цигуэшкIи гъэпцIагъэм хуокIуэри кызэрыгуэкI гъушIым кыхэщIыкIахэр Ашэмэз хуегъазэ, шэ псыыхахэр езым кызыыхуегъэнэж. ДауикI, апхуэдэм пэувыф, пэщIэтыф цыхури езыр пелуану щытын хуейш. Бийр нэхь шынагъуэу, нэхь кьарууфIэу, нэхь бзаджэу щытыхункIэ, лыхъужьым и зэфIэкIыр нэхьри Iэта мэхьу. Ар IуэрыIуатэм лыхъужьым и кьарумрэ и лыгъэмрэ

кызырегъэлыагуэ Iэмалхэм ящыщ зыщ. Апхуэдэу, псалъэм папщIэ, Щауей шы емылыджым тIэунейрэ кьредзых, сыт щхьэкIэ жыпIэмэ шым пелуанагъ бгъэдэлъщ. Ауэ ещанэрей шэсыгуэм абы польэщ, апхуэдиз кьару зыхэлъ шым нэхърэ езыр нэхъ лъэщщи⁴⁸. «Иныжьым и кьан» пелуан псысэми щIалэ цIыкIур япэу шым шэсыну щыбгъэдыхьэкIэ, пэмылгъэу кьоуэри кьегъэмэх, ауэ иужькIэ кьегъэлэсэф.

Апхуэдэ IэмалкIэ кьэгъэлъэгъуаш ищхьэкIэ зи гугъу тщIа Ашэмэз и лыгъэри. Батрэзи хуэдэу, мы лыхужьым и адэм илъ зерищIэж щIыкIэм пыщIа лыгъэмрэ хахуагъэмрэ кьегъэлыагуэ ар иджыри сабий дыдэу а Iуэхум яужь зэрихьэм, икIи абы и щыхьэтц текстхэм и кIэм нэсыху, и ныбжьыр кьрагъэлъэгъуэну «щIалэ быдзафэ» псалъэ зэпхам дызэрыщрихьэлэр: зекIуэ здэзышэну кьэкIуа нартхэм Ашэмэз кIэн джэгугу щыIэу кьыщачIэкIэ, «кIьэн джэгум кIуа щIалэ быдзафэр дэ сыткIэ кьытщхьэпэн», – жари зрапэсыркьым, Нэсрэн ЖьакIэ дзэм шахишэкIэ, «ЩIалэ быдзафэр щхьэ кьытхыушэ?» – жалэри гукьанэ хуашI, Лъэбыцэжьей абы текIуэу я деж илъэфа нэужь, Бэдыху абы йоплъ, «щIалэ быдзафэр сытым туукIэ?» – желэри фIэгуныхь мэхьу. Ауэ апхуэдэу ауан ящIа, зрамыпэса «щIалэ быдзафэрщ» нарт лыхужьхэр зимыкIыф псыр кьахуэзыпщытэри, шыр абы кьызыхуфри, Лъэбыцэжьей хэзыгъэщIэфри.

ИщхьэкIэ зи гугъу тщIа «Иныжьым и кьан» пелуан псысэми щIалэ цIыкIур и атэлыкьым илъ ищIэжыну щыкIуэкIэ, кьэзылыагъухэм ауан кьащI:

«Мо иныжьхэм мо цIыкIэ дыдэр кьыщалъагъукIэ игъэщIагъорти жаларт:

– Мо цIыкIэ дыдэр тэнэ кIорэ? «УпI» жыпIэмэ удырынощ! Сыто пIэрэ игу хэлъыр? – жалаорэ...».

АрщхьэкIэ щIалэ цIыкIум зыкьызэкъуехри ауан кьэзыщIа иныжьхэр еукI, я Iэщыр кьрехужьэ, иныжь пащтыхьым гъэру иIыгъхэр кьрегъэутIыпщыжри мылкъуу кьыхуэшэр кьешэри кьегъэзэж. Мыбдежым гу лъытапхьэщ и кьуэш нэхьыжытIыр кьригъэутIыпщыжынкIэ щыгугъыу иныжьым кьызырегуэкI цIыху кьану зэрихьым. Апхуэдэу кьызыреIуэтам щIалэ цIыкIум и лыгъэр нэхъри еIэт.

«Мыхьэмэтищ» псысэми Пщым и кьуэ Мыхьэмэт цIыкIур и кьуэш нэхьыжытIым зекIуэ здрашажьэркьым, зэрысабийм кьыхэкIыу, арщхьэкIэ аращ иужькIэ иныжьхэм пэуву езуэфри, цIыху здэмыкIуэфым кIуэуэ «набдзэ зытелъым я нэхъ дахэ» хьыджэбзыр кьэзышэфри.

Дызриплъа текстхэм кьызырагъэлъэгъуащи, лыхужьыгъэкIэ гъэпса сабиигуэ мотивым нарт эпосми пелуан псысэхэми зэхуэдэу зыщиужьауэ жыпIэ хьунуш. Абы кьелуатэ Iэпкьлэпкьым щыхэхуэм кьыщегъэжьауэ балигьыпIэ щуэвэ зэманым нэсыхункIэ лыхужьым игъэхьа лыгъэмрэ хахуагъэмрэ. Ауэ мотивым и кьалэн нэхьыщхьэр ахэр кьэгъэлъэгъуэн кьудеиркьым, атIэ IуэрыIуатэхэкI лэужьыгъуэр гъэщIэгъуэн, удэзыхьэх щIынырщ. Апхуэдэ зэфIэкI мы мотивым езыгъэгъуэтхэм ящыщ гиперболамрэ литотэмрэ зэхухуэнауэ кьызырещыкIуэр: лыхужьхэр езыхэр сабий дыдэщ, ауэ кьару зэрамышIэжрэ хахуагърэ ябгъэдэлъщ. Хьыбарым, пшыналъэм е псысэм зэ еплъыгъуэкIэ мыпхуэдэ персонажым, зэрысабийм, зэрыщIалэIуэм кьыхэкIкIэ, лыгъэ гуэр кьылыкьуэкIыну фэ лъэпкь ираплъыркьым, дзыхьы хуашIыркьым, ауэ абы зыкьызэкъуехри нэгъуэщI зыгуэрми и кьарум кьимыхьыну лыгъэщIапIэ йохьэ, текIуэныгъэри зыIэрегъыхьэ. Апхуэдэ щIыкIэкIэ IуэрыIуатэм кьыхигъэщыну зыхуей Iуэхугъуэр еIэт, абы щIэдэлур дрегъэхьэх, гу лърегъатэ, и гупсысэри а Iуэхугъуэм хуеунэтI.

ЕIУЭЛАПХЬЭХЭР

1. Нартхэр. Адыгэ лыхужь эпос. М., 1974. Н. 45–51.
2. Ар дыдэм. Н. 82.
3. Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX – начала XX века. Нальчик, 1979. С. 304–312.

4. КБИГИ-м и фоноархив: инв. № 505-ф/5.
5. Фольклор адыгов ... С. 269–280.
6. КБИГИ-м и фоноархив: инв. № 663-ф.
7. КБИГИ-м и архив: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 6-б/5.
8. КБИГИ-м и фоноархив: инв. № 1037.
9. КБИГИ-м и архив: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 6-д/12.
10. Гуттов А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М., 1993. С. 139.
11. Фольклор адыгов ... С. 47.
12. Нартхэр. Адыгэ эпос. IV т. Мыекъуапэ, 1970. Н. 35–38.
13. КБИГИ-м и фоноархив: инв. № 706-ф/6.
14. Нартхэр. Адыгэ лыхъужь эпос. М., 1974. Н. 154–158.
15. Нартхэр. Адыгэ эпос. V т. Мыекъуапэ, 1970. Н. 13–17.
16. Ар дыдэм. Н. 23–24.
17. КБИГИ-м и архив: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 32-н/3.
18. Нартхэр. Адыгэ эпос. V т. Мыекъуапэ, 1970. Н. 13–17.
19. КБИГИ-м и архив: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 32-н/2.
20. Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960. С. 165–166.
21. Нартхэр. Адыгэ эпос. V т. Мыекъуапэ, 1970. Н. 27–29.
22. Ар дыдэм.
23. Ар дыдэм. Н. 23–24.
24. Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. Москва-Нальчик, 1969. С. 33.
25. Скафтымов А. Статьи о русской литературе. Саратов, 1958, С. 6.
26. Ар дыдэм. Н. 3–76.
27. КБИГИ-м и архив: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 32-н/2.
28. Нартхэр. Адыгэ лыхъужь эпос. М., 1974. Н. 131.
29. Нартхэр. Адыгэ эпос. V т. Мыекъуапэ, 1970. Н. 32.
30. Нартхэр. Адыгэ лыхъужь эпос. М., 1974. Н. 43–44.
31. КБИГИ-м и архив: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 32-н/8.
32. Нартхэр. Адыгэ лыхъужь эпос. М., 1974. Н. 43.
33. Ар дыдэм. Н. 83.
34. Нартхэр. Адыгэ эпос. IV т. Мыекъуапэ, 1970. Н. 35–38.
35. КБИГИ-м и архив: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 32-н/2.
36. Нартхэр. Адыгэ эпос. V т. Мыекъуапэ, 1970. Н. 32.
37. Гуттов А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М., 1993. С. 186–187.
38. КБИГИ-м и архив: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 32-н/4.
39. Ар дыдэм. Папка № 32-н/3.
40. Ар дыдэм. Папка № 32-з/12.
41. Ар дыдэм. Папка № 32-з/13.
42. Нартхэр. Адыгэ лыхъужь эпос. М., 1974. Н. 131.
43. КБИГИ-м и фоноархив: инв. № 663-ф/31.
44. Нартхэр. Адыгэ лыхъужь эпос. М., 1974. Н. 44.
45. Ар дыдэм. Н. 43–44.
46. Ар дыдэм. Н. 132–133.
47. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. М., 1981. Т. 2. С. 91–92.
48. Нартхэр. Адыгэ эпос. V т. Мыекъуапэ, 1970. Н. 32–35.

M.F. Bukhurov

THE MOTIVE OF A «HEROIC CHILDHOOD» IN THE NARTS EPIC AND IN HEROIC FAIRY TALES OF THE ADYGHE

The article is devoted to the study of the motive of a «heroic childhood» in the Adyghe Narts epic and heroic fairy tales. The author adduces nearly all of the most prevalent versions of objectivization forms of this motive in Adyghe folklore, characterizing each of them according to the functioning rate, existence character and typology. Such motives as «absence of the Father», «the miraculous birth», «horse taming», «weapon choice», «fight against antagonists»,

etc. are noted. The article draws special attention to an esthetic role of «the heroic childhood» motive in the epic in general and in each concrete text in particular, on its place in a general plot structure and its role in composition.

Keywords: Nart epic, heroic fairy tale, plot structure, motive, composition.

А.Н. Хавдок

**ЯЗЫКОВАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПОЧТИТЕЛЬНОСТИ
КАК ОДНОГО ИЗ БАЗОВЫХ КОМПОНЕНТОВ АДЫГСТВА
(на материале адыгских сказочных текстов)**

В статье сказочные тексты рассматриваются как репрезентанты ментальных особенностей народа. Исследуется языковое пространство сказочных текстов, отражающее такую базовую национально-культурную ценность адыгов, как почтительность.

Ключевые слова: адыгство, почтительность (намыс), ментальность, языковое пространство, нравственные ценности, благопожелания, языковое сознание.

Комплекс моральных предписаний ритуализированного общения, передающийся от поколения к поколению, – один из самых важных в этической системе любого народа. В адыгской ментальности существует своя, внутренне организованная, гибкая, но весьма устойчивая система нравственных идей, оценок, действий, – адыгство (*адыгагъэ*). Основная задача адыгской этики – вырабатывать и поддерживать единый нравственно ориентированный взгляд на жизнь, на непреходящие ценности культуры и лучшие способы взаимодействия с окружающими.

Следует отметить, что во всех этических системах выделяются базовые моральные принципы, подчиняющие себе весь жизненный уклад народа. Несомненный интерес для нашего исследования представляет то, что в системе адыгской этики функционирует пять таких ведущих моральных принципов, носящих характер постоянно действующих ценностей: *цыхугъэ* – *человечность*, *нэмыс* – *почтительность*, *напэ* – *честь*, *акъыл* – *разум*, *лэгъэ* – *мужество* (по Б.Х. Бгажнокову). В данной работе рассматривается языковая репрезентация в сказочных текстах такой нравственно-этической ценности адыгского народа, как почтительность (*нэмыс*).

Понятие «*нэмыс*» ассоциируется в адыгской ментальности с воспитанностью, деликатностью, хорошими манерами и уважительным отношением к людям.

Адыгским этикетом устанавливается граница почтительности, однако среди народа действует общее негласное правило, смысл которого сводится к следующему: нужно оказывать уважение другим людям для того, чтобы показать, насколько ты уважаешь в первую очередь самого себя. Считается, что лишь уважающий себя человек способен по-настоящему уважать другого. Отсутствие самоуважения снижает значимость личности в глазах общества.

Таким образом, самоуважение предстает как неотъемлемое условие почтительного поведения человека и в то же время как обратная сторона его притязаний на доброжелательные отношения с окружающими. «Здесь дает о себе знать одна из самых ярких черт адыгской ментальности: выраженное в почтительном и благожелательном поведении и обычно затаенное, неафишируемое желание предстать в облагороженном виде в своих собственных глазах, в оценках и отношениях окружающих»¹.

Примечательно, что в адыгском этикете условно обозначен круг лиц, заслуживающих наибольшего внимания и уважения. Прежде всего, это старшие (по возрасту и статусу), женщины, гости, родственники, дети.

Так, в языковом пространстве исследуемых сказочных текстов зафиксирован, сложившийся в адыгском обществе тысячелетия назад, обычай чуткого и внимательного отношения к женщине, например:

«Ианэхэри трахыжьи купыр шьхъарытIупицы зэхъужьым, пицым бысымым² ауцтэу риIуагъ:

– СшынахьыкI, лъэгъун тиIэу тыккъэкIуагъ. МыемыкIумэ, моу уанэ къытхащи лъэгъунэу тиIэр къэтIоцт.

– Боу дэгъу, боу игъу, – ыIуи янэ дэжъ кIуи къыццагъ.

Ныор къызехъэм купыр зэхэадажи, «тIыс» аIуи агъэтIысыгъ»³.

Пер.: «После того, как гости завершили трапезу, унесли столы, князь обратился к бысыму:

– Младший брат, мы пришли к тебе по делу. Если это удобно, мы бы хотели поговорить о нашем деле в присутствии твоей матери.

– Хорошо, – ответил тот и привел свою мать.

***Когда женищина вошла, гости встали и уступили ей место»** (здесь и далее перевод наш. – А.Х.).*

Из приведенного практического материала видно, что женщина занимает привилегированное место в адыгском обществе. Гости выразили свое почтение матери хозяина, когда позвали ее, чтобы при ней озвучить свою просьбу. Следует также отметить, что вставание – важнейшая часть приветствия, знак особого уважения, являющееся неотъемлемой частью адыгской ментальности, – передается в данном тексте следующей фразой: *ныор къызехъэм купыр зэхэадажи, «тIыс» аIуи агъэтIысыгъ* – *когда женищина вошла, гости встали и уступили ей место.*

В приводимом контексте посторонний человек называется братом (*сшынахьыкI* – *младший брат*) – это стандарт уважительного обращения к хозяину, являющемуся младшим по возрасту.

В адыгских сказочных текстах обращается внимание на то, как почтительно нужно относиться к старшим, например:

«Лпыжъ цIыкIур ежъагъэу пицым дэжъ кIозэ шыу горэм Iукагъ...»

– Сьд узгъэгумэкIырэр? Тыдэ уежъагъ, тхъэмэтэ маф?⁴ – уупчIэн хабзэти къеупчIыгъ шыур.

– СызгъэгумэкIырэ шIагъуи цыIэн. Моу сыжъоу сыхэтэзэ сицупэ лъэныкъо къебэдэжи зэу-запсэу лагъэишъ, пицым дэжъ цу горэмкIэ селъэIунэу сэкло, – риIожьыгъ мыдрэм...

– Дэгъу, тхъам уилъэгъун къыбдегъэхъу!»⁵.

Пер.: «Шел старик к князю и встретил всадника.

– Что тебя беспокоит? Куда держишь путь, счастливый тхаматэ? – как принято, спросил всадник.

– Особого беспокойства я не испытываю. Когда я пахал в поле, мой бык неожиданно свалился и испустил дух, вот иду теперь к князю просить хоть какого-нибудь быка, – ответил тот.

– Да поможет тебе Всевышний!»

Как видно из приведенного эмпирического материала, воспитанный человек всегда найдет вежливые слова, подходящие для каждого отдельного случая. Так, в данном тексте, сообразно адыгским обычаям уважительного отношения к старшим, молодой человек, встретив пожилого, почтительно обратился к нему (*тхъэмэтэ маф* – *счастливый тхаматэ*). Затем, как и положено по адыгэ хабзэ, юноша вежливо поинтересовался у старца, чем тот обеспокоен (*Сьд узгъэгумэкIырэр? Тыдэ уежъагъ... – Что тебя беспокоит? Куда держишь путь...*), а на прощание пожелал ему осуществления задуманного. Важно отметить, что в приведенном контексте используется одна из формул благопожелания (*тхъам уилъэгъун къыбдегъэхъу* – *досл.: да поможет тебе Бог в исполнении твоей просьбы*), являющихся отличительной чертой адыгской ментальности. «В адыгской этнокультурной

традиции представления об идеале человеческой личности связаны, прежде всего, с благожелательностью, что в языковой картине мира выражается концептом гуапагъэ (в Кабардино-русском словаре приводятся следующие переводы: 1) приятность; 2) приветливость; сердечность)»⁶. Исходя из этого, достойным уважения у адыгов считается человек благожелательный, готовый пожертвовать своим временем, удобством ради другого.

В адыгских сказочных текстах также иллюстрируется обычай уважительного отношения к гостю, например:

*«ЗэныбджэгъуитIу цыIагъ шIу зэрэлъэгъухэу, зэлыкIохэу...
... нахьыкIэр ежъи иныбджэгъу дэжъ кIуагъэ.*

Лыр кыфэчэфэу кыпэгъокIыгъ, хьакIэщым⁷ ригъэблэгъагъ.

ХьакIэм кIэлъырымыкIэу, мыIэчъэ-лъачъэу, улэу лыагъэ ымышIэу бысымыр тIысыгъэ. Бэ темышIэуи Iанэр зтегъэпсыхьагъэу къагъэсыгъ.

Бысымым зимыгъэсысэу, бысымгуащэр псынкIэу кызырзекIуагъэр хьакIэм ыгъэшIэгъагъ»⁸.

Пер.: «Было два близких друга...

... младший по возрасту пришел к своему старшему другу.

Тот его радостно встретил и проводил в хачэи (гостиную).

Не оставляя гостя одного, не суетясь и не совершая лишних движений, бысым сел рядом. Спустя немного времени принесли богато накрытый стол.

Гость удивился тому, как быстро все сделала хозяйка без вмешательства хозяина».

В данном практическом материале мы видим пример радушного и хлебосольного гостеприимства адыгского народа, что передается в тексте посредством выражения *иныбджэгъу кыфэчэфэу кыпэгъокIыгъ* – радостно встретил друга. Приход гостя в дом адыги считают событием исключительного значения. Гостям создают особые условия жизни, деятельности, оберегают их. Как показано в рассматриваемом материале, почтение адыгов к гостям выражалось в наличии специальной гостевой комнаты. Традиция иметь место для приема гостей – в крови у адыгов. Ныне отдельные дома с этой целью строят редко, но обязательно предусматривают специальную комнату для приема гостей.

У адыгов высоко ценится умение за короткое время приготовить достойный стол, состоящий из разнообразных блюд, что и видно из приведенного сказочного текста с помощью эпитета *Iанэр зтегъэпсыхьагъу* – богато накрытый стол.

Из приведенного эмпирического материала также видно, что в адыгской ментальности критике подвергается суетливость. Тот, кто в ответственной ситуации теряет благоразумие, уравновешенность, проявляет излишнее беспокойство, тем самым показывает необдуманность и торопливость своих действий. Эта мысль подтверждается употреблением выражений *мыIэчъэ-лъачъэу, улэу лыагъэ ымышIэу* – не суетясь и не совершая лишних движений, характеризующих должное поведение адыгов в подобной ситуации и рассматриваемых нами в данном примере в качестве контекстных синонимов, поясняющих и дополняющих один другого.

Ментальность адыгов примечательна еще и тем, что ею предусматриваются дополнительные критерии оценки стандартных жизненных ситуаций – в зависимости от особенностей участников взаимодействия (пол, возраст, социальный статус); от места и времени и так далее. Решающее значение адыгский народ придает правильной реакции человека, на которого рассчитано то или иное социальное действие, в частности, оценке его нравственных и умственных способностей. Исходя из этого, в адыгских сказочных текстах прослеживается следующая мысль: уважение должно оказываться всем, а далее внимание обращается на нравственное поведение адресата, проявляющееся в правильной реакции на действия коммуниканта⁹, например:

«Пыжъ къулайцыз дэдэ горэ цылагъ. Аиши ихалги ямылэжъэу иньорэ ежъырырэ тхьамкIэ дэдэу къэнагъэх. Ялоф гъунэм зынэсым лыжъым иньорылагъ:

– Хъунэп, ныу, мырзуцтэу тыщысыкIэ. СыкIонышъ тикъоджэщым селъэлун, хэт ышIэра, зыгорэкIэ Iэпылэгъу къытфэхъункIи мэхъу.

– Сыдэуцтэу пщым дэжъ укIона? Ащ зыгорэ фэмышъы хъуцтэп, тэ тхъачэт закъо нахъ тилэп.

– Джа тхъачэт закъор къэгъажъори схъыни сыкIоцт...

Тхъачэт жъуагъэр зыдиити лыжъыр пщым дэжъ кIуагъэ. Унэм зехъэм, пщыр, гуацэр, апхъуитIу, акъуитIу алоу зэхэсхэу ахъагъ.

– КъакIо, къакIо. Сыд джы, тхъам ыломэ, къысфэхъыгъэр? – ылуи пщыр кьеупчIыгъ.

– Къулайцыз дэдэ сыхъугъ. Тхъачэт закъо нахъ силэжъэпти джар къыпфэхъы сыкъэкIуагъ, – ылуагъ лыжъым.

– Дэгъуба къыпхъыгъэмэ, къытфэгъоц щысхэмкIэ, – унашъо къышIыгъ пщым.

Лыжъыр еуцуалIи тхъачэтым ышхъэ къытиупкIыгъ.

– О пстэумэ уряшхъ. Арышъ шхъэр уифэшъуаш, – ылуи пщым ритыгъ.

– О угуащ, пкIышъо фыжъы, – ылуи гуацэм тхъачэт бгъэлыбэр ритыгъ.

– Шъо шъупишъаш, мы унэм шъуибыбыкIын фаш, арышъ шъо мыр шъуифэшъуаш, – ылуи тхъачэт тамэхэр пщым ипшъэшъитIу зырызэу аритыгъ.

– Шъо мы унэм шъурикIэгъэкъон, шъуятэ илоф лыжъугъэкIотэн фаш, мыхэр шъуищыкIагъ, – ылуи пщым икъуитIу тхъачэт лъакъохэр аритыгъэх.

– Кэнагъэр сэ силахъ, – ылуи ежъ ыштагъ.

Лыжъым тхъачэтыр зэригоцыгъэр пщым лэшиэу ыгу рихъыгъ. Дышгъэ мин къырити къытIупищыжъыгъ»¹⁰.

Пер.: «Жил один нищий старик. Остались они со старухой совсем бедные, без еды. Когда стало хуже некуда, старик сказал своей старухе:

– Не дело так сидеть. Пойду я к нашему аульскому князю: кто знает, может, он чем-нибудь поможет нам.

– Как же ты пойдешь к князю? Ему надо что-нибудь понести, а у нас одна индюшка осталась.

– Свари эту последнюю индюшку, с ней я и пойду к князю...

Взяв сваренную индейку, старик направился к князю. Войдя к нему в дом, он застал всю семью князя в сборе: там сидел он сам, княгиня, две их дочери и два сына.

– Заходи, заходи. Что ты мне принес? – спросил князь.

– Совсем я обнищал. Оставалась у меня одна индюшка, вот ее я и принес тебе, – ответил старик.

– Хорошо, что принес, подели ее между нами.

Тогда старик взял и отрезал индюшке голову.

– Ты у нас главный. Поэтому достоин головы, – сказал старик и отдал голову князю.

– Ты княгиня, белокожая, – с этими словами старик отдал грудку индейки княгине.

– Вы дочери, улетите из родительского гнезда, поэтому держите, – и дал княжеским дочкам по индюшину крылышку.

– Вы – опора этого дома, должны продолжать дело вашего отца, поэтому вам это пригодится, – сказал старик и дал сыновьям князя по индюшиной ножке.

– Остальное мое, – сказал старик, и взял себе все оставшееся от индейки.

Князю очень понравилось то, как старик поделил индейку. Дав ему тысячу золотых монет, он отпустил старика».

Как видно из приведенного контекста, для адыгской ментальности характерна демонстрация почтительного отношения к старшим не только по возрасту, но и по сословию, что проявляется в данном случае с помощью лексемы *фэишъуаш* – *достоин*. Старик оказался по-настоящему мудр и сумел оказать приличествующую княжеской семье почесть. Это свидетельствует о том, что адыгскому языковому сознанию свойственно употребление имплицитных смыслов. Так, в данном практическом материале функционируют иносказательные конструкции (*О пстэ-умэ уряшгъхь. Арышгъ ишъхъэр уифэишъуаш – Ты у нас главный. Поэтому достоин головы и др.*), вслед за которыми дается их объяснение.

Таким образом, анализируемый практический материал доказывает, что язык адыгских сказочных текстов отражает такую базовую национально-культурную ценность адыгов, как почтительность. В результате адыгство превращается в один из важнейших компонентов ментальности народа, определяющих мировосприятие, ценностные приоритеты и должное поведение в обществе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бгажноков Б.Х. Адыгская этика. Нальчик: Эль-Фа, 1999. С. 50.
2. Бысым – хозяин.
3. Адыгэ пшысэхэр / Зэхэзыгъэуцуагъэр Щ. Хутъ. Мыекъуапэ: Краснодарскэ тхылъ тедзапIэм и адыгэ отделение, 1987. Н. 50.
4. *Тхъэмэтэ маф* – счастливый тхаматэ, где тхаматэ – старый, уважаемый человек, старейшина.
5. Адыгэ пшысэхэр ... Н. 79, 80.
6. Бижева З.Х. Адыгская языковая картина мира. Нальчик: Эльбрус, 2000. С. 14.
7. ХьакIэщ – гостиня.
8. Адыгэ пшысэхэр ... Н. 154.
9. Бгажноков Б.Х. Указ. соч. С. 50, 51.
10. Адыгэ пшысэхэр ... Н. 103.

A.N. Havdok

THE LINGUISTIC REPRESENTATION OF REVERENCE AS ONE OF THE BASIC COMPONENTS OF CIRCASSIAN MANIFESTATION (on the material of Circassian fairy tales)

In the article the fairy tales are regarded as the representants of mental peculiarities of a nation. The investigation shows that the basic cultural value of Circassian people – reverence – is reflected in the fairy tales.

Keywords: Circassian manifestation, reverence, mentality, linguistic space, moral values, good wishes, linguistic consciousness.

Н.Д. Кодзоев

ЯЗЫЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА ИНГУШЕЙ

Статья посвящена ингушскому языческому пантеону богов. Путешественники и ученые, исследовавшие ингушский народ в XVIII – начале XIX в., писали о Дяле как о единственном боге – создателе всего сущего, – которому поклонялись ингуши. Анализ отражения ингушских языческих божеств в мифах и сказаниях показал, что все божества, кроме Дялы, имеют антропоморфный вид, действуют как люди, живут среди людей, вступают с ними в различные отношения.

Ключевые слова: ингушский народ, языческий пантеон, божество, фольклор, сказание, миф.

На протяжении тысячелетий язычество господствовало среди ингушей, и оно является неотъемлемой частью богатой духовной культуры ингушского народа.

Главным богом в ингушском языческом пантеоне является Дяла (Даъла) – творец всего сущего, управитель мира, создатель, кроме прочего, и других «божеств» (или, точнее, «полубожеств»). Образ бога Дялы в ингушском фольклоре не определен. Остальные же божества антропоморфны.

Путешественники и ученые, исследовавшие ингушский народ в XVIII – начале XIX в., писали о Дяле, как о единственном боге, которому поклонялись ингуши. И. Гюльденштедт (1745–1781) свидетельствовал, что «они (ингуши. – *Н.К.*) верят только в одного бога, которого они называют Даила, и не знают никаких идолов, или побочных богов или святых»¹. Я.Я. Штелин (1709–1785) писал: «Ингуши никакой веры не имеют, но веруют в единого бога и создателя всей твари»². Л. фон Штедер, в 1781 г. побывавший в Ингушетии, писал: «Они (ингуши. – *Н.К.*) почитают одного бога, создателя и кормильца, приносят Ему в жертву животных и другие мелочи»³.

Божества с корнем «дал» в имени присутствуют у многих народов Кавказа. Проанализировав имена божеств кавказских народов с корнем «дал», исследователь пантеона языческих богов Дагестана Р.И. Сефербеков пришел к выводу о том, что Дяла является древнейшим общекавказским богом, верховным божеством «северокавказской этнической общности эпохи древности – до распада в эпоху ранней бронзы северокавказского этнокультурного единства»⁴. Многие божества ингушей имели своих священных птиц. Священной птицей Дялы считался сокол.

В разных сказаниях и мифах детьми Дялы называются Елта, Тушоли, Эштр, Киранди (Воскресенье), Мятцели, Хало (Хал-Ерд), Амага-Ерд, Тамаж-Ерд, Саниба-Ерд⁵.

Имя Елты происходит от слова «елат» // «ялат» – «хлебное зерно». В мифах Елта выступает как покровитель охотников, но, судя по имени, он, возможно, ранее был покровителем земледельцев, и лишь позже, когда ингуши покинули плодородные равнинные земли во второй половине XVI в., после похода против ингушей в 1562 г. ногайско-кабардино-русского войска во главе с кабардинским князем Темрюком Идаровичем⁶, и главным занятием, дающим пропитание в малоземельных горах, стала охота, Елта стал покровителем охотников.

Тушоли почиталась как покровительница матерей, деторождения, божество плодородия. С ней был связан фаллический культ. Ее священной птицей был угод («тушолкотам»). Тушоли была одним из самых почитаемых божеств. Как сообщает

Б. Далгат, Тушоли почиталась всем народом без исключения. Ее имя фигурировало и в клятвах, и во всех молитвах, даже если они возносились у святилищ других божеств⁷. Особым почитанием Тушоли пользовалась у женщин. Женщины, посещая места поклонения богине и принося ей жертвенные дары, молили о даровании им потомства и всяческих благ: «Божья дочь Тушоли, дай нам благодать свою. Мы, почитая твой день, являемся к тебе, дай нам благополучие, чтобы мы могли постоянно приходить к тебе»⁸. Главное святилище («элгац») Тушоли находилось в селении Ког, где был деревянный идол богини с металлической маской на лице. В ингушском народном календаре был месяц Тушоли («Тушоли-бутт»), который начинался после весеннего равноденствия (22 марта) и примерно совпадал с апрелем. В этот месяц, когда прилетала священная птица угод – вестник Тушоли, олицетворявшая приход весны, устраивали ежегодное празднование в честь этой богини. Празднество в честь Тушоли являлось весенним праздником возрождения природы. Эти празднества проходили и во второй половине XIX в., когда ингуши уже считались мусульманами. Этнограф и краевед Албаст Тутаев, присутствовавший на одном из последних праздников Тушоли, записал: «В 1881 г. я случайно попал на празднование Тушоли-цѐй в селение Барсуки... Старики рассказывали молодежи, что кто справляет праздник Тушоли-цѐй, у тех семьи целый год будут здоровы, не будет ни холеры, ни оспы. Кто хочет жениться, тот получит успех и благополучие... После продолжительных танцев цѐув (жрец. – Н.К.), как и прежде, читал дула (молитва. – Н.К.): «Уроди нам хлеб, размножай скот, дай благополучия семьям, спаси нас от чумы, холеры и оспы, спаси от града и от потопа». Когда цѐув читал эту молитву, все люди повторяли: «Амин, Очи дяла!» Вообще Тушоли-цѐй называют женским праздником, и к этому празднику девушки ждут себе женихов»⁹.

Сын Дялы Киранди (Воскресенье), по представлениям средневековых ингушей, господствовал над временем¹⁰.

Могущественным божеством почитался Эштр – хозяин потустороннего мира. По функции его именовали Эл-Да (Іел-Да – Хозяин потустороннего мира). Загробный (невидимый) мир ингуши представляли себе по аналогии с миром живых. Его освещает Луна, подобно тому, как солнце освещает и согревает мир живых¹¹. Матерью Луны считалась Кхинча – покровительница мертвых¹².

Имя одного из древнейших богов ингушского пантеона Рало сохранилось лишь в песнях вызывания дождя («ХІай! Ралоа, Ралоа! Догла делхийталахъ, Даъла! Кхаш хъувкъийталахъа, Села!...» – «Эй, Рало, Рало! Дяла, пошли нам дождя! Села, пусть плодоносят наши поля!...»)¹³. Параллели этому богу имеются в мифологии древних славян – бог весны Ярило, древних хеттов – бог войны Ярри (возможно, имеющий хурритские корни), древних египтян – бог солнца Ра. Исходя из того, что названные боги славян и египтян несли на себе функции весенних, солнечных богов, можно предположить, что Рало в ингушском пантеоне имел какое-то отношение к солнцу, весне, возрождению жизни после зимы (смерти).

Архаичные божества Алла и Белла считались могущественней божества грома и молнии Селы. Они, по поверьям, жили в пещерах и, переключаясь, делясь между собой сокровенным, предсказывали судьбы людей, будущее. Их именами клялись в особо важных случаях¹⁴. До сих пор ингуши при просьбах произносят слова «алла-билла», не помня значения этих слов.

Имя бога Тха в форме Тга приведено в сказании «Семь сыновей выюги. Ингушское предание», записанном и опубликованном в начале XX в. В.Я. Светловым¹⁵. Тха известен также в адыгской мифологии, в которой он представлен верховным божеством. Вероятно, Тха является очень древним божеством, которому поклонялись еще несколько тысячелетий назад предки адыгов и ингушей в период существования единой северокавказской общности. Самый крупный храм на территории Ингушетии Тхаба-Ерд (VII–VIII вв.) имеет в своем названии имя бога Тха.

В сказании «Семь сыновей вьюги» о Тха имеются следующие сведения. Тха – антропоморфный бог, сотворил нарттов, живет на вершине горы Бешлоам (Казбек), «в хижине из тростника, спит на толстых мягких облаках, ест досыта барашков и греется у солнца»; когда Тха хохочет – сотрясаются горы, а когда он вздыхает от огорчения, «то вздох его доходит до земли в виде ужасного холодного ветра»; когда Тха плачет, «то слезы его падают на землю целыми потоками дождя»; а когда он сорится со своей женой Фурки (функциональное имя – Дарза-Нана – Мать вьюги), «тогда поднимается буря, ветер со страшными порывами проносится над землею, вода в реке бурлит и выступает из берегов, снег валит хлопьями и обвал за обвалом сыпятся на несчастные головы нарттов»¹⁶.

Но Тха не всемогущ. Он «побаивается» созданных им же самим великанов («Великий Тга ранее создал необыкновенных одноглазых великанов и поселил их между собою и людьми. Тга, очевидно, по ошибке создал их слишком сильными и слегка побаивался их»¹⁷); его можно обмануть (украсть у него барашков и тростник, как это сделал нарт Курюко // Куркъя); у него есть чувства голода (поэтому он ест барашков) и холода (он греется у солнца); он может придти в отчаяние и плакать.

На горе Бешлоам (Казбек), кроме Тха и Фурки, живших на вершине горы, ниже жила Мехка-Нана (Мать страны) – покровительница Страны ингушей. «Раньше жители Гвилети ее высоко чтили и обязательно ей молились, прежде чем взойти на гору Бешлоам. Эта богиня помогала путникам и тем, кто ходил в горы. Мехка-Нана знает, где на горе спрятаны клады. Осенью она по низу горы протягивает невидимую нами веревку, и кто ее перейдет, тот неминуемо замерзнет»¹⁸.

Одним из древнейших божеств было солнце – Малх, почитавшееся как источник света и тепла, которому поклонялись еще в I тыс. до н.э. предки ингушей – племена периода кобанской культуры, создавшие во второй половины I тыс. до н.э. государственное объединение, получившее название по имени верховного бога – Малх¹⁹.

Б.К. Далгат отмечал, что ингуши высоко почитают солнце, которое называют Дяла-Малх («Бог-Солнце»). «Составляют мифы о нем и просят благодати. Они считают его добрым божеством. Оно играет большую роль почти во всех празднествах в честь других богов; все молебни обращены у них к солнцу, на восток; все молящиеся смотрят также на восток; с высоты горы Будур-лом они с благоговением наблюдают ночью, как вдали восходит божественное Солнце, величиною в целый город»²⁰.

У Малха (Солнца) были мать – Мяха Нана (Мать Солнца) и дочь – Мяха Аза (Аза, дочь Малха – Солнца), считавшаяся божеством рассвета. В нартском эпосе Мяха Аза является искусницей и красавицей. Она выходит замуж за нарта Хамчи Патарза, освободившего Солнце из чрева проглотившего его сармака (дракона)²¹.

Могущественным божеством считался громовержец Села. Села обитал на горе Цейлом («Священная гора»). У него в подчинении находились богини Миха-Нана (Мать ветров) и Хин-Нана (Мать воды), которые по воле Селы гоняли ветры и лили дождь. Тут напрашивается параллель с богом Тха, женатом на Фурки, – богине вьюги, которая была в полном подчинении у своего супруга.

В сказании о Селе говорится: «Могучий Села обитает на горе Цейлом. Если эта гора не закрыта тучами, значит, Села отдыхает и не будет непогоды и дождей. У Селы был огромный меч, которым он рубил цолаш (злые духи. – Н.К.), которые подкрадывались к горе Цейлом, чтобы навредить ему. Проснувшись, он в гневе кричит и рубит их своим мечом. Поэтому в грозу гремит гром и сверкает молния. По воле Селы Миха-Нана гоняет ветры, а Хин-Нана льет дождь. Если Селе понравится какой-нибудь человек, он поражает его молнией. Клади таких людей в особые склепы. Когда долго не бывало дождей, люди выносили... кости этих людей из склепа, и Села посылал дождь, чтобы омыть кости этого покойника.

Его дочь, которую зовут Села Сата, была большой искусницей. Она могла за одну ночь соткать ткань и сшить одежду на шестьдесят человек. Говорят, она дала женщинам нитки, иголку, наперсток и ножницы. Села же, говорят, дал людям саблю, кинжал и ружье. Если у Цейлома кто-нибудь видел летающего орла, он возносил ему молитву, так как считалось, что Села иногда летает по небу в облике орла»²². Орел считался священной птицей Селы. А священной птицей Села Саты считалась иволга («селасат»).

Сколько бы ни был могучим Села, нарт Сеска Солса в единоборстве с ним каждый раз побеждал его²³. Сеска Солса побеждает Селу, потому что сам рожден от божества и является полубожеством²⁴. Чах Ахриев в свое время отметил, что Сеска Солса «прямо произошел от бога»²⁵. В Горной Ингушетии, в ущелье р. Чулхи вблизи селения Маготе на горе Зогал-Дук, имеется храм-святилище, посвященное Сеска Солсе, у этого храма в дни летнего и зимнего солнцестояния ингуши совершали моления солнцу. Б.К. Далгат отмечал, что Сеска Солсе поклонялись как божеству, ему возносили молитвы²⁶ и что Сеска Солса «у ингушей считается святым»²⁷. И.А. Дахкильгов отмечал, что Сеска Солса являлся не только предводителем нартвов, но и божеством, «которому поклонялись»²⁸.

Приемная мать Сеска Солсы – Села Сата (Сата, дочь Селы) – героиня нартского эпоса, рожденная от божества Селы земной женщиной, также является полубожеством, считается покровительницей искусства, невест. Из подземного мира, куда возил ее на своей бронзовой коляске Боткий Ширтка, Села Сата принесла нартам семена пшеницы, ячменя, проса, кукурузы; она же первая начала варить кашу²⁹.

С Села Сатой связывают происхождение Млечного Пути (инг.: «Ча Токхадаь Никъ» – «Дорога, По Которой Протащили Солому») и трех звезд из созвездия Малого Пса, называемые ингушами Сатий Божольг, или Кхоког. Млечный Путь – это след от соломы для брачного ложа, которую протащила по небу Села Сата, когда вышла замуж за бога неба Хало (инг. ХIало). «Уходя из дома за соломой, она приготовила из теста треугольный хлеб и положила его в горячую золу с угольками. До того, как она возвратилась, два угла хлеба сгорели, а один уцелел. На небе теперь видны три звезды, образующие треугольник: одна – светлая, а две темные»³⁰.

В нартском сказании «Спор между Села Сатой и Мялха Азой» рассказывается, как Села Сата стала супругой бога Хало (Хал-Ерд), который «владел небом»: Села Сата победила в споре с Мялха Азой, сшив за ночь одежду для шестидесяти трех нартвов – дружинников Хало³¹.

В ингушских мифах и сказаниях божества, кроме Дяла, приближены к людям: они имеют антропоморфный вид, действуют, как люди, часто живут среди людей, вступают с ними различные отношения. Таков и Хало (Хал-Ерд) – божество неба. Можно предположить, что в глубокой древности это было более могущественное и недостижимое для людей божество. Имя этого божества повторяется в именах верховных богов хуррито-урартской мифологии. Древнейший верховный бог хурритов звался Халалу (Halalu), а один из главных богов урартов – Халди (Haldi).

Братьями Хало считались Мятцели, Амага-Ерд, Тамаж-Ерд и Саниба-Ерд. Старший из братьев Мятцели жил на горе Мятлоам (Столовая гора). Его называли Золотым Мятцели. В ингушском сказании говорится: «Среди братьев-ердов старшим был Мятцели. Он первым ушел из семьи и поселился на вершине горы Мятлоам. Другие братья расселились по тем местам, где сейчас находятся их святилища. Лишь один из братьев – Саниба-Ерд, как младший, остался на месте. К этим братьям подселились другие ерды. Так, к Мятцели подселились и породнились с ним ерды Мятар-Дяла и Сусон-Ерд. Последнему раньше женщины молились отдельно»³². Мятар-Дяла считался божеством горы Мятлоам. Сусон-Ерд, или Сусон-Дяла считался покровителем женщин.

Тамаж-Ерд предстает перед людьми в виде горного козла или мужчины. Ч.Э. Ахриев писал: «Ингуши изображают Тамаж-Ерда святым существом, имеющим маленький рост и сидящим на маленьком коне, величиной с козленка. Если же он рассердится на кого-нибудь, то рост его увеличивается в пятнадцать раз, а лошадь, на которой он сидит, делается выше башни»³³.

О Тамаж-Ерде Чах Ахриев сообщал, что он является младшим братом других божеств – Мятцели и Амгама-Ерда (Амага-Ерд. – *Н.К.*): «Народное предание гласит, что эти три святы были родные братья. Самый старший из них, Мятцели, представляемый в народном воображении почетным старцем, с длинной седой бородой, выбрал для своего местопребывания Столовую гору, известную у кистинцев под именем Мята, а остальные два младших брата стали жить на горе Арцхой, занимающую среднюю часть Черных гор. Но вскоре два эти брата разделились. Тамаж-Ерда поселился на противоположной горе, носящей название Красных гор»³⁴.

Слово «тамаж» // «тамаш» в ингушском языке означает «чудесный, волшебный». Имя божества «Тамаж-Ерд» можно перевести, как «Волшебный ерд (святой)».

Божество Тамаж-Ерд имеет параллели в религиозных верованиях древних народов Передней Азии: «Однако некоторые особенности этого сельскохозяйственного божества позволяют сравнить его с сирийским божеством животноводства Тамуз (Tammuz) и с его арамейским омологом Таммуз (Tammuz), источником которых является шумерский бог животноводства Думузи (Dumuzi). Фонетическое развитие имени Тамуз / Таммуз получило у ингушей форму Тамыж так же, как шумерское слово гомуз («бык») дало у них форму гамыж («буйвол»). Это дает возможность считать, что ингушский Тамыж-Ерда был их омологом на Северном Кавказе»³⁵.

Судя по тому, что на месте остался Саниба-Ерд, то можно считать, что исходным пунктом, где жили эти божества, был аул Саниба в Даргавском ущелье³⁶, в настоящее время входящее в состав Северной Осетии, которое «по ингушским преданиям, считается родиной ингушских нартвов и самих ингушей»³⁷.

В сказании о Саниба-Ерде говорится следующее: «Про Саниба-Ерду я слышал, что раз в год, иногда и два раза, от святилища Саниба-Ерда ночью поднималось прямо вверх на небо сияние. Цей-саг (жрец) знал дни, когда обычно это происходило. В это время он и его подручные ночами наблюдали за святилищем. Когда сияние возникало, то с утра начиналось празднество и в течение трех дней в святилище жгли свечи и костры»³⁸.

Злыми божествами считались У-Нана (Мать болезней) и Гюр-Нана (Мать мерзлоты).

Почиталось множество других божеств: Ган-Ерд – покровитель деторождения; Болам-Даьла – покровитель путников; Гурмат-Цу – божество рая; Дика-Сели – покровитель всего хорошего; Дзодцох-Ерд (функции неизвестны); Ерд (имел вид мужчины, обитал в пещерах, молились ему в начале месяца косьбы); Мятцхали – покровитель косьбы; Мелер-Ерд – покровитель плодородия и напитков, сделанных из хлеба; Маго (в храме Маго-Ерд молились солнцу); Мизр (функции неизвестны); Молдаз-Ерд – покровитель воинов, божество войны; Саска (Саскъа) – божество плодородия; Херха-Ерд (упоминается у Ч.Э. Ахриева в статье «Ингушские праздники»³⁹; функции не известны); Хагар-Ерд (ХьагIар-Ерд) – божество пещер; Ан-Да (Iан-Да) – Хозяин (божество) зимы и др.

Сохранились имена божеств женского рода, функции которых в некоторых случаях неизвестны: Тоти – божество луны, Хани – Мать времени, Хогали – божество дождя, Чача – божество воды, Кукали – божество плодородия (ее священная птица – кукушка – «кукал»); Гушмали, Нукали, Зимили, Зизили и др.

Были известны покровители отдельных обществ, населенных пунктов и родов: Бейни-Сели – покровитель сел. Бейни; Вов-Сели (ВIов-Сели) – покровитель рода

Хамишкхой (Патиевы, Дидиговы, Мизиевы и др.); Дзорах-Цу – покровитель жителей сел. Гаппи; Кят-Сели – покровитель Мецхальского общества; Ког-Ерд – покровитель сел. Ког; Кори-Сели – покровитель жителей сел. Эбан; Кхоартой-Ерд – покровитель рода Кхоартой (Картоевы); Мецхал-Ерд – покровитель сел. Мецхал; Морч-Сели – покровитель жителей сел. Морч; Оуш-Села – покровитель рода Оуш (Аушевы); Пхьамат-Ерд – покровитель сел. Пхьамат (часть совр. сел. Джейрах); Тумхой-Ерд – покровитель рода Тумхой (Тумгоевы); Хоаной-Ерд – покровитель рода Хоаной (Ханиевы); Эрдзели – покровитель жителей сел. Эрзи и др.

Кроме божеств, в ингушской мифологии известны духи: тарам – дух-покровитель (считалось, что каждое живое существо имеет своего тарам); цала (цІала) – злой дух; убур – злой дух (убуры, вселяясь в людей и животных, доставляли им большие страдания); воачаби – покровитель туров; алмас – лесной дух в образе женщины и др.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Гюльдеништедт И.А.* Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб., 2002. С. 240.
2. *Штелин Я.Я.* Описание черкесов // Географический месяцеслов на 1772 год. СПб., 1772. Без пагинации.
3. *Штедер Л.* Дневник путешествия в 1781 году от пограничной крепости Моздок во внутренние области Кавказа // *Аталиков В.М.* Наша старина. Приложение. Нальчик, 1996. С. 197–198.
4. *Сефербеков Р.И.* Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификация). Махачкала, 2009. С. 199.
5. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 116–119, 137.
6. *Газиков Б.Д.* Взгляд в прошлое: статьи по истории Ингушетии. Назрань, 2002. С. 59–64; *Газиков Б.Д.* Кабардинское проникновение в Ингушетию во второй половине XVI в. // Современные подходы в исследовании проблем истории и языка ингушского народа: Сб. тезисов республиканской науч. конф. Магас, 2002; *Кодзоев Н.Д.* История ингушского народа. Магас, 2002. С. 134–135; *Кодзоев Н.Д.* Город Назрань: исторический очерк. Магас, 2006. С. 38–42; *Кодзоев Н.Д.* К вопросу о завоевательном походе кабардинского князя Темрюка Идаровича в район Центрального Кавказа в XVI в. // Вопросы истории Ингушетии. Магас, 2006. Вып. 5. С. 3–13.
7. *Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Кн. 2. С. 100.
8. Там же. С. 101.
9. *Туаев А.* Галгаевский календарь // Ингушетия и ингуши. Назрань–Москва, 1999. Т. 1. С. 234–235.
10. *Ахриев Ч.Э.* Избранное. Назрань, 2000. С. 140.
11. *Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 161.
12. *Танкиев А.Х.* Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 39.
13. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 204.
14. Мифологический словарь. М., 1991. С. 31.
15. *Светлов В.Я.* Сочинения. СПб., 1910. Т. 2. С. 198–121; Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 93–107.
16. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 94–95.
17. Там же. С. 99.
18. Там же. С. 71.
19. *Гумба Г.Д.* Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуицу» (Армянская география VII века): Дисс... канд. ист. наук. Ереван: АН Армянской ССР, Институт истории, 1988. С. 9–10.
20. *Далгат Б.К.* Указ. соч. С. 161.
21. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 136.
22. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 121.
23. *Ахриев Ч.* Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. VIII. Отд. 1. С. 38; Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей / Сост. А.О. Мальсагов и И.А. Дахкильгов. Грозный, 1986. С. 227.

24. Кодзоев Н.Д. Кто был отцом Сеска Солсы? // Ученые записки. Серия «Фольклор и этнография». Магас, 2010. Вып. III. С. 91–93.
25. Ахриев Ч. Указ. соч. С. 56.
26. Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Кн. 2. С. 127.
27. Далгат Б.К. Страничка из Северокавказского богатырского эпоса // Этнографическое обозрение. 1901. № 1. С. 40.
28. Дахкильгов И.А. Об ингушском нартском эпосе // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 12.
29. Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 126.
30. Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 171.
31. Ингушские сказки, сказания и предания / Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2002. С. 255–256.
32. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 137.
33. Ахриев Ч.Э. Избранное. Назрань, 2000. С. 65.
34. Там же. С. 59.
35. Tsaroiieva M. Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes (peuples du Caucase du Nord). Paris, Maisonneuve et Larose, 2005. (Цороева М. Древние верования ингушей и чеченцев. (На франц. яз.). Париж, 2005. С. 423.
36. Ахриев Ч.Э. Несколько слов о героях в ингушских сказаниях // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. С. 6.
37. Семенов Л.П. Археологические и этнографические изыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1963. С. 27.
38. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 137.
39. Ахриев Ч.Э. Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1871. Вып. V. Отд. III. С. 1–16.

N.D. Kodzoev

PAGAN DEITIES OF INGUSH

The article deals with the Ingush pagan Pantheon of gods. According to the scientists who studied the Ingush people in XVIII–XIX centuries, the only God, creator of the nature, worshiped by the Ingush people was Dyala. The analyses of the Ingush pagan Deities reflection in the myths, legends and stories revealed that all the Gods, but Dyala, had an anthropomorphous look, behaved and lived like people.

Keywords: the Inrush, pagan pantheon, deity, folklore, legend, myth.

ДОКУМЕНТЫ. МАТЕРИАЛЫ. СООБЩЕНИЯ

УДК 392.51(=352.3)

ЧЕРКЕССКАЯ СВАДЬБА

Воспоминания армянского миссионера

(Из журнала «Etudes». Paris, 20 novembre. 1907. Pp. 571–589)

Предлагаемая читателю статья опубликована в парижском в журнале «Этюды» в ноябре 1863 года, то есть за полгода до окончания Кавказской войны. Она обнаружена и переведена на русский язык в секторе источниковедения КБИГИ К. Мальбаховым. Автор статьи анонимен. Но, судя по повествованию, это французский агент и священнослужитель, живший несколько лет в Турции по благотворительным и миссионерским делам, связанным с многочисленным армянским населением Восточной Турции. В то же время он застал здесь очередную волну черкесской эмиграции, тесно общался и подружился с кабардинцами.

Материал представляет исключительный интерес как с исторической, так и с этнографической точек зрения. С одной стороны, это источник, позволяющий представить масштабы эмиграции (около 200 тыс. черкесов только в районе Самсуна и Трабзона), а также настроение изгнанников, способы их адаптации к условиям жизни на новом месте, на чужбине. Во-вторых, перед нами красочное и достаточно подробное описание традиционной кабардинской свадьбы, позволяющее восстановить многие детали этого потрясающего по своей красоте зрелища: этику и эстетику традиционных танцев, ритуальной палубы из пистолетов во время танцев, воинственных всаднических игр, в которых сторона невесты противостоит стороне жениха. Автор подчеркивает, что образ жизни черкесов резко контрастировал с турецким. «У них все отлично от обыкновений этих местностей: одежда, музыка, танец, учтивость и больше всего нравственность», – пишет он.

При этом сами черкесы, по его словам, относились к себе, к своим обычаям и нравам скептически, полагая, что цивилизация, которую они создали, рухнет и скоро исчезнет, не найдя своего продолжения ни на чужбине, ни на Кавказе, где дни черкесской независимости и сопротивления были уже сочтены. Пророческими оказались слова кабардинского старца Идриса: «Мы портимся, наше нутро становится плохим. Вы другие, вы не как мы, живущие подобно зверям». Современные черкесы и в малой степени не отвечали и не отвечают замыслу культуры, созданной в течение многих тысячелетий их предшественниками.

В заключение следует отметить, что автор статьи не лишен литературного дара. Перед нами довольно романтическое описание, лейтмотивом которого стала трогательная песня изгнанников, в которой постоянно повторяется, что на чужбине оказались только их бранные тела, а души остались на горячо любимой Родине. Но Родина, отвечая на это, выносит изгнанникам свой суровый приговор: черкесы, пусть и не по своей воле покинувшие Родину, виноваты не только перед Отчизной. Они несут ответственность перед всем миром, перед Создателем. Все это придает настоящей публикации особое звучание. Это рассказ, проникнутый сочувствием к легендарным черкесам, симпатией к народу, сохранявшим свою честь, благородство и прекрасные обычаи в условиях жестокой, продолжавшейся более ста лет борьбы за независимость.

Б.Х. Бгажников

*О, Отчизна, Отчизна,
Мы не позабыли тебя,
Мы унесли наши тела,
Но ты сохранила у себя наши души.
Черкесский гимн Кавказу (Мурад-Бей)*

Когда к 1863 году, после полувека безнадежной борьбы Кавказ оказался под властью царя, многие побежденные племена удалились в изгнание, чтобы не

оказаться в зависимости от христианского государя. «Отправимся жить среди наших братьев по исламу, – воскликнул один из вождей, – дабы наши кости покоились в благословенной земле!» Считается, что до двухсот тысяч черкесов наводнили за несколько месяцев крупные турецкие порты Черного моря: Самсун и Трбизонд. Султан вынужден был принять меры, чтобы прийти на помощь этим беженцам. Часть их он отправил в Константинополь и Болгарию, но большинству черкесов он определил земли в Малой Азии. Провинция Сивас стала центром эмиграции черкесов. Массовое переселение медленно продолжается, и каждый год видно прибытие с Кавказа целых сел.

Посреди Турции эти племена еще сохраняют большую часть их древних обычаев: они ничто не изменили в жилище, одежде, языке, привычках. Если они и бежали с Кавказа, чтобы избавиться от власти царя, они продолжают прочно сохранять в сердце любовь к своей прежней отчизне. На внутренних базарах, столь живописных из-за разнообразия племен, здесь смешавшихся, среди греков, армян, турок и курдов в разнообразных костюмах и видах, быстро различаешь этих крепких и веселых черкесских молодцев. С дикой наружностью, головой, покрытой широкой «папай» из черного меха, они медленно прогуливаются, держа руку на чеканной рукоятке их большого кинжала.

* * *

В продолжение трех лет, что я провел в Токате*, став всегдашним спутником нашего врача-миссионера, я часто имел возможность их навещать и среди них жить. Они приходили в наш диспансер, дабы перевязать свои раны после бурных сор в горах и контрабандных боев; мы ходили в село лечить их больных и их умирающих. Там в продолжение долгих зимних вечеров, сидя в хижине вокруг медного «самовара», в коем распевавший кипящий чай, старейшины рассказывали мне их суровым голосом легенды о Казбеке, «вечно белой горе». Затем один юноша, сняв с крюка на балке крыши старую гармонь, запел гимн Кавказу.

О, Отчизна, Отчизна,
Мы не позабыли тебя,
Мы унесли наши тела,
Но ты сохранила у себя наши души.

Таким вот образом я имел возможность близко познакомиться с одной из главных черкесских семей. Одной зимней ночью, когда я, чтобы рассеять скуку, будучи запертым в доме из-за снега, тихо трудился у моей печи, в мою дверь позвонили и позвали меня выйти во двор. Это был гонец, в спешном порядке явившийся просить врача: Сефер-Бей, молодой вождь из села Батман-Таш, очень болен и нас умоляют отправиться излечить его.

Как отправиться в путь? Село расположено прямо в горах, в четырех часах от города, а снег сделал дороги непроходимыми. «С конем с крепкими ногами и солидным камчи (кнутом), где не пройдешь?» – сказал нам гонец.

На следующий день, на рассвете, мы были в пути, вооруженные нашими «ямчи» (манто) против холода и добрыми револьверами против волков. Ночь, вероятно, застанет нас в пути. Чтобы достичь села Батман-Таш, нам потребовалось шесть часов мучительного перехода по глубокому снегу. Так как стужа с восходом солнца поубавилась, снег более не держал. Временами наши кони погружались в него по брюхо. Но у них были крепки ноги, а наши кнуты – солидными.

Увидев наше прибытие, старейшины племени, старые контрабандисты, привыкшие путешествовать в любую погоду, были удивлены. «Чтобы приехать к

* Токат (30 000 жителей) расположен в 200 километрах от Самсуна, в вилаете (провинции) Сивас.

ним по таким дорогам, необходимо было иметь беса в теле и самоотверженность в сердце!» Именно второе предположение и восхитило их, и их суровые души о том никогда не забудут.

Проведя день у изголовья больного, нам следовало было подумать о возвращении в Токат. Пред тем как позволить нам пуститься в путь, мать вождя, старая дама благородной и почтенной наружности, последняя родственница по нисходящей линии одного из самых древних родов Кавказа*, возжелала нас отблагодарить. Стоя близ кровати своего сына, она адресовала нам на черкесском языке несколько слов, что больной переводил нам своим ослабевшим голосом. «Несмотря на снег и препятствия в пути вы явились лечить моего сына, – сказала она нам, с глазами полными слез. – Это во имя Бога сделали вы, я знаю. Что касается меня, я благодарю вас за это, и отныне я буду считать вас обоих моими детьми. Да сопроводит вас Бог!» Все еще растроганные этой искренней и просто высказанной благодарностью, мы сели на коней и вновь взяли путь на Токат.

Благодаря умению нашего доктора, юный бей полностью излечился, и, когда весной он спустился в город, свой первый визит он совершил к нам. «Отныне, – сказал он, – ваш дом является «дост хане», дружеским домом». Мы могли бы сказать то же самое о старинном конаке вождей Батман-Таша. С того времени нас встречали там как членов семьи.

* * *

17 октября того же года я получил от Сефер-Бея следующее письмо: «Свадьба моего брата Ферхада пройдет на следующей неделе. Доктор и вы туда, естественно, приглашены, потому приезжайте в следующую пятницу в село Чер-Чер. Именно там начнутся празднества». По древнему обычаю братья и друзья жениха отправляются за девушкой в ее село. Там происходят джигитовки и игры, следуя самым древним обычаям черкесских племен.

Присутствовать на свадьбе, таково «ультрасовременное» апостольство? Я тогда вспомнил следующую остроумную и разумную мысль месье Ле Руа: «Ах! Сколь важно для миссионера беседовать с бедняками, интересоваться их малыми делами или, по крайней мере, делать о том вид! Вершить чудеса, дабы обращать в веру людей, – это благое дело и никоим образом не следует хулить тех, кто ими пользуется, так как имеются весьма достойные уважения прецеденты, но коль это средство не доступно всем людям, некоторые утверждают, что более практичным будет начать с того, чтобы сформировать у себя характер смелого человека, отнюдь не горделивого, но, напротив, полного терпения, снисхождения и доброты к бедным маленьким людям этих диких краев».

Отвергнуть приглашение, мне сделанное, было невозможно, ввиду отношений, что я имел с этой семьей. Приняв его, я засвидетельствую всему роду знак уважения и любви.

Мы отправились в путь в ясную лунную ночь. Крестьяне, удивленные встречей с всадниками в подобный час в горах, но слыша, как мы поем, сидя на наших конях, говорили себе: «Жезуитлер хасталара гидиолар! – Это духовные отцы, собирающиеся навестить больных!»

Восход солнца застал нас уже на первых плато. Холодный ветер вкупе с утренней сыростью, нас леденящих, не мешали нам наслаждаться этим красивым осенним зрелищем. Пожелтевшие первыми заморозками леса выделялись на склонах скал, окрашенных туманом в фиолетовый цвет. Над всем Иелдез-Дагом

* Род вождей Батман-Таша относится к племени кабардинцев. Это племя, считающееся самым благородным среди черкесов имело честь дать русскому трону императрицу. Царь Иван Грозный женился в 1560 году на Марии, дочери Темрюка, вождя кабардинцев. Именно это племя равным образом в нынешнем столетии поставляло в императорскую гвардию Санкт-Петербурга свой черкесский эскадрон, всегда столь отмечаемый в столичных смотрах (Revue Deux Vondes, avril 1881. La Russie dans le Caucase).

возвышалась «Звездная гора», еще окутанная белыми облаками, столь легкими, что можно было бы подумать, что они из снега. По прошествии семи часов хорошей езды, мы прибыли в село Чер-Чер, расположенное на большом плато Мерекум у подножья Иелдез-Дага, чтобы кончиться у горного прохода Сиваса.

Мы проникаем в еще спящее село. Появляются только женщины, идущие набрать воды из родника, и пастухи, собирающие сельский скот, дабы сопроводить его на горные пастбища. Нам был уготован дом, выстроенный поодаль. Там мы будем более свободными, оставаясь, таким образом, вне празднества и имея возможность по прихоти своей уйти к себе на покой. Мы направляем туда своих коней и сообщаем хозяину дома, что мы будем жить у него. Путник у черкесов не нуждается в том, чтобы его приглашали в дом. Но если он попросит гостеприимства, то это большая честь для хозяина.

Мы избавляемся от нашей дорожной одежды, тем временем село просыпается и мало-помалу приступает к веселью. Кажется, уже два дня назад как двадцать всадников из Батман-Таша прибыли вместе с их вождем Сефер-Беём*. Они направляются забрать невесту, чтобы увезти ее с собой. Черкесы, пышно разодетые, пересекают место перед нашими окнами; там, на другом конце села, началась музыка: музыка одновременно простая и дикая; хлопанье в ладоши, деревяшки, бьющиеся друг по другу, подчиняясь такту аккордеона. Время от времени несколько ружейных выстрелов, сопровождаемых сильными криками, прерывают мелодию. Если в том принимает участие револьвер, местный колорит полон.

Наше прибытие привлекло внимание. Больные тоже не замедлили возрадоваться нашему приезду. Мы начали с них, не выглядя обеспокоенными празднеством. Мы направились к ребенку шести лет, который, накануне, упал, забавляясь, в костер. На его теле маленькая одежда сгорела наполовину; он лежал в углу под толстыми одеялами. На огромную рану, что я с содроганием обнаружил, эти бедные люди посыпали слой пылицы деревьев, пылицы, что производят насекомые, разъедая балки. Вопреки этому новоявленному антисептическому средству малыш выглядел обреченным.

Когда поход по больным завершился, мы возвратились к нашему хозяину. Наши друзья в Батман-Таше собрались там, чтобы встретиться с нами: нас пригласили отправиться в дом, где справлялась свадьба. Мы ответили, что мы пойдем сразу же, как завершим свои заботы о больных, и тахта вновь превратилась в больничную палату.

Тем временем, пользуясь моментом одиночества, я позвал Исмаил Агу, старого знакомого, и объяснил ему, что мы привезли подарки: вышивку и револьвер. Кому их поднести, чтобы не пойти против какого-либо обычая? Мысль была хорошей, похожей; именно так прежде и делалось, когда крупный вождь хотел засвидетельствовать кому-либо свое почтение и свою дружбу. «Даже один платок, дарованный вами, уже будет великой честью!» Было решено, что вышитая подушка станет призом в скачках между лучшими наездниками племени. Револьвер будет поднесен жениху.

Наш brave Исмаил тотчас торжествующе ушел, чтобы сообщить об этом. Все собрались на большой площади. В момент выдачи дочери отец делает вид, что отказывает, и тогда начинается долгий спор. Между тем появляется Исмаил: «Тише! я собираюсь сообщить вам о нечто прекрасном. Отцы привезли дары!» Самый старший из присутствующих, почтенный вождь с седой бородой, поднялся в порыве воодушевления и, бросив свою толстую меховую шапку в середину комнаты, крикнул: «О! диво! Как эти «эфенди» не только сообразовали присутствовать на нашем празднестве, но и принять в них участие, поднеся нам подарки! Иди, Исмаил, беги сообщить им, сколь старейшины польщены и тронуты

* Жених же остается незримым в течение всего празднества, лишь в конце его он появляется.

тем, что они сделали». Бесполезно говорить, что спор быстро закончился. Отец тотчас дал свое согласие.

* * *

После полудня начались игры и джигитовки. Стоя на террасе дома, мы присутствовали в течение двух часов на зрелище всаднических игр.

Село прислоняется к горе и окаймлено красивой речкой, извивающейся на равнине; сейчас, когда зерновые собраны, это чудесное место для подобных мероприятий. Дома, немногочисленные как во всех черкесских селах, оставляют между собой большие промежутки, где всадники могут сколь угодно двигаться. Речка образует естественное препятствие.

Двадцать всадников вскочили в седла. Один из них, неся маленькое знамя, устремился вперед, и именно у него его будут отбирать. Это головокружительные погони через равнину и через село. Так как речка расположена на пути следования этих групп всадников, несущихся во весь галоп, тем приходилось совершать сумасшедшие спуски с обрывистого берега. Все скатываются на дно реки, посреди взбитого облака воды, сверкающего на солнце. Но вот некоторые из всадников поднимаются на противоположный берег, и погоня возобновляется.

После этой игры начались акробатические номера: один скачет галопом головой вниз, ногами вверх, другой – стоя на седле. Некоторые, полностью отпустив поводья своих коней, собирают яйца, уложенные на земле, или одним выстрелом револьвера, пролетая, разбивают их. Но вот двое состязающихся; вопрос в том, кто из них сумеет выбросить другого из седла; кони бьются между собой и кусают друг друга в грудь. Двое юношей несутся во весь опор; они скачут ноздря в ноздрию, пытаясь выбить друг друга из седла. Один, схватив за хвост коня своего противника, с силой пускает своего галопом и мощным ударом руки полностью разворачивает животное и всадника, крайне удивленных тем, что вынуждены пятиться назад. Но все кони в поту; тогда дети сменяют своих пап и, гордые тем, спустив ноги в слишком длинные стремяна, устраивают между собой состязание, завершающее сегодняшние джигитовки*.

* * *

Едва завершились игры, как перед домом невесты начинается танец. Черкесские танцы весьма отличны от местных. Здесь все совершенно благопристойно и ничто не может шокировать самый строгий взор.

Девушки выстроились с одной стороны помещения, юноши – с другой. Посреди старейшина рода руководит всем и с помощью своей длинной палочки дает знать о выходе очередных танцоров. Молодые черкешенки в старинном костюме: длинное платье, волочащееся по земле, укрывая ноги, пояс тяжелого ювелирного производства, корсаж, сделанный из передней части лат из чеканного серебра. На голове легкая вуаль из шелка, вышитая золотом, которая обвивает шею, не укрывая лицо. Рукава заканчиваются длинным платочком из яркой ткани, который весело будет колыхать среди участников танца. Юноши носят национальный костюм: длинную тунику, искусно пригнанную в талии и ниспадающую до колен; белый капюшон с золотой шишечкой, элегантно свернутой вокруг папахи и напоминающий своей формой средневековые компаньонки; сапоги из мягкой кожи, поднимающиеся до середины бедра. На поясе, украшенном серебряными чеканками, висят револьвер и длинный кинжал.

* Вот, сказал мне в этот момент старый черкес: «Как мы делаем всадников из наших детей? Набрасывается аркан на жеребца в сельском табуне, и на него усаживается наш мальчишка, без повода и седла... Животное, выпущенное на свободу и чувствующее на своей спине необычную ношу, совершает тысячу прыжков, чтобы от нее избавиться, затем как сумасшедший начинает носиться по лесу и лугам. Из тысячи один ребенок разбивается насмерть, остальные становятся прекрасными наездниками».

По сигналу старшего аккордеон стал играть старую черкесскую мелодию под тонкими пальцами одной из танцовщиц, простую и грустную мелодию, которую юноши размеряют громкими хлопаньями рук*. Одна из девушек устремляется в середину круга и ждет с опущенными глазами, когда предстанет танцор. Она начинает скользить по кругу, сопровождаемая своим кавалером, исполняющим в то же время, что и она, ритмичные движения рук. Со взором, обращенным к земле, с неподвижным телом, исполняя движения лишь руками, она кружит таким вот образом вокруг пространства, образованного зрителями. Искусство танца заключается в том, чтобы скользить «подобно струящейся воде», так, чтобы невозможно было заметить и толчка в походке». Юноша, напротив, гордо приосанившийся в своей длинной тунике, несет голову высоко. То держа руку сжатой на своем кинжале, то кулак на бедре, то подняв лишь правую руку, он исполняет трудные па и пируэты. Танцоры таким вот образом, на расстоянии, следуют друг за другом, скользя вперед, назад, огибая друг друга так, чтобы никогда не касаться один другого. Другая пара присоединяется к первой и образует с ней группу из четырех человек. В течение этого времени музыка, размеренная хлопаньями в ладоши, продолжает свою короткую и жалобную, до бесконечности повторяющуюся мелодию.

Вдруг громко звучат грозные револьверные выстрелы, сопровождаемые дикими криками. Это хозяин праздника, который, уловив момент, когда, скользя рядом, проплывает танцовщица, стреляет ей то вверх, в двух пальцах от лица, то вниз, прямо пред ногами. Молодая девушка не должна даже моргнуть глазом, хотя и слышит, как свистит пуля. Это посвящение в жизнь рода, где позже она должна будет часто видеть своего мужа и своих детей пользующимися кинжалом и револьвером. Мне рассказали, что однажды один неумелец всадил пулю в ногу танцовщицы. Последняя, никак не выдав себя, продолжала вращаться. Лишь когда люди увидели, как кровь окрасила в красный цвет траву, – ее унесли внутрь дома.

С наступлением ночи были зажжены большие фонари, что еще добавило красочности. Мы ушли рано и далеко за полночь, еще слушали музыку, выстрелы и песни.

* * *

На другой день, проведя утро в заботах о больных, к полудню мы узнали, что кортеж собирается отправиться в путь, чтобы отвезти невесту к ее новому очагу. Спешно седлают лошадей; двадцать наездников из Чер-Чера собираются примкнуть к всадникам из Батман-Таша, чтобы сопровождать их несколько часов. Я вновь устроился на вчерашней террасе; оттуда сверху я буду присутствовать при всей сцене отъезда.

Арба, на которую должны посадить невесту и ее подруг, стоит у дома вождя; она полностью покрыта белым сукном, украшенным красными рисунками причудливых форм. На площади – молодые и пожилые всадники, все в парадных костюмах и украшенные их самым красивым оружием, ожидают, оживленно беседуя.

Наконец, арба трогается при звуке музыки; но, следуя трогательному обычаю, она трижды описывает круг перед домом, чтобы молодая девушка еще раз увидела отцовский дом.

Кто эти люди, вооруженные длинными палками? Это юноши из села, они попытаются остановить всадников, которые увозят невесту. Но те устремляются во весь опор. Под длинными шестами, бьющих сильно, как град, кони жмут уши, а всадники наклоняют спину; но оборонительная линия преодолена.

У ворот села видно, как эскорт останавливается; громкие крики, что происходит? «Вы уедете лишь при условии, что разобьете выстрелами из

* В черкесской музыке, как и в большинстве восточных музык, доминируют минорные тона.

револьвера эти яйца, разложенные в траве». Такова плата за проезд. Наездники из Батман-Таша, устремившись галопом, разбивают вдребезги яйца.

На этот раз, наконец, благополучно отправились в путь. Они быстро преодолевают речку, и кортеж радостно и оживленно растягивается на широкой равнине, а всадники из двух сел, смешавшись вместе, окружают арбу.

Обычай таков, что тем, кто увозит невесту, мстят, отнимая у них их папахы. Это происходит во время бешеных погонь и далеко не один возвратится домой этим вечером без головного убора. Головная группа, сформированная из лучших наездников, неожиданно отрывается вперед, один из них потрясает похищенной шапкой. Они описывают большую кривую через равнину и, как сумасшедшие, возвращаются к селу, которое пересекают во весь опор; затем устремляются по маленькой дороге, простирающейся вдоль домов, прислонившихся к горе, но вот они скажут по террасам домов. Поднимается общий крик: «Они убьют себя, остановите их». Эта дорога оканчивается десятиметровой высоты холмом, где змеится лишь козья тропа. Один из всадников вдруг рухнул, его конь провалился передними ногами в одну из ям, которые служат дымоходом; он сразу поднялся, не слишком пострадав. Тем временем пелетон продолжал свой путь, он достиг холма, с которого спустился с такой же скоростью Похититель все еще впереди на своем большом черном коне. Его скоро схватят, когда тот, кто теснил его ближе всех, спустится на своем коне ниже тропы. Дикие крики встретили победителя.

Играя так, кортеж устремился на равнину. Мы сели тогда на коней, чтобы следовать на некотором расстоянии и все видеть, не смешавшись со всей толпой. Через час – новая остановка. Пред тем как войти в село, всадники из Чер-Чера заставили наездников из Батман-Таша пройти еще одно геройское испытание. На этот раз платок невесты был свернут в клубок на дороге, и нужно было его прострелить двумя пулями, галопом пролетая мимо него. Яркий шелковый платок, почерневший от пороха, взлетел подобно унесенному ветром. Все закончилось. Участники происходящего сошли с коней, чтобы попрощаться.

* * *

Две группы разделились, все стало более задушевным и менее шумным. Все участники эскорта являются нашими давними друзьями и, когда арбе позволено было проехать, мы присоединились к ним и, говоря о том о сем, верхом на конях въехали на равнину. Разве что время от времени огромный Хасан, дабы повеселить нас, как сумасшедший проносился мимо нас и, зацепившись за седло одной ногой, подымал с земли лежавшие на дороге камешки.

На вершине горы, что еще отделяет нас от Батман-Таша, начинает ниспадать ночь. Несколько минут спуска через сосновые рощицы – и перед нами появилось село, расположенное на маленькой возвышенности. В вечернем воздухе едва различимы были голубоватые дымовые трубы домов. Кортеж был замечен, так как раздались выстрелы. Поэтому отряд привел себя в порядок. Впереди молодой командир, сопровождаемый двумя рядами всадников, затем повозка. Мы присутствуем издали, в компании греческого «фараз» тоже приглашенного на празднество.

Вдруг в вечернем тумане раздается торжественная и грустная песня; то были всадники, которые затянули старый черкесский гимн на Кавказе.

О, Отчизна, Отчизна, как жить без тебя;
Ты нам дороже, чем мы сами,
И мы плачем по тебе.

В этих мужественных и хриплых голосах чувствовалась вся любовь переселенцев к покинутой родине. Посреди бесплодных гор Турции они все еще воображали себя на какие-то мгновения в своих прекрасных долинах Кавказа

и радостно заполняли ложбину звуками их народной песни. Каждый куплет заканчивался выстрелом револьвера и взрывом диких криков.

Но вот они у ворот села, куда встречать их явились старейшины. По любопытному обычаю, чтобы отвести невесту в ее будущий дом, эскорт должен был еще раз подвергнуться испытаниям. Сперва надо разбить несколько яиц. Быстро подняться по склону, ведущему к большому дому вождя. Старинное жилище приобрело свое праздничное обличье, а крыша его украшена флагом из шелка белого и красного цветов.

Преддверью стоит мать невесты: «Зачем вы явились? – говорит она всадникам, – я не хочу вас принимать». И по знаку, сделанному рабам*, дверь закрывается. В этот момент шесть всадников эскорта, бросившись сломя голову, галопом ворвались в прихожую, мало беспокоясь о высоте въезда. Тяжелые дубовые створки закрываются за ними: изнутри слышатся револьверные выстрелы и крики. Хозяин свадьбы тогда бросает своего сильного коня на запертую дверь, которая открывается на обе створки под мощным ударом конской головы. «Что вам надо? – вновь спрашивает его «госпожа Батман-Таша» (Так именуют ее старые рабы). «Мы возедем невесту для вашего сына Ферхада». «Хорошо, что мой старший сын заплатил за право проезда, и я вас приму». После того в нескольких метрах от дома на землю кладутся яйца. Но конь командира, раздраженный многочисленными причудами дня, не склонен к этому деликатному испытанию. Наконец яйца разлетаются на кусочки. Госпожа дает тогда хозяину свадьбы маленькую, украшенную лентами палку, а в толпу бросают пули. Невеста принята в семье.

Дети устремляются к коням, которых привели в конюшню для весьма заслуженного отдыха, а в большой прихожей дома снова начинается танец. Вновь под звуки аккордеона и шум хлопков звучит песня. В этот момент начинается «жалобная песня невесты».

О столь любимые отец и братья,
Вот меня унесли далеко от вас,
Разве не было достаточно для кражи ягнят
В отаре моего отца?

Жестокие люди, зачем вырывать меня из отчего дома?
О столь любимые отец и братья,
Вот меня и унесли далеко от вас.

* * *

На празднество явились соседские села; тем самым сборище стало чрезвычайно красочным. Элегантные костюмы черкесов смешались с пестрыми одеждами греческих крестьян и грубыми одеяниями кизил-башей**. Мы лишь

* Рабство у черкесов. Хотя османское законодательство в принципе упразднило рабство, этот древний обычай еще существует среди черкесских племен, эмигрировавших в Малую Азию. Когда-то рабы составляли самое большое богатство черкесских беев. Один раб ныне стоит от 100 до 150 турецких ливров (от 2000 до 3000 франков). Численность рабов уменьшается, но все еще остается значительной.

«Кем являются ваши рабы?» – однажды спросил я молодого бея, поселившегося в Токате. «Раб, ответил он мне, – это вроде собаки, вроде домашнего животного: его труд, он сам, его дети принадлежат тебе, ты делаешь с ними, что хочешь». Хозяин продает детей своих рабов. Молодые черкесские девушки, как известно, весьма желанны в восточных гаремах. Несколько лет назад в горах старый седобородый черкес остановил одного священнослужителя, проезжавшего через село, и обняв шею его коня, произнес: «Молю тебя, сделай что-нибудь для меня. Я раб. Дети мои проданы один за другим, и они уехали далеко от меня, дабы я никогда не узнал, куда их увезли и что с ними стало».

** «Кизил-баши» или «красные головы» являются мусульманской сектой, весьма распространенной в центре Малой Азии. Некоторые ученые считают их выходцами из местных христиан, обращенных в ислам во время турецкой оккупации. Это мнение является наиболее правдоподобным.

на короткое время появились на огромном гостевом диване, где нам предоставлено было почетное место. Вождь, зная наши привычки, имел деликатность приказать приготовить нам маленькую уединенную комнатку в конце своей кунацкой. Там, имея маленькую дверь, выходящую в сад, мы могли полностью, наслаждаясь празднеством, чувствовать себя непринужденно. Один вооруженный раб постоянно охранял нашу дверь. Лишь самые близкие могли проникнуть к нам.

Как прекрасен вечер, проведенный здесь со всеми нашими друзьями! В этом доме я более не чувствую себя чужаком. Знаменитая зимняя поездка не забыта, она тронула все эти сердца, слегка черствые в восприятии самоотречения и нежности. Каждый в свою очередь приходил поприветствовать нас и на недолгое время посидеть у наших ног; радостные лица свидетельствовали, сколь они рады видеть нас сейчас в селе. Черкесы, хотя и мусульмане, чувствуют себя здесь чужаками, столь их обычаи отличаются от привычек местного населения. Они тронуты тем, что заметили наш интерес к их древним обычаям. «Мы другие, мы из ваших краев!» – говорят они с гордостью. Действительно, у них все отлично от обыкновений этих местностей: одежда, музыка, танец, учтивость и больше всего нравственность. В течение этих трех дней ни одного слова, ни одного тоста, ничего, что могло бы ранить взоры младенца. Лишь раз, слово, вырвавшееся из уст вождя, заставило его покраснеть, и тотчас он извинился: «Простите, – сказал он, – мы портимся, наше нутро становится плохим». «Вы другие, вы не как мы, живущие подобно зверям, – добавил пожилой Идрис. – Порядочность, «темилик» («чистота») – на ваших челах, невинность – это нечто, что Бог помечает на лице человека».

Вечером мы тихо заснули в нашей маленькой комнате, в то время как на другом конце старой кунацкой все еще звучал черкесский гимн, казавшийся мне самым печальным*.

О, Отчизна, Отчизна,
Как жить без тебя?
Отчизна, ты нам дороже, чем мы сами
И мы тебя оплакиваем.

Увы, дети мои, дети мои,
Могла ли я от вас ожидать такового,
Как, не рискуя вашей головой, не пролив вашей крови,
Вы таким вот образом покинули меня.

Я с вашего детства,
Я кормила вас в своем чреве,
И вырастив вас,
Я сделала из вас мужчин,
Я хоронила ваш прах!
Подумайте об этом сами
И поймите меня
На суде вашей совести.
Не только в моих глазах
Вы виноваты,
Но вы несете ответственность
в глазах всего мира.
Забыть Создателя –
Это самое низкое
из постыдных вещей.

* Эта песня, в которой эмигрировавшие в Турцию черкесы ведут диалог с покинутой Родиной, принадлежит одному из главных вождей эмиграции, Мурад-Бею, умершему четыре года назад в Токат.

* * *

О, Отчизна, Отчизна,
Мы не забыли тебя,
Мы унесли наши тела,
Но ты оставила у себя наши души.
Отчизна, не думай так,
Что мы позабыли тебя:
Мы ищем тебя
Нашей душой и нашей кровью!

Так они пели о своей прежней родине; а я думал об их утерянной вере* и совсем тихо шептал молитву во имя этого сильного и благородного племени.

Мы участвовали лишь в начале празднеств, которые должны были продолжиться неделю. Утром следующего дня необходимо было подумать об отъезде.

Пред тем как нам сесть в седла, мы отправили вестника ко все еще незримой невесте, чтобы сказать ей, что в доме, в котором ее приняли, мы желаем ей счастья и просим ее хранить память о нашей дружбе. То был Исмаэль Ага, кто отнес наш подарок и наши пожелания.

Так как танцы продолжались у главного входа, наших лошадей подвели к маленьким воротам сада.

Пред тем как отправиться в путь, мы попросили Сафер Бея передать привет его матери. Пожилая дама вошла и стояла одна с сыном и с нами: «Как вам выразить, — сказала она просто, — то, что я почувствовала к вам, узнав, что вы отправились ночью в дорогу, чтобы поприсутствовать на наших празднествах? С этой зимы я считала вас обоих своими детьми; сегодня вы доказали мне, что таковыми в действительности являетесь. Через несколько дней будет иметь место домашняя церемония, будет вскрыт чемодан, в котором заключены подарки невесты. Все члены семьи должны при этом присутствовать, там я представлю вас обоих». Мы ответили ей одной-единственной фразой на более знакомом нам турецком языке, что «мало искусные во владении изысканной речи, мы ответим ей сегодня не с помощью нашего языка, а нашими сердцами».

Все друзья ждали нас снаружи, у коней. То были жаркие рукопожатия по-французски, сопровождаемые прощанием на черкесском: «Я препоручаю тебя Богу!»

Несколько дней спустя один молодой бей в парадном костюме приехал на коне в Токат и попросил меня подойти к тахте. «Вот, — сказал он, — некоторые вещи, что наши молодожены прислали вам как членам семьи». Маленькие вещицы, сплетенные из серебряной нити; шнур для пистолета, футляр для часов и его длинная цепочка, наконец, кошелек из черной кожи, на котором с деликатным умыслом был вышит маленький красный крест, оправленный серебром.

* * *

В июле месяце настала пора возвратиться на несколько лет во Францию. Покуда судно уносит меня к Константинополю, будучи безразличным к берегам Черного моря, что проносились пред нами, крутые и лесистые, я опершись на борт, думал о всех друзьях, оставленных в горах внутри этого края. Столько воспоминаний освежали мою память: поездки верхом по снегу и через большие леса, непринужденные беседы в шалашах или близ свежих источников, часы, прошедшие в заботах о больных и разговорах о Боге с умирающими... и друзьями: Исой, Идрисом, Исиэлем... Затем вспомнилась речь старого седобородого вождя, удивлявшегося тем, что мы приехали бесплатно из столь далекого места: Сколь же

* В семнадцатом веке эти племена были христианами. Среди тех, кто остался в России некоторые таковыми остаются и сейчас.

прекрасна такая страна, как Франция, которая думает о том, чтобы творить добро для других!»

Из всего этого осталась глубокая симпатия к этому племени, сохранившемуся столь гордым и столь благородным, вопреки своим несчастьям, и я начинаю вполголоса напевать старый черкесский гимн.

О мы тебя не позабыли,
Мы расстались с тобой,
Но ты оставила у себя наши души.

CIRCASSIAN WEDDING

Memories of armenian missionary

This article was published in the Paris magazine «Sketches» in November 1863, six months before the end of the Caucasian War. It was found and translated into Russian in the sector of Chronology of Kabardino-Balkarian Institute of Humanity Researches by K. Malbachov. The author of the article is anonymous. Most likely he was a French clergyman who lived in Turkey for several years. He found there a new wave of circassian emigration and also he had close contacts with kabardians.

The material is of great interest from the historical and ethnographic point of view. On the one hand it is a source which shows the scale of emigration (about 200 thousands of circassians only in the areas of Samsun and Trabzon) and ways to adapt the exiles in a foreign land. On the other hand description of the traditional kabardian wedding in front of us where many details of this amazing spectacle are presented. Such as ethics and aesthetics of traditional dances and ritual firing of guns during the merrymaking.

In the author's opinion circassians were rather skeptical about themselves, their traditions and customs. They understood that the civilization they had created would disappear forever. Next words of the kabardian old man Idris were prophetic: «We become spoiled, our insides are bad. You are others, you do not like us who live like wild animals».

In conclusion it should be noted that the author is not devoid of literary talent. Romantic description of a touching song of the exiles about their attachment to the homeland appears to us. This story is imbued with sympathy to the legendary circassians who maintained honor and dignity in a violent struggle for independence lasted more than 100 years.

B.H. Bgazhnokov

УДК 39(=352.3)

Б.Х. Бгажноков

МАТЕРИАЛЫ ПО ФОЛЬКЛОРУ И ЭТНОГРАФИИ АДЫГОВ

ЧАСТЬ 1

В ходе полевых исследований, проводившихся мной начиная с 1976 года, собран большой фольклорный и этнографический материал, который может быть использован адыговедами. Редакция журнала планирует публиковать эти тексты на языке оригинала по частям, не подвергая какой-либо классификации. В последующих выпусках предполагается публикация этих материалов, сопровождаемая переводом на русский язык.

ДУНЕЙР ФЫ ЩЫХЪУНУР СЫТ ЩЫГЪУЭ?

Зы лЫжь гуэрым еупщIахэщ жи:

– Ярэби, дунейр сыт щыгъуэ фЫ щыхъунур?

– Дунейр фЫ хъунут, – жиIащ лЫжьым, – щIалэху кыгурыIуэу, жьы хъуа нэужь хузэфIэкIыжу щытамэ.

Мыр псалъэ пэж дьдэхэм ящыщ. УщIалэхункIэ кыбгурыIуэркъым, псори кыбгурыIуа нэужь жьы уохъури пхузэфIэкIыжыркъым.

*Дыгъужьокъуэ Iэмин Хъэмид и къуэ, 1916 гъ.къ.
Къэбэрдей, Налшык*

ЛЪЫХЪУ

Лъэпкъым я нэхъыжъым унафэ ищIырты, кIуапхъэу я унэкъуэщ лIитI игъакIуэт: фэ ятегу, жьэрыIэзэу. ЗдэкIуам хъэщIэщым щIашэрты ягъэтIысырт:

– Мыраш ди мурадыр, дызэблагъэну тIэфIщ, – жаIэт.

Модрейхэм ямыжагъуэу щытмэ: «AtIэ, дызэчэнджэщынщ, фIагъункъэ, хыбар фэдгъэщIэнщ», кыбжраIэрты, ирагъэжъэжырт, шхын лъэпкъ кы-хуамыщтэу. Ирамытынумэ, хуэмеймэ: «Хъэуэ, уэлэхы, дэ иджыпсту хыджэбз едгъэщэн димыIэ!» жаIэрты паупщIырт.

*Мэшыкъуэ Мадина Къуденет и пхъу,
1885 гъ.къ. Хъэтуей (Ст. Урыху)*

ІЭЩ БГЪЭХЪУНУМЭ

Іэщ игъэхъуну мурад зыщIам жылэм хыбар яригъащIэрты мэрэм жэщым кызыэхуишэсырт. Яхыхъэрты мыр яжриIэрт:

– Іэщ тIэкIу згъэхъуну мурад сщIауэ хъуэхъу сиIэщи, фынэкIуамэ си гуапэт мэрэм жэщым.

– Ехъей дынэкIуэн, – жаIэрты, кыагъэгугъэт.

Кызыэхуэсар ефэрт, ешхэрт, хыбаррэ уэрэдрэ жаIэу жэщыбг хъухукIэ зэхэсти зэбгрыкIыжырт. Щхъэж хузэфIэкIынымкIэ кыгъэгугъэрты (мэлитI, мэлищ, танэ н.къ.) етIуанэ махуэм ефэ-ешхэ здэкIуэкIа унагъуэм яIэригъэхъэжырт: езым къахурт е бынхэм кырагъэхурт.

Апхуэдэ ефэ-ешхэхэм деж Iэмал имыIэу хъуэхъу зэгъэпэща гуэрхэр щыжаIэрт, Іуэхум ехъэлIауэ. Сэ мыр жысIэ хабзэт:

Уой алыхь!
Мыбы мураду ишлар кьеггэхьулэ
Миный ишу, шийр джэгуу,
Кыпыджэгул ныпыджэгулхэм
Нысэ гушылэхэр хащыкыну,
Гуэлыжым хуэдиз я гэшу,
Шэрхыжым хуэдиз я кхъейуэ
Я нысащлэхэм гэшыр зэрахьэу,
Шатэр зезыхьэр я фызыжхэрауэ,
Фыгыуэ ялэу, тыншыгыуэ ялэу,
Ялыхь, гэ куэдкэ гэпсэу!

*Балэ Темболэт Сыхьид и кьуэ,
1902 гъ.кь. Бабыгуей (Сэрмакь)*

ГУЗЭВАКУЭ

Хамэ кьуажэ кыкылу шу гуп кьэклуамэ уэрамым деж щепсыхьрт, шыр зэфладзэрти, пцлантлэм дыхьэт. Гупым и нэхьыжым «Сэлам алейкум!» – жиІэрти, пцлантлэм дэту хьуам захуигъазэт. Модрейхэми «Уалейкум сэлам!» – жала нэужь, кьэклуахэм я нэхьыжым «Дыуэ дывгъэщыт!» – жери, дыуэ ящІ. Дыуэр зэфІэкла нэужь, ллар зейхэр я Іэр едзыхауэ щытци, кьэклуахэр абы я пащхьэ йоувэри нэхьыжым мыр жеІэр:

– Дунейм ехыжам дыхуэрэзыщ. И гуэныхьыр алыхьым игъэгъу. ЖэнэткІэ тхьэм игъэгуфІэ!

Ар жаІэри, зыми я Іэ ямыубыду кьоклуэтыжри щхьэж здэувыпхьэ мэувыр. Ди лъэныкьуэмкІэ, – ди кьуажи, Кьуэгъуэтлгыкьуеи, Анзореи, Арщыдани, – Іэр яубыд хабзэкьым.

Цыхухьхэм я Іуэхур зэфІэкла нэужьщ абы я гъусэу кьэклуа цыхубзхэр щыдыхьэр. Сэлам ямыту унэм щІохьэри ллам и фыз, и бын, и шыпхьу хуэдэхэм хуогузавэр.

Гупыр кыщыдэкІыжкІэ аргуэру мо цыхухьу гупыр мэув, дыуэ ирагъэщІри, я нэхьыжым жеІэ мыпхуэдэу:

– Алыхьым фщимыгъэгъупщэкІэ, фщызыгъэгъупщэни тхьэм фимыгъэлъагъу-кІэ. ДяпэкІэ нэщхьегъуэ фимыІэу, гуфІэгъуэ филэн тхьэм ищІ!

*БицІо Мышэ,
Хьэтуей (Ст. Урыху)*

АДЫГЭ КЪАМЭ ЛІЭУЖЫГЪУЭХЭР

Адыгэ къамэр щыуэ зэщхьэщедз: дыжын къамэ, дыщэ къамэ, саур къамэ. Дыжын къамэм и къамапІэр зэрыщыту дыжынкІэ щІэгъэнауэ щытци, аращ дыжын къамэ щыжаІэр. Дыщэ къамэм и къамапІэр дыщэ защІэщ. Саур къамэм и къамапІэм фыцІэу фэ (саур) тебзащ.

*Гуанэ Тембот Аслъэнбэч и кьуэ,
1904 гъ.кь. Къундетей мыдрыщІ (Шэджэм ІІ)*

БГЪУЭШХЫЖ

Тойр (хьэгъуэлІыгыуэр) зэфІэкла нэужь, еІуанэ махуэм бгъуэшхыж ящІырт. Кьуажэм шу хагъэхьэрти, «Ныжэбэ бгъуэшхыжщ, фыкьеблагъэ!» – жари лыжхэр зэхуашэс. Іэнэм темылъ щыІэкьым, зэгъэпэщ. Мэлыр зэрыщыту гъэвауэ Іэнлэшхуэм илгу трагъэувэ, аращ бгъуэ хьужыр. Абдей машхэхэр, йофэхэр, мэджэгухэр, бгъуэ дапщэ кьрахьэллами яшхри зэбгрокІыж... Бгъуэр кьэзыхьыр

я унэкъуэщ, япхъу хуэдэхэраш. Щауэр здэщыIэм (щауапIэм) зэпымычу къраш бгъуэ.

*Щохъуж Бэйрэт,
Иналхъэблэ (Серноводск), Ставропольскэ край*

ДЖЫЛАХЪСТЭНЕЙМРЭ КЪЭБЭРДЕЙМРЭ

Джылахъстэнрэ Къэбардэрэ зэшитIу шытауэ жаIэр. Джылахъстэныр нэхъ щIалэу, ауэ щIалэ бланэу шытти, шухэр зэхыхъ хъумэ, кыпэшIэхуэр къридыхырт. Зэгурэм фызабэ гуэрэм и щIалэ къридыхыри, и лъакъуэр икъутащ. Фызабэр гъуэгъу куащ Къэбардэм деж:

– Мыпхуэдэу уи къуэшым си щIалэ закъуэр къридыхыри и лъакъуэр икъутащ, сэ сытхъемыщкIэш, абы фIэкI силэкъым, – жери тхъэусыхащ. Абы тету Джылахъстэныр кыдыхъэжти, Къэбардэр хуэгубжыащ:

– Ай, бзаджэ, – жиIащ, – дэкI, – жиIащ. Щхъэ мыпхуэдэу пщIа?

Джылахъстэн кеплъри:

– ДэкI шыжыпIакIэ, сыдэкIынщ. Кыдыхъэжыныр нэхъ Iуэхуш, дэкIыным зыри хэлэкъым.

Цыху щитху щIалэ защIэу и гъусэу Тэрч зэпрыкIри тIысаш.

Къэбардэ и шынэхъыщIэм кърищIар хуабжъу и жагъуэ хъуащ, зэрыхуэгубжыам щхъэкIи щIегъуэжащ. ЩIегъуэжа щхъэкIэ, зыри пхуещIэжынутэкъым, Джылахъстэн кызырегъэзэжын шыIэтэкъым. Ауэ щыхъум, Къэбардэм и унафэкIэ Джылахъстэн сымэ я деж хъыджэбз щитху ирагъэшащ. Абы тету Джылахъстэнейр кынаш, жылагъуэшхуэ хъуахэщ.

Иджыри а Джылахъстэнейхэр нэхъ тэмакъ кIэшIу шытщ, жаIэр. Къэбардейхэр нэхъ тэмакъкIыхъщ, – жари, ари хужалэр.

*ЖыркIагуэ Хъисэ Аюб и къуэ,
1919 гъ.къ. Налишк*

КЪАЛМЫКЪ БЕТIАЛРЭ КЪЭБЭРДЕЙ ЛЫЖЪХЭМРЭ

Къалмыкъ БетIал Къэбардей лыжъхэр зэхуишэсырт Iэнэ яхуигъэувурти игъэпсалхэрт, пасэрей хыбар жаригъэлэрт. Зэгурэм апхэдэу уэршэрхэу шысу БетIал желэр:

– Сэ нарт слъэгъуауэ шытащ. СыщIалэу ди адэм сыдэшIыгъуу Iуащхъэмахуэ щIыб дыкIуат. Къурш зэхуакум дыдэту дыкъыздэкIуэм зылI кытхуэзати. «Мор хэт?» – жысIэри си адэм сыщеупщIым: «Ар нартщ, нартхэм кыакIэрыхуауэ кы-дэнауэ дэсщ», – жиIащ.

Ар шыжиIэм лыжъхэм зыдрагъэкIуну «Уэлэхыи, плъэгъуа хъунмэ, зыгуэру кыэнауэ» – жаIащ. Уэ пщIы уоупс жаIэу абы жралэфынт шымышынэу; Джылахъстэней лыжъ гуэр «Илъэсищэрэ илъэситхурэ сохъу», – жери шысти, Къалмыкъым еплъщ-еплъри:

– Уэлэхыи, БетIал игъащIэм пщIы умыупсами, иджы бупсамэ, – жиIащ.

Ар шызэхихым Къалмыкъ БетIал къэтэджщ, Iэбэри лыжъым и Iэр иубыдащ.

– Уэлэхыи, мыдрейхэм сыкъагъэпщIамэ, пэж жызыIэр уэраш, – жиIащ.

Мы хыбарыр кызыжезыIэжар Мамбэт Нэгъуейщ, лыжъ губзыгъуэ ди къуажэ дэсащ.

*Тхъэмокъуэ Мэтчэри ФIыцIэ и къуэ,
1900 гъ.къ. Къундетей адрьщI (Шэдэжэм II)*

КЪЭТХЪЫХЪ

Зыгуэр джэламэ, ари зэрыщылъу и хъурегъыр гъушIыпэ гуэркIэ псынщIэу кыатхъыхъ. «Цыху бзаджэ кыоудэкIамэ, тхъэм гушIэгъу кыпхуищI», – жаIэри

къагъэтэджыж. Сыт хуэдэ гъуцИи къэбгъэсэбэп хъунуц апхуэдэм и деж; жан зыгъыгъым къещтэр, къамэ дэлъмэ къещтэр. Зыри умыгъуэтмэ, гъуцПунэми мэхъу.

*Къурашын Гунат Исуф и пхъу,
1903 гъ.къ. Куэихъэблэ (Адыгей)*

ХЪЫТЕХ

Нысэр унэм щрашэкIэ хъытех ящI дэ ди лъэныкъуэмкIэ. Тезыхыну зи пщэ далъхъа лIым къамэр кърехри къамэпэмкIэ хъыр еIэт, иIэтар хэвасэм (нысэгъуэтым) зэщIекъуэри езым и щхъэм трелъхъэр. Хъыр щытрахкIэ, тезыхым мыр жиIэ хабзэщ: «Пеш, пеш, дунейкIи, ахърэткIи, си шыхъуитIым уриещанэщ». Шыхъу ишIауэ аращ иджы ар абдей щыщIэдзауэ.

Хъыр трихыну зыхуагъэфашэр благъэ ящIыну зэхъуапсэращ. Нысэр къэзышар апхуэдэм деж макIуэри йолъэIу: «Си нысэм и хъыр тепхыну сынолъэIу», – жеIэри.

*Жылау Хъэзиз Мурат и къуэ,
1909 гъ. къ. Иналхъэблэ (Серноводск) Ставропольскэ край*

B.H. Bgazhnokov

MATERIALS ON FOLKLORE AND ETHNOGRAPHY OF CIRCASSIANS

PART 1

During field researches conducted since 1976 extensive folklore and ethnographic material was collected by me. Editorial board plans to publish those texts in the original language in parts without classification. In future editions they will be published with translation into Russian.

Б.Х. Бгажноков

ЧЕРКЕССКИЙ ВОПРОС*

Устойчивое развитие общества предполагает высокое качество личности, системы действующих социальных институтов, ценностей и норм. Это достигается, кроме всего прочего, за счет полноценного взаимодействия функциональной (профессиональной) и критической (нравственно-экологической) грамотности, за счет формирующейся в результате такого взаимодействия культуры. Развитие цивилизации, не обеспеченное развитием культуры, дает сбой, что мы наблюдаем в Кабардино-Балкарии.

Ключевые слова: нравственная экология, устойчивое развитие общества, жизненная среда, религия, разум, критическая грамотность, Кабардино-Балкария.

Без должного окружения погибает или увядает любая культурная ценность. Подобно тому, как невозможна жизнь растений без тепла и влаги, трудно представить жизнь изобразительного искусства или театра без заинтересованной, взыскательной публики. По той же причине недостаточно востребованной остается и столь же неумолимо снижается культура родной речи, традиционная нравственная культура кабардинцев и балкарцев. Без благоприятной социальной, культурной среды тускнеют, превращаются в ненужный хлам все самые высокие моральные понятия и ценности, выработанные нашими народами.

Вот почему экологические аспекты культуры выдвигаются сейчас на первый план. *Социокультурное загрязнение среды вредит человеку в такой же степени, как химическое, радиационное или биологическое.* Более того: именно культурная, нравственная эрозия является главной причиной ущерба, наносимого жизненному пространству Кабардино-Балкарии.

Пагубно отражаются на состоянии кабардино-балкарского общества не только разрывы, связанные с бездумным отрицанием культурного наследия, но и футуризм, граничащий с политическим авантюризмом. Известны последствия волонтеристских движений культурной революции в Советском Союзе и особенно в Китае. Сейчас мы видим, как стремительно меняется к худшему внешний облик и внутренний мир кабардинцев и балкарцев под влиянием массовой культуры. Угрожающие масштабы приобретают вместе с этим ориентированные на образ врага процессы этнической мобилизации, пересмотра истории и конструирования новой, искаженной агрессивно-националистической концепции прошлого и будущего народов.

Но, однако, и в отношении к традиционным верованиям и практикам следует проявлять критическую грамотность, учитывая, что многие из них не способствуют развитию и росту культуры и становятся порой серьезным препятствием на пути прогресса. «Традиции, – отмечает в данной связи известный американский этнолог Роберт Эджертон, – могут быть полезны, они способны даже выполнять функции важных адаптивных механизмов, но при этом довольно часто бывают неэффективными, вредными и даже смертельно опасными»¹. Например, актуальной во все времена остается для нас верность традиционным принципам адыгства

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 13-06-00666 «Методика выявления и анализа факторов сдерживающих устойчивое развитие Северокавказского региона (на примере Кабардино-Балкарии)».

и адыгской этики. Но при этом нет четкого представления о механизмах сдвига от ценностно-ориентирующей доминанты традиционной этики и традиционного кодекса поведения к их целерациональной доминанте, отвечающей вызовам нового времени, способной противостоять хаосу и неразберихе постмодернизма.

Мало кто из современных адыгов по настоящему понимает в чем смысл и назначение основных заповедей адыгства – человечности, почтительности, разумности, мужества, чести, как именно следует мыслить и действовать, чтобы отвечать этим высоким требованиям. Нет ни малейшего представления о том, как адыгская этика связана с адыгским этикетом. Иначе говоря, мы забыли о том, как пользоваться, доставшимися нам от отцов механизмами этической рационализации мира и своего бытия в мире.

При этом самомнения, амбиции, особенно в среде недоучившейся «интеллигенции», потерявшей связь с Создателем, хоть отбавляй. При сравнительно низкой функциональной (профессиональной) грамотности почти начисто отсутствует, практически атрофировалась критическая грамотность – способность правильно оценить себя и свое место в жизни, свои сильные и слабые стороны. Нет великого и столь необходимого для каждого человека и общества в целом стремления к самоусовершенствованию. Нет желания пересмотреть и улучшить свои отношения с самим собой и с внешним миром – с друзьями, родственниками, сослуживцами.

Между тем критика нравов и наличного состояния культуры была актуальна во все времена. Как строгое предупреждение о том, что, как отдельным людям, так и целым странам и народам свойственно заблуждаться и неправильно оценивать себя, звучит известный адыгский афоризм: «Если бы люди сознавали степень своего падения, многие из них свели бы счеты с жизнью» – *ЗызылIэж цыIам зызылIэж къахэкIынт*.

Вспоминаю часто употребляемое в связи с падением нравов выражение «за гранью добра и зла». При этом мы редко задумываемся, а что же там за гранью добра и зла находится. А ведь речь идет о поражении разума, когда при катастрофическом снижении способности суждения – человек не в состоянии отличить добро от зла, когда такие вопросы даже не ставятся, когда все помыслы и действия подчинены задачам сиюминутной выгоды, пользы и использования. В таком состоянии находится в массе своей современная кабардинская интеллигенция. Теперь понятно, почему она не усвоила, фактически демонстративно отвергла заповеди адыгства. Они оказались ей не по зубам из-за поражения разума. «Адыгство – это разум. Тот, у кого нет разума, не сможет усвоить и соблюдать заповеди адыгства» – сказал мне однажды – еще в 1986 году иорданский кабардинец Ервас Ибрагим (*Адыгагъэр акъылыц, акъыл зымыIэм адыгагъэр хуэхъэнукъым*).

Это заставляет вспомнить об ответственности и необходимом чувстве реальности в оценках, в подходах к развитию человека и общества. Вспомнить также о том, что при наличии общих, универсальных стратегий поступательного развития, нет и не может быть единых стандартов и единых критериев понимания, осмысления бытия и самочувствия человека. У каждой исторически сформировавшейся культуры, эти критерии все же особые, неповторимые. Неповторимость, самобытность форм человеческого существования необходимо сохранять и поддерживать как условие благополучия и хорошего социального самочувствия населения. Ученые в разных концах мира твердо убеждены в том, что «человеческое благо связано с причастностью к сложившимся формам культуры, содержание которых существенно варьируется»². *Культуросообразность и преемственность – неперемennые условия поступательного, устойчивого развития общества. А в условиях нашей страны – главный инструмент выхода из кризиса.* Что же касается благ современной цивилизации, то они, конечно, очень важны и нужны, но оборачиваются злом и разрушением, если не служат задачам взаимопонимания и добра, сохранения лучших традиций народной жизни.

Сказанное относится и к религии. *Нам нужна национальная религиозная культура.* Религия, уничтожающая созданные народом ценности, ведущая к кровопролитным столкновениям, это даже не религия в собственном смысле слова. Ведь сказано, что Бог создал для блага человека народы, их языки и обычаи. Люди, сознательно или неосознанно способствующие деформации, разрушению форм национального бытия нарушают божественные правила и установления, являются носителями и проводниками социальной, культурной патологии. Это относится, например, к родителям, которые, хорошо зная родной язык и добрые традиции отцов, не передают их своим детям, не боятся тем самым прогневить Создателя этих языков и традиций.

Вера – *духовно-нравственный стержень национальной культуры.* Для кабардинцев и балкарцев – это вера в могущество, справедливость и благосклонность Аллаха. А универсальная формула благочестия выражена в понятии *псанэ* (балк. *сууан*), смысл которого сводится к двум самым важным постулатам всякой религии: 1) чистого, свободного от корысти благодеяния, 2) очищения и спасения души через благодеяние.

Основная задача человека – спасти свою душу и в этом пункте установки адыгства ничем не отличается от основных постулатов мировых религий. Еще в 1999 году мы писали в данной связи, что адыгство – универсальная, самодостаточная концепция жизни, сопоставимая с национальной религией³. И причем не в метафорическом, а в прямом смысле слова. В себе самом, в своем собственном габитусе адыгство содержит все черты религии и религиозности, выделенные еще Дж. Локком. Напомним лишний раз, каковы эти главные черты, благодаря которым была создана и сохраняется современная культура: 1) вера в высшее существо, 2) идея его почитания, 3) концепция почитания через добродетель и благочестие, 4) комплекс греха, подлежащего искуплению через раскаяние и благодеяние, 5) мысль о воздаянии и будущей жизни на небесах⁴. В моем понимании религия в ее чистом виде, свободном от искажения и подмен, является концентрированным, сгущенным выражением добра и богатого этического опыта народов и культур. В этом качестве она оказывает обратное, неизменно благотворное влияние на мораль и нравы общества.

С особой остротой встает в данной связи проблема качества религиозного сознания и образования. И то, и другое остается у нас на низком, порой, примитивном уровне, хотя при этом не хочу умалять достоинств и пользы, приносимой нашими священнослужителями. Нет еще, и, понимания того, как тесно на самом деле связана светская этика с религиозной этикой – этикой христианства, ислама, буддизма, иудаизма.

Носителями национально-кабардинской и национально-балкарской религиозной культуры были в прошлом не только представители духовенства, но и народ в целом. Действуя в унисон с чувствами и настроениями верующих, традиционная этика вовлекала в сферу своего влияния религиозное сознание, а моральная чистота и заслуга оказывались в тесной связи с идеей богоизбранничества. У кабардинцев и балкарцев, как и у других народов, существует поверье о божественной энергии и благодати, которые снисходят на людей как награда за их моральные заслуги. Обычно кабардинцы в связи с этим говорят о божественной благодати, о «добром глазе или взгляде» Аллаха, которым он «касается», награждает своих избранников.

Мы убеждены, что основы и философию ислама, христианства, иудаизма, буддизма надо изучать в тесной связи с историей, традиционной моральной философией народов, а тезис, согласно которому религия выходит за пределы культурной жизни, ошибочен, не продуктивен. Между светской и религиозной жизнью нет и не должно быть резких, метафизических границ. *Служение культуре есть одновременно служение Богу.* У мусульман такой взгляд выражен особенно ярко и отчетливо. К примеру, в Коране сказано, что всякий истинный ученый

заслуживает особую благосклонность Бога, так как он открывает для себя и для других людей знания о природе и обществе, новые перспективы развития и самоосуществления человека.

Актуальны для всех народов России не только религиозные проблемы, но и вопросы духовно-нравственного самоопределения в целом. Отсюда необходимость не только элементарной – функциональной грамотности, но и критической. *Критическая грамотность как общая задача и конечная цель процесса обучения представляет собой органическое единство богатых специальных знаний и высокой политической и нравственной культуры.* Она позволяет отказаться от стереотипов и иллюзий прошлого, трезво и с большой ответственностью отнестись к самому себе, к прошлому, настоящему и будущему народа, к насущным задачам общества. Это защитный механизм или иммунитет культуры, чем он слабее, тем глубже кризис, проблематичней выживание и поступательное развитие сообщества. При доминировании функциональной и дефиците критической грамотности сохраняется реальная опасность двух одинаково разрушительных тенденций: 1) обезличивания национального в сфере культуры, быта, национального уклада и стиля жизни, 2) завышенной самооценки в национальном и религиозном сознании, создающей благоприятную почву для шовинизма, национализма, экстремизма.

«Кто успевает в науках, но отстаёт в добрых нравах – скорее отстаёт, чем успевает», – гласит со времен античности народная мудрость. В этой связи мне неоднократно приходилось доказывать, что тезис, согласно которому нет и никогда не было плохих народов, а есть только плохие люди, позорящие доброе имя и репутацию народа, не совсем правильно ориентирует ученых, политиков, общественное мнение в целом. Пользуясь аналогичной казуистикой можно с таким же и даже с гораздо большим успехом сказать: «любой человек изначально добр, есть лишь «плохие», сбившиеся с верного пути, общества, вынуждающие людей стать плохими».

Но в каждой из обозначенных позиций есть доля истины и чтобы снять такое противоречие, следует признать, что народы с недостаточно развитой или востребованной нравственной культурой действительно есть и бывают. Только не следует видеть в этом раз и навсегда заданное свойство; один и тот же народ может демонстрировать высокий уровень нравственной культуры на одном этапе своей истории и низкий – на другом. Задача этнологов и психологов состоит в том, чтобы выяснить причины, закономерности, всевозможные грани и динамику протекания этих процессов. Такие попытки предпринимались неоднократно, и всегда подчеркивалось, что от недостатка морали страдает разум. «Поведение целых наций совершенно не соответствует соображениям разума, – писал Э. Фромм, – многие граждане... быстро забывают, как прислушиваясь к советам демагогов, они нанесли большой ущерб своей стране и другим странам»⁵.

Развитие цивилизации, не обеспеченное развитием культуры – культуры мышления и поведения – в конечном итоге дает сбой. Еще со времен Жабаги Казаного это хорошо понимали кабардинцы и балкарцы. Обращая внимание на необходимость выявления и преодоления взаимного несоответствия между состояниями в различных сферах социальной жизни, Жабаги говорил: «Лучшее (лучших) не принижайте, о худшем (о худших) не умалчивайте» – *ФифI фымыгъэпуд, фи Iей фымыгъэпцкIу*. Это было сказано в первой половине XVIII века, когда феодальная Кабарда переживала системный кризис, связанный в первую очередь с кризисом морали и государства. Мы видим, что сегодня повторяется то же самое на новом витке истории.

* * *

Все свидетельствует о том, что критическая и, тесно связанная с ней, нравственно-экологическая грамотность востребованы сейчас как никогда раньше, в

условиях мирового финансового кризиса, затронувшего Россию. В Кабардино-Балкарии, где в течение двадцати лет наблюдался медленный спад гражданской, умственной активности, это ощущается особенно остро. Заметно изменились, увы, не в лучшую сторону, основные черты базовой личности. И прежде всего, это связано с катастрофическим падением нравов и снижением общей культуры населения, с отсутствием у людей каких-либо четких, внятных общих ориентиров, целей, задач.

На этом фоне нет, и не может быть, серьезных перспектив социально-экономического развития. В кризисные 1990-е годы и длительное время после этого казалось, что экономика Кабардино-Балкарии и России в целом не имеют сколько-нибудь серьезных общекультурных, идеологических оснований. Казалось, что все зависит от цен на нефть и газ, от того как власть распорядится денежными потоками, какую очередную сумму получит республика из центра. Теперь мы убеждаемся, насколько опасной была эта иллюзия. Социальная энтропия и аномия парализовали кабардино-балкарское общество. И только экстренные, чрезвычайные меры, только смелые и неординарные инициативы руководства республики и, что особенно важно – внутренняя активность самого населения – могут спасти положение.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Эджертон Р.* Традиционные верования и практики: действительно ли одни лучше, чем другие? // *Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу.* М., 2002. С. 175.

2. *Грей Дж.* Поминки по просвещению. М., 2003. С. 211.

3. *Бгажноков Б.Х.* Адыгская этика. Нальчик, 1999.

4. *Локк Дж.* Мысли о воспитании // *Соч. М., 1988. Т. 1. С. 586.*

5. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М., 1993. С. 381.

В.Н. Bgazhnokov

CIRCASSIAN QUESTION

Sustainable development of society involves high quality of personality, system of current social institutions, values and norms. This is achieved by cooperation of functional (professional) and critical (moral and ecological) literacy, by emerging culture. Development of civilization without development of culture is impossible what we observe in Kabardino-Balkaria.

Keywords: Moral ecology, sustainable development of society, human environment, religion, mind, critical literacy, Kabardino-Balkaria.

РЕЦЕНЗИИ

Б.Х. Бгажноков, О.Л. Опрышко

**ЦЕННЫЙ ВКЛАД В ИСТОРИОГРАФИЮ
ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ**

(Рец. на книгу: *Матишов Г.Г., Афанасенко В.И., Кринко Е.Ф., Курбат Т.Г.* Война. Юг. Перелом (лето 1942 – осень 1943 гг.). Ростов-на-Дону: Издательство ЮНЦ РАН, 2012. – 281 с.)

Южным научным центром Российской академии наук проводится работа по изданию трудов, посвященных неизвестным и малоизвестным событиям периода Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. в южных регионах России – от Придонья до Волги и Кавказа. В этой серии в 2011 г. 2-м изданием вышла монография Г.Г. Матишова, В.И. Афанасенко, Е.Ф. Кринко ««Миус-фронт» в Великой Отечественной войне 1941–1942 гг., 1943 г.». В ней освещены упорные бои советских войск, штурмовавших на протяжении пятнадцати месяцев мощный оборонительный рубеж гитлеровцев на реке Миус. Прорыв «Миус-фронта» в августе 1943 г. вслед за поражением врага в Курской битве сыграл важную роль в дальнейших наступательных операциях войск Красной Армии.

В 2012 г. Южным научным центром РАН в рамках проекта «Великая Отечественная война в исторической памяти Юга России» Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Фундаментальные проблемы модернизации полиэтнического макрорегиона в условиях роста напряженности на 2012–2014 гг.» вышло в свет новое исследование «Война. Юг. Перелом (лето 1942 – осень 1943 гг.)», подготовленное коллективом авторов – акад. Г.Г. Матишовым, В.И. Афанасенко, д-ром ист. наук Е.Ф. Кринко, Т.Г. Курбат (Ростов-на-Дону: Издательство ЮНЦ РАН, 2012. – 281 с.).

В монографии даются современные трактовка и анализ событий, происходивших в 1942–1943 гг. на южном участке советско-германского фронта, – боев в большой излучине Дона, сражений на Северном Кавказе и Сталинградской битвы. В этом же аспекте рассматриваются вопросы, связанные с ленд-лизом – поставками союзниками СССР – Англией и США – «по персидскому коридору» военной техники и грузов для Красной Армии.

Семнадцать глав монографии дают яркое представление о масштабности проблем, рассмотренных авторами в книге, о новой постановке и новом освещении целого ряда событий и фактов периода Великой Отечественной войны на юге СССР, прежде всего, на Кавказе и в Прикаспии: «Решения Ставки и общие предпосылки успеха РККА (1941–1942)», «Советская оккупация Ирана и турецкий фактор», «Военно-индустриальный плацдарм союзников в Иране», «Новые пути сообщения в Иране и на Юге СССР», «Ленд-лиз и «персидский коридор»» (1942–1943)», «Сражения в большой излучине Дона и на переправах (июль, 1942)», «Астраханское направление и рейдовая война на коммуникациях в Прикаспии», «Сопrotивление арьергардов от Дона до Кавказа», «Эвакуация, военнопленные, коллаборационизм», «Нефть, ленд-лиз и каспийские конвои», «Поражение вермахта на гудермесско-кизлярском направлении», «Боевые действия на грозненском направлении в сентябре-октябре 1942 г.», «Поражение вермахта под Орджоникидзе (ноябрь, 1942)», «Сталинградская битва и ее итоги»,

«Освобождение Северного Кавказа и прорыв «Голубой линии» (январь-октябрь, 1943)», «Роль оборонительных укреплений в стратегических сражениях 1941–1943 гг.», «Элитные части и соединения Красной Армии и вермахта в боях на юге СССР. Военные потери».

В исследовании уделяется особое внимание «ключевым сражениям Великой Отечественной войны», происходившим на юге нашей страны в 1942–1943 гг., «долгое время находившихся в «тени» других ее событий... уже получивших отражение в работах отечественных и зарубежных историков», и делается вывод, что «поворот в ходе войны произошел именно на юге».

Авторами изучен широкий круг советских и зарубежных документов и материалов по истории Великой Отечественной войны, многие из которых стали доступны для ее исследователей только в наше время.

Необходимо отметить, что в процессе работы над книгой авторы участвовали в экспедициях по местам сражений и боев в 1942–1943 гг., проводя полевые исследования на территории Придонья в Украине и Ростовской области, в Волгоградской и Астраханской областях, Краснодарском и Ставропольском краях, Адыгее, Калмыкии, Кабардино-Балкарии, Чечне, Ингушетии, Северной Осетии. Все это позволило, как сказано в монографии, «лучше представить геоморфологические особенности зоны боевых действий на юге в 1942–1943 гг.; понять как, особенности рельефа сказывались на боевых действиях и их результатах». Многочисленные фотоматериалы, сделанные во время экспедиций на местах боевых действий, существенно дополняют монографию.

Книга «Война. Юг. Перелом (лето 1942 – осень 1943 гг.)», как пишет в предисловии академик Г.Г. Матишов, «отличается новизной исходных данных, методами их обработки и интерпретации... Характерной особенностью работы является ее многоплановость, выражающаяся не только в использовании широкого круга источников, но и в стремлении рассматривать события 1942–1943 гг. под разными углами с учетом многих факторов».

В монографии впервые в военной литературе анализируются сражения войск Красной Армии с немецкими танковыми дивизиями в сентябре 1942 г. на моздокско-гудермесском и моздокско-малгобекском направлениях. «Именно разгром врага в Чечено-Ингушской АССР, – констатирует Г.Г. Матишов, – положил конец планам вермахта по захвату грозненской нефти».

В книге четко обозначена тесная взаимосвязь событий в ноябре 1942 г. в предгорьях Северного Кавказа и на Волге – разгром гитлеровцев в сражении под Владикавказом (Орджоникидзе) и переход в наступление и окружение вражеской группировки в ходе Сталинградской битвы – «в ноябре 1942 г. начался перелом в Великой Отечественной войне в ходе двух крупнейших сражений, развернувшихся на востоке Северного Кавказа и под Сталинградом. Обе операции имели общий характер. Эта взаимосвязь была вполне очевидна в годы войны, но мало изучалась впоследствии».

В связи с этим авторы монографии вполне обоснованно, как и ряд современных российских исследователей истории Великой Отечественной войны, используют понятие «Сталинград» в качестве названия боевых действий на Северном Кавказе и, прежде всего, в сражении под Владикавказом. При проведении Нальчикско-Орджоникидзевской операции «события на Кавказе и на Волге развивались по общему сценарию. Это позволяет охарактеризовать боевые действия под Орджоникидзе вслед за Сталинградской битвой («Сталинград – I», как «Сталинград – II».

Одновременно с окружением и разгромом гитлеровцев в Сталинградской битве, началось наступление советских войск на Северном Кавказе. Битва за Кавказ, начавшаяся летом 1942 г., завершилась в октябре 1943 г. изгнанием врага с Таманского полуострова на западе Краснодарского края.

От развития боевых действий на юге страны летом 1942 г. – зимой 1943 г. зависел исход войны, говорится в книге, но в работах советских историков их значение нередко искажалось и недооценивалось. В определенной степени это нередко объяснялось «стремлением связать подготовку и осуществление операций с конкретными лицами. Поэтому умалчивались истинные результаты как поражений, так и побед... Сложившиеся под влиянием идеологии и личных пристрастий отдельных лидеров стереотипы на долгие годы утвердились в научной и учебной литературе. В какой-то степени они сохраняются и сейчас. Об использовании памяти о войне в политических целях свидетельствуют хрущевское переименование Сталинграда в Волгоград, возвеличивание брежневской «Малой земли», «назначение» новых городов-героев (Киева, Новороссийска и др.). В стране создавались величественные монументы, а имена настоящих героев порой предавались забвению».

Изучение боевых действий, проходивших на юге СССР в 1942–1943 гг., сказано в монографии, не раз подвергалось воздействию политической конъюнктуры. После депортации ряда народов Северного Кавказа из истории Великой Отечественной войны были вычеркнуты многие события и «места кровопролитных битв». Но и последующая реабилитация репрессированных народов не сопровождалась объективным освещением военных действий. И только с конца XX века начался «новый этап» в изучении истории Великой Отечественной войны.

Именно в этом плане – «нового этапа» – и создан в Южном научном центре РАН фундаментальный труд «Война. Юг. Перелом (лето 1942 – осень 1943 гг.)», в котором во многом впервые дается всесторонний и объективный анализ всех совокупных обстоятельств и фактов того времени, рассматриваются причины неудач Красной Армии и временные успехи гитлеровцев «на густонаселенных и многонациональных территориях нашей страны от междуречья Дона и Волги до Кавказа, от Придонья до Прикаспия».

Рассматриваемое исследование построено на глубокой документальной основе. В нем в первую очередь анализируются рассекреченные документы Центрального архива Министерства обороны Российской Федерации, многих других федеральных, региональных и ведомственных архивов. При подготовке книги авторами широко использованы опубликованные в последние годы документы Государственного Комитета Обороны СССР, Ставки Верховного Главнокомандования, Генерального штаба Вооруженных Сил СССР, Наркомата обороны СССР, других высших органов власти и управления страной и армией.

Как ценный источник в книге использованы приказы и речи Верховного Главнокомандующего И.В. Сталина, мемуары советских государственных и военных деятелей, воспоминания солдат и командиров Красной Армии.

В то же время в исследовании как «взгляд на события с другой стороны» приведены данные из изданных в нашей стране документальных материалов по вооруженным силам Германии и ее союзников, воспоминания военнослужащих вермахта, которые раскрывают общую обстановку и специфику планирования противником основных военных операций на юге СССР и оценку их результатов.

В книге приведены многие карты и фотографии военных лет, даны сводные таблицы с указанием командного состава фронтов, армий и всех воинских соединений Красной Армии, сражавшихся с гитлеровцами в 1942–1943 гг. на южном участке советско-германского фронта; таблица с указанием важнейших битв на южном крыле советско-германского фронта в июле-декабре 1942 г. с указанием общих потерь, понесенных в них войсками Красной Армии и вермахта; таблицы по тактико-техническим данным боевой техники, бывшей на вооружении Красной Армии и войск противника и сведения о ее количестве; даются и другие таблицы, связанные с поставленной авторами проблеме. В книге приведены также таблицы с данными по воинским соединениям вермахта и их командному составу.

Указанные материалы, использованные в монографии, существенно расширяют ее научно-исследовательский диапазон.

Фундаментальная и уникальная в своем роде монография Г.Г. Матишова, В.И. Афанасенко, Е.Ф. Кринко, Т.Г. Курбат «Война. Юг. Перелом (лето 1942 – осень 1943 гг.)» является важным вкладом в историографию Великой Отечественной войны.

Как сказано в книге, «наш научный и общественный долг заключается в том, чтобы сохранить память о событиях Великой Отечественной войны», а «наше общество должно знать о масштабном подвиге», совершенном бойцами и командирами Красной Армии на южном участке фронта». И в этой связи бои в большой излучине Дона, ногайских и калмыцких степях, на ростовском, моздокском, грозненском, орджоникидзевском и астраханском направлениях, действия Каспийской военной флотилии должны «занять свое истинное место при оценке общего хода Великой Отечественной войны».

Хотелось бы сказать о том, что наряду с названными авторами в монографии направлениях, где происходили активные боевые действия на Северном Кавказе, части Красной Армии успешно отражали натиск противника на нальчикском направлении, сковав здесь с середины августа по конец октября 1942 г. значительные силы гитлеровцев. Это в то время не дало возможности врагу на данном участке фронта совершить прорыв нашей обороны и выйти к Владикавказу и Военно-Грузинской дороге.

И несомненно, что Нальчик тоже стал одним из ключевых пунктов, где были сорваны планы врага по захвату Кавказа. Ярким подтверждением этого служит то, что в 1985 году Нальчик был награжден орденом Отечественной войны 1-й степени, а 25 марта 2010 г. он удостоен почетного звания «Город воинской славы». Безусловно, что в рассматриваемом исследовании нальчикскому направлению авторам следовало бы уделить должное внимание.

В заключение, говоря о значимости монографии «Война. Юг. Перелом (лето 1942 – осень 1943 гг.)», подготовленной авторским коллективом Южного научного центра РАН, подчеркнем, что в ней на основе большого круга источников аргументированно выражена главная цель и идея исследования – сражения на южном крыле советско-германского фронта «сыграли определяющую роль в коренном переломе в ходе Великой Отечественной войны».

Указывая на актуальность темы Великой Отечественной и в целом Второй мировой войн, акад. Г.Г. Матишов в предисловии к книге пишет: «В современной геополитической обстановке особенно важно понять историю Второй мировой войны как крупнейшего международного конфликта. Наша задача – извлечь уроки из поражений и побед на южном фланге советско-германского противоборства в 1942–1943 гг., осмыслить значение данных событий в нашей общей Великой Победе 1945 г.».

Необходимо подчеркнуть, что выход в свет книги «Война. Юг. Перелом (лето 1942 – осень 1943 гг.)» стал новым важным этапом в объективном освещении истории Великой Отечественной войны; она послужит ценным источником для научных работников, преподавателей, аспирантов, студентов и читателей Кабардино-Балкарии.

Х.Х. Малкондуев

ИССЛЕДОВАНИЕ АВТОРСКОЙ ПОЭЗИИ

(Рец. на книгу: *Б.И. Тетуев*. Карачаево-балкарская авторская поэзия второй половины XIX – начала XX века. Нальчик: Издательство КБНЦ РАН, 2007. – 340 с.)

Монографическое исследование Б.И. Тетуева «Карачаево-балкарская авторская поэзия второй половины XIX – начала XX века» (Нальчик: КБИГИ, 2007) мы бы охарактеризовали как одну из самых серьезных научных работ в нашей национальной культурной словесности.

Ученый исследовал широкий круг проблем генезиса, жанра и поэтики индивидуального арабописьменного и в некоторой степени после арабописьменного (Октябрьского) периода творчества известных авторов, когда, опираясь на лучшие образцы фольклора и черпая все прекрасное и рациональное из сюжетов и мотивов Корана и восточной литературы, карачаево-балкарская поэзия в своем развитии впервые достигла высокого эстетического уровня.

Основываясь на теоретических размышлениях своих предшественников А. Караевой, Н. Кагиевой, Т. Биттировой, А. Теппеева, З. Толгурова, Р. Ортабаевой, Х. Малкондуева и др., на большом эмпирическом материале, ученому удалось собрать и обобщить как целостный художественный феномен разноименную авторскую поэзию второй половины XIX – начала XX века.

С большим тактом Б. Тетуев высказывает свою мысль в отношении некоторых публикаций, утверждающих, что авторская карачаево-балкарская поэзия начинается с более раннего периода, чем XIX век, подчеркивая, что только рукопись или список конкретного произведения могут служить документом, подтверждающим его подлинность.

Путем скрупулезного анализа произведений К. Семенова, Д. Шаваева, К. Кочкарова, К. Мечиева и др. автор исследования устанавливает те художественные закономерности, которые предопределили переход от фольклорного сознания к личностному, «субъективизированному» феномену. Не только номинально воссоздав жанровую картину изучаемого литературно-исторического промежутка, но, скрупулезно исследовав вопросы «эстетической субъектности», национально-религиозной поэзии мунажата, зикира, ийман-ислама, ориентальной лирики, а также устной историко-героической песни, которая берет свое начало с XV века, ученый показывает эволюционное движение авторского художественного сознания вплоть до творчества К. Мечиева, традиции которого были впоследствии продолжены К. Кулиевым.

Новаторством в исследовании является научно-аналитическое толкование Б. Тетуевым внутрижанровых разновидностей историко-героической и лирической поэзии второй половины XIX – начала XX века. Их он рассматривает во временной и сюжетно-повествовательной хронике. Вполне оправдано, что один из разделов книги начинается с рассуждения о поэме Д.-Х. Шаваева «Легенда об Аксак-Темире» (Тамерлане), который, совершив поход на Северный Кавказ (1395; 1400), принес жителям этих мест неисчислимые бедствия.

Книга состоит из пяти глав, содержательный материал которых дает возможность ученому рассматривать в динамике эволюцию национальной поэтической мысли карачаево-балкарского народа в сложный, но весьма прогрессивный в духовном плане период, когда активно проникала в данную этническую среду арабская письменность, а вместе с ней – и литература, теология и философия Востока.

Размышляя о жанровой структуре исследуемого материала, который откладывался и формировался в народном сознании веками и десятилетиями, Б.И. Тетуев вполне справедливо делит его на три основные, устоявшиеся фольклорно-литературные формы: лирическую, историко-героическую и духовно-религиозную.

Кратко коснемся структурно-композиционной особенности книги. В первой главе монографии «Карачаево-балкарская религиозно-дидактическая поэзия и проблема авторского художественного сознания» рассматриваются такие проблемы, как особенности религиозного просветительства, эволюция и модификация жанров «иман-ислам» и «зикир», архетипические теологемы в жанре «мужанат», трансформация религиозно-дидактического жанра в поэме Д. Шаваева «Грустные думы-размышления Даут-Хаджи».

Указанное произведение автор характеризует как уникальное явление в карачаево-балкарской литературе XIX века, в котором богато представлены коранические мотивы и хадисы, история правления арабских халифов, а также близких друзей и последователей Мухаммеда Омара, Османа, Аубекира (Абу-Бакара) и Алиа. «В поэтико-стилевом же плане определенная роль отводится монологу, иносказательным конструкциям и полиамной поэтике, выполняющей основную содержательную роль в формировании сюжетных элементов коранических и литературных памятников Востока», – размышляет Б. Тетуев, ссылаясь на труды крупных ученых-арабистов, востоковедов и тюркологов нашей страны.

Автором приводится ряд убедительных примеров, что ислам как идеология и религия сыграл значительную роль в духовном развитии общества; что арабская письменность, «Коран» и светская литература Востока дали в свое время образование таким деятелям карачаево-балкарского религиозно-литературного просветительства, как А. Дудов, Д. Шаваев, С. Чабдаров, А. Энеев, Л. Асанов, К. Мечиев, И. Акбаев и др. Распространяясь в списках, стихи и поэмы о религии и жизни пророков оказывали существенное влияние и на этническое самосознание народа, так как у людей значительно расширилось представление о пространстве и времени в воспеваемых в этих произведениях сюжетах и мотивах.

Много страниц посвящает автор жанру арабской религиозно-дидактической поэзии «Иман-ислам», раскрывая его национальное и типологическое своеобразие в творчестве К. Мечиева, А. Дудова, Д. Шаваева, Н. Кудаева и др., внесших весомый вклад в развитие его структурно-композиционной и художественной особенности.

Новаторским словом в карачаево-балкарской литературоведческой науке мы бы назвали главу «Архетип пророка в агиографической поэзии Д. Шаваева», где рассматриваются крупные лироэпические поэмы указанного автора о пророках Юсуфе (Иосифе), Исе (Иисусе) и основателе Ислама Мухаммеде. Ученого прежде всего интересует национальное своеобразие мотивов и сюжетов агиографической авторской поэзии.

Так, рассуждая о содержательных моделях поэмы «Иса файгъамбар» – «Пророк Иса (Иисус)», ученый довольно скрупулезно останавливается на мотивах Иисуса-бога в Библии и Иисуса-человека в Коране и делает вывод, что данный образ в священных книгах и верованиях представляет амбивалентную личность. Иса в поэмах Д. Шаваева воспевается как идеолог единобожия и противник язычников, которые поклонялись идолам, видя в них своих покровителей.

Архетипическая ситуация «безумия героя», широко используемая как в восточных лиро-эпических поэмах, так и в средневековом рыцарском романе Запада, видоизменяется в поэмах Д. Шаваева, приобретая реальную, конкретную этнокультурную основу. Поэт избегает использования приключенческих фабульных элементов, которые в определенной мере «романтизируют» безумие, его истоки.

К примеру, в поэме «Тахир и Зухура» лекарь констатирует безумие: разум Тахира сгорел в огне любви, а этот недуг неподвластен лечению. Духовный

диктат отца, объясняемый любовью к сыну, приводит к буквальному безумию (сумасшествию) героя.

Безумие Междуна существует только в восприятии окружающих, на самом деле, в другом измерении, поступки его выглядят осмысленными, целенаправленными.

Отказываясь от приключенческих мотивов канонической фабулы (события, связанные с Науфалем и др.), поэт вносит многочисленные повествовательные подробности, позволяющие характеризовать внутренний мир Лейли и Междун. Характер чувства Междун как безумной страсти изменяется. Междун ясно осознает свою цель, свою любовь, направленную на достижение обыкновенного человеческого счастья.

Ориентированность на изображение реальных социально-нравственных проблем своего времени прослеживается и в трансформированном финале произведения. У Низами Лейлу насильно выдают замуж за ибн Салама, и после его смерти (он умирает от неразделенности чувства) Междун и Лейла встречаются, «но Междун вдруг вскакивает и убегает: Лейла уже давно в нем самом и реальная Лейла ему уже не нужна».

Длительное время карачаево-балкарский фольклор и литература изучались недостаточно взаимосвязанно, а порой и как автономные художественные субкультуры. Б.И. Тетуев – один из первых, кто своим исследованием в какой-то мере раскрыл эстетические истоки индивидуального художественного сознания, воссоздав недостающую соединительную нить между фольклором и профессиональной литературой.

Однако к этой проблеме следовало подойти более основательно. Касаясь ее, автору следовало обратить внимание на фольклорные образы таких персонажей, как Аксак-Темир, Междун и Лейла, Тахир и Зухра, Иосиф Прекрасный, пророк Мухаммед, Хаджи Жазаев и др., сравнив их с литературными образами, и определить в них амбивалентные истоки, чего нет в исследовании.

Работу Б.И. Тетуева характеризует сложный алгоритмический комплекс, состоящий из разных исследовательских этапов: сбор текстов, атрибуция, систематизация, трактовка с культурологической и онтологической точек зрения. Исследуя генезис индивидуального художественного сознания, автор сосредотачивает основное внимание на трех культуuroобразующих факторах: духовно-религиозная литература, восточные поэмы Востока и национальный фольклор. Все три линии рассмотрены в диахроническом разрезе с выявлением тех «пульсирующих» точек, которые стали источником персонального, авторского мировидения.

Исследование Б.И. Тетуева воссоздает историко-культурную панораму национальной поэзии балкарцев и карачаевцев, выявляет как ее типологические, универсальные черты, роднящие с западноевропейской художественной культурой, так и специфические, северокавказские этнокультурные свойства, обусловленные факторами национальной истории.

Вне всякого сомнения, монография Б.И. Тетуева является серьезным вкладом в карачаево-балкарское, и, шире, – северокавказское литературоведение. Наряду с трудами его предшественников оно служит ценным исследованием в изучении процесса зарождения и формирования карачаево-балкарской авторской поэзии второй половины XIX – начала XX века. В ней впервые вводится в научный обиход богатейший материал устной и письменной словесности указанного периода, демонстрирующий развитие индивидуально-авторского художественного сознания в осмыслении действительности, позволяющий внести коррективы в эволюцию карачаево-балкарской литературы.

Специальная глава в работе посвящена исследованию специфики авторской индивидуальности в поэмах К. Мечиева. Ее концептуальная ценность определяется тем, что здесь автору удалось показать культурологически значимый момент

перехода поэта от религиозного к светскому просветительству, усилившему фактор авторского самосознания; установить, что в поэзии К. Мечиева синтезировались основные достижения карачаево-балкарской авторской поэзии XIX века.

Следовательно, творчество К. Мечиева является не началом, как было принято считать ранее, а завершением процесса формирования национальной карачаево-балкарской словесности рассматриваемого периода, который мы бы назвали «серебряным веком» нашей художественно-поэтической культуры.

На наш взгляд, данную проблему нашим фольклористам и литераторам следует в будущем изучать как можно шире и глубже, с опорой на вновь найденные материалы, ибо мы уверены, что собрана не вся информация об авторской поэзии указанного периода носителей нашей духовной словесности.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бгажноков Барасби Хачимович, д.и.н., директор ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-09-48

E-mail: kbigi@mail.ru

Магамедсалихов Хайбула Гамзатович, к.и.н., старший научный сотрудник отдела этнографии ФГБУН Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН.

367030, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Ярагского, 75

Тел. 8 (8722) 62-45-71

E-mail: inae@iwt.ru

Гугова Марина Хабасовна, к.и.н., старший научный сотрудник сектора истории ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-21-59

E-mail: kbigi@mail.ru

Фоменко Владимир Александрович, к.и.н., зав. сектором археологии ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-42-74

E-mail: kbigi@mail.ru

Габунна Зинаида Михайловна, д.ф.н., профессор кафедры русского языка и общего языкознания Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова.

360004, г. Нальчик, ул. Чернышевского, 173

E-mail: abazg@hotmail.com

Кетенчиев Мусса Бахаутдинович, д.ф.н., профессор, заведующий кафедрой балкарского языка Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова.

360004, г. Нальчик, ул. Чернышевского, 173

Тел. 8-928-083-84-81

E-mail: ketenchiev@mail.ru

Ошроева Карина Вячеславовна, аспирант кафедры английского языка Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова.

360004, г. Нальчик, ул. Чернышевского, 173

Тел. 8-928-721-88-26

E-mail: karinzal@yandex.ru

Толгуров Зейтун Хамидович, д.ф.н., зав. сектором карачаево-балкарской литературы ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-34-50

E-mail: kbigi@mail.ru

Гутова Ляна Адамовна, к.ф.н., старший научный сотрудник сектора адыгского фольклора ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-48-91

E-mail: kbigi@mail.ru

Бухуров Мухамед Фуадович, к.ф.н., старший научный сотрудник сектора адыгского фольклора ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-49-96

E-mail: kbigi@mail.ru

Хавдок Асет Нурбиевна, аспирант кафедры общего языкознания Адыгейского государственного университета.

385000, РА, г. Майкоп, ул. Крестьянская, 451, кв. 88

Тел. 8-928-474-26-33

E-mail: nurbievna_as@mail.ru

Кодзоев Нурдин Даутович, ведущий научный сотрудник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Ахриева.

386001, РИ, г. Магас, пр. Зязикова, 4

Тел. 8-928-092-98-15

E-mail: fpniki@mail.ru

Опрышко Олег Леонидович, старший научный сотрудник сектора источниковедения ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-12-47

E-mail: kbigi@mail.ru

Малкондуев Хамид Хашимович, д.ф.н., зав. сектором карачаево-балкарского фольклора ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН

360000 г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-52-74

E-mail: kbigi@mail.ru

THE AUTHORS OF THIS ISSUE

Bgazhnokov Barasbi Hachimovich, doctor of history, director of the Institute for the Humanities Research of the Kabardian-Balkarian Scientific Center of the RAS.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-09-48
E-mail: kbigi@mail.ru

Magomedsalikhov Khaybula Gamzatovich, candidate of history, senior research fellow at the ethnography department of the history, archeology and ethnography Institute of the RAS DSC.

75 M. Yaragskogo Street
Republic of Dagestan, Makhachkala, 367030
Ph. 8 (8722) 62-45-71
E-mail: inae@iwt.ru

Gugova Marina Habasovna, candidate of history, senior researcher fellow at the history department of the Institute for the Humanities Research of the Kabardian-Balkarian Scientific Center of the RAS.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-21-59
E-mail: kbigi@mail.ru

Fomenko Vladimir Aleksandrovich, candidate of history, the head of the archeology department of the Institute for the Humanities Research of the Kabardian-Balkarian Scientific Center of the RAS.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-42-74
E-mail: kbigi@mail.ru

Gabunia Zinaida Mikhailovna, doctor of philology, professor of the Russian language and general linguistics department of the Kabardian-Balkarian State University named after H.M. Berbekov.

173 Chernyshevsky Street
Nalchik 360004
E-mail: abazg@hotmail.com

Ketenchiev Mussa Bahautdinovich, doctor of philology, professor, the head of the Balkarian language department of the Kabardian-Balkarian State University named after H.M. Berbekov.

173 Chernyshevsky Street
Nalchik 360004
Ph. 8-928-083-84-81
E-mail: ketenchiev@mail.ru

Oshroeva Karina Vyacheslavovna, graduate student of the Kabardian-Balkarian State University named after H.M. Berbekov.

173 Chernyshevsky Street
Nalchik 360004
Ph. 8-928-721-88-26
E-mail: karinzal@yandex.ru

Tolgurov Zeitun Hamidovich, doctor of philology, professor, the head of the balkarian literature department of the Institute for the Humanities Research of the Kabardian-Balkarian Scientific Center of the RAS.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-34-50
E-mail: kbigi@mail.ru

Gutova Liana Adamovna, candidate of philology, senior research fellow at the circassian folklore department of the Institute for the Humanities Research of the Kabardian-Balkarian Scientific Center of the RAS.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-48-91
E-mail: kbigi@mail.ru

Buhurov Muhamed Fuadovich, candidate of philology, senior research fellow at the circassian folklore department of the Institute for the Humanities Research of the Kabardian-Balkarian Scientific Center of the RAS.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-49-96
E-mail: kbigi@mail.ru

Havdok Aset Nurbievna, graduate student of general linguistics of the Adygian State University.

451 Krestianskaya Street
Maikop 385000
Ph. 8-928-474-26-33
E-mail: nurbievna as@mail.ru

Kodzoev Nurdin Dautovich, leading research fellow of the Ingush Research Institute of Humanities named after Ch. Akhrieva.

4 Zyazikov Avenue
Magas 386001
Ph. 8-928-092-98-15
E-mail: fpniki@mail.ru

Oprishko Oleg Leonidovich, senior research fellow at the historical source studies department of the Institute for the Humanities Research of the Kabardian-Balkarian Scientific Center of the RAS.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-12-47
E-mail: kbigi@mail.ru

Malkonduev Hamid Hashimovich, doctor of philology, the head of the karachai-balkarian folklore of the Institute for the Humanities Research of the Kabardian-Balkarian Scientific Center of the RAS.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-52-74
E-mail: kbigi@mail.ru

Информация для авторов журнала «ВЕСТНИК КБИГИ»

Журнал принимает к рассмотрению работы, которые не публиковались прежде и не находятся в процессе подготовки к публикации в других изданиях.

1. Редакция журнала принимает для публикации статьи по следующим направлениям:

- история;
- филология;
- проблемы развития современного общества;
- культурология.

2. Объем материалов. Рекомендуемый объем для статьи – до 15 стр. (с учетом требований п.п. 4 и 5), включая текст, таблицы, примечания, иллюстрации.

3. Статьи должны иметь:

- 3.1. Направление организации, в которой работает автор;
- 3.2. Акт экспертизы;
- 3.3. Справку из отдела аспирантуры (для аспирантов и соискателей);
- 3.4. УДК (индекс статьи по универсальной десятичной классификации);
- 3.5. Фамилию и инициалы автора на русском языке;
- 3.6. Название статьи на русском языке;
- 3.7. Аннотации (не более 7–10 строк) и ключевые слова на русском языке;
- 3.8. Сведения об авторе на русском языке (место работы и должность, ученая степень и звание, контактный телефон, почтовый и электронный адреса);
- 3.9. В конце текста статьи после примечаний приводятся данные (пп. 3.5.–3.8.) на английском языке, в том числе Ф.И.О. автора (авторов) полностью;
- 3.10. Первая страница статьи подписывается автором.

4. Авторы представляют в журнал один распечатанный экземпляр работы и файл (MS Word, формат DOC или RTF). Текст работы должен быть набран в формате бумаги А4, шрифтом Times New Roman 14 через полуторный интервал, страницы должны быть автоматически пронумерованы. При использовании в статье аббревиатур и сокращенных названий необходимо давать их расшифровку в конце статьи после списка примечаний. Иллюстрации должны быть хорошего качества и представлены дополнительно в виде графических файлов (в формате TIFF или JPEG).

5. Примечания помещаются в конце статьи (затекстовая ссылка) и вносятся автоматически, нумерация сквозная, например:

1. Фотометрия и радиометрия оптического излучения. М.: Наука, 2002. Кн. 5. С. 24.
2. Археология: история и перспективы: Сб. ст. Первой межрегиональной конференции. Ярославль, 2003. С. 156.

Нумерация в основном тексте должна полностью соответствовать нумерации и тексту ссылки.

В выходных данных книг следует указывать фамилию и инициалы автора, полное название книги, место издания, издательство, год издания, том или выпуск, общее количество страниц. А в выходных данных статьи – фамилия и инициалы автора, название статьи, название журнала, год издания, том, номер, первая и последняя страницы статьи.

Внимание: Вся информация на электронном носителе должна полностью соответствовать бумажному и представлять собой окончательный вариант научного труда.

Рукописи и электронные носители не возвращаются авторам.

Решение о публикации или отклонении статей принимается редакционной коллегией.

Подписано в печать 08.10.2013
Усл. печ. л. 12,5

Формат 70х108 ¹/₁₆
Тираж 500 экз.
Цена свободная

Гарнитура Таймс
Заказ № 94

Учредитель: ФГБУН Институт гуманитарных исследований
Кабардино-Балкарского научного центра РАН

Адрес издателя: 360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18
Отпечатано в Издательском отделе КБИГИ РАН:
360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18. Тел. 8 (8662) 42-50-94

Зав. издательским отделом *К.М. Шомахова*
Компьютерная верстка и техническое редактирование *А.В. Гергоковой*
Редактор-корректор *Л.О. Тамазова*