

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАБАРДИНО-БАЛКАРСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РАН



ВЕСТНИК

Института гуманитарных исследований
Кабардино-Балкарского научного центра РАН



1 (21)

журнал выходит четыре раза в год

НАЛЬЧИК · 2014

**ВЕСТНИК
ИНСТИТУТА ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАБАРДИНО-БАЛКАРСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РАН**

Издается с 1968 г.
ISSN 2306-5826

Выпуск 1 (21), 2014
Выходит 4 раза в год

Главный редактор

д.и.н. Б.Х. Бгажноков

Редакционный совет

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

Редакционная коллегия

член-корр. РАН *С.А. Арутюнов*;
д.и.н. *М.М. Агларов*; д.ф.н. *Б.Ч. Бижоев*;
д.ф.н. *Ж.М. Гузеев*; д.ф.н. *А.М. Готов*; д.и.н. *К.Ф. Дзамихов*;
к.ф.н. *Д.М. Кумыкова* (отв. секретарь); д.и.н. *А.Г. Кажаров*;
д.ф.н. *Х.Т. Тимижев*; д.ф.н. *З.Х. Толгуров*; к.ф.н. *Л.Х. Махиева*

Адрес редакции:
360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18
Институт гуманитарных исследований
Кабардино-Балкарского научного центра РАН
Тел.: 8 (8662) 42-50-94; E-mail: kbigi.red@mail.ru
Сайт: www.kbigi.ru

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 (21)
the journal comes out four times a year

NALCHIK · 2014

**BULLETIN (VESTNIK)
OF THE INSTITUTE FOR THE HUMANITIES RESEARCH
OF THE KBSC OF THE RAS**

Published since 1968
ISSN 2306-5826

Issue 1 (21), 2014
Published 4 times a year

E d i t o r - i n - c h i e f

Doctor of History *B.H. Bgazhnokov*

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, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences;
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

Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences *S.A. Arutyunov*;
Doctor of History *M.M. Aglarov*; Doctor of Philology *B.Ch. Bizhoyev*;
Doctor of Philology *Zh.M. Guzeev*; Doctor of Philology *A.M. Gutov*;
Doctor of History *K.F. Dzamikhov*; Candidate of Philology *D.M. Kumykova* (*exec. secretary*); Doctor of History *A.G. Kazharov*; Doctor of Philology *H.T. Timizhev*;
Doctor of Philology *Z.H. Tolgurov*; Candidate of Philology *L.H. Makhiyeva*

Address of editorial office:
18 Pushkin Street, Nalchik 360000
Institute for the Humanities Research
of the Kabardian-Balkarian Scientific Center of the RAS
Ph.: 8(8662) 42-50-94; E-mail: kbigi.red@mail.ru
Site: www.kbigi.ru

© KBIHR RAS, 2014
Editorial board of the journal
«KBIHR RAS Bulletin» (drafter), 2014

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ. ЭТНОЛОГИЯ

<i>Бгажноков Б.Х.</i> Кассито-абхазо-адыгские культурно-языковые параллели	7
<i>Фоменко В.А.</i> Хурзукская башня Мамакала и вопросы истории населения Верхнего Прикубанья XVII–XIX вв.	14
<i>Озова Ф.А.</i> Пятигорье как политический центр Кабарды: 1641–1663 гг. ...	20
<i>Сабанчиева Л.Х.</i> Женский активизм в контексте возрождения ислама	37
<i>Нальчикова Е.А.</i> Северный Кавказ в годы Великой Отечественной войны: трансформации похоронно-поминальной обрядности	45

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>Гузеев Ж.М., Махиева Л.Х.</i> О стилистической характеристике слов в толковых словарях тюркских языков	50
<i>Аппоев А.К.</i> Этнокультурное значение лексем «шапка» и «платок» в карачаево-балкарском языке.....	56

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ. ФОЛЬКЛОР

<i>Кажарова И.А.</i> Самобытность кабардинской литературы 1920–1930-х гг. в аспекте идеала	59
<i>Паитова (Мижяева) М.М.</i> Жабаги Казанок в фольклорной культуре черкесов (адыгов) Турции (на материале экспедиций 2009 и 2011 гг.)	66
<i>Малкондуев Х.Х.</i> Песня о Чюерди. Композиция	76
<i>Хагожеева Л.С.</i> Возникновение института княжеской власти и ее дальнейшая трансформация (по материалам адыгской сказки)	89

ДОКУМЕНТЫ. МАТЕРИАЛЫ. СООБЩЕНИЯ

<i>Гутов А.М.</i> Из наследия джегуако	94
Сведения об авторах	114

CONTENT

HISTORY. ETHNOLOGY

<i>Bgazhnokov B.H.</i> Kassit-abkhaz-adyghe cultural and language parallels	7
<i>Fomenko V.A.</i> Khurzuk tower Mamiakala and questions of people's history of Upper Kuban in XVII-XIX centuries	14
<i>Ozova F.A.</i> Pyatigorie as political centre of Kabarda: 1641–1663 years	20
<i>Sabanchieva L.H.</i> Women activism in context of islam revival	37
<i>Nalchikova E.A.</i> North Caucasus in Great Patriotic war: transformations of funeral and memorial rites	45

LINGUISTICS

<i>Guzeev Zh.M., Makhieva L.H.</i> To the question of stylistic characteristics of words in explanatory dictionaries of turkic languages	50
<i>Appoev A.K.</i> Ethnocultural meaning of the lexeme «hat» and «shawl» in karachay-balkar language	56

LITERARY CRITICISM. FOLKLORE

<i>Kazharova I.A.</i> Identity of kabardian literature in the 1920–1930 years in aspect of ideal	59
<i>Pashtova (Mizhaeva) M.M.</i> Zhabagi Kazanoko in folklore culture of circassians (adyg people) of turkey (on the material of 2009 and 2011 expeditions)	66
<i>Malkonduev H.H.</i> Song about Chyuerdi. Composition	76
<i>Hagozheeva L.S.</i> Origin of princely authority and its further transformation (on the material of adyg fairy tale)	89

DOCUMENTS. MATERIALS. MESSAGES

<i>Gutov A.M.</i> From heritage of dzheguako	94
The authors of this issue	116

УДК 94(3):81

Б.Х. Бгажноков

КАССИТО-АБХАЗО-АДЫГСКИЕ КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В статье поддерживается мысль о возможности внутренней связи касситского языка с хаттским и соответственно с касским языком, что неизбежно ставит вопрос о характере взаимодействия касситского языка с абхазо-адыгскими. Автор считает, что установить генетическое родство эламо-касситского и абхазо-адыгских языков невозможно. Хотя в прошлом такие предположения высказывались, сейчас можно говорить лишь об элементах структурной близости этих языков. На структурную близость наслаиваются весьма примечательные взаимные соответствия, являющиеся результатом тесных контактов и взаимных влияний народов Передней Азии и Северного Кавказа.

Ключевые слова: касситы, каски, хатты, Вавилон, Передняя Азия, Каспиана, черкесы, адыги, луристанская бронза, кобанская культура.

Концепция принадлежности хаттов и касков к кавказской культурно-языковой общности приобретает еще более убедительный характер, если учесть, что, хатты в свою очередь были тесно связаны с народами хурро-урартского круга. Выясняется, что на общем фоне сближения с индоевропейским праязыком в языке хурритов обнаруживаются большие совпадения с картвельскими, абхазо-адыгскими и нахско-дагестанскими языками¹.

Хатты и хурриты в свою очередь имели тесные политические и культурно-языковые контакты с касситами. Отсюда высказывавшаяся неоднократно мысль о возможности внутренней связи касситского языка с хаттским и соответственно с касским языком², что неизбежно ставит вопрос о характере взаимодействия касситского языка с абхазо-адыгскими. Так, Б. Грозни считает язык касситов одним из древних кавказских языков³ и усматривает прямую связь между касситами Передней Азии и касогами Кавказа, склоняясь тем самым к тому, что из множества кавказских языков, прежде всего, именно адыгские языки наиболее тесно связаны с древним, еще не иранизированным касситским языком. Касаясь этой гипотезы, и фактически поддерживая ее, И. Алиев пишет: «Кашков, сближаемых с касситами, нередко в научной литературе связывают с северокавказским народом – черкесами, называемых грузинами *kasag* (древнерусск.: касоги)»⁴.

Следует отметить в данной связи, что, по мнению ряда ученых, первоначальный центр касситов находился не в горах Загроса, как принято думать⁵, а на северо-востоке Малой Азии⁶, недалеко от того места, где во второй половине XV в. до н.э. располагалась, сохраняя свою самостоятельность и самобытность, область касков. Начиная с XVIII в. до н.э. именно отсюда двигались они на юг и затем, спускаясь с гор Загроса и пересекая Тигр, совершали набеги на Вавилон. К такой же точке зрения склонялся Б. Грозни, судя по составленной им карте, где *касситы* (*kassits*) располагаются в среднем течении Тигра, а *каска* (*kasks tribe*) – в верхнем течении Ефрата, у самого Черного моря. Дополнительно к этому Б. Грозни подчеркивает, что по всей вероятности, каски, называемые *gashgash* на хеттском языке и *kaskaya* на ассирийском языке, являются одной из касситских народностей. Занимая

территорию между верхним Евфратом и рекой Галис, каски, по его словам, угрожали своими набегами хеттам, а позднее – даже Ассирийской державе⁷.

Этноним *каска*, как установлено, является общим, собирательным обозначением племен, проживавших к северу и северо-востоку от хеттов. По данным Г.Г. Гиоргадзе само название *каска* восходит к хаттскому *каску*, которое было заимствовано у них хеттами со значением «луна», «бог луны»⁸. Поэтому, – считает он, – допустимо, что употребляемое в хеттских источниках название «каска» означает «почитающий луну народ»⁹. С другой стороны, название касситов, как полагают многие исследователи, восходит к *Кашишу* – главному божеству касситов¹⁰. Это наводит на мысль о том, что название касков является производным от названия касситов. При этом касситы, в свою очередь, заимствовали слово для своего самообозначения из индийского, где *kas* означает «сверкать, сиять», а *kasih* – «солнце, свет, сияние»¹¹.

Все это в соединении с множеством других аналогичных данных почти неопровержимо свидетельствует о том, что культурно-языковое родство абхазов и адыгов с касками странным образом преломляется через их близость с древними касситами. И отсюда следы корневой морфемы *кас/каш* в древних и средневековых названиях адыгов, в дошедшем до наших дней этнониме *черкес*.

Проясняются также некоторые другие особенности взаимодействия народов Передней Азии с народами Кавказа, в частности, процессы воздействия луристанской¹² художественной бронзы на развитие кобанской культуры, возникшей на Кавказе в XIII–XII вв. до н.э. В IX в. до н.э. следы этого влияния становятся особенно заметными, что обусловлено, быть может, проникновением северокавказцев в Переднюю Азию, в том числе и в Луристан, который с прилегающими районами Загра оставался основной областью обитания касситов¹³. С другой стороны, вполне возможно отдельные группы лурского населения оседали в районах Центрального Кавказа, о чем свидетельствуют материалы Ш. Ногмова и некоторые другие косвенные данные, о которых будет сказано ниже.

Кобанская культура была промежуточным звеном или посредником воздействия Луристана на скифский звериный стиль. А походы самих скифов в Переднюю Азию в VII в. до н.э. ознаменовались появлением в скифском зверином стиле новых, дополнительных черт и мотивов, навеянных традициями и стилем поздней луристанской бронзы¹⁴.

Известно, что касситы правили Вавилоном в течение 500 лет – с 1600 по 1100-е гг. до н.э. В середине XII в. до н.э. Касситский Вавилон пал под ударами ассирийцев, затем власть в империи перешла к эламитах. По всей вероятности, основная масса касситов в этот период отступила на северо-восток, где впоследствии, уже VIII в. до н.э., вошла в состав Мидии, государства, состоявшего из разноязычных племен, общавшихся между собой на иранском языке при сохранении местных языков в том числе родственных языку северокавказских племен¹⁵. В 550 г. до н.э. Мидия оказалась во власти персидских царей из династии Ахеменидов. Однако и в составе Ахеменидской державы касситы сохраняли свою самостоятельность и, по всей вероятности, свой язык, отличный от иранского, и, возможно, близкий абхазо-адыгским языкам. Заняв юго-западный берег Каспийского моря, которому они дали свое имя, касситы стали называться каспами, жителями страны Каспиана. Согласно Геродоту, в V в. до н.э. при Дарии I каспы обитали в 11 из 20 округов персидского Ахеменидского царства, возглавляя один из этих округов – пятнадцатый¹⁶. Известно, что каспы славились как хорошие воины, принимали участие во всех сражениях персов, в том числе в походе царя Ксеркса на Грецию.

Касситы, затем их потомки каспии всегда тяготели к Кавказу, к кавказскому культурному пространству. Правильно замечено, что взаимодействие кассито-каспиев и эламитян с кавказским этноязыковым миром следует рассматривать «не только в связи с малоазиатско-кавказскими языковыми параллелями, но и

независимо от последних»¹⁷. В первом тысячелетии до н.э. кассито-каспий, впитавшие в себя индоиранскую культуру, основанную на маздеизме и зороастризме, стали фактически одним из восточнокавказских народов. Границы страны Каспиана простирались до Главного Кавказского хребта вплоть до горы, получившей название Каспий (нынешний Казбек). Культурно-языковые связи между потомками касситов и северо-кавказскими народами стали в этот период еще более тесными, сопровождаясь переселением отдельных групп касситского населения на Северный Кавказ.

Особого внимания заслуживают в данной связи кавказско-касситские и в том числе абхазо-адыго-касситские культурно-языковые параллели.

Нужно отметить с самого начала, что с конца II тыс. до н.э. самобытный неиндоевропейский касситский язык в Передней Азии испытывает воздействие языка пришедших с севера (главным образом из степей Предкавказья и из Средней Азии) индоевропейских народов. Иранский язык ариев, постепенно распространяясь, становится официальным языком Мидийского (с VII века до н.э.) и Ахеменидского (с 550 г. до н.э.) государств, а касситский язык фактически исчезает уже в IV – III вв. до н.э.¹⁸. Однако и в период господства в Вавилонии (с 1600-х по 1100-е гг. до н.э.) касситы пользовались в делопроизводстве аккадским языком, пока к власти в Месопотамии не пришли эламиты.

В силу этих причин данные о касситском языке сами по себе весьма ограничены и скудны. Среди сохранившихся клинописных памятников краткий касситско-вавилонский (касситско-аккадский) словарь, хранящийся в Британском музее, изданный впервые Фридрихом Деличем¹⁹, а также список кассито-вавилонских царских имен, известный под названием «Рассамский королевский список», содержащий 19 касситских имен²⁰. В аккадских текстах содержатся кроме того отдельные другие слова, включая сюда топонимы, теонимы, имена лошадей.

Из-за скудости лексического материала и отсутствия связных текстов генетическая принадлежность касситского языка остается неопределенной²¹. Безуспешными оказались все попытки связать касситский язык с хурритским и индоевропейскими языками. Даже родство с эламским языком, казалось бы, доказанное Г. Хюзингом²², в настоящее время иногда отвергается, хотя близость к нему никто не отрицает. Не подвергается сомнению также близость касситского и других каспийских языков с северокавказскими языками, что, по мнению Г.А. Меликишвили, объясняется взаимодействием и условиями совместного проживания загро-эламских и северокавказских племен в первом тысячелетии до н.э.²³. При этом, как правило, говорят о близости каспийских языков с восточнокавказскими языками²⁴, оставляя без внимания западно-кавказские – абхазоадыгские языки, а также гипотезу родства касситов, касков и касогов.

Между тем, сопоставление кассито-каспийского и абхазо-адыгского культурно-языкового материала действительно имеет определенные перспективы. Например заслуживает внимания тот факт, что, как правило, имена касситских царей, божеств, земель имеют сложную внутреннюю форму, которая образует в итоге законченное высказывание. Это характерно в целом для полисинтетических языков, к которым относятся и абхазо-адыгские языки. Другая характерная черта – наличие формантов *š/aš* и *ak/uk/ukka* в именах касситских, эламских и затем мидийских, ахеменидских царей, напоминая аналогичные суффиксальные морфемы черкесских личных имен и фамилий.

Таковы касситские, эламские и новоэламские царские имена: Гандаш (1741–1726), Каштилияш I (1704–1683), Уршигурумаш (конец XVII в до н.э.)²⁵, Бурна Буриаш (Burnaburiaš – первый полновластный вавилонский царь с касситским именем – начало XVI в. до н.э.), Халидуш Иншушинак (Halliduš Inšušinak, 1185–1180 до н.э.), Шутрук Нахунте I (Šutruk Nahhunte I, 1180–1160), Шилхак Иншушинак I (Šilhak Inšušinak I, 1155–1136), Хутелюдуш Иншушнак (Huteluduš

Inšušnak, 1135–1130), Халунаш Иншушнак (Hallunaš Inšušnak, 699–693), Шутрук Нахунте II (Šutruk Nachhunte II, 717–699) и др.²⁶.

Продолжают эту «антропонимическую» традицию имена мидийских и ахеменидских царей и правителей: Dayakku (Дейока, первый царь Мидии, 715)²⁷, Nanasiiruka (Ханасирука – мидийский или мадайский правитель), Hardukka (Хардука – правитель Изарциана в Мидии, 713 г.); Kuraš (Кир – первый царь государства Ахеменидов 530 гг. до н.э.); Darejos или Darijamaš²⁸ (Дарий I, ахеменидский царь – 522–486 гг. до н.э.).

Хотя в отношении *š/aš* и *ak/uk/ukka* в кассито-эламских и каспийских именах высказывались различного рода другие предположения²⁹, возможность их соответствия абхазо-адыгским аналогам, образующим личные имена и фамилии, также и, быть может, в первую очередь, заслуживает нашего внимания. Известно, что в абхазо-адыгских языках формант «*иш*» со значением «кровь», «кровное родство», «потомство» широко и разнообразно используется у абхазов и адыгов в личных именах и фамилиях, и еще чаще в терминах родства, о чем писал еще Н.Я. Марр³⁰. Таковы распространенные среди черкесов и абхазов в настоящее время фамилии *Уэрыш*, букв. «происходящий из ариев», *Трапиш*, *Мэш*, *Мэмрэш*, *Быкыш*, *Пахыш*, *Ахыумаш*, *Мэхуэш* и др., а также термины родства: абх. *ааниша* – «дядя», «брат матери», *аашда* – «братья», черк. *шы* – «брат», *шыпху* – «сестра», *анэш* – «ближайшие родственники по материнской линии», *адэш* – «ближайшие родственники по отцовской линии», и др.

Следует думать, что с аналогичным значением, но уже с несколько иной смысловой доминантой – престижности, превосходства над носителями других родовых имен – включался данный элемент в названия кассито-эламских князей и царей. Затем эта традиция продолжилась в именах мидийских и ахеменидских правителей. Вероятно и здесь она служила символом святости, родовитости, знатности, социального превосходства.

По тем же причинам и на тех же основаниях выстраивается, как видно, взаимное соответствие окончаний *ак/ ук/ око/ ика*, часто встречающихся как в кассито-эламских, так и в адыгских личных именах. Не случайно многие ученые, в том числе Ф. Кениг, Дж. Камерон исключают переднеазиатские имена на – *ик*, – *икки* типа *Амицадук*, *Шилхак*, *Иниушишинак*, *Аипаитатаук*, *Маисдайукку*, *Ханасирука* и др. из числа иранских и относят их к «субарийским» (хурритским), «загро кавказским», а в конечном итоге к кавказским именам. По мнению Дж. Камерона большинство имен Северо-Западного Ирана, известных по ассирийским источникам остаются кавказскими на протяжении IX и VIII вв. до н.э.³¹. Показательно, что И.А. Джавахишвили, обращая внимание на наличие подобных имен в античном Причерноморье, также относит их к многочисленной группе неиранских, определенно черкесских имен. В качестве примера он приводит множество черкесских, главным образом, княжеских и знатных дворянских фамилий и имен: *Батоко*, *Богарсоко*, *Болотоко*, *Докиуко*, *Каниоко*, *Кургоко*, *Мафоко*, *Шогеноко*, *Ахерако*, *Атажуко*, *Безруко*, *Дударуко*, *Эльжеруко* и др.³².

В кассито-эламской культуре подобные имена приобретали иногда статус божественных. Для этого названия царей соединялись с названиями богов или полубогов. Таковы имена, соединенные со знаком святости, представленным в слове Inšušinak. Это слово означает буквально чистый, истинный, святой, поэтому эламские правители *Шилхак* *Иниушнак*, *Халлидуш* *Иниушинак*, *Хутелидуш* *Иниушинак*, *Халлунаш* *Иниушинак* и др. носили титул *gīr*, устанавливающий их место в табели о рангах между богами и царями³³. В то же время за самим Иншушинаком (Иншушнаком, Инсушнаком) оставался титул Истинного, Святого царя (Läuterer König)³⁴, великого господина и прародителя царей³⁵.

Практиковалось также соединение имени касситских и эламских царей с именами каких-либо божеств, например с именем бога грозы, ветра и бури *Бурияша*,

бога света *Наххунте* (Nachhunte), ср.: *Бурна Бурияш*, *Шутцук-Наххунте*, *Шутрук-Наххунте*, *Шутрук-Наххунте II* и др. Отсюда высокопарное высказывание Шилхака-Иншушнака о себе: «Я Шилхак-Иншушнак, сын Шутрука-Наххунте, подданный (бога) Наххунте, избранник (любимец) (бога) Иншушнака, получив титул полновластного правителя от Богов Элама, расширил империю»³⁶.

Обращает на себя внимание само слово *Наххунте* как название Бога Света у касситов. Почти буквально повторяет оно черкесские слова *нэху* – «свет», *нэхульэ* – «рассвет», *нэхунэ* – «отблеск», что, быть может, является свидетельством формирования названия кассито-эламского бога света через взаимодействие с черкесским языком и конкретно – с черкесским обозначением света. То же самое следует сказать о двух других божествах в пантеоне касситов: *Худха* и *Бурияш*, соотносимых с вавилонским *Ададом* – богом грозы, ветра, дождя и бури³⁷. По оценке И. Алиева, не только эти, но и все другие имена касситских богов, содержащиеся в вавилонских источниках, «чужды индоевропейским именам, имеют местный характер и самобытны»³⁸. Поэтому неоднократно предпринимались попытки связать касситский язык с языками хаттов, кашков, а также с кавказскими языками. Но, однако, не привлекались в достаточном объеме данные абхазо-адыгских языков, что и сделало проблематичным сам вопрос о родстве кассито-эламского и хаттского языков. Между тем, в самом названии бога грозы *Худха*, например, угадывается адыгское *Хутхэ* – букв. «Бог Света».

О взаимовлиянии переднеазиатских и кавказских языков и культур свидетельствуют и такие, условно говоря, «исторические» адыгские имена и фамилии как *Лэурсан* (Лосанов, Лаурсанов), *Ло* (Лоов), *Лю* (Люев), *Мыд* (Мидов), *Мадай* (Мадаев – у чеченцев), *Даукъуэ* (Дауков, Дуков), *Къурашэ* (Кураш), *Къурашын* (Курашинов), *Ахъумаиш* (Ахумашев), *Маргъуиш* (Маргушев), *Марыиц* (Марышев), *Дахэ* (Дахов), *Ашабэ* (Ашабов), *Ашабоко* (Ашабоков), *Ашэмэз* (Ашамез), *Амыщокъуэ* (Амшоков), *Емышэ* (Емишев), *Ахъэмын* (Ахаминов), *Зыракъуиш* (Заракуш), *Алборэ* (Альборов), *Индрокъуэ* (Индароков), *Идар*, *Ендар*, *Индрей* (Индреев).

Нетрудно заметить, что эти имена, так или иначе, связаны с реалиями древней Передней Азии и Индии: *Луристан*, *луры* – жители Луристана, *лулубеи* – племенная группа, находившаяся в близком родстве с касситами, *Мидия*, *Дейокка* – первый царь *Мидии*, *Кир* (Кураш) – первый царь государства Ахеменидов, *Ахурамазда* – верховный бог в зороастризме, *Маргуиш* др. греч. *Маргиана*, совр. *Мары* – царство в Мидии, *дахи* – скифское племя в Средней Азии, тесно связанное с Мидией, *Амешаспенты* – небесные святые или ангелы в зороастризме, *Аша* – один из Амешаспентов, олицетворяющий Праведность и Мировой порядок, *Ахемене* (Хакхаманиш) – родоначальник Ахеменидов, *Заратуиш* (Заратуштра) – пророк, положивший начало зороастризму, *Альбордж* – мифическая гора выше солнца и звезд, где пребывает сам Ахура-Мазда, *Индра* – в ведической религии царь богов.

Не случайно с некоторыми из этих хорошо известных и громких имен и названий прямо перекликаются аналогичные имена в «Истории адыгейского народа» Шоры Ногмова. Это сюжеты, связанные с адыгским князем *Лавристаном* и его сватовством³⁹, а также с вавилонским уроженцем ханом *Ларуном*⁴⁰, с памятником в честь *Дауковых* – «Даукъуэхэ я сын»⁴¹. Особенно показателен состав уаса (калыма), который по преданию затребовала от Лавристана девушка из рода *Коготлоко*: *Сто чело-век мидийского и дакского племени, сто одежд египетских из светлосинего сукна, сто сирийских налокотников, сто кольчуг с золотыми кольцами. Вот моя цена*⁴².

Известно, что Ш. Ногмов относит эти события к средневековью. Но на самом деле перед нами причудливым образом соединившиеся и застывшие в предании, названия древнейших (периода I тысячелетия до н.э.) кассито-каспийских областей, племен и народов. Представлены вместе с тем прямо связанные с этими областями и народами вещи, предметы, которыми в равной степени пользовались в повседневном быту древние жители Кавказа и Передней Азии. В итоге в один ряд выстраиваются: страна Луристан и князь Лавристан, хан Ларун и луры,

египтяне, мидийцы и даки (или дахи), египетское сукно и сирийские (ассирийские) налокотники и т.д.

Не исключаю, что некоторые из числа этих и названных выше совпадений и параллелей окажутся случайными, не имеющими под собой реальной исторической почвы. Только не следует на этом основании отбрасывать другие вполне убедительные факты, позволяющие говорить об особом значении кассито-эламо-индоиранских и абхазо-адыгских культурно-языковых связей. Они складывались, как мы убеждаемся, под влиянием и на фоне более масштабного индоевропейско-кавказско-переднеазиатского культурно-языкового взаимодействия. Если в эпоху неолита и ранней бронзы эти контакты были обусловлены во многом аридизацией и переселением значительных масс переднеазиатского населения на Кавказ, то во втором тысячелетии до н.э. наблюдается движение в обратную сторону. В этот период северокавказские племена и, прежде всего черкесы, соединившись с арийскими племенами, с которыми они длительное время находились в одной контактной зоне, устремились на юг и заняли Индию и Переднюю Азию.

Судя по всему, в течение всего первого тысячелетия до н.э. отдельные группы проточеркесов, участвовавшие в походе индоевропейцев на юг, возвращались на родину, что нашло отражение в песнях и преданиях об их пребывании в Индии и Передней Азии. Нет сомнений в том, что именно эти – протомеотские группы, приобщившиеся к индоевропейской и переднеазиатской цивилизации и культуре, способствовали объединению разрозненных абхазо-адыгских племен, стимулировали дальнейшее развитие кобанской культуры. Поддерживая тесные культурные и политические связи с древними греками, они создали древнюю Синдику, оказали заметное влияние на развитие меотских племен.

Таким образом, установить генетическое родство эламо-касситского и абхазо-адыгского языков невозможно. Хотя в прошлом такие предположения высказывались, сейчас можно говорить лишь об элементах структурной близости этих языков. На структурную близость наслаиваются, как мы убедились, весьма примечательные взаимные соответствия, являющиеся результатом тесных контактов и взаимных влияний народов Передней Азии и Северного Кавказа.

Примечания

1. Джаукян Г.Б. Взаимоотношение индоевропейских, хурритско-урартских и кавказских языков; Старостин С.А. Индоевропейско-северно-кавказские изоглоссы; Дьяконов И.М., Старостин С.А. Хуррито-урартские и восточно-кавказские языки // Древний Восток. Этнокультурные связи. М., 1988; Nikolajev S.L., Starostin S.A. A North Caucasian etimological Lictionarj. Moscow, 1994.
2. Forrer E. Stratification des langues et des peuples dans le Proche-Orient prehistorique // Journal Asiatique, CCXVII, 1930. P. 230; Jaritz K. Kassitische Sprachreste Anthropos. Bd. 52. № 5–6. 1957. S. 852.
3. Hrozny B. Ancient history of Western Asia, India and crete. New York, 1953. P. 2.
4. Алиев И. История Мидии. Баку, 1960. С. 81.
5. См.: Бауэр С.У. История Древнего мира. От истоков цивилизации до падения Рима. М., 2011. С. 216.
6. Jaritz K. Die Kulturreste der Kassiten // Anthropos. Bd. 55. Wien, 1960.
7. Hrozny B. Op. cit. P. 2.
8. Гиоргадзе Г.Г. К вопросу о локализации и языковой структуре касских этнических и географических названий. С. 199.
9. Там же. С. 200.
10. Алиев И. Указ. соч. С. 80.
11. König Fr.W. Der Burgbau zu Susa. Nach dem Bauberichte des Königs Dareios I. Leipzig, 1930. S. 62.
12. Луры – одно из касситских племен. См.: Дьяконов И.М. История Мидии от древнейших времен до конца IV в до н.э. М.–Л., 1956. С. 122.

13. Jaritz K. Kassitischen Sprachreste // *Anthropos*. Bd. 52. Wien, 1957. S. 850–852; Алиев И. Указ. соч. С. 78.
14. Hancar Fr. *Kaukasus – Luristan* // *Eurasia-Septentrionalis antiquae*. Helsinki, 1934, IX; Погребова М.Н., Раевский Д.С. Ранние скифы и Древний Восток. М., 1992.
15. Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959. С. 230–232.
16. Геродот. История. III, 89; III, 93; VII, 67.
17. Алиев И. Указ. соч. С. 81.
18. См.: Дьяконов И.М. Указ. соч. С. 65, 225–230.
19. Delitsch F. *Die Sprache der Kossaer*. Leipzig, 1884.
20. Clay A.T. *Personal Names from cuneiform inscriptions of the Kassite Period*. Yale Oriental Series. Vol. I. New Haven, 1912.
21. Иосад П.В. Касситский язык // *Языки мира. Древние реликтовые языки Передней Азии*. М., 2010. С. 185.
22. Husing G. *Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams*. Leipzig, 1916.
23. Меликишвили Г.А. Наири-Урарту. Тбилиси, 1954. С. 140–142; Он же: К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959. С. 230–234.
24. Дьяконов И.М. История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н.э. М.–Л., 1956. С. 61.
25. Указ. соч. С. 126.
26. König Fr.M. *Die Elamischen Königsinschriften*. Osnabruck. 1977. S. 7; Несколько иначе представлена хронология правления этих царей у Г. Хюзинга; См.: Husing G. *Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams*. S. 19–20.
27. Justi F. *Iranisches Namenbuch*. Marburg, 1885. S. 76.
28. König Fr.W. *Der Burgbau zu Susa. Nach dem Bauberichte des Königs Dareios I.* S. 41.
29. См.: Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 68–71, 204–207, 249–271, 285 и др.
30. Март Н.Я. Яфетическое происхождение абхазских терминов родства. СПб., 1912; Бгажноков Б.Х. Социальная организация семьи. По материалам исторической этнографии адыгов. Нальчик, 2010. С. 9.
31. Cameron G. *History of Early Iran*. Chicago, 1936.
32. Джавахишвили И.А. Проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи // ВДИ. № 4. 1939. С. 33–36.
33. König Fr.W. *Die Elamischen Königsinschriften*. S. 30.
34. Ibid. S. 30–31
35. Ibid. S. 113.
36. König Fr.M. *Die Elamischen Königsinschriften*. Osnabruck. 1977. S. 113
37. Delitsch F. *Die Sprache der Kossaer*. S. 24–25.
38. Алиев И. История Мидии. С. 81.
39. Ногмов Ш. История адыгейского народа. Нальчик, 1958. С. 99–105.
40. Указ. соч. С. 109.
41. Указ. соч. С. 105.
42. Указ. соч. С. 104.

В.Н. Bgazhnokov

KASSIT-ABKHAZ-ADYGHE CULTURAL AND LANGUAGE PARALLELS

The article supports the idea of the possibility of inner relations between Kassit and Hatti languages. Here inevitably rises a question of the nature of interaction between Kassit and Abkhaz-Adyghe languages. The author finds out impossible to establish genetic affinity between Elam-Kassit and Abkhaz-Adyghe languages. Though such suppositions were stated earlier, now only some elements of structural affinity of these languages can be pointed out. The remarkable mutual accordances overlap to structural relationship which is the result of close contact and mutual influence between people of Western Asia and the North Caucasus.

Keywords: Kassits, Kasks tribe, Hatti, Babylon, Western Asia, Caspiana, Circassians, Adyg people, Luristan bronze, Koban culture.

В.А. Фоменко

ХУРЗУКСКАЯ БАШНЯ МАМИАКАЛА И ВОПРОСЫ ИСТОРИИ НАСЕЛЕНИЯ ВЕРХНЕГО ПРИКУБАНЬЯ XVII–XIX вв.

В верховьях реки Кубань (территория современной Карачаево-Черкесии) расположены несколько старинных каменных башен. Они близки по архитектуре. Вопросы хронологии и культурной принадлежности этих башен остаются дискуссионными. В настоящей статье обобщаются исторические и археологические источники, конкретизируется датировка данных памятников. Более конкретно в данной статье говорится о каменной башне, возвышающейся над селением Хурзук. Эта башня среди местного населения (карачаевцев) имеет два названия Мамиакал и Гошаяхкала.

Ключевые слова: Северный Кавказ, верховья реки Кубань, каменные боевые башни, миграции, XVII–XIX вв.

Старинные каменные башни в верховьях Кубани (территория современной Карачаево-Черкесии) не многочисленны. Известно о существовании здесь нескольких башен похожих по архитектуре: Адиух (Іэдийху) у селения Алибердуково¹, Гошаяхкала у селения Кызылкала² и Мамиакал (имеет второе название – Гошаяхкала) у селения Хурзук³. Зафиксированы также остатки аналогичных боевых башен в крепости Хажикала (Хажикъалэ) у станицы Беломечетской⁴ и в Краснодарском крае у города Армавира (Тыгъонэмэ якъал)⁵.

Вопросы хронологии и культурной принадлежности верхнекубанских башен в наши дни во многом продолжают оставаться дискуссионными⁶, что и явилось причинами возвращения к данной теме и написания настоящей статьи.

В данной работе пойдет речь о каменной башне возвышающейся над старинным селением Хурзук. Эта башня (рис. 1) имеет два современных названия Мамиакал и Гошаяхкала. Первое название может быть переведено как башня Мамиевых, а второе является искаженным вариантом топонима Гуащэгъагъкъалэ (с кабардинского – башня княгини, заставляющей плакать)⁷.

Описание Хурзукской башни было составлено В.М. Сысоевым и опубликовано в 1913 г.: «К более древнему периоду следует отнести постройку башни Мамиакал, расположенной на высокой скале над аулом Хурзуком. Башня, именно, находится к северу от Хурзукского аульного правления наверху довольно высокой и крутой горы, называемой Кала-баши.

Часть горы, на которой расположена башня, выступает от горного массива вперед в долину и господствует над ней. С площадки около башни открывается великолепный вид к западу на аул Учкулан и долину слияния р. Уллу-Кама с р. Учкуланом и р. Кубань, – к юго-востоку на долину Уллу-Кама и Хурзука, и к югу на аул Хурзук, широко раскинувшийся у подножия этой скалы.

Башня поставлена почти на самом краю небольшой площадки, имеющей не более 3 х 4 сажени. Стены башни имеют длину: западная и восточная около 2 сажень 8 вершков, северная и южная – 2 сажени 2 вершка. Высота около 11–12 аршин. Башня, очевидно, имела 3 этажа, но внутренность теперь вся уничтожена.

С южной стороны сверху есть небольшое окошечко, внизу, с западной стороны есть вход, высотой до 1 сажени; в западной стене на высоте приблизительно второго этажа есть небольшое окно. Стены сложены на песке и извести из камней, слегка отесанных. Кверху башня немного суживается.

В пределах Кубанской области есть, по-видимому, еще подобные башни в верховьях р. Джегуты (Гошайх-кала) и на верхнем течении Аксаута. В Центральном и Восточном Кавказе таких башен очень много.

Постройку башни Мамиа-кала карачаевцы приписывают «франкам», иначе сказать, не признают делом своих рук. Можно думать, что эти башни выстроены грузинскими владельцами задолго до прихода сюда карачаевцев»⁸.

Позже, очевидно, в 60-х гг. XX в., описание Хурзукской башни составил археолог И.М. Мизиев: «Она находится на вершине едва доступной горы Кала-Баши, на небольшой скальной площадке над аулом, выгодно господствуя над всей котловиной рек Хурзук и Учкулан. У подножия этой горы сохранились старые жилища карачаевского аула XVIII–XIX вв., ныне он заброшен. Башня в основании – квадратная со сторонами внутри – 2,8 x 2,73 м. Сооружена из сравнительно небольших обтесанных камней. У основания – толщина стен – 1,15 м. Кладка производилась на известковом растворе, стены не штукатурились. Лицевые стороны камней хорошо обтесаны. Умелая подгонка их придаёт стенам почти гладкую поверхность, какую нам не приходилось встречать среди неоштукатуренных памятников Балкарии и Карачая. Видимо, она строилась не спешно. Башня была трехэтажной, о чем свидетельствуют ниши в стенах для укрепления межэтажных балок. Высота I этажа – 2,2 м, II этажа – 2,8 м, III этажа – 2,4 м. Общая высота ее – 7,4 м, не считая фундамента (высотой 0,55 м, толщиной 1,2 м). Башня кверху суживается таким образом, что на уровне каждого этажа в стенах имеются небольшие уступы (рис. 3.). Юго-западная стена (со входом) немного разрушена. Вверху дверной проем сведен в полукруглую арку. На первом этаже в восточной стене имеется трапециевидное окно. Ширина окна внутри – 0,35 м, снаружи – 0,2 м, высота – 0,45 м. На втором этаже такое же окно в западной стене. На третьем этаже окна имеются в южной и восточной стенах. Этажи перекрывались деревянными балками. Внутри башни, в 1,5 м от южного угла, имеется выбитый в скале и облицованный камнем колодец для хранения запасов. Единственный подход к башне возможен с юго-западной стороны, т.е. со стороны ныне заброшенного аула. Но этот доступ такой сложный, что оборонять его могли бы 2–3 человека, сбрасывая камни и вызывая камнепад»⁹.

По поводу относительной датировки Хурзукской башни высказалась археолог Е.П. Алексеева. Говоря о времени сооружения Кызылкалинской (Джегутинской) башни она предположила: «Датировка башни относительна. Башня ближе по своему устройству к башне над аулом Хурзук, нежели к башне Адиюх. ... Кызылкалинская башня Гошайх-Кала почти квадратная в плане, как и хурзукская, а не прямоугольная, как башня Адиюх. Поэтому можно высказать предположение, что Кызылкалинская башня несколько древнее Адиюхской и более поздняя, чем Хурзукская башня. Возможно, Кызылкалинская башня относится к XVI–XVII вв.»¹⁰.

Изучению башен – уникальных памятников фортификации Северного Кавказа посвящены исследования С.Д. Сулименко. Автор рассматривает время и причины развития строительства башен в горных местностях Северного Кавказа, эволюцию форм башен, вопросы абсолютной хронологии, а также роль «мифологических пластов родового сознания»¹¹. Однако, что касается верхнекубанских башен, то С.Д. Сулименко затронул в основном Хурзукскую башню, в т.ч. опубликовал ее качественный рисунок (рис. 2)¹².

Интересно, что за Хурзукской башней, также как и за Джегутинской (Кызылкалинской) в историографии не позднее 60-х гг. XX в. прочно закрепились названия Гошайхкала. Уже в конце XIX в. имя Гуашцэгъагъ (Гошайх) карачаевцы связывали с двумя этими башнями. Кроме того в Баксанском ущелье в местности Эль-Журт в середине XX ст. также были известны остатки башни Гошайхкала. Закономерен вопрос: почему в трех, достаточно удаленных друг от друга местностях каменные башни имеют название Гошайхкала?

Исследователь Х.О. Лайпанов в книге о происхождении карачаевцев приводит описание каменной башни Гошайхкала в Баксанском ущелье. «На правом берегу

реки Баксан на высокой горе, около развалин древнего карачаевского аула Эльджурт, стоит башня Гошиахкала. Гошиах, как говорится в песне «Каншау» – кабардинка. В этой песне ... говорится, что в этой башне жила Гошаях со своей рабыней Карачач (Карауаш). Когда Гошиах пряла шелк, то конец ее веретена касался крыш землянок аула Эльджурт, стоявшего тогда внизу башни. Башня в настоящее время представляет развалины. Она тянется на протяжении 55 метров, с небольшими перерывами. Фасад ее обращен на юг. ... Против развалин Эльджурта на правом берегу реки Баксан, расположены древние кладбища карачаевцев, тут же сохранился подземный склеп Камгут-кешене»¹³.

Далее Х.О. Лайпанов указывает, что «большой интерес представляют каменные боевые и жилые башни Кубани, многие из которых имеют по три этажа. У истоков Кубани сохранились башни: у Эльбруса – Мамякал (у селения Хурзук – В.Ф.), на реке Джегута – Гошиахкала и др.»¹⁴. Совпадение имен башен на Баксане, в верховьях Кубани и на реке Джегуте Х.О. Лайпанов не комментирует.

Археолог И.М. Мизиев, изучавший памятники XVII–XVIII вв. на территории современных Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской республик, своими исследованиями подтверждает информацию о карачаевском поселении Эльджурт: «Поселение Эль-Журт располагалось на крутом каменистом склоне горного хребта, на левом берегу Баксана в 2 км от нынешнего города Тырнауза. Площадь немногим более чем 200 х 400 м, занятая поселением, сейчас завалена камнепадом частых горных обвалов. В настоящее время здесь можно насчитать остатки 50 жилищ, которые располагались террасами. ... Поселение примыкало к двум башенным сооружениям, за которыми закрепилось имя княгини Гошаях – жены младшего брата Камгута – Каншаубия. ... Из башен хорошо просматривалась вся территория поселения Эль-Журт. Напротив поселения на правом берегу реки Баксан расположен мавзолей карачаевского князя Камгута Крамшамхалова. ... В настоящее время мавзолеев в полуразрушенном состоянии»¹⁵.

Здания селения Эльджурт сохранялись еще в 1930 г., что видно на схеме расположения населенных пунктов Баксанского ущелья между селениями Былым и В. Баксан¹⁶.

Материалы Карт-Джуртского и других грунтовых и склеповых могильников¹⁷, расположенных в самых верховьях Кубани, которые можно назвать, собственно, карачаевскими, датируются XVII и XVIII столетиями¹⁸. Формирование ядра карачаевского народа происходило совместно с близкородственными по языку и культуре балкарскими обществами в верховьях правых притоков Терека в течение XVI–XVII вв.¹⁹

Таким образом, историко-археологические памятники и фольклорные данные подтверждают данные письменных источников²⁰, что карачаевцы до середины XVII в. жили в верховьях Баксана и лишь затем заняли верховья Кубани. Имя Гуашэгъагъ (Гошаях) достоверно связано только с верховьями Баксана (селение Эльджурт). Во второй половине XVII в. карачаевцы, заселяя верховья Кубани, связали этот топоним с уже существовавшей башней Мамякал, а затем в конце XIX в. принесли с собой легенду о Гошаях в долину Джегуты (рис. 3). Только таким образом можно объяснить почему в устном народном творчестве с образом Гуашэгъагъ – «княгини, заставляющей плакать» – связаны башни в Эльджурте, возле селений Хурзук и Кызылкала.

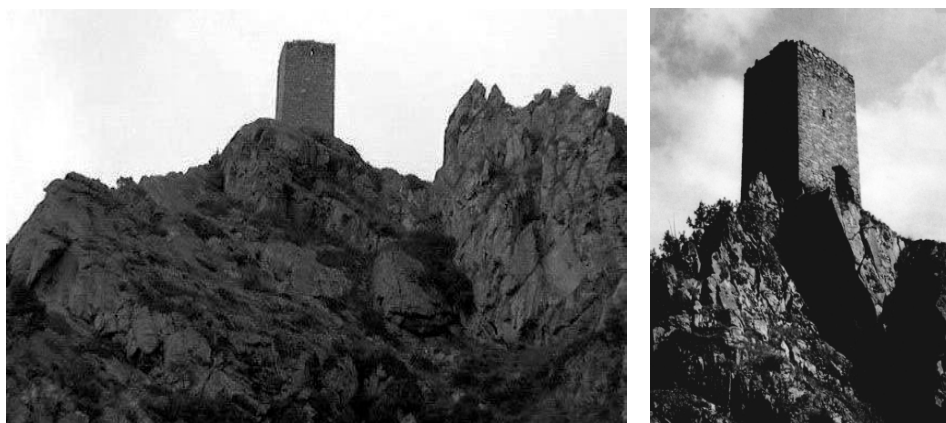


Рис. 1. Хурзукская башня – Мамиакал.
Общий вид

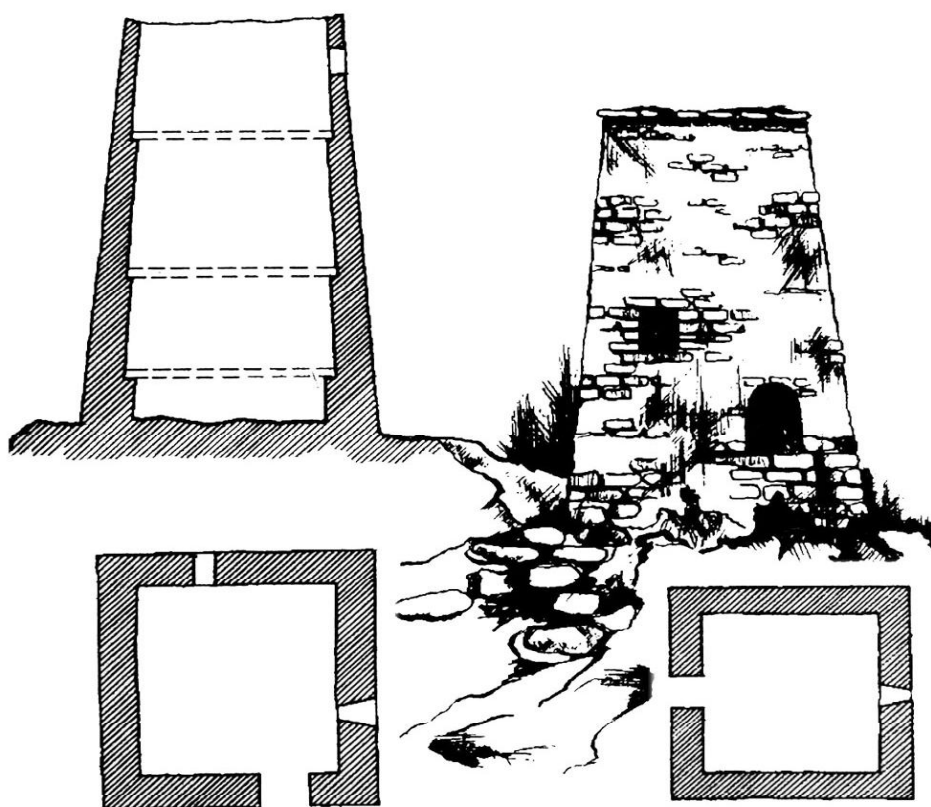


Рис. 2. Общий вид и схема строения башни Мамиакал
(по С.Д. Сулименко, 1997)

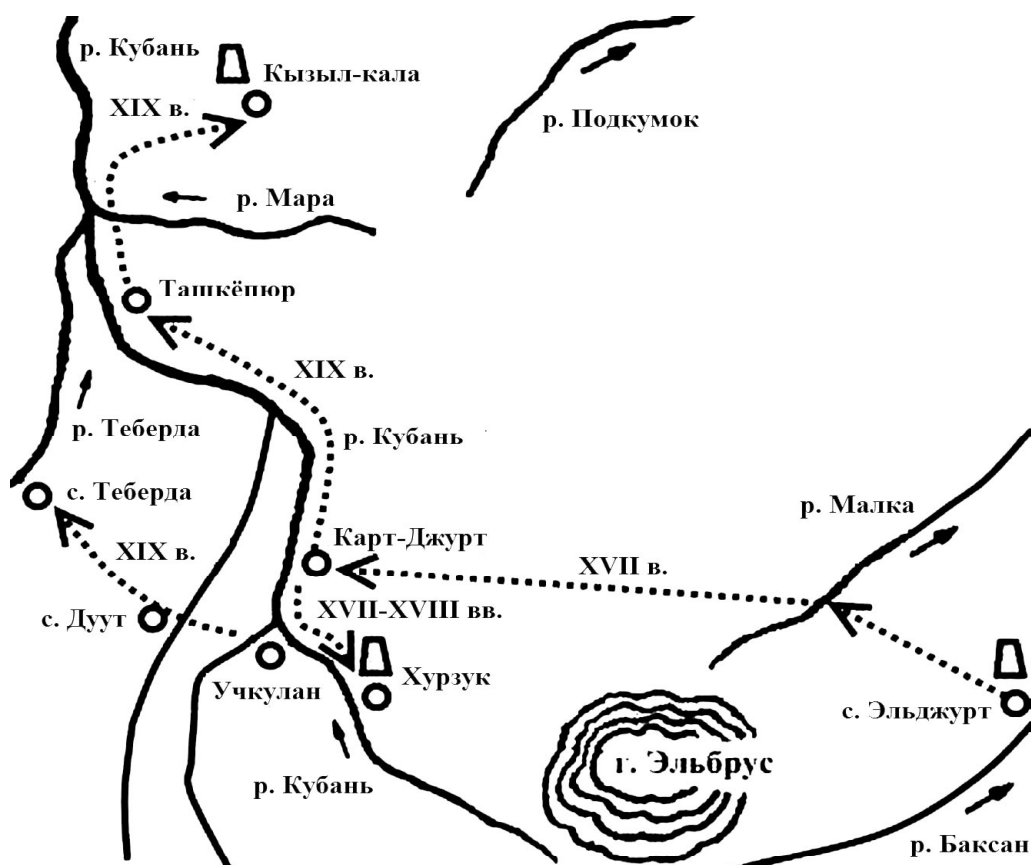


Рис. 3. Схема расселения карачаевцев по верховьям Кубани и ее притокам в XVII–XIX вв.

Примечания

1. Лавров Л.И. О времени постройки кабардинской башни на реке Малом Зеленчуке // Ученые записки Кабардинского НИИ. Нальчик, 1948. Т. IV. С. 275–279; Фоменко В.А. Башня Адиух // История и культура народов Северного Кавказа. Пятигорск, 2007. Вып. 8. С. 29–36.
2. Алексеева Е.П. Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М., 1992. С. 143; Фоменко В.А. Башня в верховьях реки Джегуты // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений. СПб.: Кунсткамера, 2009. С. 51–52; Фоменко В.А. Джегутинская башня // Исторический вестник КБИГИ. Нальчик, 2010. Вып. IX. С. 7–15.
3. Мизиев И.М. Средневековые башни и склепы Балкарии и Карачая. Нальчик, 1970. С. 19–20.
4. Минаева Т.М. К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь, 1971. С. 14, 15.
5. Аракелов Р.К. Очерки топонимии Армавира и его окрестностей. Армавир, 2004. С. 34–35.
6. Алиев К.-М. Аланский мир. Храмы и башни. Черкесск, 2001. С. 20, 22, 24; Фоменко В.А. О некоторых работах по истории Верхнего Прикубанья XV–XVIII вв. // История и культура народов Северного Кавказа. Пятигорск, 2005. Вып. 1. С. 66–72; Кипкеева З.Б. Две пограничные крепости на верхней Кубани до 1783 г. // Историческое регионоведение Северного Кавказа – вузу и школе. М.–Армавир, 2007. С. 78–81; Бгажноков Б.Х., Фоменко

В.А. Крепость Хажикала // Вестник Института гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН. Нальчик, 2008. Вып. 15. С. 190–208; *Фоменко В.А.* О верхнекубанских башнях XVIII в. // Археология, этнография и краеведение Северного Кавказа. Армавир, 2008. С. 19–22; *Керейтов Р.Х.* Новые данные о крепости Хаджи-Кала // Известия Карачаевского научно-исследовательского института. Черкесск, 2010. Вып. VI. С. 40–43.

7. *Фоменко В.А.* Дзегутинская башня ... С. 7.

8. *Сысоев В.М.* Карачай в географическом, бытовом и историческом отношении // Сборник материалов по описанию племен и местностей Кавказа. Тифлис. Вып. 42.

9. *Мизиев И.М.* Указ. соч. С. 18–19.

10. *Алексеева Е.П.* Указ. соч. С. 143.

11. *Сулименко С.Д.* Башни Северного Кавказа (символизация пространства в домостроительном творчестве горцев). Владикавказ, 1997.

12. Там же. Рис. 53.

13. *Лайпанов Х.О.* К истории карачаевцев и балкарцев. Черкесск, 1957. С. 27–29.

14. Там же. С. 49.

15. *Мизиев И.М.* Балкарцы и карачаевцы в памятниках истории. Нальчик, 1981. С. 26–30.

16. *Хапаев С.А.* Карачаево-Балкарская топонимическая система и реконструкция природопользования. Карачаевск, 1997.

17. *Биджиев Х.Х.* Погребальные памятники Карачая XIV–XVIII вв. // Вопросы средневековой истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979. С. 63–145; *Биджиев Х.Х.* Могильник Карт-Джурт // Археология и этнография Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979. С. 5–27.

18. *Фоменко В.А.* Население Верхнего Прикубанья в XIV–XVIII вв. // XXV Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. Владикавказ, 2008. С. 362–364.

19. *Лайпанов Х.О.* Указ. соч. С. 26; *Малкандуев Х.Х.* К истории карачаевцев XVI–XVII вв. по фольклорным данным // Исторический вестник. Нальчик, 2005. Вып. 1. С. 48–78.

20. См.: *Лавров Л.И.* Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1969. Вып. 4. С. 80–81.

V.A. Fomenko

**KHURZUK TOWER MAMIAKALA
AND QUESTIONS OF PEOPLE'S HISTORY
OF UPPER KUBAN IN XVII-XIX CENTURIES**

In the upriver of the Kuban river (territory of today's Karachay-Cherkessia) several ancient stone towers are located. They are close in architecture. The questions of chronology and cultural affiliation are still debatable. In this article the historical and archaeological sources are generalized, dating of these monuments is clarified. More specifically, in this article the stone tower rising above the village Khurzuk is investigated. This tower among the local population (Karachays) has two names Mamiakala and Goshayakhkala.

Keywords: North Caucasus, upriver of the Kuban River, stone battle towers, migrations, XVII–XIX centuries.

Ф.А. Озова

**ПЯТИГОРЬЕ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ
ЦЕНТР КАБАРДЫ: 1641–1663 гг.**

Статья о двух альтернативах русско-черкесских отношений в 1640–1660-е гг. Дан анализ событиям, последовавшим за Малкинским сражением 1642 г., в результате которого кабардино-русские отношения были фактически прерваны. Во второй половине XVII в. влияние России не распространялось дальше г. Терки, хотя она и пыталась противостоять Ирану, оспаривая у него право на верховный сюзеренитет в Восточной Грузии (Кахетии и Картлии), Дагестане и в Восточной Кабарде, вступив с ним в прямое военное противостояние. В восстановлении русского влияния в Кабарде, а, следовательно, и на Кавказе, большая заслуга принадлежала черкесским князьям на русской службе, двум братьям – князю над нерусским населением Терского города Муцалу Сунчалеевичу и астраханскому губернатору князю Григорию Сунчалеевичу – Черкасским.

Ключевые слова: Алегуко Шегануков, Закубанская Кабарда, князь, царь, аманат, альтернатива, договор, шерть.

Сразу после Малкинского сражения (12.07.1641) осенью, селения князей Алегуко Шеганукова и Хатокшуко Казыева, Алегуко Сунчалеевича и его братьев Муцала и Будадея Сунчалеевичей¹, мигрировали за реку Кубань, на западную окраину Кабарды, находившуюся в сфере влияния крымского хана. В 1642 г. они уже полностью обустроились в Закубанье. На просьбы терского воеводы в марте 1642 г. вернуть политический центр Большой Кабарды² на Баксан, князь Алегуко отвечал, пользуясь риторикой того времени, что «холопы де они великого государя», однако отказался возвращаться ближе к Теркской крепости, указывая, что находятся в состоянии «недружбы» и «блюдутца убойства» со стороны князя Ильдара Куденетовича и подчеркивал, что «воюют де их со все четыре стороны русские люди и черкасы и кумыки и ногайцы, и они де от их обиды идут с прежнего своего кочевья (места жительства – *О.Ф.*) за Кубань реку к Абазам»³. Таким образом, центр Большой Кабарды сместился из долины Баксана в верховья Кубани и его притоков (Большой и Малый Зеленчуки, Уруп) и просуществовал там 20 лет.

Э. Челеби писал о Кабарде, как об одном из административно-политических субъектов Черкесии: «Во всем Черкестане он слышет исконным, избранным и знатым»⁴. Благодаря Э. Челеби, у нас есть уникальная возможность представить картину проживания на западных территориях Кабарды, мигрировавших в 1641–1642 гг. сюда князей – Алегуко Шеганукова и Хатокшуко Казыева. Не без восхищения турецкий путешественник описывал увиденные им селения и местности. Он указывал, что в 1640-е гг. в труднодоступных местах для кабардинских князей были построены благоустроенные и удобные селения пшуко – «наподобие касаба» – городков с соборными и квартальными мечетями и банями, с постоянными дворами. В этих селениях они и их подданные были надежно защищены самой природой от нападений многочисленных врагов. Он называл благоустроенное кабардинское селение Дударукай, от которого группа сопровождавшая хана двигалась в течение 5 часов на восток и пришла к реке Энджек (Инджидж, Большой Зеленчук). Челеби рассказывал о том, что на берегу

этой реки изготовлялись «удивительные и редкостные гнутые лодки – кёкю. Они более совершенны, чем кёкю в Каниже, также гнутые [челны] в Азове, на реке Дон. Они проходят и пороги, и теснины. Их называют «буксирные челны»»⁵. При впадении реки Малый Зеленчук в Кубань находилась крепость Шад-керман (кр. Белая Мечеть вблизи современной ст. Беломечетской в КЧР – *О.Ф.*). По сведениям Э. Челеби она была построена князем Мисостом Казыевым в 1640-е годы, «когда на земли Кабарды начали нападать калмыки». От крепости Шад-керман в двух часах пути в скалистом ущелье находилось благоустроенное поселение кабардинцев Кудани из ста домов⁶. В это же время кабардинцами были выстроены поселки и в ущелье реки Кумы (на это указывает информация Челеби, побывавшем здесь в 1666 г., что поселениям в этих труднодоступных ущельях было 25 лет. С помощью простого арифметического действия устанавливается, что они были выстроены в 1641 г. – *О.Ф.*). Всего у кабардинцев имелось 20 благоустроенных и удобных селений в труднодоступных местах в горах. Князья Алегуко Шегануков и Хатокшуко Казыев имели значительное число подданных, на что указывает численность их воинского потенциала в середине 1660-х гг., по одним данным – 10 000 джигитов – «богатырей прославленных и отважных»⁷.

Таким образом, в начале 1640-х гг. кабардино-русские отношения оказались фактически прерванными. Возможно, именно тогда сестра князя Хатокшуко Казыева была выдана замуж за царевича Ислам-Гирея (крымский хан Ислам-Гирей III (1644–1654))⁸. Князья Талостановы и Джиляхстановы остались на прежних местах своего проживания, но несмотря на пребывание своих аманатов в крепости Терки, отказались подтвердить шерть царю после гибели в 1641 г. владетельных князей Ильдара Ибакова и Мудара Алкасова⁹. В документах этого времени Кельмамет-мурза Ибаков и Казый-мурза Мударов (новые владетельные князья Талостанея и Джиляхстанея), владелец «Онзоревы Кабарды» тлекотлеш Созоруко Анзоров «з братьею», выбравшие покровительство крымского хана, назывались «государевыми непослушниками». Даже потомки князя Камбулата Идарова, отличавшиеся своей приверженностью царю, предпочли дистанцироваться от него.

Московское правительство вынуждено было искать выход из тупиковой ситуации, в которой оказались русско-кабардинские отношения. Посольскому приказу ничего более не оставалось, как обратиться за помощью к опальному князю Муцалу Сунчалеевичу. Князь Муцал и его брат Будачей были вызваны в Москву из ссылки, один – из Вологды, другой – из Галича¹⁰ и удостоены аудиенции царя 17 апреля 1642 г. Им было объявлено о прощении их проступков¹¹ и о возвращении в Терский город. Была удовлетворена челобитная князя Муцала от 29 мая 1642 г. о возвращении в Терки из Астрахани его матери княгини Желегоши и приезд в Москву князя Сунчалея Сунчалеевича. Отправление к царскому двору самого младшего из братьев Сунчалеевичей должен был окончательно развеять все сомнения царя в их благонадежности¹². Князь Сунчалей Сунчалеевич по приезду в Москву в 1642 г. принял православие и был наречен именем Григорий¹³.

Отпуску князя Муцала в Терки предшествовали длительные переговоры с ним как в посольском приказе, так и в приказе сыскных дел. 12 августа 1642 г. в Москве он дал клятву по мусульманскому обряду (шерть). Главным условием отъезда князя Муцала Сунчалеевича в Кабарду стало его клятвенное обязательство возвратить князя Алегуко Шеганукова из-за Кубани на прежнее место жительства в зону влияния России. Князья Алегуко и Хатокшуко должны были принести шерть русскому царю. Особо оговаривалось условие об аманатах: князья Сунчалеевичи обязывались «аманатов из города без государева указу и без воеводцова ведома не имати»¹⁴.

28 августа 1642 г. царь Михаил Федорович утвердил порядок приведения к шерти князей Алегуко и Хатокшуко, которые содержали инструкции по возможным

трем вариантам развития событий вокруг Казыевой Кабарды¹⁵. 6 сентября 1642 г. в посольском приказе была составлена шерстная запись для приведения к шерти князей Большой Кабарды¹⁶.

Почти через год, в июне 1643г. в Москву была направлена «Отписка терского воеводы М.И. Волынского в посольский приказ о приведении к шерти Казыевой Кабарды»¹⁷. Воевода Волынский на 16 листах в мельчайших деталях описал церемонию шертования князя Алегуко. Этому событию предшествовали длительные дипломатические переговоры. От имени князя Алегуко переговоры с терским воеводой М.И. Волынским были уполномочены вести мурза Атпанов, уорки Анфоко, Тлепшоко и Безруко (Биязруко Ахмамиев – аталык Алегуко Шеганукова – *О.Ф.*). Документы позволяют сделать вывод о том, что решающий вклад в урегулирование отношений между князем Алегуко и царем был внесен князем Муцалом Сунчалеевичем Черкасским, который фактически руководил этим процессом. Без того доверительного и уважительного отношения, которое существовало между князьями Муцалом и Алегуко, основанное на знании и неукоснительном соблюдении политических традиций Черкесии и «уэркъ хабзэ» (кодекс рыцарской чести), которыми они оба владели, будучи природными черкесскими князьями, терским воеводам вряд ли бы удалось решить эту задачу.

В ходе переговоров 1642–1643 гг., представителям князя Алегуко было объявлено, что их патрону нечего опасаться приехать в Терский город, что «вины их все <...> великий государь, велел им отдать. И наговаривали их <...> на то всякими мерами по многие дни, и наговоря и пожаловав <...> государевым жалованьем сукнами, и дав им в дорогу корм, <...> отпустили их с Терека в Кабарду к Алегуке и Ходожуке мурзам апреля ж в 13 день»¹⁸.

В первых числах мая 1643 г. в Терский город прибыли посыльные от князя Алегуко с сообщением, что он в сопровождении свиты, среди которой были пять мурз ураковой половины Малого Ногай и шесть владельцев абазин-тапанта, бывшие с ним «во единачестве», кабардинский Бутак-мурза Такмышев, тлакотлеши Батыр Чеполов, Илендоруко Мурзабеков, Мурзакан Черегуков, Бекмурза Янхотов и «многие кабацкие и лутчие их уздени и ногайские аталыки» стоят у Пяти гор и намерены направиться для переговоров с князем Муцалом и представителем воеводы Терского города к реке Куру¹⁹. На условленном месте состоялась встреча князей Алегуко, Муцала и «товарища» терского воеводы Ефима Самарина. Князю Алегуко было объявлено, что он может без всяких опасений ехать в Терский город: «А как он, Алегуко-мурза будет в Терском городе и договорясь тебе, великому государю, правду свою даст, на Куране шерть учинит, и ему будет твое государево жалованье и милость свыше прежнего и иных кабардинских мурз, и вели ево ты, великий государь, держать в своем царском милостивом жалованье и в призьенье и от недругов ево оборони и в защищенье, и пожаловав ево твоим государевым жалованьем отпустят ис Терского города в кабаки ево тотчас безо всякого задержанья»²⁰.

Наконец, 20 мая 1643 г. в Терский город приехал князь Алегуко Шегануков. Его сопровождали²¹ «той же Казыевой Кабарды Бутак-мурза Такмышев да абазинский Сарлап-мурза Левов да Алегук-мурзы козлары (тлакотлеши – *О.Ф.*) Батыр Чеполов, а с ними кабацких узденей 20 человек да 32 человека их лутших узденей, да Малого Ногай от Асланбек Урак мурз Каспулатовых з братьею аталыки Куат да Тотаул с товарищи 5 человек»²². В Терском городе князь Алегуко был встречен как долгожданный гость: «... и у нас, холопей твоих, в те поры было людно и стройно и урядно, – докладывал терский воевода, – и велели им в остроге дать дворы добрые. И на приезде послал к ним твое государево жалованье корм и питье. А в приставех, государь, велели у него быть голове стрелецкому Степану Щукину да толмачю Мартынку Савельеву, а для служенья и на карауле велели стоять сотнику стрелецкому с стрельцами»²³. 21 мая 1643г., после того как стороны высказали свое мнение по поводу имевших место в предыдущие

годы событий, было объявлено, что государь «велел вины их все покрыть своею государскою милостью»²⁴. Далее были обговорены условия возвращения князей Большой Кабарды и мурз Малого Нагая, которым угрожали кровной местью Талостановы, Джиляхстановы, Идаровы, Большой Ногай, эндереевские кумыки, на прежние места жительства, ближе к Терскому городу²⁵. Обсуждение вопроса об аманате князя Алегуко показал разногласия, существовавшие на этот счет между сторонами. Терский воевода настаивал на том, чтобы младший сын князя Алегуко был сменен на одного из его старших сыновей летом 1643 г. На это князь Алегуко возражал, что все его сыновья уже побывали в аманатах. Он добивался, чтобы к его клану в вопросе об аманатах применялся тот же принцип, что и прежде, который продолжал действовать в отношении других владельческих фамилий Кабарды и Кумыкии – поочередная сменяемость заложников через установленное время. Князь Алегуко настаивал на том, чтобы все его сыновья, побывавшие уже в заложниках, были освобождены от этой необходимости и были бы сменены на сыновей его братьев, «переговоря кого пригож». Терский воевода же настаивал на том, чтобы в заложники был выдан один из старших сыновей князя Алегуко, уговаривая, что тем самым он покажет свою верность царю²⁶.

Закончив обсуждение всех пунктов шертного договора, князь Алегуко и вся его свита «перед наши холопи твоими на Куране шерть учинили» за всех князей Большой Кабарды и за мурз Малого Нагая, «которые с ним в единачестве»²⁷. Согласно договора он обязался прислать на смену сыну своему Тенгизбею (Телгизбею) «... з братом своим Ходождукою-мурзою иного сына ж своего от прямые жены вскоре нынешнего лета, и нагайских мурз, которые с ним в единачестве, наговаривать, чтоб они к твоей государской милости на Терек для шерти приехали сами и для подлинного укрепления и правды привезли б с собою аманаты дву человек мурз добрых...». Через свою землю не пропускать «... турских и крымских людей и иных твоих государевых недругов и непослушников...»²⁸. Князю Алегуко и сопровождавшим его лицам было выдано жалованье: «...и пожалован Алегук-мурза твоим государевым жалованьем большим свыше иных кумыцких и кабардинских мурз и отпущен с Терека в Кабарду...»²⁹. Эскорт во главе с Муцалом Черкасским проводил их «до которых мест пригож»³⁰, до реки Куры.

Вскоре после шертования князя Алегуко, к князьям Казыевой Кабарды, прося убежища в горах, обратился мурза Большого Нагая Арсланбек. Арсланбек-мурзу «пойти к беям Кабарды и просить пощады»³¹ заставило преследование калмыцкого тайджи Хо-Урлюка³². Вот что писал о событиях 1643–1644 гг. в верховьях Кубани Эвлия Челеби: «<...> в этот край из Московской земли пришел было татарин Арсланбек. За ним, преследуя его по пятам, пришли калмык-татары и потребовали от кабарты [выдачи этого] ногойца, [Арсланбека]. Весь народ кабарты собрался в одно место и дал [калмыкам] решительный ответ: «Татарин Арсланбек-птица, он обрел пристанище, придя на звуки нашего пения. Мы дали [ему] юрты, сделались братьями. И это племя ногой мы вам не отдадим»³³. Ногаи-арсланбековцы, бежавшие от калмыков, намеревавшихся превратить их в своих подданных, были спрятаны кабардинцами в ущелье Боргустан: «племя ногойцев, войдя со всеми своими семьями и стадами в это ущелье и завалив телегами ворота обоих входов в ущелье, отсиделось [там] без страха и боязни и спаслось от калмыков. И ногойцам даже не понадобилось входить в крепость Боргустан». Ущелье и крепость Боргустан Челеби описывает как одни из самых «крепких» мест Черкесии, приводя слова эмира Тимура (Тамерлана) (1395–1396): «Как жаль, что в наших владениях нет столь укрепленной крепости, и [такого] ущелья, иначе был бы властелином вселенной»³⁴.

Месть калмыцких тайджей не заставила себя долго ждать: в феврале 1644 г. состоялось нападение воинов тайджи Хо-Урлюка на территорию верховьев Кубани. По данным русских документов, калмыцкая конница насчитывала 10 500 человек. По сведениям Э. Челеби, калмыков было несколько десятков тысяч³⁵. Войска

тайджей были разбиты кабардинцами и ногаями, спастись бегством удалось лишь 1500 человек. Кабардинцы и ногаи преследовали их до самой Астрахани. Удалось спастись немногим. В этом бою погибли, возглавлявшие калмыцкое войско Хо-Урлюк–тайджа и его трое сыновей, двое тайдж были взяты кабардинцами в плен³⁶. В руках победителей остались тысячи калмыцких коней (Э. Челеби называет цифру – 67 000). На следующий год³⁷ второе нападение 200 000-го войска калмыков (по сведениям Э. Челеби – О.Ф.) под предводительством Мончак-тайджи на кабардинцев было предпринято с целью реванша и возвращения тела Хо-Урлюк – тайджи. Однако и в этот раз калмыки были разгромлены. Мончак-тайджа спасся с 2000-ми воинов. За труп Хо-Урлюк-тайджи Мончак-тайдже пришлось выплатить, как пишет Э. Челеби, 100000 голов скота. На самом деле прах Хо-Урлюк–тайджи и его сыновей до 1649 г. находился в Астрахани. Один из союзников князя Алегуко ногайский Шагин-мурза вез к калмыкам прах их тайджей в обмен на свою семью, которая была пленена ими во время нападения на Пятигорье в январе 1644 г. Он сам и его брат были пленены русскими в Астрахани за то, что «везли было из Казыева улусу в калмыки тайшины Урлюковы да Кирсановы да Сереневы кости и пепел, не бив челом нам, великому государю...». Об освобождении Шагин-мурзы ходатайствовал князь Алегуко Шегануков перед царем в 1647 г.³⁸ По сведениям Э. Челеби Мончак-тайджа дал «обет и уверение никогда не воевать против Кабарды. Да вот если бы калмыцкий народ знал, что такое верность [своим] обещаниям. И вот с того времени калмыки и кабарты – непримиримые враги, кровные враги. Вот почему племя кабарты уже 25 лет сидит в пшуко в горах и не кочует по стране из страха перед калмыками»³⁹.

Таким образом, ряд причин: угроза мести калмыцких тайджей; активизация князей Кельмамета Ибакова, Казыя Мударова, Нартшу Елбузлукова, эндерейского шамхала по консолидации сил для отмщения князьям Кайтукиным за гибель владетельных князей Талостанея, Джляхстанея, Идари, Кумыкии за свое поражение в Малкинском сражении; неуверенность в способности терских воевод выступить ему на помощь в случае необходимости, заставляли князя Алегуко сомневаться в целесообразности переселения на прежнее местожительство⁴⁰.

31 марта 1644 г. терский воевода М. П. Волынский направил в Посольский приказ отписку «относительно переговоров с мурзами Казыевой Кабарды о переводе их кабаков ближе к Терскому городу и о перемене аманатов». В отписке он сообщает, что он много раз посылал к князю Алегуко своих людей, прося прислать на место аманата князя Тенгизбея (Телгизбея) перемену. Князь Муцал объяснял задержку в перемене аманата Кайтукиных тем, что «послать де им оттуды аманатов своих в Терский город далеко и страшно от государевых непослушников, от калмыцких, и от недругов своих кабардинских и кумыцких людей, потому что путь дальней»⁴¹. Чтобы добиться переселения Казыевой Кабарды из-за Кубани и получить в аманаты «Алегукина сына большово от прямые жены» князя Темир-Салтана, князь Муцал Сунчалеевич Черкасский сам отправился в Закубанье (конец февраля – начало марта 1644 г.). Для выполнения этой миссии ему пришлось прожить в верховьях Кубани 5 месяцев: «...будучи в Кабарде и в Малом Ногае, он, Муцал – мурза, тебе, государю, служил, и кабардинских Алегуку и Ходождуку мурз и мурз Малово Ногаю, которые с ними в единачестве, наговорил и привел на то, что они с кабаками своими и со всеми улусными людьми, со всем своим владеньем, с Крымские стороны ис под Бесленей из-за Кубана-реки перешли кочевать к твоей государеве отчине к Терскому городу и стали кочевать с улусы своими по Кумереке подле старого кочевья, от Терского города всего в четырех днищах». Князь Муцал свои села, а вместе с ними села князей Алегуки Сунчалеевича и покойного Будачея Сунчалеевича «взял и посадил по сю сторону Кумы-реки, от Алегукиных и Ходождуковых кабаков с полднища ближ к городу, в крепь на речке Бьюхухуке». Мурзы Ураковой половины Малого Ногай были переведены под Терский город⁴². Переселение князей Алегуко и Хатокшуко, Алегуко Сунчалеевича, семьи князя

Будадея в Пятигорье и мурз Малого Ногай на восточную окраину Большой Кабарды в нескольких днях езды от Терского города – из сферы влияния крымского хана в сферу влияния царя, было значительной дипломатической победой князя Муцала.

31 июля 1644 г. князь Муцал вернулся в Терский город, привезя с собой в аманаты, во второй раз, второго сына князя Алегуко Темир-Салтана и аманата Ураковой половины Малого Ногай сына бия Исупа Азаматова Арслан-мурзу. Князя Темир-Салтана сопровождали тлакотлеш Каншоко «да кабацких и выборных лутчих узденей 16 человек»⁴³. С ногайским мурзой Арсланом был прислан аталык Куат и 20 человек «товарыщи»⁴⁴.

Князь Темир-Салтан со свитой были поселены в съезжую избу. Там им был объявлен царский указ, по которому князь Темир-Салтан должен был поселиться на «аманатском дворе» вместо своего младшего брата князя Тенгизбея и получать «государево жалованье, платье и корм и питье», а также *«честь и бережение держать прежнему <...> государеву указу»* (курсив наш – О.Ф.). Сопровождавшие князя Темир-Салтана лица вместе с прежним аманатом князем Тенгизбеем были пожалованы «государевым жалованьем и дав им в дорогу корм примеряся к прежнему» были отпущены с Терека в Кабарду 4 августа 1644 г.⁴⁵.

Князь Темир-Салтан был отправлен в аманаты по уверению князя Муцала, что он окажет всяческое содействие и добьется быстрее замены Темир-Салтана другим аманатом, так как за Кубанью у князей Большой Кабарды сразу же была написана и «Челобитная мурз Казыевой Кабарды Алегуки Шеганукова с родственниками, поданная в терской приказной избе, о перемене их аманатов детьми «меньших братьев»». Она была отправлена в Москву спустя три дня после прибытия князя Темир-Салтана в аманаты. Князь Алегуко просил «того аманата Темир-Салтанамурзу впредь *по прежнему своему государеву указу* переменить меньшие братья детьми Енбулат-мурзы Казыева сыном или иные наши братья детьми *по сроком*, как, государь, прежде сего переменялись аманаты»⁴⁶ (курсив наш. – О.Ф.) (ждать этого момента князю Алегуко пришлось целых 4 года (1644 – 1647)).

Крымский хан Мухаммед-Гирей IV (1642–1644), угрозами пытавшийся воспрепятствовать переселению князей Большой Кабарды на правый берег Кубани, был отправлен в отставку по обвинению в разорении Черкесии и из-за укрепления там русского влияния. Кафинский губернатор Ислам-паша-заде был также обвинен в уходе из сферы влияния султана Алегуко Шеганукова и предан смертной казни⁴⁷. Эти суровые меры в отношении хана и кафинского паши становятся более понятными, если взять во внимание то, что в 30–40 гг. XVII в. Крымское ханство переживало не лучшие времена. Занятие Азова в 1637 г. донскими казаками самым непосредственным образом отразилось на положении ногайских улусов, находившихся под властью хана и составлявших его ударную военную силу. В конце 1630-х гг. Крым покинули 30000 ногаев, не считая их жен и детей. «Таким образом, из-под Крыма ушла основная масса ногаев больших и малых», крымское правительство вынуждено было принять экстренные меры к удержанию под своею властью оставшихся (порядка 9000 человек)⁴⁸. Это положение усугубилось тем, что в 1641–1646 гг. Крымское ханство пережило очередной хозяйственный кризис, вызванный засухой, недородом, недостатком кормов для скота. Огромные материальные и человеческие ресурсы были задействованы на защиту Азова от донских казаков. В конце 1644 – начале 1645 гг. новый крымский хан Ислам-Гирей III предпринял параллельно походы в Черкесию и Россию. Им было взято огромное количество полоня⁴⁹. В 1646 г. турецким султаном была предпринята безуспешная попытка по привлечению для участия в экспедиции против Терского города кабардинских князей и биев Малого Ногай.

Труды князя Муцала Сунчалеевича Черкасского по приведению князя Алегуко к шерти, по переселению его в Пятигорье («Кум[а] ре[ка]», «Балк», «Бештов»⁵⁰) и по взятию в Терский город аманатом Темир-Салтана были отмечены царем. 15 июня 1645 г. он был утвержден князем над нерусским населением Терского города⁵¹.

Осенью 1645 г. новому царю Алексею Михайловичу принесли шерть все княжеские уделы Кабарды. В сентябре к присяге были приведены жители Терского города и близлежащих к ним слобод «и всяких бусульманские веры людей и которые в оманатех» были приведены к шерти и переписаны все налицо⁵². Удельные князья Кабарды отказались из-за междоусобных счетов ехать в Терский город, каждый принес шерть в своем уделе. Это было на руку терскому воеводе, стремившемуся всячески к тому, чтобы князья давали шерть каждый у себя дома. В таком случае у него появлялся предлог для отсрочки выдачи князьям положенного в таких случаях царских даров – «жалованья»⁵³, так как осенью 1645 г. в Терском городе «в государеве казне денег и платья и сукон» ничего не было⁵⁴.

В «дальние места» были посланы дворяне и головы стрелецкие. В уделах Талостановых и Джляхстановых побывал голова стрелецкий Иван Кокошкин. 13 октября он возвратился с шертовальными книгами «ис Шолоховы из Мулдаровы и из Ахловы и из Анзоровых Кабард»⁵⁵. Еще в 1614 г. шерть царю от Джляхстановых отдельно давали князь князь Айтек Каншов и Мудар Алкасов. Это было связано с тем, что после смерти князя Алкаса распоряжаться Крестовым перевалом, через который обычно переправлялись в Грузию царские послы, стал старший на тот момент в клане Джляхстановых князь Айтек. В 1645 г., уже согласно прецеденту, имевшему место в 1614 г., к шерти приводятся их сыновья – владетельные князья Ахло/Ахлов и Казый, что свидетельствует о процессе постепенного разделения, рассредоточения верховной власти в уделе. Если до 1614 г. единственным юридическим лицом выступал старший князь удела, то в 1614 г. договор с царем подписывается уже двумя представителями одного княжеского рода. В уделе Талостановых также имел место процесс разделения власти старшего удельного князя. Здесь, наряду с князем Келмаметом Талостановым, юридическим лицом начинает выступать даже не младший князь того же рода, а его вассал, Созоруко (Зазоруко) Анзоров. Заинтересованность Анзоровыми со стороны посольского приказа объяснялась тем, что они, представляя собой крупнейших землевладельцев Кабарды, обладали территориями за рекою Малкою, между реками Урух и Черек⁵⁶, по которым проходил путь в Грузию⁵⁷, приобретший особую актуальность в 1640-е гг. в связи с недоступностью других известных маршрутов перехода через Кавказский Хребет. Таким образом, мы видим, что к 1645 г. процесс дальнейшей автономизации уделов Талостановых и Джляхстановых от остальной территории Кабарды сопровождался также процессами автономизации и внутри этих уделов, обособлением друг от друга не только отдельных линий княжеских родов Талостановых и Джляхстановых, но и принадлежащих к сословию тлакотлешей Анзоровых, находившихся в то время в вассальной зависимости от Талостановых. Такой порядок шертования, несомненно, подтачивал устои управления уделами, принятые в Кабарде и во всей Черкесии, девальвировал сан великого князя Кабарды и старшего князя удела. Причем, этот процесс не был результатом внутреннего развития Джляхстановых и Талостановых, а инициировался извне чиновниками посольского приказа.

В «дальние места» на реку Куму к князьям Алегуко Шеганукову и Хатокшуко Казыеву, к князю Алегуко Сунчалеевичу и к его племянникам, князьям Хатокшуко и Салтанашу Будочеевичам, а также к мурзам Малого Ногай был послан стрелецкий голова Борис Малыгин⁵⁸. 5 ноября он вернулся с шертовальными книгами в Терский город «ис Казыевы Кабарды» и из «Малого Ногаю». От имени всех князей Большой Кабарды шерть дал князь Алегуко⁵⁹.

В 1646 г. в аманатах пребывали кабардинские князья: от клана Казыевых – Темир-Салтан Алегуков (1644–1647) и Батырбий Ельмурзин (1622–1649); от Джляхстановых – Минбулат Ахлов⁶⁰ (1645–1661); от Талостановых – князь Салтанбек Суркаев (≈1645). В 1646 г. в «Отписке терского воеводы В.А. Оболенского в Посольский приказ о кабардинских аманатах, содержащихся в Терском городе» сообщалось о размерах ежемесячного содержания каждого из них. Оно включало

в себя: денежное жалованье в размере 13 рублей 7 алтын и 2 денег; 300 чарок вина, 12 ведер пива и 4 ведра меду на месяц. Аманаты обеспечивались тканями и сафьяном для пошива одежды и обуви: на платье в год выдавалось 9 аршин 2 вершка сукна хорошего качества, 15 аршин настафилю (сорт сукна. – *О.Ф.*) 9 киндяков (восточная хлопчатобумажная ткань. – *О.Ф.*) и 3 сафьяна на пошив сапог. Дополнительно на одежду выдавалось еще 8 рублей в год. Таким образом, мы видим, что русское правительство было вынуждено удовлетворить требования князя Алегуко, выдвинутые им в грамоте к царю Михаилу в 1640 г. К содержанию кабардинских аманатов стали относиться с большим вниманием, оказывая им «честь и береженье»⁶¹. Денежное обеспечение было улучшено по сравнению с первой половиной 1641 г. – почти в 10 раз, а по сравнению с со второй половиной 1641 г., когда аманат Тенгизбей подвергался репрессиям с целью оказания давления на его отца Алегуко Шеганукова – почти в 50 раз⁶². Кроме того заложники стали обеспечиваться, как это было в прежние времена, отрезами тканей «достойных» для пошива одежды и сафьяном для – обуви.

19 января 1647 г. в Терскую крепость приехал князь Темир-Булат Алегуков, «привез в аманаты на перемену» «брату своему Темир-Салтану-мурзе брата же своего родново Тенгизбея-мурзу»⁶³. Терский воевода В.А. Оболенский докладывал царю, что аманаты были переменены и «говорили им Темир-Булату и Темир-Салтану-мурзам, чтоб они по своей правде и по шерти отца своего Алегуку-мурзу и дядю своего Ходождука и Мысоста мурз наговаривали, чтоб они из дальних мест пришли с улусы своими ближе к Терскому городу». Из Терского города сыновья князя Алегуко князя Темир-Булат и Темир-Салтан выехали «под Кабарду до Пяти Гор» в сопровождении князя Муцала Сунчалеевича Черкасского и сына боярского Игнатя Прохорова (они возвратились в Терки 25 апреля 1647 г.)⁶⁴.

Терский воевода В. А. Оболенский сообщал в Посольский приказ, что отец князя Батырбия Ельмурза практически не живший в Кабарде и скрывавшийся от кровников в Кумыкии, был убит, а его владения перешли к князьям Алегуко и Хатокшуко. Отцу другого аманата Джляхстаня Минбулата (Менбулата) Охлоу/Ахло Айтекову тоже мало приходилось жить в своем имении из-за кровной мести. Четвертым аманатом в Терской крепости был в это время князь Салтанбек. Отец этого заложника князь Суркай, который трижды пребывал в качестве аманата в г. Терки, погиб в 1641 г. в ходе междоусобной войны, его села перешли во владение его младшего брата князя Кельмамета Ибакова. Терский воевода докладывал, что «мы, холопи твои, про тех аманатных закладных мурз допрашивали терских всяких служилых и желецких знающих людей: те аманаты крепки ли быти в Терском городе и что от них крепость Терскому городу. <...> от тех аманатов некоторые де крепости Терскому городу нет...». Терский воевода просил разрешения отпустить аманатов князей Батырбия, Минбулата, Салтанбека и взять новых аманатов «кого пригож и те аманаты будут крепки»: из Талостаня сына владетельного князя Келмамета Ибакова и «анзоровцев козларских детей». На этом документе в Посольском приказе была сделана помета: «...а аманатов отпустить, в которых крепости не чаят, а взять тех, о которых пишут»⁶⁵.

В контексте этого решения князь Батырбий, средний сын князя Ельмурзы Янсохова, с малолетства, на потяжении 27 лет, пребывавший в заложниках, в 1649 году по разрешению царя отъехал в Москву, крестился там под именем Петр⁶⁶, женился на Анне Нагой из рода Рюриковичей. Умер князь Петр (Батырбий) в 1655 г., оставив после себя сына князя Михаила⁶⁷. Князь Минбулат Ахлов (род Джляхстановых) был отпущен из аманатов через 16 лет. Доподлинно известно, что он в 1643 г. еще не был в Терском городе⁶⁸, скорее всего, он отправился в заложники после шертования его отца князя Ахло в 1645 г. Минбулат пробыл в заложниках до 1661 г. и вернулся домой только после смерти отца: «И в прошлом де во 169-м году по указу великого государя и по грамоте тот аманат Минбулат-мурза при воеводах при князе Савелье Козловском с товарищи из аманат выпущен

для того, что Ахлов-мурза умре, а у него де остался один сын, тот Минбулат-мурза, а иных детей у него не было и владеть было тем владеньем, oprичь ево, Минбулата, некому»⁶⁹. После Минбулата Ахлова, заложников от Джляхстановых не было в Терках на протяжении нескольких десятилетий. В значительной мере это объясняется, как оскудением этого княжеского рода, а также тем, что в начале XVII в. русско-грузинские отношения потерпели крах и Крестовый перевал, проход к которому находился в Джляхстанее, и традиционно использовался для перехода русских посольств в Кахетию не был востребован.

Вторая половина 1630-х гг. была отмечена успехами на закавказском направлении внешней политики России. Были возобновлены русско-грузинские дипломатические связи, если в XVI – начале XVII вв. Москва, имела отношения лишь с Восточной Грузией – Кахетией, то в период конца 30 – начала 50-х гг. в связи с политикой проводившейся царем Кахетии Теймуразом I по консолидации владетелей Грузии, начались ее отношения с владетелями Мегрелии и Имеретии. Правители Грузии обратились в Москву с просьбой о денежной субсидии и вооруженной помощи против персидской экспансии⁷⁰. М.А. Полиевктов отмечал, что усилия отдельных грузинских правителей сплотиться более тесно для отпора внешним врагам создавали для Москвы благоприятную обстановку для внедрения ее собственного влияния в Грузию в целом⁷¹. Определенный импульс возрождению русско-грузинских отношений был дан посещением Москвы в 1636 г. послом царя Теймураза I протосинкелом константинопольского патриарха Никифором, игравшим видную роль в политической жизни Грузии. Нет сомнения, что этот внешнеполитический успех был связан еще и с тем, что русское правительство в 1633–1642 гг. возглавлял представитель черкесских Иналидов – давних союзников грузинских царей на Кавказе – князь Иван Борисович Черкасский⁷².

Маршруты царских посольств в Грузию в 30–50-е гг. XVII в. в полной мере иллюстрируют процесс расширения зоны проникновения русских посольств в самые отдаленные части Кабарды, что было связано с тем, что именно в Кабарде располагалось подавляющее число подходов к кавказским перевалам. Поиски новых дорог были связаны также с недоступностью дороги через Крестовый перевал из-за междоусобной вражды кахетинского царя Теймураза и эристава Заала Арагвского⁷³. Так, в 1637–1640 гг. посольство Волконского и Хватова воспользовалось дорогой через ущелье р. Архми, через Тушетию, а оттуда – в Панкисскую долину⁷⁴. В 1639–1640 гг. посольство подъячего Федота Елчина и священника Павла Захарьева было переправлено через Кавказский хребет по р. Баксан (от Алегукиной Кабарды) и далее через перевал Донгус-Орун и Сванетию на Мегрелию⁷⁵. Однако, после событий 1641 г., на Малке использование этой дороги также стало носить проблематичный характер. Таким образом, в 1650–1652 гг. пришлось искать новый маршрут для перехода в Имеретию посольства стольника Никифора Толочанова и дьяка Алексея Ивлева. Оно прошло маршрутом, который пролегал через Татартуп, в котором жил сын Келмаммета Ибакова, а затем через земли вассалов князей Талостановых тлехотлешей Созоруко (Зазоруко) и Кельмаммета/Чэлимэта Анзоровых⁷⁶. Именно с этим обстоятельством было связано пристальное внимание Москвы к Анзоровым со второй половины 1640-х гг., что выражалось, прежде всего, в желании терских воевод заполучить их аманата. (В 1630–1637 гг. три заложника Анзоровых были силой захвачены и держались в крепости Терки в связи с намерениями произвести геологическую разведку для поиска серебряной руды в землях Талостановых).

Несмотря на попытки князя Алегуко добиться исполнения российской стороной изначальных договоренностей по вопросу об аманатах и избавить свой клан от дискриминации в этом вопросе, в 1647 г. терские воеводы вновь настояли на смене второго сына Алегуко Темир-Салтана на младшего Тенгизбея. 19 января 1647 г. в Терскую крепость приехал самый старший из сыновей князя Алегуко Темир-Булат и «привез в аманаты на перемену» «брату своему Темир-Солтану-мурзе

брата же своего родново Тенгизбея-мурзу»⁷⁷. Терский воевода В.А. Оболенский докладывал царю, что аманаты были переменены и «говорили им Темир-Булату и Темир-Салтану-мурзам, чтоб они по своей правде и по шерти отца своего Алегуку-мурзу и дядю своего Ходождука и Мысоста мурз наговаривали, чтоб они из дальних мест пришли с улусы своими ближе к Терскому городу». Из Терского города сыновья князя Алегуко Темир-Булат и Темир-Салтан выехали «под Кабарду до Пяти Гор» в сопровождении князя Муцала Сунчалеевича Черкасского и сына боярского Игнатя Прохорова (они возвратились в Терки 25 апреля 1647 г.)⁷⁸.

Во второй половине 1647 г. в Москву к царю было отправлено многочисленное посольство от имени кабардинских князей во главе с князем Муцалом. Князья Муцал Сунчалеевич и Казбулат Муцалович Черкасские и послы князя Алегуко уорки Биязруко и Тебердуко преподнесли царю по случаю его венчания на царство породистых аргамаков, оружие и доспехи. В Москву была отправлена «Грамота кабардинских мурз Алегуки Шеганукова и Ходокшуки Казыева царю Алексею Михайловичу с заверениями в верности, с просьбой об освобождении из тюрьмы ногайского мурзы Шагина с братом и о замене их аманатов» (ранее августа 1647 г.). Князь Алегуко ходатайствовал через князя Муцала Сунчалеевича перед новым царем Алексеем Михайловичем о том, чтобы его сын князь Тенгизбей был сменен на другого аманата «из Джанбулатовых детей, которые родились от прямых жон»⁷⁹. В том же послании князь Алегуко снова, как и в 1640 г., выражает свое недовольство нарушениями кабардино-русских договоренностей и политикой русского правительства по разжиганию внутренней борьбы князей Казыевых и Идаровых: «А которые иные князья и мурзы живут около нас и служат врозь, и они пожалованы вашим государевым жалованьем. А мы издавна за тебя, государь, головы свои складываем и служим, и твоей государской милости до нас не так, как к ним»⁸⁰.

Наконец, после смерти царя Михаила и воцарения Алексея, с которым князь Муцал был в дружеских отношениях, в августе 1648 г. Алегуко получил удовлетворение в вопросе об аманатах. Сына Алегуко Тенгизбея должен был заменить сын князя Джанбулата Казыева: «И нам бы, великому государю, их пожаловать, того их аманата велеть переменить, а велеть взять в то место из детей, которые родились от прямых жен»⁸¹. Также было добавлено, что аманаты Большой Кабарды будут братья на тех же основаниях, что и в других княжеских уделах: «А аманат у них указали мы иметь на перемену так же, как у иных его братьи емлят и смотря по тамошнему делу было б чему верить»⁸². Терскому воеводе было велено сделать для князей Алегуко и Хатокшуко прием в Терском городе, чтобы объявить им царские решения по их челобитной и для вручения им положенных в таких случаях царских даров, «покаместа они на Тереке побудут вы б им давали корм и питье против прежнего, чтоб им в корму скудо не было, и во всем бы им учинили честь»⁸³. Однако, как явствуют дальнейшие события, этот долгожданный обмен аманатами так и не состоялся.

13 августа 1652 г. для очередного подтверждения шерти и для смены аманата князь Алегуко приехал в Терский город. Его сопровождала внушительная свита, в которой находились бесленейский князь Кантемир, абазинский владелец Янсох Лоов, тлакотлеш Мурзакан и 66 уорков⁸⁴. 14 августа князь Алегуко и сопровождавшие его лица «на Куране шертовали». В честь заключения этого союза от царя князю Алегуко был выдан принятый в таких случаях и имевший исключительно социально-политический смысл подарок («жалованье») – кубок, шуба, однорятка (мужской кафтан), шапка. Бесленейскому князю Кантемиру, абазинскому владельцу Янсоху (Жансоху) Лоову и тлакотлешу Мурзакану – «дали сукна и цки бельи» (меховая полость), «кузденем ево дали сукна ж против прежнего»⁸⁵.

Согласно «Отписке астраханских воевод» (до 19 января 1653 г.) 28 сентября 1652 г. князь Алегуко выехал из Терского города в Кабарду. Терским воеводой В. Волынским был послан для проводов в Кабарду князя Алегуко «конный

сотник стрелецкий» М. Молчанов и толмач И. Дмитриев с 20 служилыми людьми. Молчанов должен был, проводив князя Алегуко, забрать из Кабарды в аманаты «большово сына» князя Джанбулата. В инструкциях М. Молчанову указывалось, чтобы на смену «...Алегукину, сыну Гизбею мурзе» в аманаты был непременно доставлен старший сын князя Джанбулата Бекмурза, но никак не младшие его братья. «Лист мурз Алегуки Шеганукова и Урака Каспулатова терскому воеводе В.С. Волынскому...» от 8 ноября 1652 г. сообщал, что аманат «Джанбулатов сын», отпущенный с Молчановым в Терки бежал⁸⁶.

* * *

В полной мере приемы российской политики на Кавказе в обозначенный период демонстрируют события вокруг района слияния Сунжи с Терком. Здесь скрещивались важнейшие сухопутные торговые пути между Каспийским и Черноморским регионами и который считался «самым крепким»⁸⁷. Минувя его, невозможно было пройти по магистральному пути, шедшему через всю территорию Черкесии, от Черного до Каспийского моря. Этот перекресток служил объектом соперничества между местными феодальными владельцами, османско-крымской коалицией и московским двором. Россия на протяжении второй половины XVI – первой половины XVII в. многократно (1563–1571; 1578; 1590–1605; 1635) и безуспешно пыталась завладеть этим регионом. Здесь находился сначала первый Терский город (1563–1571), потом – второй (1578–1579), затем – Сунженский острог (1590–1605). В 1635 г. по приказу терского воеводы были обследованы места для постройки города на реке Сунже. Было выбрано и подготовлено к строительству место на так называемой Османской дороге на Шихотном острове. «...По острову засекли засеку и объездные татиные дороги засекли накрепко, чтоб татинными дорогами вперед мимо перевозу и данной Османовской дороги объезжать было не мочно, и твою государеву перевозную пошлину с проезжих людей имать учили»⁸⁸. Однако планы не были реализованы в связи с кризисом русско-кабардинских отношений после Малкинского сражения (12.07.1641).

В середине XVII в. на этот район стал претендовать и Иран, и шамхал Эндерейский. Толчком к притязаниям последнего послужила, – как пишет Я.З. Ахмадов, – «острая вражда между шамхалом Казаналпом Эндерейским и князем Муцалом Сунчалеевичем Черкасским». Ее источником стала междоусобная вражда между шамхалом Казаналпом и его вассалом брагунским владельцем Ильдар-мурзой Куденетовичем⁸⁹, приходившимся двоюродным братом князю Муцалу Сунчалеевичу. Брагунские мурзы, согласно сведениям терского стрелецкого головы от 1651 г. (не позднее 14 июня), поданным в Терскую приказную избу, имели 300 человек «конных людей»⁹⁰. В 1650 г. князь Муцал вывел брагунского мурзу Ильдара из-под сюзеренитета Казаналпа и поселил его с подданными на Сунже, вблизи ее впадения в Терек. Скорее всего, это переселение было связано с возобновлением планов русского двора на построение острога на Сунже и за реализацию которых взялся князь Муцал. Сюда же он планировал перевести из Пятигорья селения своего брата – «Будачевы кабаки». Сунженский острог был построен в июне 1651 г. на старом городище, в 10 верстах от устья Сунжи, непосредственно на мысу при впадении Сунжи в Терек⁹¹. Он находился в 2-х верстах от сел брагунских черкесов, в 7 верстах от их пашен, а также невдалеке от пастбищных угодий князя Муцала Сунчалеевича. В 4 верстах от сел брагунцев лежала Османская дорога. На той же стороне что их села, вниз по Терку, располагались казачьи городки – Ищемский (25 казаков), Шевелев-городок (20), Нижнее-Червленый городок (35). Вся эта конфигурация превращала этот район в хорошо укрепленный сложный фортификационный узел⁹².

При строительстве нового Сунженского острога брагунский владелец Ильдар-мурза Куденетович оказал русским служилым людям всемерную помощь: «А как на Сунше-реке острог ставлен, и те брагунские мурзы к тому острожному делу

дали Сергею Протопопову для лесной воски с 700 быков с телеги»⁹³. После того как острог был готов, русское правительство стало требовать отселения брагунцев от Сунженского острога. В 1651 г. переселение не состоялось, в связи с ходатайством брагунского Ильдара-мурзы и Муцала Сунчалеевича отсрочить переселение до возвращения первого из Москвы⁹⁴, где он, вероятно, ходатайствовал о невыселении с родных мест.

Строительство Сунженского острога вызвало большое беспокойство Тарковского и Эндерейского шамхалов, чьи владения располагались на противоположной стороне реки Сунжа⁹⁵. Нападение на брагунские села и на Сунженский острог в 1651 г. было с трудом отражено отрядом под командованием князя Муцала Сунчалеевича и брагунскими черкесами во главе с князем Ильдаром⁹⁶. Однако им не удалось отбить захваченных ими вблизи брагунских сел у реки Терек десятков тысяч голов скота, принадлежавших князю Муцалу Сунчалеевичу (3 000 лошадей, 500 верблюдов, 10 000 рогатого скота, 15 000 овец)⁹⁷. В 1653 г. Сунженский острог все-таки пришлось сдать в результате мощной осады⁹⁸. 212 стрельцам и терским казакам, 500 брагунским черкесам во главе с князем Ильдаром и 20 уоркам князя Урусхана противостало 20 000 пеших и конных кумыцких и персидских воинов⁹⁹. Брагунское владение было уведено в земли шамхала Тарковского за реку Койсу, что в очередной раз рассорило Сурхая и Казаналпа¹⁰⁰. За участие в обороне Сунженского острога многим черкесским князьям было объявлено «милостливое слово» от царя¹⁰¹.

События вокруг Сунженского острога еще раз показали насколько ослабили силы пророссийской партии в Кабарде и Дагестане. (Практически полное отсутствие русско-кабардинских документов во второй половине XVII в. отражает именно это обстоятельство¹⁰²). Во второй половине XVII в. влияние России не распространялось дальше г. Терки, хотя она и пыталась противоборствовать Ирану, оспаривая у него право на верховный сюзеренитет в Восточной Грузии (Кахетии и Картлии), Дагестане¹⁰³ и в Восточной Кабарде, вступив с ним в прямое военное противостояние.

Кабардинские князья, несмотря на очень непростые отношения, сложившиеся между ними в результате событий первой половины XVII в., снова восстановили свое прерогативное право осуществлять внешнюю политику. Но, если 100 лет назад все Иналиды Черкесии выступали в вопросах внешней политики консолидировано, то сейчас не было консолидации даже среди Иналидов Кабарды. Находясь в конфронтации, они, при этом, стояли на одних и тех же принципах ведения своей внешней политики, поддерживая дипломатические отношения с русским царем, крымским ханом, персидским шахом, турецким султаном и со всеми феодальными владельцами Кавказа, стараясь соблюдать при этом нейтралитет в вооруженных конфликтах третьих стран.

В это же время, в середине XVII в., происходят изменения в соотношении степени влияния султана и царя на Кавказе. Мощный удар позициям османско-крымской коалиции был нанесен решением Переяславской Рады, собранной гетманом Б. Хмельницким 8 января 1654 г. и принявшей решение о присоединении Левобережной Украины к России. Это событие знаменовало собой большие изменения в русско-турецких и русско-крымских отношениях и их переход в новую фазу. Присоединение Украины отодвинуло границы России далеко к югу и приблизило их к берегам Черного моря. Последующие десятилетия прошли под знаком борьбы за территорию Украины между Османской империей, Речью Посполитой и Россией¹⁰⁴. В контексте русско-османского противостояния происходят конфликты между Крымским ханством и Россией. Они были связаны с изменением расстановки политических сил в регионе Восточной Европы: был ликвидирован казацко-татарский антипольский союз, его место заняла лига между Крымским ханством и Речью Посполитой, нацеленная против России и Украины; последние в свою очередь мобилизовали враждебные Крыму силы – донских

казаков и калмыков. Во внешней политике Бахчисарая в начале 1650-х годов антирусское направление стало определяющим¹⁰⁵. Крымский хан, как и русский царь, пытался вовлечь князя Алегуко к участию на своей стороне в русско-турецком противоборстве, развернувшемся в регионе вокруг территории Украины. В 1652–1653 гг. им была предпринята попытка уничтожить Терский город, но отказ князя Алегуко от участия в этом походе перечеркнул эти планы. Отряд крымского царевича, находившийся уже в Бесленее, предпочел возвратиться ни с чем в Крым, вызвав тем самым гнев хана¹⁰⁶. Казыевыми были отклонены также неоднократные приглашения царя принять участие в его антикрымских кампаниях (1647, 1654)¹⁰⁷. Такой нейтралитет князя Алегуко на протяжении нескольких десятилетий отражал его осознанную и твердую позицию в этом вопросе, демонстрируя, как его политическую мудрость, так и стратегическое мышление. Позиция князя Алегуко объяснялась Н.А. Смирновым присутствием в Терском городе аманата от его княжества¹⁰⁸. Но, вероятнее всего, после бегства предназначенного в аманаты сына князя Джанбулата, клан Казыевых не посылал терским воеводам аманатов до 1662 г. С другой стороны, очевидно, что при необходимости или при желании наличие аманата в Терках не остановило бы Алегуко от антирусских акций, что было им продемонстрировано в 1641 г.

Великий князь Кабарды Алегуко Шегануков скончался по одним данным в 1653 г.¹⁰⁹, по другим – в 1654 г.¹¹⁰. Следующим великим князем был избран его двоюродный брат Хатокшуко Казыев (1653/1654–1672¹¹¹). В мае 1662 г. по заданию московского двора и астраханского воеводы Г.С. Черкасского клан Казыевых в Пятигорье посетили князь над нерусским населением Терского города Казбулат Муцалович (назначен в 1661 г после смерти отца), Семен Ищеин и аталык князя Муцала Черкасского окочанин Бикша Алеев. Посланники были приняты великим князем Кабарды князем Хатокшуко. На этом приеме присутствовали самые влиятельные члены клана: Джанбулат и Мисост Казыевы, Тенгизбей (Денгизбей) Алегуков. Князь Тенгизбей в 1662 году по своему влиянию в клане ставился в один ряд со своими дядьями (сыновьями Казыя) князьями Джанбулатом и Мисостом¹¹². Это можно объяснить лишь тем, что к этому времени его трех старших братьев (Темир-Салтан, Темир-Булат, Крякяна¹¹³) не было в живых. На встрече было решено, что Казыевы вернуться на Баксан, откажутся «от сношений с Крымом» и принесут шерть царю. В августе 1662 г. с ответным посольством из Пятигорья в Астрахань прибыли послы от 67 князей Большой Кабарды и Малого Ногай. Астраханскому воеводе было вручено 5 грамот к русскому царю, в которых подтверждалось намерение о возобновлении отношений покровительства¹¹⁴. Эти ценные сведения, извлеченные из РГАДА В.Н. Сокуровым, проливают свет на некоторые «белые пятна» в политической истории Кабарды. Наконец, усилия российского правительства неустанно предпринимавшиеся им на протяжении 1640–1660-х гг. по перенесению политического центра Большой Кабарды ближе к Терскому городу, увенчались успехом. В результате переговоров с астраханским губернатором Г.С. Черкасским князья Большой Кабарды решают вернуться на Баксан. За отсутствием в нашем распоряжении документов невозможно рассуждать о побудительных мотивах такого решения. Можно лишь предположить, что князьями Большой Кабарды преследовалась цель избавиться от необходимости постоянного лавирования между Москвой и Бахчисараем. На первый взгляд противоречивая кавказская политика ханов явно проигрывала царской политике, заключавшейся в необходимости подписания князьями шертного договора и выдаче дипломатических заложников, которых бы с почетом содержали в Терской крепости. Скорее всего, им были даны определенные обещания и кабардинскими князьями на царской службе – астраханским губернатором Григорием Сунчалеевичем и князем над нерусским населением Терского воеводства Муцалом Сунчалеевичем. Подтверждает этот тезис и то описание положения кабардинских

аманатов, которое дано Э. Челеби, встречавшегося во время посещения Терской крепости в 1666 г. с «заложниками беями Кабарды и Таустана» (заложники Казыевых и Тоилостановых. – *О.Ф.*)¹¹⁵. Аманата от клана Джияхстановых не было в Терках с 1661 г. из-за упадка этого клана в связи, прежде всего, с его физическим истреблением. Линия старшего сына Клехстана/Джляхстана Джан-мурзы (его сын Олкас, внук Мундар/Мудар, правнук Козый/Казы) была истреблена. По линии третьего сына Джан-мурзы – Кошова остался лишь князь Минбулат Айтеков¹¹⁶, державшийся в аманатах более 16 лет и отпущенный домой только после смерти отца, так как, кроме него больше никому было управлять Джляхстанеем.

Еще одним результатом военно-политических событий на Кавказе 30–40-х гг. XVII в. стала миграция кабардинцев из ставших опасными для проживания из-за нападений крымских татар, ногайцев и калмыков¹¹⁷ долин Пятигорья поближе к горам, что позволяло им в случае военной опасности быстро скрываться в ущельях.

Примечания

1. Кабардинские князья на русской службе, пребывали на тот момент в ссылке в Вологде и Угличе. Им было инкриминировано распоряжение аманатом Большой Кабарды без ведома терских воевод и царя.

2. На рубеже XV–XVI вв. Кабарда была разделена на 4 княжества, называвшиеся по именам владельцев (потомков князя Инала): Идария/Идарей, Беслания/Бесланей, Талостания/Тальостаней, Гиляхстан/Геляхстаней (Клехстаней, Джляхстаней). (*Карданов Ч.Э.* Путь к России // Кабардинские князья в истории отношений Кабарды с Российским государством в XVI – начале XIX века. Нальчик, 2001. С. 139). Беслания впоследствии разделилась на Казыеву Кабарду (Большая Кабарда) и Бесланей, Талостаней известен был сначала по русским документам еще как Средняя Кабарда, а впоследствии, в результате истребления его княжеского дома он стал известен в документах вместе с Джляхстанеем как Малая Кабарда. В исследуемый период Большая Кабарда была представлена, прежде всего, Алегуко Шегануковым (великий князь в 1624–1654 гг.) и его племянником Хатокшуко Казыевым (великий князь в 1654–1672 гг.). Казыева Кабарда в то время называлась еще Алегукина Кабарда и занимала значительную территорию от Притеречья до бассейна р. Лаба. Вскоре после смерти князя Хатокшуко начался процесс дезинтеграции Казыевой (Алегукиной) или Большой Кабарды.

3. Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII в. (далее – КРО). В. 2-х тт. М., 1957. Т. 1. С. 208–209.

4. *Челеби Э.* Книга путешествия // Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века // Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М., 1979. Вып. 2. С. 88.

5. Там же. С. 83.

6. Там же. С. 84, 85.

7. Там же. С. 86.

8. КРО. Т. 1. С. 321, 322, 420.

9. Там же. С. 240–241.

10. Там же. С. 412.

11. Главный их «проступок» состоял в том, что они пытались выстраивать кавказскую политику России не на основе военного давления, а на основе политического консенсуса.

12. Там же. С. 209–212, 415.

13. КРО. Т. 1. С. 211; *Карданов Ч.Э.* Указ. соч. С. 101.

14. КРО. Т. 1. С. 212, 415.

15. Там же. С. 214–215.

16. Там же. С. 215–216.

17. Там же. С. 217–235.

18. Там же. С. 223.

19. Там же. С. 224.

20. Там же. С. 227.

21. Товарищ терского воеводы пишет царю, что он обратился к князю Алегуко с просьбой взять в Терский город свиту поменьше: «а узденей бы с собою взяли немногих, чтоб твоей государеве казне лишних расходов не было». (КРО. Т. 1. С. 226).
22. КРО. Т. 1. С. 227.
23. Там же. С. 227.
24. Там же. С. 227.
25. Там же. С. 232.
26. Там же. С. 230.
27. Там же. С. 232.
28. Там же. С. 233.
29. Там же. С. 233–234.
30. Там же. С. 235.
31. *Челеби Эвлия*. Указ. соч. С. 87.
32. В 1610–1620 гг. несколько калмыцких улусов, отделившись от общей массы ойратов, двинулась к Волге. Тайджи (тайши) Дайчин, Лоузан и Хо-Урлюк заняли территорию Большой Ногайской Орды, вытеснив ногаев из приволжских степей сначала под Азов, а потом и в Закубанье. (*Трепавлов В.В.* «Белый царь» // Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М., 2007. С. 154; *Алексеева Е.П.* Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. (Вопросы этнического и социально-экономического развития). М., 1971. С. 203).
33. *Челеби Эвлия*. Указ. соч. С. 87.
34. Там же. С. 91.
35. Там же. С. 87.
36. КРО. Т. 1. С. 243.
37. Там же. С. 288.
38. *Челеби Эвлия*. Указ. соч. С. 88, 230; КРО. Т. 1. С. 295, 388.
39. *Челеби Эвлия*. Указ. соч. С. 87, 88.
40. КРО. Т. 1. С. 248.
41. Там же. С. 245, 246.
42. Там же. С. 250.
43. КРО. Т. 1. С. 249, 250.
44. Там же. С. 250.
45. Там же. С. 251.
46. Там же. С. 252.
47. *Ахмадов Я.З.* Очерки политической истории народов Северного Кавказа в XVI–XVII вв. Грозный, 1988. С. 101; *Новосельский А.А.* Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII века. М. –Л, 1948. С. 333.
48. *Новосельский А.А.* Указ. соч. С. 282–286.
49. *Ахмадов Я.З.* Указ. соч. С. 96, 102.
50. КРО. Т. 1. С. 334.
51. Там же. С. 260.
52. Там же. С. 264.
53. Выдача «жалования» – обычная практика феодального времени, когда сюзерен одаривает вассала за службу. В Черкесии этот обычай назывался уэркътын. Этот ритуал имел не экономический, а социально-политический характер.
54. КРО. Т. 1. С. 267.
55. Там же. С. 265.
56. *Кушева Е.Н.* Социально-экономические и политические отношения в Кабарде в XVI–XVII вв. // Сборник статей по истории Кабарды. Нальчик. 1956. Вып. 5. С. 109.
57. История Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. // отв. ред. академик Б.Б. Пиотровский М., 1988. С. 351.
58. КРО. Т. 1. С. 264.
59. Там же. С. 265, 266.
60. По родословной книге А.И. Лобанова-Ростовского у князя Ахло/Охлоа имелся один сын Шолох, однако документы свидетельствуют о том, что у него был также еще один сын по имени Минбулат. КРО. Т. 1. С. 387, 277, 334.
61. КРО. Т. 1. С. 251.
62. КРО. Т. 1. С. 201, 277, 428; Архив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН (далее – Архив ИГИ КБНЦ). Ф. 1. Оп. 1.

- Д. 12. Лл. 164, 165, 166, 191. 1 алтын = 3 копейкам, деньга = полкопейке. (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 тт. Т. I. СПб., 1996).
63. По одной из версий родословной, составленной в конце XVIII – начале XIX вв., у князя Алегуко было 4 сына: Темирбулат, Темирсолтан, Каркяна, Денгизбей/Тенгизбей. – Управление центрального государственного архива архивной службы Кабардино-Балкарской республики (далее – УЦГА АС КБР). Ф. Р.-1209. Оп. 13. Д. 3. Л. 5.
64. Архив ИГИ КБНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 12. Л. 194.
65. КРО. Т. 1. С. 277.
66. Там же. С. 277, 299, 300.
67. Опрышко О.Л. По тропам истории. Нальчик, 2007. С. 239.
68. КРО. Т. 1. С. 240
69. Там же. С. 334.
70. Полиевктов М.А. Посольство князя Мышецкого и дьяка Ключарева в Кахетию. 1640–1643 гг. Тифлис, 1928. С. XIX–XX, 014.
71. Полиевктов М.А. Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений. 1615–1640 гг. Тбилиси, 1937. С. XXIII.
72. Опрышко О.Л. Указ. соч. С. 84, 85, 89, 90.
73. Полиевктов М.А. Указ. соч. С. 236; Ахмадов Я.З. Очерки политической истории народов Северного Кавказа в XVI–XVII вв. Грозный, 1988. С. 93, 94.
74. История Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в... С. 350, 351.
75. Там же. С. 351; Смирнов Н.А. Политика России на Кавказе в XVI–XIX веках. М., 1958. С. 40; Белокуров С.А. Посольство дьяка[?] Федота Елчина и священника Павла Захарьева в Даданскую землю (1639–1640) // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Ч. 2. 1887; Полиевктов М.А. Экономические и политические разведки Московского государства XVII в. на Кавказе. Тифлис, 1932. С. 38.
76. Полиевктов М. А. Посольство стольника Н. Толочанова и дьяка А. Иевлева в Имеретию, 1650–1652. Тифлис, 1926. С. 34, 35, 106–109, 118.
77. КРО. Т. 1. С. 180.
78. Архив ИГИ КБНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 12. Л. 194.
79. КРО. Т. 1. С. 286–290.
80. Там же. С. 287.
81. Там же. С. 294.
82. Там же. С. 296.
83. Там же. С. 297.
84. Там же. С. 309.
85. Там же. С. 310, 428, 429.
86. Архив ИГИ КБНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 12. Лл. 252, 253, 254; КРО. Т. 1. С. 311.
87. КРО. Т. 1. С. 419.
88. Там же. С. 161.
89. В 1641 г. во главе Брагун стоял мурза Куденет, упоминающийся в документах о Малкинском сражении. Архив ИГИ КБНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 12. Лл. 149, 150, 151, 152, 153.
90. КРО. Т. 1. С. 302, 303.
91. Там же. С. 425; Ахмадов Я.З. Указ. соч. С. 115, 116.
92. Там же. С. 302, 303; Ахмадов Я.З. Указ. соч. С. 117.
93. Там же. С. 302, 314.
94. Там же. С. 419.
95. КРО. Т. 1. С. 315.
96. Там же. С. 304–306.
97. Там же. С. 304.
98. КРО. Т. 1. С. 310–311.
99. Там же. С. 314.
100. Ахмадов Я.З. Указ. соч. С. 126.
101. КРО. Т. 1. С. 318–319.
102. Сокуров В.Н. Кабардинские грамоты XVI–XVIII вв. // Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1981. С. 164.
103. Ахмадов Я.З. Указ. соч. С. 113.
104. Новичев А.Д. История Турции. Л., 1963. С. 184–185.
105. Заборовский Л.В. Крымский вопрос во внешней политике России и Речи Посполитой в 40-х середине 50-х годов XVII в. // Россия, Польша и Причерноморье в XV–XVIII вв. // под ред. академика Б.А. Рыбакова. М., 1979. С. 270.

106. КРО. Т. 1. С. 310.
107. КРО. Т. 1. С. 319–320; *Дзамихов К.Ф.* Кабарда и Россия в политической истории Кавказа XVI–XVII вв. (исследования и материалы). Нальчик, 2007. С. 264. Единственным подразделением кабардинцев, которое участвовало в войнах России на протяжении 1640–1680-х гг., была кабардинская конница под предводительством черкесских князей на русской службе – князей над нерусским населением Терского города Муцала Сунчалеевича и Каспулага Муцаловича Идаровых-Черкасских. 1200 кабардинцев и терских казаков под предводительством князя Муцала Сунчалеевича, к примеру, участвовали в 1645–1646 гг. в боях за Азов и за Черкасск. В обозначенный период были особенно востребованы полководческие способности кабардинских князей. (*Вилинбахов В.Б.* Совместные русско-кабардинские военные действия // сборник статей по истории Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1959. Вып. 7. С. 115–116; *Смирнов Н.А.* Указ. соч. С. 50).
108. *Смирнов Н.А.* Указ. соч. С. 50.
109. *Кагинда О.* Кавказ. 1454–1829 (История-Общество-Экономика). Истамбул, 2012. Sadik Müfit Bilge. Osmanlı Çağı'nda. Kafkasya. 1454–1829. (Tarih – Toplum – Ekonomi). Istanbul, 2012, 567 // Перевод на черкесский язык Ибрагима Абазова. Садык Муфит Билгэ. Уэсмэн лъэхъэнэм. Кавказ. 1494–1829. (Тхыдэ – Жылэ – Экономика). Истамбыл, 2012.
110. КРО. Т. 1. С. 319–320.
111. *Кагинда О.* Указ. соч. С. 567.
112. *Сокуров В.Н.* Из истории взаимоотношений Кабарды и Крыма в конце XVII – начале XVIII века // сборник статей по истории Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1976. Вып. X. С. 30.
113. УЦГА АС КБ. Ф.Р-1209. Оп. 13. Д. 3. Л. 5.
114. *Сокуров В.Н.* Указ. соч. С. 30.
115. *Челеби Эвлия.* Указ. соч. С. 126; КРО. Т. 1. С. 334.
116. КРО. Т. 1. С. 387, 425.
117. *Мальбахов Б.К., Дзамихов К.Ф.* Кабарда во взаимоотношениях России с Кавказом, Поволжьем и Крымским ханством (середина XVI конец XVIII в.). Нальчик, 1996. С. 156.

F.A. Ozova

PYATIGORIE AS POLITICAL CENTRE OF KABARDA: 1641–1663 YEARS

The article is aimed at the description of two alternatives of Russian – Circassian relations in 1640–1660 years. The analysis of the events that followed the battle at Malka (1642), which resulted in breakup between Kabardian-Russian relations is given. In the second half of the XVII century Russia's influence did not extend beyond the city Terka, though it tried to oppose Iran, challenging its right to supreme suzerainty in the Eastern Georgia (Kakheti and Kartli), Dagestan and East Kabarda, coming in a direct military confrontation with it. In the restoration of Russian influence in Kabarda, and, consequently, in the Caucasus, much of the credit belonged to the Circassian princes in the Russian service, two brothers - Prince of the non-Russian population of the city Terskiy Mutsal Sunchaleevich and Astrakhan governor Prince Grigory Sunchaleevich – Cherkassky.

Keywords: Aleguko Sheganukov, Trans-Kuban Kabarda, prince, king, amanat, alternative, pact, chert.

Л.Х. Сабанчиева

ЖЕНСКИЙ АКТИВИЗМ В КОНТЕКСТЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ ИСЛАМА

Статья посвящена инновационным изменениям духовной жизни мусульманок Кабардино-Балкарии в конце XX – начале XXI в. Исследованы такие духовные практики женщин, как посещение общественных молитв, получение духовного образования, совершение хаджа. Отмечена уникальность феномена женщины-помощника – председателя Духовного управления мусульман КБР. Автор пришел к выводу, что духовный активизм мусульманок КБР, имеющий тенденцию к повышению, разрушил гендерную сегрегацию в церковной иерархии и ритуальной практике уммы КБР.

Ключевые слова: возрождение ислама, ислам и женщина, инновации в духовной практике мусульманок, хиджаб.

Возрождение ислама на Юге России имеет ряд особенностей. В первую очередь в глаза бросается несоответствие религиозной идеологии небольшого слоя молодых неопитов традиционным воззрениям старшего поколения, что позволяет говорить о наличии здесь поколенческого и идеологического конфликта. Эта проблема стала предметом рефлексии многих авторов¹. Менее заметен другой аспект религиозного ренессанса – гендерный, т.е. функции, статус мужчин и женщин в религиозном пространстве, женская духовная практика. Между тем, в связи с усилением тенденции вовлечения молодых женщин в нетрадиционные исламские религиозные течения, данное научное направление становится актуальным.

Многие современные исследователи утверждают, что традиционные религии нивелируют женский опыт веры и потребности женщин в религиозном самовыражении². По сей день существует ряд запретов, связанных с «нечистотой» и греховностью женщин. Сама же история институциональных религий свидетельствует о большой роли женщин в ранний период их развития. Такая несправедливость привела к зарождению на Западе феминистского христианского теологического реформаторского движения. В настоящее время в западной феминистской теологии общепризнаны четыре направления: ревизионистское, реформистское, революционное и реджектионистское («отвергающее», критическое»). На основании анализа большого количества отечественной и иностранной литературы по данной проблеме В.А. Суковатая определила следующие цели этих движений:

– *ревизионистского* – устранение наиболее жестких образов сексизма из церковных практик и корректная интерпретация священных текстов с позиций гендерного равенства;

– *реформаторского* – выявление антипатриархатных идеалов, изъятие текстов, способствующих продуцированию и подтверждению стереотипов гендерного неравенства, введение женщин в церковную иерархию;

– *революционного* – ограничение влияния традиционных религий и построение «новой, женской спиритуальности», основанной на смешении многих религиозных обычаев и замене Бога на «богинь»;

– *реджектионистского* – необходимо создать абсолютно новые, альтернативные формы веры и спиритуальных обрядов, основанные на понимании потребностей женского духовного развития³.

Западных феминистских теологических воззрений у верующих женщин КБР мы пока не наблюдаем. Но на волне общего подъема в духовной жизни женщин произошли определенные изменения.

В силу конфессиональной специфики Кабардино-Балкарии интерес вызывает проблема «Ислам и женщина». Здесь в 90-е годы предпринимаются первые попытки пересмотра роли шариата в жизни женщин. В публикациях тех лет внимание акцентируется на позитивном влиянии шариата (в качестве аргументов выступают следующие положения: в исламе не осуждается рождение девочки, брачный выкуп (махр) получает сама женщина, развод возможен по инициативе женщины)⁴. По сравнению с адатами народов КБР в обозначенных позициях шариат выглядит более прогрессивным правом. Например, по адату существовал мужской фаворитизм, особенно в имущественном и наследственном праве, часть выкупа за невесту получали родственники, а развод в большинстве случаев мог быть инициирован только мужчиной. В то же время в тех же публикациях авторы определяют и негативную сторону исламской идеологии о том, что она дала толчок бытовой сегрегации женщин⁵.

В местных СМИ предпринимаются первые попытки показа опыта применения шариата к женщине на примере Саудовской Аравии в его наиболее строгой форме – ваххабитской. Возможно, в целях устрашения, либо просвещения население информируют о том, что в Саудовской Аравии по шариату забрасывают камнями неверных жен, женщина не может появляться публично без чадры и сопровождения мужчины, в кафе и рестораны вход женщин категорически запрещен, а добровольные комитеты по распространению добра и предотвращению зла следят за соблюдением исламских законов и т.п. сведения⁶.

На фоне таких публикаций наиболее органичными кажутся республиканские радио- и телепередачи, в которых наряду с общими духовными вопросами часто поднимают морально-этические семейные ценности ислама. Министерство культуры и ДУМ КБР провели цикл просветительских мероприятий «Женщина и шариат» по проблемам возрождения религии среди женщин, правильного толкования шариата и улучшения нравственного воспитания молодежи⁷. Постепенно под давлением силовых структур, особенно после октябрьских событий 2005 г., эти передачи были сокращены или прекращены. Такой подход к исламским просветительским программам имел негативные последствия.

В связи с возрождением института полигамии сегодня в семейной сфере возникает ряд проблем. Связаны они с тем, что многие мужчины недостаточно полно усвоили весь комплекс правовых особенностей данного института. С легкостью ими осуществляется право иметь несколько жен, а вот про свои обязанности по их содержанию они забывают. Это приводит к частым разводам полигамных браков. Существующее сейчас половинчатое применение шариата при разводе не дает женщине никаких материальных гарантий для воспитания детей, нажитых в не зарегистрированном в органах ЗАГС мусульманском браке. При этом правовых и общественных рычагов контроля ситуации не существует. Здесь очень ярко проступает правовая несостыковка, которая ущемляет права женщин. Одной из причин непрочности полигамии может быть несоответствие ее идеологии ментальности кабардинцев и балкарцев, у которых этот институт никогда не был широко распространен.

С гендерной точки зрения в описываемые годы в духовной сфере произошли определенные инновационные изменения. Прежде всего, внимание привлекает разрушение гендерной сегрегации в ритуальной практике мусульман, где она традиционно сильна. Нельзя сказать, что мусульманки Кабардино-Балкарии никогда не исполняли религиозные требы. Например, в годы жесточайшей дискриминации и религиозных гонений практически в каждом кабардинском населенном пункте функционировало, по крайней мере, одна-две женские группы – *духэшы* или *еджа* (*кьурпэн*) (читающих Коран и выполняющих

исламские требы). Практически все они в течение своей жизни обучили Корану по несколько групп мальчиков и девочек. Обучение шло скрытно и на очень низком уровне, которое сводилось к изучению арабского алфавита и чтению Корана по слогам без понимания арабского языка. В свое время даже такие не вполне профессиональные меры поддерживали интерес к религии, и тем самым сохранилась преемственность религиозных предпочтений у нескольких поколений. Группа читающих Коран женщин выполняла важнейшую социальную и психологическую функцию в проводах человека в последний путь. В похоронно-поминальных обрядах покойницы они играли центральную роль. Именно им доверялось обмыть и обернуть саваном умершую женщину. Они читали коран, пели зикры (исламское песнопение) в дни оплакивания и поминаения, как мужчин, так и женщин. Таково положение и в наши дни. Даже тогда, когда *еджа* просто находится среди женщин, пришедших на соболезнование, они делятся своими знаниями с окружающими, являются запевалами зикров. Все это значительно повышает статус женщин, обладающих духовными знаниями. Среди балкарок старшего поколения тоже были и есть знатоки Корана, но это в основном знания для «внутреннего» или семейного потребления. Прототип кабардинок – *еджа* с их функциями мы у них не обнаружили. Но и у балкарок в духовной практике наблюдаются некоторые изменения: в высокогорном поселении Безенги, с недавних пор, женщины по пятницам стали практиковать посиделки с пением зикров⁸. Значительно раньше такая группа сформировалась в кабардинском поселении Хамидие⁹. Повсюду, в том числе и в городах.

Инновационные моменты в духовной жизни мусульманок 90-х выразились в посещении кабардинками и балкарками общественного пятничного намаза в мечетях. Сначала это было массовым явлением. С течением времени, особенно после событий 2005 года, количество молящихся в мечетях женщин значительно снизилось. Отчетливо это заметно в среде балкарок – сельчанок, которых сегодня уже не увидишь в сельских мечетях. В отличие от них, в некоторых кабардинских поселениях по пятницам 6–10 женщин в отведенных для них специальных местах продолжают совершать пятничную молитву, и с большим вниманием и трепетом слушают хутбу. Те несколько балкарок в характерной белой или светлой одежде, которых можно заметить по пятницам в центральной мечети г. Нальчика в основном – хаджи, кабардинки составляют существенную часть молящихся в ней женщин.

Посещение мечетей повлекло изменение не только в духовной практике. Оно отразилось на внешнем облике мусульманок. Молящиеся женщины отличаются от других более закрытой одеждой и покрытием головы. Но мы бы не назвали эту одежду скромной. По покрою, фактуре и даже цвету, видно, что одежда не дешевая. Головы прихожанок покрыты большими платками из натуральных тканей. Не лишены эти женщины и дорогих украшений и косметики. Все их одевание вполне соответствует традиционной повседневной и праздничной одежде местных женщин старшего возраста.

Примерно с середины 90-х годов на улицах городов и поселений стали появляться молодые девушки в этнически нехарактерных для этой страты одежде – хиджабе. Реакция людей на мусульманское девичье одевание и в 90-х и сегодня неоднозначная. Среди светского населения чувствуется неодобрение. Эти молодые женщины получили у них прозвище, которое мы бы здесь не хотели тиражировать, но которое является неким показателем негативного отношения к объекту. Особенно острую полемику вызывает ношение хиджаба в детских и учебных заведениях. Федеральная власть еще не определилась относительно данной проблемы. В КБР ношение хиджаба и каких-либо других религиозных символов в учебных заведениях запрещено еще в 2004 г. Постановлением министра образования КБР, и по нашим данным, его никто не отменял. Несогласованная властными структурами религиозная политика сегодня создает конфликтные ситуации не только в КБР, но и в других регионах России.

Молодые мусульманки в хиджабах в абсолютном большинстве не являются прихожанками мечетей. У них своя закрытая социальная сеть, в рамках которой происходит их приватная и духовная жизнь. По нашим данным, девушки в хиджабах собираются по очереди друг у друга в семьях для общения, досуга и выполнения религиозных треб. Не чужды им и современные коммуникационные сети Интернета и мобильной связи¹⁰.

К новым явлениям общественной жизни можно отнести и совершение паломничества в Мекку женщинами КБР. По сведениям ДУМ КБР количество женщин – хаджи все время увеличивается. Они сегодня составляют примерно 30 % от числа паломников. Многие женщины совершают хадж несколько раз в жизни¹¹. Паломницы получают от поездки большую эмоциональную удовлетворенность. Они описывают свои впечатления от пребывания в Мекке в самых ярких красках, но не могут объяснить смысл ритуала. В отличие от них богословски просвещенные мужчины-мусульмане в интервью не ограничиваются эмоциональными переживаниями, а раскрывают смысл каждого ритуала хаджа: «... в этом году день стояния на горе Арафат совпал с пятницей, что имеет особое значение. ...Дню на горе Арафат придается большое значение, без этого хадж не считается выполненным. Именно на горе Арафат пророк Мухаммед давал последние наставления своим последователям перед смертью»¹². Женщины Мекку идентифицируют с местонахождением Аллаха, поэтому им кажется, что Он там ближе, следовательно, и молитвы дойдут быстрее, при этом забывают о том, что Аллах вездесущ, всевидящ. Некоторые женщины, обнаружив у себя положительные физиологические изменения, напрямую связывают их с паломничеством¹³. Долго будут хранить сакральную воду из Замзама (*зэнзэныпс-зем-зем суу или жем-жем суу*) в семье паломника, давая ее понемногу больному как бесценное лекарство. Кроме святой воды паломники привозят в качестве подарков сувениры на исламскую тематику, экземпляры Корана и особенно четки. Как сакральную реликвию хранят женщины-паломницы свое паломническое облачение – ихрам. Кабардинки по аналогии с «*адыгэ фацэ*» (адыгская национальная одежда) уже назвали его «*хъэжы фацэ*». Одна из паломниц хотела бы быть похороненной в нем, «потому что, если похоронят в нем, то это псапэ»¹⁴, дедушку похоронили в нем, это кусок материала. Женщины тоже мечтают об этом. Хорошо, если повяжут платочек»¹⁵. По словам паломницы Тамары, пятикратный намаз она совершает в белом платке, привезенном из Мекки. Как видно, все, что «дышало» воздухом Мекки, в глазах паломницы приобретает статус сакрального, а, значит и предмета поклонения. Этого, по мнению авторитетного служителя ДУМ, курирующего паломничество и сопровождающего группы паломников, нужно избегать, поскольку после хаджа имеют значение не внешние изменения, а духовные¹⁶.

Уникальным является внедрение с 2002 года в иерархию ДУМ КБР женщины в лице помощника председателя ДУМ. Мы уже несколько лет наблюдаем за их деятельностью, пытаемся анализировать. В результате пришли к выводу, что это с любой точки зрения правильный ход вполне соответствующий духу времени и сложившейся на данной территории исламской практике.

Помощник председателя ДУМ КБР решает общие и специфические женские проблемы. Через нее проходят многие благотворительные акции, которые в исламе не принято афишировать, но являются важнейшим его компонентом. Она является психологом для женщин разных поколений, оказавшихся в трудной жизненной ситуации, в том числе, связанной с духовными исканиями, а работа с молодежью в учебных и детских заведениях по актуализации морально-этических аспектов ислама, оказывает косвенное, но позитивное влияние на формирование толерантного сознания.

Демократизация общества способствовала подъему духовного образования, в том числе и среди женщин. С двухтысячного года женщины имеют возможность

получать духовное образование в Северокавказском исламском университете. Несмотря на то, что выпускники обоего пола занимаются по единой программе, их дальнейшая профессиональная карьера различна. Мужчины могут занимать должности, как имамов, так и преподавателей, а женщины – только преподавателей, что в нынешних условиях малочисленности духовных образовательных учреждений среднего и низшего звена осуществить сложно. В таких условиях девушкам, которые мечтают о преподавательской карьере, остается надеяться только на самих себя. В любом случае получение мусульманками диплома и появившаяся в связи с этим возможность передавать религиозные знания на законных основаниях является прогрессивным явлением современности.

Мусульманки все активнее включаются в религиозную жизнь по месту проживания. Некоторые их действия направлены не только на личное духовное обслуживание, но и на создание наилучших условий для верующих мужчин. К их числу можно отнести зарождение обычая совершать разговение во время рамадана в мечетях, пищу для которого готовят женщины.

В республике активизировалась деятельность не только правоверных мусульманок, но и адептов других конфессий, особенно женщин-христианок. Они не только посещают молебны, но и принимают активное участие в многочисленных социальных акциях русской православной церкви и тех христианских деноминаций, приверженцами которых они являются. Некоторые христианские протестантские организации возглавляются женщинами. Велика их роль в формировании религиозного сознания и развитии ритуальной практики.

Как видно, женщины КБР почти в такой же степени, как и мужчины склонны к религиозной деятельности. Роль женщин всех исповеданий в распространении религиозной идеологии и ритуалов возрастает. Но слишком слаб их практический опыт в этой сфере. Но и он заслуживает признания, изучения и социализации¹⁷. Для более успешной реализации потенциала женской духовности необходимо пересмотреть традиционные стереотипы о подходящих и неподходящих ролях для женщин.

В связи с изучаемым предметом считаем необходимым затронуть еще одну сугубо региональную проблему, вызванную религиозной ситуацией в КБР и ролью женщин в ней. Как известно, после вооруженного нападения боевиков на г. Нальчик в 2005 г. все оставшиеся в живых предполагаемые участники арестованы, и уже несколько лет идет суд над ними. Родственники арестованных, в основном женщины, не согласны с методами проведения следствия и суда над арестованными, о чем они неоднократно заявляли на своих публичных акциях. Осознав малую эффективность таких зачастую несанкционированных действий, женщины, чьи сыновья были убиты в 2005 г. или находятся на скамье подсудимых, объединились в общественную организацию – комитет «Матери КБР в защиту прав и свобод граждан» (создана в конце января 2012 г.). Задачи данного комитета шире, чем защита подсудимых. Как видно из «Открытого письма» комитета всем матерям КБР, главная цель общественной организации – остановить «братоубийственную войну» в республике. Для этого, по их мнению, необходимо объединиться всем матерям, независимо от того, дома их дети или нет. В письме особо акцентируются долгосрочные последствия противостояния: «Сегодня подрастает поколение сирот, помнящих, кто сделал их сиротами и эта ненависть перейдет в будущем от поколения к поколению»¹⁸. Члены Комитета питают надежду, что в этом деле поможет древняя традиция: «Испокон веков, на Кавказе любую войну останавливали женщины, давайте вспомним наши обычаи и остановим вместе эту братоубийственную войну», призывают они. Письмо также адресовано Главе республики, Парламенту и Правительству КБР, молодежному Правительству и Парламенту, Общественную Палату¹⁹. Через короткое время представительницы организации в поисках правды и поддержки отправились в столицу, где имели встречи с несколькими государственными и общественными

деятелями, в том числе с главным омбудсменом страны В. Лукиным. Там они озвучили основные требования: матери должны иметь возможность вести переговоры с молодыми ребятами в момент проведения спецопераций; амнистию предоставить всем, кто находится в лесу, независимо от тяжести совершенного преступления (если хоть один человек останется в лесу, к нему кто-то все равно потянется). Иначе – все будет продолжаться до бесконечности; все, против кого проводится спецоперация, должны иметь возможность сдаться и быть отданными под суд, который и определит степень тяжести вины каждого из них перед законом, а не быть убитыми без суда и следствия²⁰. Конкретных результатов по итогам встреч добиться не удалось. Но, как признаются активистки комитета «Матери Кабардино-Балкарии в защиту прав и свобод граждан», они довольствуются тем, что их приняли, выслушали и обещали изучить проблему²¹.

С весны 2012 г. акции Комитета внутри республики проходят по согласованию с администрацией. По заявлению руководителя общественной организации М. Ахметовой, цели акций заключаются «в желании выразить свою гражданскую позицию по отношению к сложившейся ситуации в республике, призвать население республики приложить максимум усилий, чтобы остановить войну между собой, в которой изо дня в день гибнут сыновья нашего народа»²². Еще до создания организации и, позднее, матери участников имели видеообращения к сыновьям с просьбами сложить оружие, их привлекали в качестве переговорщиков во время спецопераций, но эти действия пока не повлияли на поведение их детей. Члены комитета также предприняли достаточно неожиданную попытку привлечь внимание ученых к данной проблеме. С этой целью несколько членов общественной организации «Матери КБР в защиту прав и свобод граждан» весной 2012 г. встречались с учеными КБИГИ, которым они вручили «Открытое письмо матерям». На встрече озвучивалось, что комитет «Матери КБР в защиту прав и свобод граждан» – сторонники диалога противоборствующих сторон и объединения усилий всех заинтересованных сторон²³.

Активность членов комитета «Матери КБР в защиту прав и свобод граждан» нарастает. Внимание общественности привлекло участие представителей организации, сыновья которых находятся в розыске, в прошедшем в июле 2012 г. в Москве расширенном заседании Совета при президенте РФ по развитию гражданского общества и правам человека наряду с секретарем Совета по экономической и общественной безопасности КБР, руководителем Кабардино-Балкарского республиканского правозащитного центра²⁴. Это может свидетельствовать о наличии потенциальной возможности их сотрудничества, которую, как нам представляется, необходимо развивать.

С другой стороны, родственники погибших сотрудников правоохранительных органов, в основном вдовы, матери и сестры погибших, тоже проводят различные акции против терроризма, демонстрируя при этом непримиримость. Участники и организаторы митингов требуют от главы республики ужесточить меры борьбы с терроризмом и прекратить любые переговоры с участниками бандподполья, запятнавшими свои руки кровью своего народа. Это движение еще не институализировано, хотя в нем уже есть свои лидеры. Недостаток компенсируется содействием и прямым участием органов власти и широкой общественности в проводимых акциях, т.к. их цели объективно совпадают. В отличие от них, «Матери КБР в защиту прав и свобод граждан» – организация узкого круга лиц, представляющая, в первую очередь, интересы маргинальной группы, противопоставившей себя традиционным ценностям.

Как видно, точки соприкосновения этих движений еще далеки, а, значит, не стоит ожидать скорого решения проблемы только их силами. В последнее время подполье молодеет. В такой ситуации во имя сохранения будущего поколения власть должна более четко обозначить свои принципы и последовательно осуществлять их. Необходимо также активизировать работу Республиканской

комиссии по оказанию содействия в адаптации к мирной жизни лицам, решившим прекратить террористическую деятельность, значительно расширив его состав. Без широкой коалиции не обойтись. Полезным также будет возрождение традиционной роли женщины как примирителя, символом которой является брошенный женский платок.

Примечания

1. Малащенко И. «Исламские ориентиры Северного Кавказа». М., 2003; Бережной С.Е. Исламский фундаментализм на Юге России. Центр системных региональных исследований и прогнозирования ИППК РГУ и ИСПИ РАН Приложение к Южнороссийскому обозрению. Ростов-на-Дону: Издательство СКНЦ ВШ, 2004. № 3; Боров А.Х. Религиозный экстремизм на Северном Кавказе: от анализа событий к пониманию явления // Вестник КБГУ. Серия Гуманитарные науки. Нальчик, 2006. Вып. 11; Ляушева С.А. Религиозная идентичность в условиях культурной глобализации // Многоуровневая идентичность. М.–Майкоп, 2006; Хараев Ф.А. Современные ценности и религиозный фактор в КБР // Проблемы мусульманской общины: национально-культурные факторы. Материалы научно-практической конференции. Нальчик, 2007; Думанов Х.М. Мировоззрение ислама в современном аспекте проблем // Проблемы...; Хоконова М.Х. Социально-политические причины событий 13 октября 2005 года в Нальчике // Проблемы...; Ханбабаев К.М., Ханбабаев Э.К. Религиозно-политический экстремизм в ЮФО // Ислам и политика на Северном Кавказе: история и современность. Материалы Всероссийской научной конференции. Карачаевск, 2007 и др.
2. Поляков Л. Женская эмансипация и теология пола в России в XIX в. // Феминизм. Восток. Запад. Россия. М., 1993. С. 97.
3. Суковатая В.А. Феминистская теология и гендерные исследования в религии: перспективы новой духовности // Общественные науки и современность. 2002 № 4. С. 185. (С. 183–192.).
4. Першиц А., Мусукаев А. Мужчина и женщина в горском этикете // КБП. 1992. 22 января; Першиц А.И., Смирнова Я.С. К юридической этнологии народов Кавказа // Эльбрус. Нальчик, 1999. № 2. С. 9–40.
5. Там же.
6. Широаян А. Страна, где конституцией является Коран // Кабардино-Балкарская правда. 1992. 25 июня.
7. ЦГА КБР. Ф. Р-1238. Оп. 1 Д. 16. Л. 194.
8. Полевой материал автора (далее ПМА) – 2012. Тетрадь № 4. Беседа с первым заместителем муфтия КБР Х.М. Мисировым. 07.11.2012.
9. ПМА. 2007. Тетрадь № 2.
10. ПМА. 2007–2012. Тетради №№ 2–4.
11. ПМА. 2012. Тетрадь №4. Беседа с первым заместителем муфтия КБР Х.М. Мисировым. 07.12.2012.
12. Информатор Хизир Отаров – имам хатыб соборной мечети, г. Нальчик.
13. ПМА. 2009–2012.
14. Псапэ – Богоугодное дело.
15. ПМА. 2007. Информатор Макоева Т.Л., 1928 г.р., с. Чегем-2.
16. ПМА. 2012. Тетрадь № 4. Беседа с первым заместителем муфтия КБР Х.М. Мисировым. 07.12.2012.
17. Суковатая В.А. Указ. соч. С. 191.
18. Личный архив автора.
19. Там же.
20. Электронный ресурс: <http://www.newsland.ru/news/detail/id/888410/> (дата обращения: 20.10.2012).
21. Электронный ресурс: <http://www.newsland.ru/news/detail/id/888410/> (дата обращения: 20.10.2012).
22. Электронный ресурс: <http://07kbr.ru/2012/04/17/materi-kbr-v-zashhitu-prav-i-svobod-grazhdan-provedut-21-aprelya-miting/> (дата обращения: 10.06.2012).

23. ПМА. 2012. Тетрадь № 4.
24. Газета Юга № 29(958). 2012. 19 июля.

L.H. Sabanchieva

WOMEN ACTIVISM IN CONTEXT OF ISLAM REVIVAL

The article is dedicated to innovative changes in the spiritual life of Muslim women of Kabardino-Balkaria in the late XX – early XXI century. Such spiritual practices of women as visiting public prayers, getting religious education, the Hajj doing are investigated. The uniqueness of phenomenon of a woman as an assistant of the chairman of the Spiritual Board of Muslims of the Kabardino-Balkaria is marked. The author concluded that the spiritual activism of Muslim women in Kabardino-Balkarian Republic, which has a tendency to increase, broke gender segregation in the church hierarchy and ritual practice of the Ummah of the Kabardino-Balkaria.

Keywords: the revival of Islam, Islam and women, innovations in spiritual practice of Muslim women, hijab.

Е.А. Нальчикова

**СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ В ГОДЫ
ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ:
ТРАНСФОРМАЦИИ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ
ОБРЯДНОСТИ***

Статья посвящена проблеме трансформаций самой консервативной сферы традиционной обрядности – погребальной. Изменения последней, начавшиеся на Северном Кавказе в первые годы советской власти, становятся особо интенсивными и практически необратимыми в экстремальных условиях Великой Отечественной войны. Особенности похоронных мероприятий, специфика поминовения, проявления траура в условиях военной повседневности стали предметом нашего этнографического исследования.

Ключевые слова: трансформации, похоронно-поминальная обрядность, траур, отсроченное горе, оплакивание, горевестник, кенотаф, коллективные захоронения, Северный Кавказ.

В годы Великой Отечественной войны перемены коснулись всех сторон жизни, затронув, в том числе, похоронную обрядность. Погибавшие за пределами малой родины, вдалеке от родных и близких, солдаты, естественно, не могли рассчитывать на реализацию традиционной модели погребения, на отдельную, оформленную в соответствии с религиозными предписаниями могилу, на оплакивание и поминовение в духе национальных обычаев. Отсюда возникает ряд вопросов. Как в годы войны осуществлялась процедура похорон? Как оплакивали погибших? Как поминали?

Принципиальное отличие траурной повседневности военного периода – необходимость осуществлять похороны без «главного виновника». В традиционный период истории народов Северного Кавказа в подобной ситуации (гибели далеко за пределами родины) сложился целый комплекс соответствующих процедур, когда все обрядовые действия разворачивались вокруг предметов, «замещавших» покойного: это были, как правило, личные вещи: головной убор (папах), черкеска и т.д. Особые функции одежды покойного были отмечены еще в XIX в. Дж. Беллом: «Когда тело не выставляется, у одной из стен комнаты помещают подушку на циновке; на подушку и вокруг нее кладется одежда умершего, а на стене непосредственно над подушкой висит его оружие»¹. Таким образом, в ситуации похорон вещи использовались как символическое представление самого умершего. Можно вспомнить и сохранившуюся до настоящего времени абхазскую традицию – в течение года на постели покойного лежит его одежда, имитирующая очертания человеческого тела. Остальные процедуры похоронно-поминального цикла для погибших на чужбине осуществлялись в рамках традиции.

Существовал также специфический набор правил и ритуалов, связанных с необходимостью доставки покойного домой и предварительного извещения его родных о трагедии. Если гибель случалась на чужбине, далеко от дома, то, в первую очередь, к родным погибшего отправлялся горевестник: «Всадник одинокий сюда

* 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 № 12-11-07004а/Ю.

вниз едет-подъезжает и горькую весть сообщает». В плачевых песнях адыгов часто указывается человек, привезший тело домой: «...твое тело привез домой, о горе, Шериев Кушук». Горевестник (*цыхъэкӀуэ шу*) само известие всегда сообщал иносказательно: «... своего золотого всадника навеки ты потеряла»².

Подобная модель поведения оказалась абсолютно неприемлемой в условиях Великой Отечественной войны, когда гибель случалась не просто на чужбине, а слишком далеко, да и традиционная «доставка тела» домой была нереальной. Но война стала своеобразным стимулом к возрождению некоторых традиционных институтов, изменению некоторых ролей. Афаунова Раиса Туловна, 1932 г.р. из с. Куба вспоминает: «Почтальон на лошади объезжал село. Печальное известие он сообщал не сразу, искал подходящий случай, чтобы вдова/мать была не одна. Он утешал, подбирая особые слова для каждого, рассказывая о горе остальных, о том, что надо заботиться об оставшихся». Когда погиб Сохов Барасби, почтальон носил три дня похоронку, так и не смог отдать матери Хуцац, поэтому о гибели первой узнала сестра Зулижан.

Именно почтальон в годы ВОВ в северокавказских обществах становится своеобразным вестником, чаще горевестником, выступает в роли «утешителя», и даже «врачевателя», выполняя явно несвойственные данной профессиональной группе функции. Причем в отличие от традиции, где печальная обязанность выпадала различным категориям – друзьям, родственникам, соратникам и т.п. (мужчинам), в советский период (а именно, военные годы) она оказалась сосредоточенной в руках одного человека (иногда женских). Это еще раз наглядно демонстрирует глубину трансформаций, изменение гендерных ролей, ибо в ситуации отсутствия мужчин, почтальонами вынужденно становятся женщины, нарушая тем, самый традиционный порядок сообщения горестной вести мужчинами.

Еще одна проблема связана с частой гибелью солдат Великой Отечественной войны далеко за пределами родного аула. Известно, народная эсхатология выражалась в убеждении, что продолжают посмертную жизнь только те, кто был удостоен подобающего погребения. Тем страшнее было известие для родных: «пропал без вести». Двадцать лет после Победы ждала мать сына и вынуждена была признать факт его гибели: «Нет матери несчастнее меня. Другим хоть написали, что их сыновья пали смертью храбрых на поле боя. Тяжела потеря, но знают родные, что не зарастут братские могилы. А где, в каком месте спит вечным сном мой сынок?»³. Незнание места захоронения, отсутствие уверенности в его существовании вообще, делало горе матери более глубоким, а беспокойство о его посмертной судьбе перманентным.

Родные и близкие часто тратили на поиск могилы долгие годы. Шихболат Махотлов ушел на фронт в 1942 году из Малки. А в начале 1943-го его семью оповестили: пропал без вести в Ростовской области. В 1970-х годах его дети, Римма и Хасанби, пешком обошли район в поисках одинокой, либо братской могилы, но тщетно. В 1992 году узнали, что погиб он южнее города Горячий Ключ. Внуки сразу отправились на место захоронения. «С собой мы привезли горсть земли из Малки, высыпали ее на могилу деду... Теперь он – не без вести пропавший. Мы нашли его»⁴. Последний символический акт «высыпания родной земли на могилу» позволяет приблизить погибшего к родине, облегчает и его посмертное существование, и судьбу его родных, знающих о посмертном местонахождении.

Похожих историй о войне в народной памяти сохранилось множество. «У Фатимат было трое детей: сын Хасанби, дочери Мамрира и Майя. Когда пришла похоронка на Хасанби, оплакивали его много дней и ночей. Иссохли слезы. Стали думать о том, как бы узнать, где могила... Когда получили известие, насыпали аргуданской земли в мешочек и передали в Польшу, чтобы положили на могилу... Посетить могилу не пришлось, но есть снимок с братской могилы, где выбито имя «Х.Л. Жигунов». Могила ухожена, на ней цветы. Намного легче стало на душе»⁵.

Это очередное свидетельство народного убеждения в важности посмертного благополучия и хотя бы символического «возвращения/приближения» родины.

Сохова Зулижан съездила после войны к братской могиле на 200 человек, на которой даже нет имени брата. Последнее вызывало серьезные переживания: еще из письма друга погибшего было известно, что на месте гибели похоронили брата однополчанина, но после войны перезахоронили в братской могиле. Традиционная ментальность предполагает индивидуальное захоронение, общие могилы у адыгов – редкость, издревле представители всех социальных, возрастных и гендерных страт, включая рабов, детей и женщин, имели право на персональную могилу. Невзирая на это, Зулижан поступила ставшим традиционным для послевоенных лет способом – высыпала горсть родной земли на братскую могилу.

Последняя история позволяет сформулировать еще одну проблему военных лет, связанную с необходимостью «правильного» погребения – коллективные захоронения. Известно, что каждый горец, невзирая на пол, возраст, причины смерти и др. факторы имел право на отдельную могилу в специально отведенном месте. Но в военные годы на территории Северного Кавказа, подвергшегося фашистской оккупации, не всегда имелись возможности для этого. Калинин Ксения, 1931 г.р. вспоминает: «Оккупация продолжалась несколько месяцев. Страшно было, голодно, нечего одеть. Столько людей умирало! У нас было пять силосных ям; в них, как в братской могиле, хоронили умерших⁶. Очевидно, только экстремальные обстоятельства могли вынудить односельчан поступать подобным образом, в нарушение традиции.

Черджиева Эльма, 1933 г.р., из селения Дзуарикау отмечает использование в войну несвойственного для осетин погребения в границах усадьбы: «Часть молодежи – 17 летние юноши, девушки, молодые невестки, которые проводили мужей на фронт, собирали кукурузу. Когда они возвращались уже на закате, немецкие самолеты стали бомбить мост... У нас не было никаких навыков по сохранению жизни во время бомбежки, мы не знали как себя вести. Тогда погибло ребят двадцать. Их везли на бричке по селу и каждого погибшего юношу молча клали у ворот его дома... Матери и сестры погибших мальчиков кричали так страшно. Всю ночь над селом стоял плач. Их похоронили в садах, потому что на следующий день вошли немцы, и на кладбище стало невозможно хоронить». Только исключительные обстоятельства вынуждают людей использовать непредназначенные для погребений места.

Перманентное беспокойство в военные годы вызывало необходимость хоронить в братских могилах. Из воспоминаний Тайсаевой Марии, 1929 г.р., с. Лескен: «Когда немцы подошли к Лескену... нас одели как старушек, чтобы не бросались в глаза... Когда Красная армия освободила село, мы стали хоронить погибших в братской могиле. До сих пор многие похороненные солдаты остаются безымянными». Волновала не только судьба своих близких, ушедших из жизни, но и всех, кто каким-то образом попал в поле зрения.

В ситуации, когда близкие и родственники пропавшего без вести не получали достоверных сведений о факте его гибели, до тех пор пока близкие питали надежду на возвращение, похоронно-поминальный цикл не осуществлялся. Нагацуев Хажмурид из с. Кахун пропал без вести в 1942 году. Жена Хауа долгие годы ходила к разным лиминальным персонам (*Иэзэ, теллыкI*). Ей говорили, что мужа на том свете нет, следовательно, он жив. Она так и не осуществила поминок. Отсутствие достоверных сведений о гибели, самого покойного, редкие ложные известия о гибели, обтекаемость формулировки «пропал без вести» приводили к тому, что родные сомневались в смерти близких: «Мать Нури никогда не верила, что он умер. До ста лет почти прожила, до последнего дня ждала его...»⁷.

Типичной можно считать судьбу Фиапшевой Гошпаго Булатовны (1902–1972 гг.). В 1941 году проводила на фронт мужа Лукожева Хасана, красного командира, осталась беременная (вспоминает племянница – Кажарова Светлана).

После ухода немцев Гошпаго вернулась в Верхний Акбаш, получила извещение о том, что муж пропал без вести. Восприняла письмо, как похоронку, завывала, но брат (Хажпаго Лукожев) не разрешил не только устроить поминки, но и оплакивать, заявив: «Брат жив». Позже, вернувшись с войны однополчане мужа сообщили, что Лукожев Хасан погиб, спасая товарищей.

Только после получения достоверных известий о гибели или истечении продолжительного срока, устанавливался памятник, и близкие устраивали поминальные мероприятия. На баксанском кладбище после получения похоронки через двадцать лет после окончания войны установлен мусульманский памятник Гугову Гали Таусултановичу. Вообще, на всех кладбищах Кабардино-Балкарии были сделаны специальные земельные отводы под надгробные камни погибших в годы Великой Отечественной войны, и по сегодняшний день во время похорон мулла, обращаясь к присутствующим, просит помянуть погибших на войне (*зауэм хэжудэхэр*). «На каждом из семи аргуданских кладбищ плотно поставленные друг к другу стоят кенотафы (около ста)»⁸. Очевидно, Великая Отечественная война возродила к жизни древний обычай – в честь воинов, погибших на чужбине, ставить на родине памятные стелы (кенотафы).

В ситуации Великой Отечественной войны, когда территориально были разведены захоронение и поминальные мероприятия, неизбежно сама процедура похорон упрощалась. Друг погибшего Нури Уначева Муталип написал семье «утешительное» письмо: «...Похоронен в 6 часов вечера в городе Каторн... Помыли его, надели хорошо тесновая брюки и гимнастерку»⁹. Эти подробности заботы о покойном становились утешением для близких.

Оплакивание в годы войны оставалось самым распространенным способом выражения траура. «У Фатимат было трое детей: сын Хасанби, дочери Мамрира и Майя. Когда пришла похоронка на Хасанби, оплакивали его много дней и ночей»¹⁰.

Апеллируя к воспоминаниям информантов, попытаемся воссоздать типичную процедуру действий после получения горестного известия в годы ВОВ, попытаемся ответить на вопросы: осуществлялось ли в годы ВОВ долгое «сидение» возле покойного, или возле вещей, его замещающих, в условиях интенсивной работы тыла или оккупации? Оставались ли похоронно-поминальные мероприятия многолюдными? Производилась ли обязательная раздача вещей умершего в ситуации тотальной бедности?

С момента получения похоронки женщины в доме начинали громко причитать, собирався *хьэблэ* (квартал), соседи присоединялись к плачу. Дальнейшей организацией поминальных мероприятий занимались, в основном, женщины, к которым обычно подключались несколько аульных стариков, рядом с которыми, замещая мужчин, воюющих на фронте, стояли и делали *дуа* мальчишки 10–12 лет.

В каждом населенном пункте обычно имелся эфенди, который физически не мог присутствовать на похоронных мероприятиях у всех односельчан. Если успевал, то приходил, говорил на родном языке несколько утешительных слов, *деур* не делали, то есть процедура была максимально упрощенной. Традиционная раздача вещей (*ицыгъын ихыж*) не осуществлялась, вещи оставались в семье. Это объяснимо бедностью, вещи часто продавались, менялись, отдавались подрастающим детям, перешивались и т.п.

У народов Северного Кавказа практически не встречаются ритуалы, структура которых не предусматривает приготовление угощений и их распределение между присутствующими. Существует стойкое убеждение, уходящее корнями в языческий период истории, что человек, в память о котором не совершен похоронно-поминальный цикл, остается голодным. У адыгов само слово *хьэдэлу* (поминки) буквально означает «еда покойника».

В военные годы, по воспоминаниям Афауновой Раисы Туловны, *хьэдэлу* делали при малейшей возможности, и чаще всего собирали детей. Дети приходили со своей чашкой и ложкой. «Помню, когда погиб партизан Афаунов Кербеч

(немцы поймали и расстреляли его и еще 10 человек), дети ходили к ним домой по очереди». И летом, и зимой детей кормили стоя на улице. Состав поминальной пищи был прост – бульон (*лэпс*), отварное мясо, пышки (*лэкъум*). Соседи, по-прежнему, поддерживали друг друга, но родственники и знакомые из всех сел республики собираться не могли, передвижение было небезопасным, мужчины были на фронте.

Подводя итоги, отметим, что, невзирая на все тяготы экстремальной повседневности, некоторые, свойственные традиционному периоду «погребальные формальности», соблюдались и в военную пору. Ритуальное оплакивание, как этикетное выражение горя, никуда не исчезло, поминальные мероприятия, правда, более скромного характера, осуществлялись, если был жив кто-нибудь из родных. Реальностью военных лет стало оформление «новых традиций», в частности, отвезти горсть земли с родины на могилу погибшего. На Северном Кавказе принципиально новым явлением в годы ВОВ становится «отложенное/отсроченное горе, ритуалы, поминки». Все указанные трансформации самой консервативной сферы традиционной культуры – похоронно-поминальной обрядности – были вызваны необходимостью адаптации к новым экстремальным условиям войны мирового масштаба.

Примечания

1. Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837–1839 гг. Нальчик: Эль-Фа, 2007. Т. 1. С. 401.
2. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов / под ред. Е.В. Гиппиуса. М., 1986. Т. 3. Ч. 2. С. 249.
3. Таумурзаев Д. Шесть дней войны // Боевая слава Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1994. Кн. 6. С. 56.
4. Ташилов Р. Теперь мой дед – не без вести пропавший / Газета Юга. 2012, 19 апреля. С. 3.
5. Гедгафов Б.Н. Аргудан: история селения (XVII+XXвв). Нальчик: Эльбрус, 2010. С. 249.
6. Я вспоминаю: свидетельства детей Великой Отечественной войны / сост. Хубулова С.А. и др. Владикавказ, 2010. С. 28.
7. Юдина И. Говорят, что мы скоро домой приедем... / Газета Юга. 2012, 3 мая. С. 3.
8. Гедгафов Б.Н. Указ. соч. С. 260.
9. Юдина И. Указ. соч. / Газета Юга. 2012, 3 мая. С. 3.
10. Гедгафов Б.Н. Указ. соч. С. 253.

Е.А. Nalchikova

NORTH CAUCASUS IN GREAT PATRIOTIC WAR: TRANSFORMATIONS OF FUNERAL AND MEMORIAL RITES

The article deals with the problem of transformation in the funeral as the most conservative sphere in traditional rituals. The changes in the funeral, which began in the North Caucasus in the first years of Soviet power, are especially intensive and almost irreversible in the extreme conditions of the Great Patriotic war. The peculiarities of the funeral rites, the specificity of the remembrance and the display of the mourning during the war became the subject of our ethnographic research.

Keywords: transformations, funeral and memorial rites, mourning, delayed grief, lamentation, bringer of bad news, cenotaph, collective burials, North Caucasus.

УДК 811.512.142'44

Ж.М. Гузеев, Л.Х. Махиева

О СТИЛИСТИЧЕСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ СЛОВ В ТОЛКОВЫХ СЛОВАРЯХ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ

В статье рассматривается проблематика стилистической квалификации лексики в толковых словарях тюркских языков. Обосновывается неудовлетворительность решения большинства проблем лексикографической стилистики. Разрабатываются виды функционально-стилистической и эмоционально-экспрессивной окраски слов и особенности их в указанных словарях.

Ключевые слова: эмоциональная окраска слова, разговорная лексика, просторечная лексика, специальная лексика, историзм.

Роль стилистических помет и иллюстративного материала в общелингвистических словарях очевидна. Если в двуязычных переводных словарях пометы важны для более точной передачи оттенков значений на языке перевода¹, то в толковых словарях они содействуют лучшему пониманию смысла слов и выражений, дополняют и уточняют его.

Умело подобранные цитаты, кроме того, служат доказательством объективности толкования, а также грамматической квалификации слов и выражений. Следовательно, стилистические пометы и цитаты в толковых словарях служат вспомогательными средствами в выявлении значений слов.

Стилистическая характеристика слов

Нет нужды доказывать, что смысловая характеристика слов, особенно раскрытие их значений, в толковом словаре во многих случаях не будет полной без их стилистической квалификации. Поэтому не только желательность, но и необходимость стилистической характеристики лексики, включаемой в толковый словарь литературного языка, не вызывает сомнения. А самое главное, эта необходимость вызвана установкой на нормативность такого словаря: вряд ли можно создать действительно нормативный толковый словарь того или иного современного литературного языка без обстоятельной стилистической характеристики слов, подлежащих толкованию в нем. Однако стилистическая квалификация слов – одна из труднейших задач для лексикографа. Для составления же толкового словаря такого младописьменного языка, как карачаево-балкарский, эта задача усугубляется еще и тем, что лексика его не устоялась во всех своих основных чертах, она совершенно не изучена с точки зрения функционально-стилистической и особенно эмоционально-экспрессивной. Поэтому и неудивительно, что в таком словаре, как ТСКБЯ, будет иметь место субъективизм при расстановке стилистических помет. Однако думается, что это не дает права отказаться от стилистических норм языка, ибо без них «...литературный язык становится шарманкой, неспособной выражать какие-либо оттенки мысли»².

Если сравнивать стилистическую квалификацию лексики и фразеологии в тюркско-русских и тюркских толковых словарях, то можно заметить следующее:

1) в тюркско-русских словарях, особенно изданных до 60-х годов, процесс функционально-стилистической дифференциации лексики имел частный и

несистемный характер, в толковых же словарях тюркских языков благодаря усилению взаимодействия всех разновидностей национального языка под влиянием его устоявшейся литературной формы этот процесс принял более активный характер. Если в тюркско-русских словарях отбор слов проводился без разбора, т.е. без учета нормативности/ненормативности, и стилистическую квалификацию получили в основном лишь явные архаизмы и редко употребляемые диалектизмы, то в толковых словарях тюркских языков отбор слов более нормативный и стилистическая оценка дается не только этим видам архаизмов и диалектизмов, но и другим типам ненормативной лексики;

2) функционально-стилистическая квалификация значений полисемантических слов в тюркско-русских словарях имеет в основном спорадический характер, а в толковых словарях тюркских языков – в целом системный;

3) эмоционально-экспрессивная окраска лексики в тюркско-русских словарях, за исключением редких случаев, не описана, т.е. она не отделена от функционально-стилистической окраски, в толковых же словарях тюркских языков, особенно в ТСАЯ и ТСТЯ, эти две стороны стилистической окраски слова описаны раздельно. Несмотря на то, что в языковой действительности наблюдается сложное взаимодействие и переплетение обеих окрасок в пределах одного слова, словарь литературного языка не может отказаться от раздельного описания их³.

По полноте стилистической характеристики лексики, толковые словари тюркских языков можно разделить на 3 группы: 1) словари, в которых слова получили лишь функционально-стилистическую (полную или неполную) квалификацию (ТСКЯ¹, ТСККЯ); 2) словари, в которых слова получили полную функционально-стилистическую и частичную эмоционально-экспрессивную квалификацию (ТСКЯ², СТЯ, ТСКБЯ); 3) словари, в которых слова получили полную функционально-стилистическую и относительно полную эмоционально-экспрессивную квалификацию (ТСАЯ, ТСТЯ, ТСУЯ).

Функционально-стилистическая характеристика лексики в словаре – это разграничение ее со стороны принадлежности к активному и пассивному запасу языка, т.е. выявление принадлежности слова к тому или иному разряду лексики. Такое разграничение важно как для развития культуры речи национального литературного языка, так и для его истории. Однако выполнить это нелегко, особенно в толковых словарях таких языков, в которых нет словарей истории языка, словарей писателей, диалектологических словарей.

Рассмотрим квалификацию функционально-стилистически и эмоционально-экспрессивно окрашенной лексики (заголовочных слов) в толковых словарях тюркских языков.

Нельзя отрицать существование некоторых различий в сфере словоупотребления между разговорной речью и книжным языком, «но они определяются не столько тяготением или преимущественной связью с разговорным или книжным языком особых слов, сколько некоторыми особенностями их употребления»⁴. Однако нельзя не учитывать то обстоятельство, что, с одной стороны, значительная часть лексики разговорного языка ассимилировалась книжным литературным языком и освоилась, и осваивается различными стилями литературно-художественной и публицистической речи как особый экспрессивный элемент, а с другой стороны, многие книжные слова внедрились и продолжают внедряться в разговорную речь. Это говорит о том, что «книжная лексика не представляется окрашенной на фоне современных книжных стилей. Даже в художественных текстах она... не актуализируется достаточно отчетливо... не образует устойчивой лексической группы с выраженной стилистической окраской, эта окраска не становится языковым признаком слова...»⁵. Несмотря на то, что в любом современном языке имеется немало слов, книжный характер которых отчетливо выражен, в нем «...нет такого стиля, который можно было бы охарактеризовать как книжный»⁶. Исходя из этих фактов, противопоставление книжной и разговорной

лексики, последовательно проводимое в ТСТЯ, ТСКЯ и ТСУЯ, представляется неправомерным, помету «книжное» следует считать лишней.

Что касается разговорной лексики, то она как особый стилистический пласт словарного состава того или иного национального литературного языка вполне справедливо признается лексикографами особым объектом стилистического описания в толковых словарях тюркских языков. Однако в некоторых из них, например, в СТЯ и ТСКЯ подавляющая часть слов, специфичная для разговорной речи (разговорные и просторечные слова), приведены под общей пометой «разговорное», а другая – вообще без ограничительной пометы, т.е. наравне с нормативными словами⁷. Объясняется это, видимо, тем, что просторечие свойственно именно разговорной речи, просторечные слова, имеющие окраску сниженности и даже грубости, в бытовой разговорно-литературной речи употребляются наравне с нейтральной.

Как и в общей лексикографии, в лексикографии тюркской давно установился взгляд на характеристику слов в историческом аспекте, т.е. с точки зрения их устарелости или новизны. Слова, вышедшие из активного употребления (историзмы и устарелые слова), большинство толковых словарей тюркских языков квалифицирует правильно: отмечает, соответственно, пометами «историзм» и «устарелое». Эта дифференциация особенно четко проведена в ТСАЯ, ТСТЯ и ТСУЯ. Однако в некоторых словарях (ТСККЯ, СТЯ) историзмы и устарелые слова во многих случаях подведены под одну общую рубрику «устарелое слово», а часть историзмов приведена без соответствующей пометы (ТСКЯ¹, ТСКЯ²), что говорит о неразличении их от слов нейтральных в стилистическом отношении.

Помета «диалектное» в толковых словарях тюркских языков нередко применяется также к словам, относящимся совершенно к различным стилистическим пластам. Например, этой пометой отмечаются и слова, ареал которых действительно ограничен (собственно диалектизмы), и слова, которые относятся к предметной сфере особого, деревенского, крестьянского уклада жизни, т.е. реалии, которые в данном языке не имеют другого обозначения (этнографизмы или этнографические диалектизмы, которые не требуют никаких стилистических помет), и фонетические варианты общеупотребительных слов (разговорные слова). Ср., например: туркмен. *ношы* «озимый лук»; казах. *атишёлке* «хомут из войлока»; киргиз. *гёзё* «небольшой глиняный сосуд с ручкой» и др. – этнографизмы; киргиз. *тобулгу* (лит. *табылгы*) «таволга», *кайрака* (лит. *кайрак*) «богарный» и др. – разговорные слова.

Из всех пластов лексики современных тюркских литературных языков, по тем или иным причинам ограниченной в своем употреблении, более полную и системную стилистическую характеристику в толковых словарях тюркских языков получила специальная лексика. Область употребления специальных терминов обычно обозначается в них не общей пометой спец. (специальный термин), а узкоспециальными пометами: биол. (биологический термин), воен. (военный термин), лингв. (лингвистический термин) и др. Подобное «обозначение той или иной области применения слова дает более правильную характеристику его места по отношению к литературному языку, а не изолирует его, как это делает «глухая» помета спец.»⁸.

Анализ функционально-стилистических помет в толковых словарях тюркских языков показывает, что они во многих случаях не совпадают даже при одном и том же слове. Следует ли это считать лексикографическим недостатком? В одних случаях нет, а в других – да. Например, в СТЯ некоторые общеупотребительные слова квалифицированы как специальные термины: аборт – мед., ампер – физ., ангина – мед., аспирин – фарм., аппендицит – мед., *андыз* бот. «девясил», *арча* бот. «можжевельник», *арпаган* бот. «дикий ячмень» и др. СТЯ был издан в 1962 г. Естественно, что эти и им подобные слова в то время не были общеизвестными, поэтому специальные пометы при них следует считать уместными. Разную стилистическую квалификацию получили данные слова в словарях, изданных спустя 15–20 лет: в ТСТЯ (1977) приведены с указанными же пометами, а в ТСУЯ

(1981) – без них, как стилистически нейтральные. Несовпадение стилистической оценки одних и тех же слов в СТЯ и ТСУЯ свидетельствует об объективных стилистических сдвигах, прошедших за время, которое отделяет эти словари, поэтому оно закономерно.

В анализируемых словарях немало примеров и на разную квалификацию однотипной лексики в пределах одного и того же словаря. Так, в ТСТЯ анонимка – прост., валерьянка – разг., а карболка – без пометы; в СТЯ *хайван* «скотина (о человеке)» – разг., а *эшек* «осел (о человеке)» – без пометы, в ТСУЯ булка – разг., а буханка – без пометы и др.

Неупорядоченность системы помет и непоследовательность их применения в той или иной мере имеют место во всех толковых словарях и не только тюркских языков. Это «...объясняется недостаточной разработанностью теории стилей и стилистического расслоения лексики»⁹.

Как уже отмечалось, в ТСКЯ и ТСККЯ слова получили одностороннюю стилистическую характеристику – только функциональную. В других толковых словарях тюркских языков сделана попытка охарактеризовать слова и с точки зрения эмоционально-экспрессивной. Однако она более или менее удалась только составителям ТСТЯ, ТСАЯ и ТСУЯ. Что касается СТЯ и ТСКБЯ, то в них из всех помет, характеризующих эмоциональные и экспрессивные свойства слов, использованы лишь пометы «грубое» (в ТСКБЯ) и «грубое» и «бранное» (в СТЯ). В ТСКЯ выразительные оттенки слов отмечаются широкими пометами «экспрессивное», «эмоциональное» и даже их соединением «экспрессивно-эмоциональное».

Все это говорит о том, что теоретические положения эмоционально-экспрессивной окрашенности лексики тюркских языков, на которые можно было бы опираться при ее словарной характеристике, совершенно не разработаны. Нет не только монографических исследований, но и сколько-нибудь значительных статей, посвященных этому виду стилистической окраски лексики.

Анализ эмоционально-экспрессивной лексики в толковых словарях тюркских языков показывает, что она в большинстве из них не только не выявлена полностью, но и описана неверно. Отсутствие внимания со стороны лексикологов к этой стороне стилистической характеристики слов не означает, что она не влияет на их значения. Большинство лексикологов признает неотделимость эмоционально-экспрессивной окраски от значения слова, указывая, что «...она является одним из слагаемых его семантической структуры...»¹⁰. Функционально-стилистика окраска, в отличие от эмоционально-экспрессивной, не оказывает заметного влияния на смысл слова. В этом и состоит принципиальное различие между этими нерасторжимыми в языке видами стилистической окраски слова.

Сравнивая такие синонимические пары, как кар.-балк. *тели* «глупый» и *баишсыз* «безголовый», *аша* «есть» и *сюрт* «уписывать» и т. п., можно убедиться в том, что эмоционально-экспрессивная окрашенность слова входит в его лексическое значение: *баишсыз* – это не только глупый, а очень глупый, лишенный здравого смысла; *сюрт* означает не только есть, а есть много с удовольствием и аппетитом. Эти и им подобные примеры свидетельствуют о том, что эмоционально-экспрессивная окрашенность слова создает дополнительный смысл. Поэтому при толковании синонимов нельзя ограничиваться только отсылкой одного слова к другому, а необходимо учитывать еще этот смысл.

Слова с эмоционально-экспрессивной окраской составляют довольно большую часть лексики тюркских языков. Хотя в зависимости от контекста и речевой ситуации характер эмоционально-экспрессивной окраски может видоизменяться, общая эмоционально-экспрессивная окрашенность у слова при этом, как правило, всегда сохраняется.

Возникновение эмоционально-экспрессивной окраски у слова объясняется тем что, само его значение содержит элемент оценки, т.е. номинативная функция слова осложняется оценочностью, а следовательно, экспрессивностью.

У одних слов эмоционально-экспрессивная окрашенность содержится в их прямом значении (ср.: кар.-балк. *эринчек* «лентяй», *ауузачык* «разиня», *гыр-гыр* «пустомеля» и др.), и такие слова обычно бывают однозначными; у других она возникает только при переносном употреблении (ср.: киргиз. *айбан* 2 перен. «скотина (о человеке)», *тюлкю* 2 перен. «лиса (о человеке)» и др.); у третьих – путем аффиксации (ср.: казах. *агъатай* «дяденька», киргиз. *энеке* «маменька» и др.).

В описании эмоционально-экспрессивных слов, а также значений их с такими оттенками в толковых словарях тюркских языков обнаруживаются следующие основные недостатки:

1) большая часть эмоционально-экспрессивной лексики представлена как нейтральная;

2) эмоционально-экспрессивные оттенки переносных, а также просторечных значений слов во многих случаях остались не отмеченными, что приводит к искаженному отражению в словарях устойчивых стилистических характеристик значений многих слов;

3) имеющиеся в тюркской толковой лексикографии пометы не в достаточной мере учитывают виды эмоционально-экспрессивной окраски. Так, в списке помет нет таких, которые бы указывали на одобрительные, неодобрительные, осудительные, пренебрежительные, презрительные, возвышенные, торжественные и другие оттенки эмоционально-экспрессивной окраски;

4) в словах и их значениях с эмоционально-экспрессивной окраской очень редко практикуется характеристика с помощью определения. Между тем эмоционально-экспрессивная окрашенность слова или его значения не может быть в полной мере передана одними пометами, поэтому «характеристику оценочных слов следует внедрять в толкования их значений, т.е. выражать средствами определения положительную или отрицательную направленность слова...»¹¹.

В некоторых словарях, например, в ТСКЯ², категории «экспрессивное», «эмоциональное», «экспрессивно-эмоциональное» используются в качестве стилистических помет и бессистемно. Так, слова, имеющие совершенно идентичную стилистическую окрашенность, снабжены разными пометами (ср.: *балакъан* экспр. «дитяtko», *ботакъан* эмоц. «верблюжонок (ласкательное)», *бузаукъан* экспр.-эмоц. «теленочек (ласкательное)»).

Прежде чем перейти к вопросу о том, целесообразно ли использовать эти общие пометы в стилистической оценке слов, остановимся на соотношении экспрессивного и эмоционального в слове. По данному вопросу мнения ученых расходятся. Одни из них (В.А. Звегинцев, А.А. Реформатский, К.А. Левковская) эти категории считают тождественными, другие (Е.М. Галкина-Федорук, А.И. Ефимов, Е.Ф. Петрищева) – нетождественными, третьи – понятие эмоционального включают в понятие экспрессивного¹², четвертые, наоборот, категорию эмоциональности исключают из понятия экспрессивности, тем самым считают, что образность и эмоциональная окрашенность привносятся экспрессивностью, являются ее следствием¹³. По мнению И.Н. Худякова, «...экспрессивное выступает вторичным по отношению к эмоциональному, его производным. Эмоциональное не часть экспрессивного, а средство создания экспрессивного и как средство не может отождествляться с экспрессивным, не входит в отношения части и целого. Эмоциональные средства языка всегда экспрессивны»¹⁴.

Следовательно, как считает автор, вместо понятий «экспрессивное», «экспрессивно-эмоциональное» целесообразно употреблять понятие «эмоциональное», что разделяем и мы.

Целесообразно ли употреблять в словарях для обозначения эмоционально окрашенной лексики широкую помету – «эмоциональное»? Думается, что нет. Эмоциональная окраска имеет множество разнообразных оттенков: бранный, иронический, неодобрительный, осудительный, риторический и др. По общей помете «эмоциональное» невозможно определить, каким именно из этих оттенков

обладает толкуемое слово или то или иное его значение, без чего толкование вряд ли будет полным.

Примечания

1. Суюнчев Х.И., Урусбиев И.Х. Русско-карачаево-балкарский словарь. М., 1965; Бижоев Б.Ч., Кумыкова Д.М., Тимижев Х.Т. Учебный русско-кабардино-черкесский словарь. Нальчик: Эльбрус, 2013; Улаков М.З., Махиева Л.Х. Карачаево-балкарско-русский словарь лингвистических терминов. Нальчик: Изд-во КБНЦ РАН, 2008. 104 с.
2. Щерба Л.В. Опыт общей теории лексикографии // Л.В. Щерба. Избранные работы по языкознанию и фонетике. ЛГУ, 1958. Т. 1. С. 65–66.
3. Шмелева И.Н. Стилистическая характеристика слов с суффиксами субъективной оценки // Современная русская лексикография, 1976. Л., 1977. С. 170.
4. Сорокин Ю.С. О нормативно-стилистом словаре современного русского языка // Вопросы языкознания. № 5, 1967. С. 29.
5. Шмелева И.Н. Некоторые вопросы стилистики в общем словаре литературного языка // Современная русская лексикография. Л., 1975. С. 37.
6. Склярская Г.Н. Заметки о лексикографической стилистике // Современность и словари. Л., 1978. С. 104.
7. Гузеев Ж.М. Проблематика словника толковых словарей тюркских языков. Нальчик: Эльбрус, 1984. С. 28–38.
8. Шарафутдинова К.А. Раскрытие значений слова в двуязычном словаре. Ташкент, 1968. С. 56.
9. Склярская Г.Н. Указ.соч. С. 102.
10. Шмелева И.Н. Некоторые вопросы стилистики ... С. 31.
11. Там же. С. 32.
12. Чохонелидзе Н.С. Лексические средства эмоциональной оценки в русской поэзии периода Великой Отечественной войны: автореф. дис... канд. филол. наук. Тбилиси, 1969. 25 с.; Буравикина А.В. Лексические средства экспрессии в пролетарской поэзии «Звезды» и «Правды» (1910–1914): автореф. дис...канд. филол. наук. Л., 1972. 25 с.
13. Васильев Л.В. К вопросу об экспрессивности и эмоциональных средствах // Славянский филологический сборник. Уфа, 1962. С. 108.
14. Худяков И.Н. Об эмоционально-оценочной лексике // Филологические науки. № 2, 1982. С. 79.

Сокращения названий словарей

1. ТСАЯ – Толковый словарь азербайджанского языка (в 4-х томах). (I т.), 1980 (II т.).
2. ТСКБЯ – Толковый словарь карачаево-балкарского языка (в 3-х томах). Нальчик, 1996 (I т.), 2002 (II т.), 2005 (III т.).
3. ТСККЯ – Толковый словарь каракалпакского языка. Нукус, 1982 (I т.).
4. ТСКЯ¹ – Толковый словарь киргизского языка. Фрунзе, 1969.
5. ТСКЯ² – Толковый словарь казахского языка (в 10-ти т.). Алма-Ата, 1974 (I т.), 1983 (II т.), 1978 (III т.), 1979 (IV т.), 1980 (V т.), 1982 (IV т.), 1983 (VII т.).
6. ТСТЯ – Толковый словарь татарского языка (в 3-х томах). Казань, 1977–1981.
7. ТСУЯ – Толковый словарь узбекского языка (в 2-х томах). М., 1981.
8. СТЯ – Словарь татарского языка (в 2-х томах). Казань, 1835.

Zh.M. Guzeev, L.Kh. Makhieva

TO THE QUESTION OF STYLISTIC CHARACTERISTICS OF WORDS IN EXPLANATORY DICTIONARIES OF TURKIC LANGUAGES

The problem of stylistic qualification of the vocabulary in explanatory dictionaries of Turkic languages is investigated. The dissatisfaction of the most solutions concerning the problems of lexicographical stylistics is explained. The types of functional, stylistic, emotional and expressive coloring of words and their peculiarities in the dictionaries are elaborated.

Keywords: emotional coloring of words, colloquial words, language of uneducated people, special vocabulary, historicism.

А.К. Анноев

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЛЕКСЕМ «ШАПКА» И «ПЛАТОК» В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ ЯЗЫКЕ

В статье рассматриваются лексемы, традиционной карачаево-балкарской одежды с этнокультурной точки зрения. Проведенный анализ позволяет говорить о том, что традиционно головные уборы, а в частности «шапка» и «платок» занимают важное место в жизни карачаевцев и балкарцев, а их значения характеризуются этнокультурной маркированностью.

Ключевые слова: карачаево-балкарский язык, одежда, лексема, этнокультурное значение.

В истории культуры любого социума особое место принадлежит национальной одежде, поскольку, являясь одним из основных элементов материальной культуры, она отражает, с одной стороны, этническую принадлежность и среду обитания, с другой – уровень экономического развития, социальное и экономическое положение народа¹.

Существенным следует признать выявление и описание номинативных стратегий относительно предметов одежды. Обращение к этой проблеме предопределяется тем, что в современной науке о языке значительное внимание уделяется связи языка, мышления и действительности, поскольку теория языковой номинации ориентируется на то, как «действительность, отраженная в категориях мышления, воплощается в значениях языковых форм»².

В современном языкознании значительное внимание уделяется этнокультурному значению лексики. Лингвистами многие лексемы и дескрипции рассматриваются в контексте народной культуры, так как язык, культура и социум взаимозависимы. Язык при этом дефинируется «как хранитель культуры, как феномен культурно-исторической среды, в котором закреплено этническое мировидение, менталитет, история этноса, этническая модель мира, народные традиции»³. Такое понимание языка укладывается в русло концепции В. фон Гумбольдта, который писал, что слово представляет собой «отпечаток не предмета самого по себе, но его образа, созданного этим предметом в нашей душе»⁴. Исходя из данного высказывания «этнокультурное значение» можно интерпретировать как образ, который закрепляется за словом в сознании носителя языка и зиждется на традициях определенной этнокультуры.

Этнокультурное значение присуще и некоторым названиям одежды. Так, в карачаево-балкарской этнокультуре особое место занимает *бёрк* «шапка». Есть специализированный фразеологизм, ориентированный на обозначение мужчины: *башына бёрк кийген* «мужчина (букв. тот, кто носит шапку)». Шапка не только предмет одежды мужчины, но и является символом его достоинства. Традиционно считалось, что шапку носят не для тепла, а для чести. Никто не имеет права дотрагиваться до головного убора мужчины, если он надет, поскольку это могло привести даже к кровной мести. Недаром в социуме употребительно следующее высказывание: *Башынгда бёркюнг бар эсе, зат айтып бир кёр* «Попробуй скажи что-нибудь, если на твоей голове есть шапка». Ср. также поговорку *Биреуню бёркюн алсанг, бёркюнге сакъ бол* – букв. «Если возьмешь чью-либо шапку, береги свою». В данной поговорке имеет место предостережение, она понимается следующим

образом: если будешь играть с честью кого-либо, береги свою честь. Рассмотрим и другие паремии, в которых закодировано мировосприятие социума относительно связи шапки и мужчины. Шапка – показатель респектабельности мужчины: *Бёркю аманны бети аман* «У кого плохая шапка, у того и вид плохой». Шапка может выполнять функцию советчика: *Сорур адамынг жокъ эсе, бёркюнге сор* «Если не у кого спросить, спроси у шапки». Шапка является и мерилем удалства: *Бёрю атарыкъ бёркюнден белгили* – букв. «Могущего стрелять в волка видно по шапке». Функционируют и паремии другого плана: *Мыйысыз башха бёрк акъыл бермез* «Голове без мозгов шапка ума не даст».

За исключением башлыка, головные уборы не снимали и в помещении. Иногда снимая шапку, надевали легкую шапочку из ткани. Существовали и особые «ночные» шапки – *кечеги бёрк*, главным образом у стариков. Обменяться с кем-либо шапками означало проявление самой большой дружбы и доверия.

Согласно традициям карачаевцев и балкарцев, когда умирал мужчина, его одежда и вещи раздавались близким родственникам, но головные уборы не дарили никому, если было кому носить в семье, если же такого не оказывалось, их преподносили самому уважаемому мужчине в роду.

В этнокультурном отношении шапке противопоставляется платок. Если шапка предназначена для головы мужчины, то платок – для женщины. В карачаево-балкарском языке она посредством фразеологизма определяется как *башына жаурукъ къысхан* «женщина (букв. та, кто носит платок на голове)». Женщина часто воспринимается иронично и номинируется посредством таких адъективов, как *быстырбаш* // *жаурукъбаш* – с тряпкой (платком) на голове. Однако платок в карачаево-балкарской лингвокультуре отмечен рядом позитивных с точки зрения социума этнокультурных характеристик. Он представляет собой символ мира, примирения. Об этом свидетельствует тот факт, что если женщина бросает платок между выясняющими между собой отношения мужчинами, то они обязаны прекратить противостояние, т.е. платок способен примирить кровных врагов. Белый же платок символизирует непорочность. Снятие белого платка с головы невесты *баш ау алган* являлся одним из главных актов свадебной церемонии, а снявшему платок дарили ценные подарки. У многих народов смена головного убора девушки на убор замужней женщины приурочивался к свадьбе. *Жаурукъ* – это не только предмет одежды любого цвета, повязываемый на голову в различных ситуациях, а только головной убор замужней женщины, т.е. символ замужества. *Жаурукъ* – это святое, торжественное, требующее только уважительного отношения.

Платки входили в приданое невесты, особенно ценились *бухар жаурукъ*, *лаудан жаурукъ*, *гыранча*, *гюлменди* и *гинадур*. Пожилые женщины в холодную пору накидывали сверху теплую шерстяную шаль *уллу бота*, *ауат бота*, *суу бота*. К престижным головным уборам у карачаевок и балкарок относились также *жюн жаурукъ* и *кёрпе жаурукъ* – шерстяные пледы, которые носили, накинув на плечи. Это было одеждой женщин, девушки носили их довольно редко. Женский платок часто упоминается и в карачаево-балкарском эпосе в описании эмегенши: *Башына жюз бла жарым къарыдан кендираш халыдан жаурукъ къысып* «На голове у нее был платок, связанный из полутора сотни локтей (*къары* – локоть, старинная мера длины) конопляной нити».

Таким образом, в головных уборах помимо практичности большую роль играет и социальная характеристика, момент престижности. Рассмотренные нами лексемы «шапка» и «платок» в карачаево-балкарском языке содержат очень большую культурную информацию.

Примечания

1. *Ерленбаева Н.В.* Бытовая лексика алтайского языка: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2005. 23 с.

2. Языковая номинация. Общие вопросы. М.: Наука, 1977. 358 с.
3. *Хадыева Р.Н.* Этнокультурное значение лексики башкирского языка: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2003. 24 с.
4. *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. 397 с.

A.K. Appoev

**ETHNOCULTURAL MEANING OF THE LEXEME «HAT»
AND «SHAWL» IN KARACHAY-BALKAR LANGUAGE**

The article deals with the lexemes of Karachay-Balkar traditional clothes with ethnocultural point of view. The carried out analysis proves that traditional headdresses, and in particular the «hat» and «shawl» occupy an important place in the life of Karachays and Balkars, and their meanings are characterized by ethnocultural markedness.

Keywords: Karachay-Balkar language, clothes, lexeme, ethnocultural meaning.

УДК 821.35.0

И.А. Кажарова

САМОБЫТНОСТЬ КАБАРДИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ 1920–1930-х гг. В АСПЕКТЕ ИДЕАЛА*

На материале кабардинской литературы 1920–1930-х годов обозначено взаимодействие двух условных планов в реализации идеалов социалистической действительности – нормативного и самобытного. В контексте данного взаимодействия определяется функциональность представлений, отрицаемых официальной идеологией. Корректировка известных на сегодня способов идеализации представляется необходимой для переосмысления культуры соцреализма и специфики реализации его идеалов в условиях полиэтничности.

Ключевые слова: идеал, адаптация, нормативность, самобытность.

Каждый из этапов культурного развития оставляет в истории свой стереотип. Так, в обобщенном контексте российской литературы 1920–1930-гг. на первый план выдается ее идеологизированность и идеализированность. Если же остановиться на его частных, национальных «ипостасях», необходимо будет признать значимость того, что формирование национальных литератур осуществлялось в свете своеобразного компромисса, заложенного в призыве к созданию пролетарской культуры: социалистической по содержанию и национальной по форме. Социалистическое содержание предполагало следование определенным идеалам. Это было настолько принципиально, и выражено в литературе настолько рельефно, что даже человек мало сведущий в тонкостях художественного процесса сумеет перечислить идеалы обозначенного периода с большей или меньшей степенью полноты. Но историческая дистанция все больше отдаляет нас от того обстоятельства, что для национальных культур все общепринятые идеалы 1920–1930-х были по сути не просто новыми, а чужими, вынуждавшими людей «перекраивать карту своей идентичности»¹. Так, в кабардинскую культуру все новое, что полагалось освоить, входило будучи заранее отмеченным знаком нормативности. Но все «нормативы», хоть и провозглашались интернациональными, все же исходили из иной (русскоязычной) культуры. Таким образом, приобщение к новым идеалам представляло не просто восторженное принятие нового (нового быта, новой культуры), но прежде всего приобщение к культуре чужой и во многом чуждой.

Если идеал это движущая духовная сила, которая характеризует «сущность ценности, сущность требований человека к действительности»², то идеалы в кабардинском обществе послеоктябрьского периода – это то, что пришло извне, то, что еще предстояло сделать своим. Реалии нового строя в основном не произрастали из собственной почвы, поэтому были непонятными и пугающими. Как пишет З. Налоев, «неслыханными и трудными для понимания крестьян и их певцов были новые школы, в которых «детей учили безбожью», идея коллективизации сельского хозяйства, ликвидация кулачества как класса, не имевшего отношения

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по направлению 5. «Механизмы преемственности в развитии литературы».

к сословию князей и дворян, и т.д.»³. Все новое надо было адаптировать не просто доступными национальному сознанию, но и авторитетными для него способами, апеллируя к тем ценностям, которые представлялись несомненными и бесспорными. Так возникает необходимость говорить о втором плане идеалов эпохи, самобытном, вырастающем из того пласта авторитетных и устойчивых представлений, к которым апеллирует сознание художника.

Что же могло на тот момент составить этот второй план бытования идеалов? Стереотипов книжной образности, на которые можно было бы опереться, как известно, в рассматриваемый период у адыгов не было, господствовала стихия фольклора, которая одновременно и подстраивалась под становящуюся литературу и преодолевалась ею. Но если воздействие фольклора на становление новописьменных литератур очевидно и не обойдено вниманием исследователей, то в гораздо меньшей мере осмыслен план религиозных и бытовых представлений, определяющих привычные на тот момент нормы нравственного поведения кабардинцев.

Особенно интересно то, что в процессе адаптации и интерпретации идеалов включаются смыслы, официально признанные враждебными тому общественному строю, который и призвана была утверждать художественная литература. Мы говорим об элементах религиозного сознания. Понятно, что отрыв от авторитетных исламских верований не мог произойти одномоментно. Так, мелодии закира (исламских псалмов) сопровождают первые произведения революционной тематики. Но если вполне закономерным представляется то, что песня о вожаке крестьянского восстания Исмеле Кертиеве была сложена под мелодическим влиянием мусульманского закира⁴, то «Песнь о Конституции» (1918) И. Кажарова, сопровождаемая мелодикой закира, воспринимается довольно необычно.

В 1918 году Тау-Султан Шеретлоков публикует свое стихотворение «Человек», в котором раздумья над основными этапами жизненного пути резюмирует мысль, близкая к пролетарскому миропониманию. Поэт вроде бы отдает должное идее всеобщего равенства и необходимости делиться с неимущими. Однако вопреки тому, что в подобной заявке логически предугадывался путь к светлому будущему, оказалось что это – всего лишь условие осуществления иной, высочайшей цели:

Цыхур зыхуейр мыкуэду,
И жумартыгъэр нэхьыбэрэ
Ибэм дэгуашэтэмэ,
Дуней губгъэныр тпщІэхэкІт,
Ахърэт гъуэгур тхуэкъабзэт

Человек стремясь к немногому,
Если бы в щедрости своей прибавляя
С сиротами делился
От упрёка вселенной мы избавились бы,
Дорога на тот свет была бы для нас светла⁵.

Мысль о спасении, которая вознесена здесь не просто выше всех перечисляемых ценностей, но, что гораздо важнее, выше ценностей эпохи, прочитывается однозначно и открыто свидетельствует о религиозной доминанте сознания автора. Но если в 1918-м подобные утверждения еще звучали как отголосок прежних идеалов, то в последующие годы такая трактовка вряд ли была бы возможной.

Тем не менее, реальность, воссозданную в поэме Мачраила Пшунокова «Памяти Ленина» (1924), уверенно венчает образ рая:

Диз хэщІыхукІэ дипщІ хохъуэж,
Ленинизмэм зиубгъунщ,

Гугъухъакуэхэр фызэхуэсым
Жэнэт пщІантІэм дыдыхъэнщ.

ВКП(б)-р ди пашэу
ПщІэнтІэпс къабзэкІэ дылэжьэнщ,
ЛэжьакуитІыр дызэгъусэу
Жэнэт унэр дыухуэнщ.

Из нас один когда убывает, десять наших прибавляется,
Ленинизм распространится,
Трудящиеся, когда (вы) объединитесь
В райский двор войдем.

Под предводительством ВКП(б)
Добросовестно будем трудиться,
Оба трудящихся (имеются в виду рабочий и колхозник. – И.К.) сообща
Райский дом возведем.

Сознательная приверженность члена ВКП(б) М. Пшунокова прежним идеалам исключается. Скорее всего, он просто использует образ рая в переносном значении, осуществляя перевод новых реалий на понятный язык. Но, так или иначе, в системе этого «понятного языка» для демонстрации идеала высшего коммунистического счастья и высшей цели все-таки наиболее выразительным оказывается образ рая. Конечно, подобный прием не мог не вызвать негодования литераторов, на него, в частности, не без иронии отреагировал Дж. Налоев⁶, и судя по тому, что его высказывание подчеркнуто составителями «Очерков истории кабардинской литературы», оно было актуально и в 1960-х: «... автор рассказывает о коммунизме, будто бы похожем на рай. Это вызвало серьезную и справедливую критику со стороны писателей – его товарищей по перу, но М. Пшеноков не понял и не принял этой критики и отказался перерабатывать поэму (!). В свет она вышла с большими сокращениями»⁷.

Новый идеал создается по образу и подобию прежнего, видимо так было в случае М. Пшунокова. В этом отношении критика только подчеркивает момент, важный для нас в бытовании идеала: он никогда не вырастает на пустом месте, так или иначе трансформируя прежние идеалы⁸. Но здесь все-таки несколько иное, ибо всякая апелляция к религии воспринималась на тот момент не как влияние устаревшего идеала, а как открытая приверженность антиидеалу.

Если в рассматриваемый период официально отторгаются всяческие элементы религиозного сознания, то порой происходит их участие в утверждении идеала, выражаясь словами М. Бахтина, «помимо собственного волнения художника». Непосредственная задача интерпретации нового – была, к слову, заложена в повести С. Кожаяева «Новь» (1934). В ней воссоздавался новый быт, и утверждалась новая коллективистская мораль. В типичном противопоставлении тех, кто восторженно приемлет новое и во всем ему соответствует, и тех, кто по каким-либо причинам в него не вписался, явное преимущество, безусловно, принадлежит первым. Среди отвергаемых атрибутов прошлого оказывается и религия. О том, что у автора отнюдь не нейтральное, а подчеркнуто отрицательное отношение к исламу и служителям культа свидетельствует эпизод, в котором весельчак Ягурби рассказывает колхозной молодежи историю о том, как незадачливый мулла со своими сохстами решил посетить одинокую вдову. С. Кожаяев замечает, что история эта повторялась рассказчиком уже неоднократно, но молодежь слушала ее с таким вниманием и реагировала на нее так весело, будто ее рассказывают впервые. Поразительно, что при таком ярко выраженном порицании ислама, надо всей вертикалью образов передовой молодежи, которая несет в себе идею нови, возвышается образ бригадира с ярко

выраженным исламским именем Амин, – молодого, нравственно чистого парня с ясными коммунистическими установками и передовой моралью. «Амйн (араб. أمين – *амйн*) – в переводе с арабского означает «верный», «честный», «безопасный». Имя распространено у многих народов исповедующих исламскую религию. Образовано от многозначного глагола «‘мн». Среди однокоренных слов аминь и иман (вера)»⁹. Он – образец, настойчивого служения идеалам светлого будущего, он терпеливо наставляет на путь истинный отклонившихся от этого пути, таких, как лодыри Салим и Хамзет. Именно из-за своих идеалов и твердой убежденности в них Амин чуть было не поплатился жизнью, но справился и с этим. В крошечной тьме он непостижимым образом обезоруживает напавшего на него со спины врага, – словно невидимые силы оберегают героя. Кроме того, Амин еще являет и образец нравственной чистоты. В тот момент, когда один из персонажей клеветает, что Амин положил глаз на Лину, у читателя не может не мелькнуть вполне закономерная мысль о том, что Амин и впрямь соответствует ударнице шестой бригады гораздо больше, нежели сохнувший по ней лодырь Салим. Но мысль эта так и остается в пределах читательского сознания, не находя никакого подтверждения в поведении Амина.

Трудно предположить, чтобы первый секретарь обкома комсомола Кабардино-Балкарии, старший следователь прокуратуры автономной области С. Кожаяев ставил перед собой задачу тесного сплетения исламской и коммунистической морали. Тем не менее, его герой выступил примером именно такого синтеза и безусловной значимости религиозной компоненты в построении модели действительности, которая полностью ее отвергала.

Один из тех, кого Амин вывел на светлый путь – молодой колхозник Салим. Тот, кого долгое время называли лодырем. В недавнем прошлом он ценился как лучший танцор своего села, теперь же его исключительность оказывается оттесненной совершенно чуждыми ему общественными установлениями. В изменившейся реальности, которая его совершенно не воодушевляет, он стремительно теряет авторитет в глазах любимой девушки, ударницы Лины. Опрокинутые иллюзии собственного превосходства отторгают его от коллектива. Но именно с Салимом и связан самый необычный фрагмент «Нови».

Из ряда эпизодов повести повышенной эмоциональностью и пафосом неподдельной искренности выдается всплывший в памяти Салима диалог его дяди с председателем областного исполкома. Диалог этот всплывает как символ отчужденности героя от нового быта.

Салим вспоминает о том, как его дядя, немолодой уже человек, отправился в Нальчик, надеясь попасть на прием к председателю облисполкома. Ему это удалось. Председатель повел себя согласно этикету, обстоятельно расспросил старика о его жизни. Совершенно очарованный заботливостью председателя, старик изложил просьбу, в которой (как понимает читатель) легко можно было бы разглядеть идеологическую позицию «вражеского элемента» и ожидать соответствующих последствий. Но ничего подобного не происходит, диалог рождает искреннее чувство сострадания к тому, чьи убеждения оказались в меньшинстве оттого лишь, что общественный уклад слишком резко сменил ориентиры:

«Вдохновленный тем, что Одилов проявлял себя как лучший друг, Адам, освободив сердце, развязал язык: «Ох не за этим (я пришел), мой мальчик, не за этим, не... Я о другом, дорогой, зачем же я буду кривить душой на старости лет, клянусь, нет ничего, в чем бы мы нуждались... И дом, и очаг, и еда, и все остальное, то, что людям никогда не доставалось, теперь мы обрели, за нами ухаживают, могу поклясться, старики нашли почет и увидели настоящую жизнь только теперь... В этом у нас нет беспокойств, мы... видишь ли, я вот о чем: ты меня видишь, мне уже за шестьдесят... Сколько мне еще прожить... Оставшийся мне отрезочек жизни, имея, понимаешь ли, лошадку, чтобы лошадь была моей, не

колхозной, в моей оставшейся жизни мне ничего не надо было бы теперь... чтобы вот своими руками, когда захочу, запрягая своего коня, поглаживая, потихонечку что-нибудь и заработал бы, много ли нам со старухой надо, заработанной малости хватило бы... Чем даром есть колхозный хлеб это было бы лучше...».

Проникаясь жалостью к Адаму, Салим, тем не менее, расценивает его рассуждения как пережиток старины и неискоренимую привычку жить под постоянным гнетом. Но между тем в монологе старика нет ни слова, указывающего бремя прежнего уклада, есть лишь приверженность атрибутам истинного адыга, который не мыслит своей жизни без коня, и есть абсолютно однозначное неприятие психологией адыга, пусть и преклонных лет, дармоедства, которое просматривается Адамом в свалившихся на него благах колхозной помощи: *«Колхозым и лэжсыгъэр цӀынэу дэ тихы нэхърэ нэхъ гуанэт»* – «Чем даром есть колхозный хлеб это было бы лучше...».

В том миропорядке, который преодолевается и отвергается новью, не вставал вопрос о соревновательности между мужчиной и женщиной с целью доказательства их равенства или же превосходства одной из сторон. Но новое время задает свои требования, вроде бы в корне переворачивая привычные представления. Интересные образы эмансипированных горянок встают со страниц произведений А. Шогенцукова¹⁰, А. Пшенокова, раннего А. Кешокова. Однако мотив состязательности между мужчиной и женщиной адаптируется далеко не каждым художником. «В песне доблестных стахановцев» И. Кажаров транслирует идеал равноправия через образ передовой бригады, состоящей из одних лишь женщин:

Ворошиловым и цӀэкӀэ догупсысэ
Илъэс мин ІджэкӀэ дэ дохъуэхъу,
Цыхухъу хэмытууэ цыхубз защӀэуэ
Зы бригады дгъэшэсынщ.

Поручением Ворошилова движимы
(И) на тысячи лет желаем благ,
(И) без участия мужчин из одних женщин состоящую
Одну бригаду на коней посадим.

Устремленность к обозначенному идеалу и мотив состязательности между мужчиной и женщиной по-своему обыграны и в повести С. Кожасева.

Под конец тяжелого трудового дня между представителями двух колхозных бригад завязывается спор о том, который из способов очистки подсолнечника наиболее эффективный. В итоге к одной из веялок становится Салим («Дай-ка я! Я покажу им, как должна работать комсомольская бригада!»), а за ручку другой веялки хватается незадолго до этого отгребавшая мякину Лина:

«Салим и Лина, поглощенные соревнованием, очень долго вертели ручку механизма, иногда улыбаясь и радостно переглядываясь, словно спрашивая друг друга: «может хватит»? Но оба хотели победы и ни один из них не желал отпускать ручку машины. Внимание всех было устремлено только на них, была опасность, что с кем-то из них случится что-то плохое. Все просили их остановиться, оба делали вид, что не слышат.

Переживая за Лину, Салим смотрел на нее, он боялся что с Линой может что-то случиться. Но, несмотря на страх, *он не мог позволить одержать над собой победу, было бы позором и для Салима и для коллектива*, если бы шестая бригада победила бригаду комсомольцев. Он представлял себе, *как сильно будет смеяться над ним Лина в случае своей победы* (курсив наш. – И.К.).

Кто-то просил Салима остановиться, кто-то просил о том же Лину. «Пусть Лина первой остановится», – говорил Салим. – «Если остановится Салим, и я останавлиюсь», – говорила Лина».

Примечательно, что поглощенных этой сценой зрителей охватывает лишь одна единящая их эмоция – эмоция ужаса: («Цыхуу тетым а тIур яфIэIуэхут, тIум языр эзгуэдыныр я шынагъуэт»). Совершенно нормативной, казалось бы, сцене Кожаяев находит очень изящное разрешение. Присутствующий здесь бригадир дает двум крепким парням команду остановить Салима: один хватается за его спину, другой повисает на ручке веялки. Примечательно, что в приведенном эпизоде, при всей прогрессивности и тогдашней актуальности его антуража, нет ничего, что бы указывало на моральные деформации нового общества. Во всяком случае, уместно предположить, что автору важно, чтобы *новь* не отменяла красоты человеческой духовности в ее самобытной, этнической ипостаси.

В этом смысле важно заметить, что со стороны коллектива никаких комментариев, никакой типовой для колхозной действительности реакции в виде, скажем, веселого дружного смеха, не наблюдается. Что же касается Лины, та и не думает праздновать победу, и не собирается созерцать вынужденное поражение Салима. Она бросает свою веялку и стремглав уносится с глаз людских. Спор двоих С. Кожаяев выносит «за кадр», переводя его в план личностных взаимоотношений. Оказавшись наедине с Салимом, Лина все-таки признает свое поражение, правда делает это, в согласии с этикетом, аллегорически.

Учитывая нюансы, подобные рассмотренным, мы избегаем неполного понимания идеала определенной эпохи и усеченности теории бытования идеала как таковой. В аспекте взаимодействия пришедшей извне жесткой нормативности и «неких устойчивых факторов, определяющих специфические черты культуры»¹¹, как показывает время, все-таки торжествуют последние. И если о нормативном плане идеалов 1920–1930-х гг. мы говорим, что он решительно выдвигается и утверждается, то самобытный всего лишь мерцает позади него. Но жизнеспособным оказывается именно он, этот мерцающий второй план. В вынужденном процессе культурного самоопределения именно его элементы сохраняют аксиологическую значимость.

Примечания

1. Колотаев В.А. Искусство кино в системе построения стадийной модели идентичности // Вестник ВГИК. 2010. № 5. С. 18.
2. Кармин А.С. Культурология. СПб., 2003. С. 803.
3. Налоев З.М. Институт джегуако. Нальчик, 2011. С. 362.
4. См.: Налоев З.М. Указ. соч. С. 354.
5. Здесь и далее все подстрочные переводы наши. – И.К.
6. «У Пшенокова рядом со словом социализм стоит слово «женэт». Между ними знак равенства. И вот потрудитесь не смеяться: социализм – это... «женэт», к которому вел мулла, ведут и коммунисты. Почему-то религиозное слово «женэт», которым обманывал мулла темные массы, не может быть выброшено сейчас из литературного обихода. И вообще какое может быть тождество между социализмом и «женэт», это не понятно». Пшеноков от этих ошибок не свободен, как бы искусно ни писал он, как бы художественно хорошо ни были отсортированы его стихи» / Дж. Налоев. Литературное наследие. Нальчик, 2004. С. 109–110.
7. Очерки истории кабардинской литературы. Нальчик, 1968. С. 91
8. См.: Кармин А.С. Культурология. СПб., 2003.
9. Википедия. URL: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 03.01.2012).
10. См.: Кажарова И.А. Образы новой действительности в лирике Али Шогенцукова // Вопросы кавказской филологии. Нальчик, 2011. Вып. 8. С. 134–148.
11. Бранский В.П. Искусство и философия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dl.lux.bookfi.org> (дата обращения: 10.01.2012).

I.A. Kazharova

**IDENTITY OF KABARDIAN LITERATURE
IN THE 1920–1930 YEARS IN ASPECT OF IDEAL**

On the material of the Kabardian literature of the 1920–1930 years the interaction of two conditional plans (normative and original) in the promoting of the ideals of the socialistic reality is indicated. In the context of this interaction the functionality of views, denied by the official ideology is determined. The correction of the known for today ways of idealization is necessary for the reconsidering of socialistic realism culture and the specificity of its ideals realization in the conditions of polyethnicity.

Keywords: ideal, adaptation, regularity, uniqueness.

М.М. Паштова (Мижеева)

**ЖАБАГИ КАЗАНОКО
В ФОЛЬКЛОРНОЙ КУЛЬТУРЕ ЧЕРКЕСОВ (АДЫГОВ) ТУРЦИИ
(на материале экспедиций 2009 и 2011 гг.)**

Высокая сохранность устных рассказов о выдающемся общественном деятеле Кабарды XVIII века, народном мудреце и философе Жабаги Казаного в коллективной памяти черкесской диаспоры объясняется целым рядом их социально-прагматических функций. В их числе: морально-этическая, социорегулятивная, когнитивная, идентификационная, рекреативная. Коммуникативное пространство черкесов Турции, функционирующее на родном языке, сохраняет представление об отличительных чертах «казанокского стиля общения», таких как опосредованность, аллегоричность, металогичность. В диаспоре образ Казаного подвергся еще большей фольклоризации, с его именем здесь связывается ряд ритуально-мифологических и этикетных ремотиваций.

Ключевые слова: черкесы, адыги, фольклор диаспоры, Жабаги Казаного, нарратив, локальные традиции, Узун-Яйла.

Жабаги Казаного – одна из ключевых фигур адыгской истории и культуры. К изучению его духовного наследия, историческим фактам его биографии, его образу в фольклоре адыгов и других народов Кавказа обращались известные исследователи. В 1985 г. в Нальчике к 300-летию народного мыслителя и гуманиста была проведена тематическая конференция¹, результаты которой оказались ценными и значимыми для развития региональной науки.

Так, одной из главных проблем конференции было разделение «Жабаги исторического» и «Жабаги фольклорного». Соотношение фольклорного образа Жабаги с его реально-историческим прототипом, законы и особенности фольклоризации (природа сюжета о происхождении героя, жанрово-типологические циклы, сюжетная структура) были основательно исследованы З.М. Налоевым² и получили развитие в его более поздней работе – предисловии к сборнику «Сказания о Жабаги Казаного»³ (далее – СЖК). Исследователь выделяет три основных ипостаси научного казанокведения: историческое, фольклористическое, моралистическое⁴.

В фольклорной культуре черкесов диаспоры, в особенности в местах компактного проживания кабардинцев, тексты о Жабаги бытуют преимущественно в виде афоризмов, притч, диалогов, исторических преданий, в устно-речевую традицию вошел целый ряд фразеологизмов с именем героя⁵. «Мы вправе сказать, – пишет А.М. Гутов, – что с ним (Жабаги Казаного. – М.П.) адыгский фольклор обогатился новым поджанром, который можно назвать историко-бытовой новеллой»⁶.

В настоящей статье мы попытаемся дать представление об историко-культурном, функциональном значении текстов о Жабаги Казаного в коммуникативном пространстве диаспоры, характере металогических мотивов и пассажей, ассоциируемых с казанокским стилем мышления и поведенческим типом, а также схематически описать сюжетную структуру нарративного цикла.

Тексты о Жабаги входят в основной фольклорно-репертуарный список локальной культурной традиции анклава Узун-Яйла (район Кайсери). Знания в области духовного наследия Жабаги – неотъемлемая часть компетенций «высокостатусного» информанта. Под высокостатусностью в данном случае

подразумеваются владение вербально-речевыми навыками, этнической информацией.

Сказительская интонация повествования, с одной стороны, отличается традиционностью: «деловитая простота» (М. Талпа), размеренность, подразумевающие обоюдную (для адресата и адресанта) осведомленность в сообщаемой информации. С другой стороны, интонация обусловлена стилем повседневного ритуализованного общения уэршэр с его местными специфическими особенностями: диалогичность в стиле агона, игровое наполнение и т.д.⁷ Второй тип интонирования более характерен для контекстных уточнений смысла пословиц и поговорок, рассуждений об аллегорических поступках и парадоксальности мышления Жабаги.

*Имя Жабаги Казанок
и социально-иерархические стереотипы в культуре диаспоры*

Привычным зачином к повествованию являются фразы, поясняющие якобы неблагородное происхождение героя⁸, «представляющие» его: «*Жэбагы и лъэпкъкI'э цIагъуэтэIым*» («Род Жабаги не очень [знатен] был»), «*Жэбагы лъэпкъкI'э икIуихуэ цыIэIым*» («Родословная Жабаги не очень далеко уходит»), «*И асылыр [лъапсэр] цIагъуэтэIым...*» («Его корень не очень хорош был...»), «*Жэбагы IуэхуцIагъуэт*» («Жабаги был прислужником»).

Здесь необходимо пояснить, что в исследуемом черкесском анклав до недавнего времени сохранялись представления о нормах, детерминированных социально-иерархическими установками. Этим, по мнению других черкесов диаспоры, представлено главное ментальное отличие узун-яйлинцев. Своеобразный парадокс (впрочем, легко объясняемый законами фольклорного мышления) состоит в том, что тексты о Жабаги, всенародно любимом и авторитетном герое, фиксируемые в исследуемой локальной традиции, отличаются гораздо более выраженным мотивом «неблагородного происхождения героя» в сравнении с циклом, бытующим на этнической территории. «Фольклор подчиняет своим законам биографию героя – необыкновенный герой должен иметь необыкновенное происхождение»⁹, – пишет по этому поводу З.М. Налоев.

Происхождение Жабаги трактуется на материале фольклора диаспоры в нескольких сюжетах. По версии сказителя Али Шогена, каждый год в Кабарду приходили татары (*къэзанхэр*) изготавливать саман (*чырбыи ягъэжыну*). Среди них была одна красивая девушка и ее засватали за отца Жабаги. Отсюда его имя – *Къэзаныкъуэ*. По версии информанта Фехми Хапаша, он не имел большой родословной, но был каном (воспитанником) князя Кайтукина. Информант Газиз Макей, рассказывая вариант известного сюжета «Жэбагы къулыкъум яхутехэркъым» («Жабаги отказывается от должности», № I в СЖК), употребляет выражение «*сэ си лъэпкъыр гъэщIэгъуэнIымэ*» («мой род непримечателен»). Однако в тексте сообщаемой им притчи произведена замена персонажа, от имени которого высказывается мысль «мне, неблагородному, нельзя доверять власть»: вместо умершего Жабаги в данной роли выступает его прислужник. Этот же сюжет бытует без привязки к Жабаги, от имени «некоего» юноши.

По версии 97-летнего информанта Мамета Тлепшуко, Жабаги имеет благородное происхождение («*Жэбагы и лъэпкъыр фIыт...*»), при этом указывается, что он, однако, был сиротой (тюрк. *етым*). Талантливый сказитель Раджеб Глостан однозначно утверждает: «*Езы Жэбагы къызыхэкIар ныцI. Абы и куэрэкуэныр къыцхэжар ныцI, ныцым и цIалэс*» («Сам Жабаги происходит из князей. Его корень ведет начало от князей, он сын князя»)¹⁰.

Таким образом, в фольклоре диаспоры прослеживается некоторая лабильность в версиях о сословной принадлежности героя. С одной стороны, мы наблюдаем устоявшийся в общеадыгской традиции мотив «неблагородного происхождения

героя». С другой стороны, социально «принижающие» мотивы (например, в сюжете «об откормленных коне, муле и осле», «о любовнике жены Жабаги») могут переноситься на второстепенного анонимного героя, и наоборот, «княжеские» роли (в сюжете «обычай горевестников») – на самого Жабаги.

Амбивалентность мотива о происхождении Жабаги вообще служит универсальным «ключом» к разворачиванию беседы на тему сословного неравенства (вне зависимости от статуса информанта). Обычной ссылкой являются гуманистическое наследие народного мудреца, отмена некоторых обычаев феодальной эпохи. И именно здесь, в Узун-Яйле, в черкесском сообществе с наиболее выраженными социально-иерархическими стереотипами и аристократическими традициями, бытуют уникальные, словесно, жанрово, акционально оформленные представления об истинном благородстве, не зависящем от сословного происхождения.

Вербализация концептов «честь», «благородство» в местных устных нарративах актуализирует синонимичность понятий *уэркыгъэ* (дворянский, рыцарский стиль поведения), *адыгагъэ* (адыгство), *лыгъэ*, *лыфлыгъэ* (мужество), *уэркъ къабзэ* (благородный, чистый дворянин)¹¹, что формирует идеал, к которому стремится каждый член общества. Ключевое авторитетное изречение традиционно приписывается Жабаги Казанок: «Улмэ улакъуэс, нэмыс уилмэ убеслъэнс» («Если ты мужественен, то и родовит, если уважаем, то <дворянин>»). «Лъэпкъыр зэпхар илъыракъым, игурас» («[Знатность] рода связана не с кровью [происхождением], а с сердцем [доблестью]»)¹². При этом обычно поясняется, что Кабарда достигла своего могущества и процветания во время правления Асланбека Кайтукина, во многом благодаря его советнику – Жабаги.

Как было сказано выше, знания о духовном наследии Жабаги являются необходимым атрибутом высокостатусной личности (информанта) в локальной традиции Узун-Яйлы. При этом необходимо отметить, что кабардинцы составляют большинство в субэтническом составе анклава (здесь также проживают хатукайцы, абазины, абадзехи, 2 чеченских селения). В данном контексте образ Жабаги Казанок и знания, ассоциируемые с ним, подчеркнута сопряжены с фольклорно-исторической (шире – субэтнической) идентичностью кабардинцев. В устных нарративах, связанных с соционормативной культурой встречается характерный анахронизм: привязанность имени Жабаги Казанок к Узун-Яйле («Узун-Яйлэм ди хабзэр зыхуар Къэзэнокъуэ Жэбагъыс» – «Узун-Яйлы наш закон установлен Казанок Жабаги»), что объясняется «пересечением» в образе героя двух субвариантов адыгской культуры: описываемого локального и кабардинского вообще. Красноречивой иллюстрацией здесь может служить зафиксированный нами смеховой меморат, который мы условно назвали «Хъэтыкъуейм Джэбагъы хичъык'ыр апхуэдизс...» («Хатукаец знает о Жабаги ровно столько...») (см. текст № 2 в Приложении).

Специфические понятия о мужестве структурируются в фольклорном сознании кабардинцев вокруг имени Жабаги Казанок. На первый план здесь выступают вербально-коммуникативные навыки и ряд социальных компетенций, разделяющих понятия «лыгъэ» («мужество», «доблесть») и «лыгъэ пцIанэ» (букв. «голое мужество», т.е. первородная храбрость, отчаянность, импульсивность). В данном контексте «лыгъэ» неразделимо с категорией «лушчыгъэ» («ум»), интеллектуальным статусом личности, основанном на социальной и когнитивной компетентности: мужчина должен быть выдержанным и красноречивым («тэмакъ к'ыхъ», «жыак'уэ»), уметь инициировать правильное решение («унафатэ кърехъэжбэф»), разрешить дело («луэху зэфлехыф»), обладать искусством находиться среди людей («цIыху хэтык'лэ ецIэ», «хыхъэ-хэкI илэи»).

Как отмечает Б.Х. Бгажников, «в понимании Жабаги ум прямо пропорционален нравственности»¹³.

Сюжетно-типологическая динамика текстов о Жабаги в диаспоре

Описание регионально-локальных особенностей бытования сюжетов и мотивов о Жабаги в диаспоре представляется нам продуктивным в их сравнительном сопоставлении с сюжетами, бытующими на исторической родине. Так, подавляющее большинство текстов, зафиксированных нами в течение двух фольклорно-этнографических экспедиций, являются вариантами опубликованных в СЖК. Вместе с тем, нам встретились уникальные, незафиксированные ранее сюжеты: «шлейф княгини», «как выбирать девушку, коня, оружие», «Жабаги и дворянское общество». Первые два представляются нам увезенными с Кавказа и сохраненными в диаспоре сюжетами, последний – эндемическим новообразованием (на эту мысль наводит используемый в сюжете символ – «роза», нехарактерный для предметного мира традиционно-черкесского устного нарратива).

Ниже дается схема синхронного описания сюжетов сказаний о Жабаги, бытующих в диаспоре, с краткой фабулой (или ключевыми словами) и указанием номеров соответствующих вариантов, опубликованных в сборнике СЖК 2001 года.

Сюжет/мотив	Ключевые слова, краткая фабула	№№ вариантов в СЖК
1. Рождение, происхождение героя.	«Простолюдин», «сирота», «сын татарки», «воспитанник князя Кайтукина».	I
2. Справедливый суд	«Ножка козленка (ягненка)», «дележ между братьями (пасечниками)», «пожар». Сведения о «предшественнике» Жабаги мудром судье Уарие, завещавшем увековечить свое имя в свадебной песне «Уэридадэ».	IV
3. Casus belli ногайского (русского) царя	Царь требует от адыгов сшить шубу из камня, в ответ на это Жабаги просит изготовить кремниевые нитки. Здесь же мотивы: «если вам нужен <i>старший (седобородый)</i> – вот вам белый козел, если <i>большой</i> – вот вам верблюд, если <i>человек</i> – вот я» ¹⁴ .	IX
4. Победа над крымцами [ногайцами].	Убийство крымских «гостей» по совету Жабаги. Не убившие своих постояльцев (Кармовы и Бекальдиевы ¹⁵ ; вар.: Кармовы и Борсовы ¹⁶).	LXVII
5. Завещание Жабаги-1	«Не допускайте двух судов [по одному делу], не может быть двух [одинаково] старших братьев, не допускайте отнятия жен [друг у друга]» ¹⁷ .	
6. Завещание Жабаги-2	«Родовитость в мужестве» (Если муж доблестный, то и род его знатный).	XLIX-A
7. Завещание Жабаги-3	Притча, помимо совета, <i>на какой девушке надо жениться</i> («на той, что стоит на игрище, опустив глаза»), дополнена двумя мотивами: <i>как выбирать скаковую лошадь</i> («та, которая при выводе из конюшни, вскидывает голову и смотрит вдаль, победит на скачках») и <i>как выбирать оружие</i> ¹⁸ .	–
8. На ком жениться?	Не на разведенке, не на вдове, а на девице ¹⁹	XXXIV
9. Неверная жена	Жабаги, отправившийся в поход, встречает пастуха – любовника своей жены. Наказание неверных жен ²⁰ .	XXXVI
10. Жабаги отказывается от должности	«Конь, мул и осел» (В СЖК – «Шагди и мужицкий конь»). Опосредованная связь с Жабаги: сюжет привязан к его прислужнику ²¹ или вообще не связан с его именем.	L

11. Обычай горевестников	Жабаги клянется, что убьет того, кто сообщит ему о смерти сына. Некто берет на себя эту обязанность и молча, знаками сообщает Жабаги о несчастье: спешивается справа (т.е. опускается на землю левой ногой), обходит коня и становится слева от него, высоко поднимает левую руку. Жабаги вводит («вписывает») это в обычай ²² .	XI, XII
12. Мудрость Жабаги – от жены	«Жена оказывает мне уважение, семья (дети) – вслед за женой, люди – вслед за семьей».	XXXI-2-A
13. Расстояние между правдой и ложью	Четыре пальца: «что видят глаза – правда, что слышат уши – ложь».	II
14. Сколько иметь сыновей	«Станет хорошим – мне хватит и одного, станет плохим – хватит всей Кабарде».	XVI
15. Шлейф княгини	Жена Жабаги по совету мужа отказывается поддержать шлейф княгини, пришедшей в гости. Княгиня жалуется князю. Жабаги объявляет об отмене обычая («один человек не должен склонять голову перед другим человеком») ²³ .	–
16. Жабаги и дворянское общество	Компания дворян намекает Жабаги на нежелательность его присутствия ввиду неблагородного происхождения: один из сидящих встает, наполняет до краев чашу с водой и ставит ее перед Жабаги. На что тот «отвечает» следующим образом: достает засушенный цветок розы и растирает ладонями в порошок над чашей с водой. Последнее означает: «Мое присутствие не будет лишним, сказанное здесь не выйдет за пределы этой комнаты» ²⁴ .	–

Сюжет «Жабаги находят там, где его оставили» (текст № XVII в СЖК) также бытует в Узун-Яйле, однако, по нашим сведениям он привязан не к имени Казаного, а к популярному местному персонажу, герою цикла меморатов и анекдотов Хажумару Тоху (*Тоху Хьэжумар*)²⁵.

В устных нарративах, описывающих этнографическое явление под названием «*Жэназы Ё Ёт*» (поднимание руки во время траурной церемонии) прочно привязано к имени Жабаги Казаного как обычай, «им завещанный». Суть его заключается в том, что один из группы прибывших на соболезнование медленно выступает вперед, левой ногой делая три шага, и медленно поднимает левую руку до уровня головы. Высотой подъема (запястье на уровне подбородка, на уровне виска или на уровне макушки) выражается признание социально-общественного статуса²⁶ покойника («*Хьэдэм и уэндэгъуагъыр*» – Степень тяжести утраты, букв. «тяжесть покойника»): *унэ хьэдэ* (покойник [одного] дома), *кьуажэ хьэдэ* (покойник [целого] села) или *жылэ хьэдэ* (покойник [всей] округи)²⁷.

Прямую сюжетную связь описанного обычая с известными текстами «Как Жабаги сообщал горестную весть» (№ XI в СЖК) или «Обычай горевестников» (XII) можно проследить на примере сказания, записанного нами от Раджеба Тлостана (сюжет № 11 в таблице). Высокая символичность кинесики (оппозиции «лево-право», «верх-низ», медлительность, «вынужденность» совершаемых действий, ритуальное молчание), установка на особый казанокровский метаязык – вот общие семантико-типологические черты, свидетельствующие о генетическом родстве ритуала и преданий.

Целый ряд архаических ритуальных ограничений, связанных с трауром, считаются в Узун-Яйле наследием Жабаги: не делать лишних рукопожатий (это прерогатива старшего из группы соболезнующих), чужим, приехавшим издалека

не задерживаться надолго (не оставаться на ночь), не принимать пищу в доме покойника, и др.

Обычай вызова на поединок *«ицIакIуэкланэ зэдытеувэн»* (букв. «встать на края бурки») также связан здесь с именем Казанок.

Безусловно, круг фольклорно-повествовательных и этнографических сюжетов о Жабаги приведенными нами материалами не ограничивается²⁸. В диаспоре он находится в заметной динамике, и это еще раз свидетельствует о том, что «фольклор о Жабаги – живой, развивающийся организм»²⁹.

Сюжетологическое исследование текстов о Жабаги актуально и с т. зр. проблем взаимовлияния письменной и устной традиции. На сегодня фольклорное поле диаспоры проявляет минимальные свойства вторичности. Однако число информантов – носителей живого языка – с каждым годом уменьшается. С другой стороны, мы наблюдаем начало медленной, но неотвратимой «литературизации» (по К.В. Чистову) фольклорного поля, связанной с освоением письменности в среде среднего и младшего поколения, развитием современных средств коммуникации.

Имя Жабаги Казанок прочно вошло в устно-речевую культуру диаспоры, в традиционных и современных устных нарративах оно образует ряд фразеологических сращений и речевых клише. Так, широкое распространение имеют выражения *«Дэ ди хабзэр зыхуар Жэбагыс»* («Наше хабзэ (закон, обычаи) установлено Жабаги»), *«Хабзэр зытрахар Жэбагыс»* («Хабзэ идет от Жабаги»), букв. «сняли с Жабаги»). В контексте рассуждений об авторитетности героя наши информанты заявляли: *«“Жэбагы хабзэ” жары псалъэжъу цыIэс»*³⁰ («Есть такое присловье – “Жабаги закон”»); *«Узун-Яйлэм сым илъу, сым ицацIэми Къээннокъуэ Джэбагы ицауэ жалэтам!»*³¹ («В Узун-Яйле что бы ни было, что бы ни делалось, говорили, что [так] делал Джабаги!»); *«ЗгуэрэкIэ зэныкъуэкъу хъумэ, къэбэрдейм – дыдейм – жалэр арат: “Уэлей, а сэ жысIэр Джэбагы и къануным напицI къызэбдзэкIым етхуанэм итым!” – жалэтам. “Уэлей, ар Джэбагы идэмэ, си пацIэр уэзгъэупсынтэм!”»* («Если спор какой-то возникал, кабардинцы – наши – говорили так: “Уэлей³², то, что я говорю написано в каноне Джабаги после четырех страниц на пятой!” – говорили. “Уэлей, если бы Джабаги с этим согласился, я позволил бы сбрить мои усы!”»).

В паремииологическом цикле мы встречаем отпочковавшийся от хабара «Завещание Жабаги» трехчленный афоризм: *ТIэухежъэ къэвмыублэ*³³ (Не допускайте двух судов [по одному делу]); в варианте: *Псалъэр тIэужыIэу жысIэ*³⁴ ([Одно] слово (решение) дважды не произносите), *ЗэкъуэшитI нэхъыжъэ къэвмыублэ* (Не может быть двух [одинаково] старших братьев). В варианте: *ЗэныбжъэзгъуитI нэхъыжъэ цыIэIым*³⁵ (Не может быть двух [одинаково] старших друзей), *Фыззэтех къэвмыублэ* (Не допускайте отнятия жен [друг у друга]).

Афоризмы, приписываемые народному мыслителю бытуют как самостоятельно, так и в синкретическом единстве с новеллами или мини-диалогами: *«Жэбагы «Хабзэр лIо?» жалэу цеупицIым цыгъуэ, «Хабзэр еклурас» жиIас.* («Что есть хабзэ?», – когда у Жабаги спросили, «Хабзэ – то, что уместно [гармонично]», – сказал). Или: *«Сэ хабзэр зэсхъуэкIми и нэхъыфIыр къызохъ»* («Я хоть и меняю хабзэ, устанавливаю лучшее») (см. текст №1 в Приложении).

«Диалог Жабаги с миром, с социальным окружением»³⁶ приобретает новое звучание в диаспоре, в условиях пространственной и культурной оторванности от кавказской цивилизации, идеологом которой признан знаменитый философ³⁷. И, вероятно, именно здесь, на чужбине, из нового мини-диалога родилось изречение, по авторитетности равное афоризмам Казанок, а потому и привязанное к его имени:

*«Жэбагы еупицIахэт, жи, а зэманым:
– Адыг'эр зэрыцыIэр даурэ тицIэну? – жалати...»*

– *Х'абзэр бзэрэ здэщымылэм адыг'э щылэлым, – жулас*³⁸.

«Жабаги спросили в то время:

– Как нам знать, что адыги есть? – спросили и...

– *Где нет хабзэ и [адыгского] языка, там адыгов нет, – ответил*».

Установка на металогичность текста (как вербального, так и акционального) во многом определяет его статус в фольклорной культуре диаспоры. Коммуникативное пространство диаспоры (естественно, та его часть, которая функционирует на родном языке) сохраняет представление об отличительных чертах «адыгского стиля общения», таких как опосредованность, аллегоричность, диалогичность. Это отчасти связано с общими социальными условиями – отсутствием письменности и официальных профессиональных учреждений культуры и искусства, и это же объясняет некоторую инклюзивность текста в локальной традиции.

Метакоммуникативные пассажи устных рассказов о Жабаги порождают в свою очередь отдельные темы для их правильного «прочтения», комментирования, декодирующих разъяснений в рамках сохранившегося в диаспоре традиционного канала коммуникации – «сидения» / «говорения» в гостинной (хъэщлэщ зэхэс).

Устойчивость и высокая сохранность в коллективной памяти рассказов о Жабаги объясняется целым рядом их **социально-прагматических функций**. В их числе: морально-этическая, социорегулятивная, когнитивная, идентификационная, рекреативная.

Образ Жабаги Казанок подвергся в диаспоре еще большей фольклоризации, с его именем здесь связывается ряд ритуально-мифологических и этикетных ремотиваций. Через сказания и притчи о Жабаги актуализируется принадлежность черкесской (адыгской) культуры к типу высококонтекстных³⁹. Посвященность в казанокский контекст (стереотипные комментарии к текстам, фольклорные рефлексивы) ассоциируется у носителей культуры с престижностью, ответственностью за хранение и трансляцию этнических знаний.

Приложение⁴⁰

№ 1. «Сэ хабзэр зэсхуэк'ми, и нэхыф'ыр кызохь...»

(Гуашэм и к'элыгыныр Жэбагы зэрыхыг'энар)

Еуэри, пщым и гуашэр кышык'уам, бжэм дей к'эсс абимэ, и пщыл'и фызыр и г'усэу, <Джэбагы и фызым гуашэм> и к'эр кыхуи'эталым. «Фык'еблаг'э» жери бжэр Гуихри щиг'эхьас. Ауэ гуашэм хуабж'у и жаг'уэ х'уас, ау зи, зыри жимы'эуэ и щысын ирик'уа нэужь, Джэбагы жыхуи'ам хуэду х'эщлэм хуаш'эн згуэрэ, езым хуэфашу згуэрэхэр хуищ'лэс абыми щ'лэк'ыжа нэужь, пщым и гуашэр пщым хуэтх'эусых'ас:

– Сыбг'ак'уэс абимэ уи жылэм, мыхуэду кызд'элэпык'уалым, си к'эр кыи'эталым, – жи'ыри.

– Ара? – жери...

Ет'уанэ махуэм гупым ях'эсу Джэбагыи а гупым дей Гухьас, ет'уанэ махуэм.

– Уэлей, Джэбагы, уэ х'абзэ уощ'лэ, ух'абзэ<щ'лэк'уэс> жыт'лэ щхьэк'л'э, ухабзэк'уэтэм! Уэ жылэ хабзэр – иг'ыр к'эс к'эк'луэк'л'а хабзэр – л'оу щ'лызэк'уэк'л'ар?! – жери кышык'уэгуэбжым...

– Сэ х'абзэр зэсхуэк'л'мэ, нэхыф'ыр кызохь, – жи'лас жи.

Яни, зы цыхум зы цыхум щхьэ зэрыхуимыг'эт'ылыныр абдей кышыриг'эж'ас, ар ириг'эщ'лас, жи.

«Сэ х'абзэр зэсхуэк'л'ми и нэхыф'ыр кызохь», – жери. Дэ зэрыт'ц'лэр ахуэдэс⁴¹.

№ 2. «Хьэтыкьуейм Джэбагы хищык'ыр апхуэдизс...»

Джэбагы зыкьомым лъэпкьс жагэ, зыкьомым лъэпкьым жагэ <...>. Лъэпк'э ик'лушхуэ щыг'эим. Лшым ик'и, кыгузыгэк'и дунейм темыт, ик'и мыпщыл, амэ х'ахуэт. Х'ахуэти, иг'ы абы згуэрэк'э зэныкьуэкьу хьумэ, кьэбэрдейм – дыдейм – жагэр арат: “Уэлей, а сэ жыслэр Джэбагы и кьануным напипл кызэбдзэк'ым етхуанэм итым!” – жагэт. “Уэлей, ар Джэбагы идэмэ, си пашлэр уэзгьуэпсынтэм!” (мэдыхьэшх. – П.М.) Ипэк'э пашлэупсыныр лейуэ емык'лут. <...>

Иг'ы и хьыбар куэди жагэ. Ди кьуажэ ик'ри хьэтыкьуейм... Ипэк'э шуууэ к'луэхэт жэназыми... Хьэпэщлэй ик'ри Дэгухьэблэ к'луэхэри... Иг'ы абы щыгьуэ дэхэтэим, шыр зыф'адзэти, шым я шхуэр зым ейр зым и уанэгум зыф'адзэти, шыхэр зек'луэфтэим. Унэми щлэмыхьэу, ахуэду уэрамхэм щызырадзэт. А хьэдэр здырах'ам лухьэт. Мыбык'э к'луахэр щхьэхуу увт, а унэм щлэс щыгьуэхэри кьыщлэк'т, кьэуэти зы кьаршыуэ, дыуэ ящлти, щыхьэти згуэрэ жагэт, тлэк'луи щысти, шыг'агьуэм хуэзэмэ, я нэмзыр ящлт, хуэмызэмэ, шеи псеи емыфэу кьыдэк'ыжт. Не кьанэ щылэт, не ешхэ-ефэ щылэт. Кьыдэк'ыжри ахуэду Кьайнар кьэсыжхэри, щымахуэти ик'ындыуэ, жи... <...> Абы т'гу зыращык'ри епсых'хэри, Кушыку жари абыхэм я тхьэмадэу згуэрэм дей епсых'ахэт дыдейхэри...

Тлэк'лу кьыригьафэс, ешх'эри, шыг'агьуэнэужьы хьуауэ, уэсри кьыщлэидзауэ кьести...

– Девгэжэж! – щыжагэм щыгьуэ,

– Уэлэхьы фыдэзмыгэк'ыжын, мыр щымахуэ жыхуагэрас, яу, фезгьуэк'ын!

Сядэкуэш нэхьыж рэхьмэтлыкь щылас, дядэ нэхэрэ нэхьыжь. Ари абдей щысти:

– Уэлей, Кушыку, – жиас, – а уэ жып'ар Джэбагы имыда!

– Дэнэ здепсых'ар ар?! Уэлэхьы, езгьэдэным! – жиыт, жи (щысхэр мэдыхьэшх – П.М.). Хьэтыкьуейм, иштэ, Джэбагы хищык'ыр апхуэдизс!⁴²

Примечания

1. Жабаги Казанок (300 лет). Материалы региональной научной конференции (30–31 октября 1985 года). Нальчик, 1987. 140 с.

2. Налоев З.М. Образ Жабаги Казанок в адыгском фольклоре / Жабаги Казанок (300 лет). Материалы региональной научной конференции (30–31 октября 1985 года). Нальчик, 1987. С. 50–66.

3. Налоев З.М. Жабаги Казанок – исторический и фольклорный. Вступительная статья / Сказания о Жабаги Казанок. Составление, подготовка текстов к печати, комментарии и приложения З.М. Налоева, А.М. Гутова. Нальчик, 2001. С. 6–42.

4. Налоев З.М. Указ. соч. С. 9.

5. Наблюдения настоящей статьи сделаны на основе материалов двух экспедиций (2009 и 2011 гг.) по местам компактного проживания черкесов в районе Узун-Яйла (Кайсери) и сел. Мажидей (Бандырма).

6. Готов А.М. Межжанровая диффузия в цикле Жабаги Казанок / Жабаги Казанок (300 лет)... С. 111.

7. См.: Паштова М.М. Игровые институты в фольклорной культуре черкесов Турции: на материале экспедиции 2009 г. / Вестник Адыгейского государственного университета. 2010. Майкоп. Вып. I. С. 50–57.

8. Реальный прототип – Жабаги исторический – принадлежит, как известно, дворянской фамилии.

9. Налоев З.М. Образ Жабаги Казанок в адыгском фольклоре... С. 52.

10. Инф. Раджаб Тлостан (Льостэн Махыр и кьуэ Рэджэб), 75 лет, сел. Мударей (Узун-Яйла) – г. Кайсери. Зап. М. Паштовой 18.08.2009 г.

11. Инф. Али Шоген (Щоджэн Зубер и кьуэ Али), 85 лет, сел. Шк'эбэхьуей – г. Анкара. Зап. М. Паштовой и М. Табишевым 04. 10. 2011 г. Выражение употребляется в контексте рефлексивов «Уэркьхэри псори зэхуэдэкьым» – «И дворяне не все одинаковы».

12. Инф. Ата Шигалуго (Шыгъэлыгъуэ Гайдар и къуэ Ата), сел. Жаникой (Узун-Яйла) – Анкара. Зап. М. Паштовой 21–22 июня 2010 г. в Майкопе.
13. Бгажноков Б.Х. Этика Ж. Казанок и духовная атмосфера Кабарды в XVIII столетии / Жабаги Казанок (300 лет)... С. 27.
14. В варианте, опубликованном в сборнике «Фольклор адыгов Турции» (Майкоп, 2004; под ред. Р.Б. Унароковой) в этом же сюжете присутствует мотив «убийства собак по дороге к русскому царю».
15. По версии Али Шогена. Записано тогда же.
16. По версии инф. Махпары Сасик (Джазэ Мэхьпарэ, Сасыкъ Мандухъ ипхъу), 1945 г.р., сел. Сасикхабле (Узун-Яйла) – г. Бурса. Зап. М. Паштовой и М. Табишевым 26.08.2009 г. в г. Кайсери.
17. Инф. Али Шоген. Зап. М. Паштовой в 2009 и 2011 гг.
18. Инф. Эмин Пшиготыж (Пшыгъуэтыж Фозий и къуэ Эмин), 75 лет, сел. Жамботей (Узун-Яйла) – г. Кайсери. Зап. М. Паштовой 02.10.2011 г. Последний совет Жабаги (как выбирать оружие) информант только упомянул, но не смог подробно восстановить в памяти.
19. Инф. Дуран Шак (Шакъ Зэкий и къуэ Дуран), 60 лет, сел. Кабактебе (Узун-Яйла) – г. Кайсери. Зап. М. Паштовой 02.10.2011 г.
20. Инф. Нахо Закуррей (ЗэкIурей Кэмал и къуэ Нахъуэ), сел. Мажидай (р-н Бандырма), 1951 г.р. Зап. М. Паштовой 04.09.2009 г.
21. Инф. Газиз Макей (Мэкъей и Али къуэ ГIэзиз), 60 лет, сел. Къэфтэнджей-Анзорей (Узун-Яйла) – г. Кайсери. Зап. М. Паштовой 01.10.2011 г.
22. Инф. Раджаб Тлостан. Записано тогда же.
23. Инф. Нарт Тхаркахо (Тхьэркъуахъуэ Хъусен и къуэ Нарт), 66 лет, сел. Мекеней (Узун-Яйла) – г. Кайсери. Зап. М. Паштовой и М. Табишевым 09.08.2009 г.
24. Инф. Эмин Пшиготыж. Записано тогда же.
25. О существовании подобного сюжета нам сообщил доктор Батрай Озбек (Едидж).
26. По некоторым данным уровень поднятия руки указывает на возраст покойника: молодой ли это человек или отживший своё старик.
27. Информанты: Салатдин Кип (К'ып Сэлаатдин), 1930 г.р., г. Кайсери. Зап. М. Паштовой и М. Табишевым 10.08. 2009 г.; Раджаб Тлостан; Махпара Сасик.
28. По сообщению М.А. Табишева, им зафиксировано в Узун-Яйле ок. 7 сюжетов о Жабаги, в числе которых «Как Жабаги сказал хох в честь гробницы» (XXII–В), «Как важно помогать жене» («луковая грядка»), «Псалъэ Iущицэ» («Сто мудрых слов», приписываемых Къэзэнокъуэ Iушыжъ – Старому Мудрому Казанок). Последний сюжет, судя по всему, является вариантом известного в кяхском (западно-черкесском) фольклоре предания к песне «Шыпкъищэ» («Сто истин»), согласно которой храбрый охотник Джамболет встречает в лесу чудовище *МэзIыныкъу* (букв. *Лесной полумуж*, мифологическое существо с одной рукой и одной ногой, топоробразным выступом в груди), который требует от него в качестве платы за освобождение назвать сто истин.
29. Налоев З.М. Рождение научного казанокведения (заключительное слово) / Жабаги Казанок (300 лет)... С. 138.
30. Инф. Мамет Тлепшуко. (Лъэпшыкъуэ Кэлимэт и къуэ Мэмэт), 97 лет, сел. Жириштей (Узун-Яйла) – г. Кайсери. Зап. М. Паштовой 28.09.2011 г.
31. Инф. Кушха (Сасик) Эмина (Къушхъэ-Сасыкъ Эминэ), 70 лет, сел. Кархалак (Узун-Яйла) – г. Анкара. Зап. М. Паштовой 30.08.2009 г.
32. Уалей – клятва именем Аллаха, то же, что и «Валлахи».
33. Судя по бытующему в диаспоре термину (*тIэухежъэ*), «искаженная», по предположению З.М. Налоева, ногмовская транскрипция (*хейжа*) и «придуманное» А.Т. Шортановым кабардинское соответствие (*хеижъэ*) все же имеют право на существование. (Налоев З.М. Жабаги Казанок – исторический и фольклорный... С. 7).
34. Инф. Мамет Тлепшуко. Зап. тогда же.
35. Инф. Мамет Тлепшуко. Зап. тогда же.
36. Бгажноков Б.Х. Этика Ж. Казанок и духовная атмосфера Кабарды в XVIII столетии / Жабаги Казанок (300 лет)... С. 43.
37. Бгажноков Б.Х. Основания гуманистической этнологии. М., 2003. С. 96.
38. Инф. Эмин Пшиготыж. Зап. тогда же.
39. Термин, предложенный Т.Г. Стефаненко. См.: Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. Изд. 4-е. Москва, 2007. С. 164.

40. В приведенных текстах характерные для речи диаспоры палатализованный заднеязычный г' (г'эгу/лит. джэгу) и палатализованный среднеязычный спират г̊ (адыг'э, жыг') по техническим причинам обозначены нами одним знаком. Мы также не выделяем графически ларингальный придыхательный спират h в аффиксе множественного числа (епсых'ахэт вместо епсых'аһэт).

41. Инф. Нарт Тхаркахо. Зап. тогда же.

42. Инф. Фехми Хапаша (Хьэпашлэ Нури и кьуз Фехьми), 81 год, сел. Хапашей (Узун-Яйла) – г. Анкара. Зап. М. Паштовой и М. Табишевым 21.09.2011 г.

Условные сокращения

СЖК: Сказания о Жабаги Казанок. Составление, подготовка текстов к печати, комментарии и приложения З.М. Налоева, А.М. Гутова. Нальчик, 2001.

М.М. Pashtova (Mizhaeva)

ZHABAGI KAZANOKO IN FOLKLORE CULTURE OF CIRCASSIANS (ADYG PEOPLE) OF TURKEY (on the material of 2009 and 2011 expeditions)

The high safety of oral stories about outstanding public figure of Kabarda XVIII c., wise man and philosopher Zhabagi Kazanoko in collective memory of Circassian diaspora is explained by a number of their social and pragmatic functions. They are moral, ethic, socioregulative, cognitive, identification and recreative. The communicative space of Circassians in Turkey, functioning in the native language, keeps an idea of distinctive features of «Kazanoko's style of communication», such as indirectness, allegory and metalogicality. Kazanoko's image underwent greater folklorization in diaspora. A number of ritual, mythological and etiquette remotivations are related to his name.

Keywords: Circassians, adyg people, folklore of diaspora, Zhabagi Kazanoko, narrative, local traditions, Узун-Яйла.

Х.Х. Малкондуев

ПЕСНЯ О ЧЮЕРДИ. КОМПОЗИЦИЯ

Впервые в карачаево-балкарской фольклористике дается подробный анализ «Песни о Чюерди», которая до настоящего времени оставалась не исследованной. Автором рассматриваются как сюжетные компоненты, так и художественно-стилевые средства, а также особенности монолога и диалога. Убедительны рассуждения о месте, времени, характере жизни и деятельности Чюерди, совершавшего набеги на чужие земли.

Ключевые слова: Чюерди, Ак-Ат, Чегем, кабардинские князья, Большие Ногаи, мифологизация, сюжет, композиция.

В карачаево-балкарском фольклоре песня «Чюерди» до сих пор не исследована, несмотря на то, что она представляет большой интерес в содержательно-повествовательном плане.

Данное произведение публиковалось в сборниках песенных текстов на родном языке в 1959¹ и 1969² гг. без каких-либо комментариев, паспортизации, научного аппарата и глоссария, а потому было сложно расшифровать историзм его повествовательного кода, который носил довольно сложный латентный характер.

В этом вопросе необходимую помощь оказала работа в архивном фонде КБИГИ РАН, где были обнаружены три варианта данной песни, записанные в 1958 и 1961 гг. учеными КБНИИ во время фольклорных экспедиций по сбору материалов карачаево-балкарской устной словесности³. Нашей целью было уточнить, в какой субэтнической среде таулу (карачаево-балкарцев) и в какое время жил воспетый в данной песне герой Чюерди, какого рода-племени он был и где создавалось названное произведение.

Исходя из публикаций и архивных данных, трудно было ответить на эти вопросы. Тем не менее, обстоятельные поиски помогли нам найти истину и ответить на поставленные вопросы, на которых следует остановиться подробнее в ходе исследования данной песни.

20 февраля 1961 г. в Верхней Балкарии в исполнении знатока фольклора Хозаева Хусея научным сотрудником отдела балкарской филологии Саидом Отаровым была записана песня «Боракъа къала», в которой имя Чюерди звучит как Чуге, что объясняется особенностью диалектного звучания данного антропонима в Черекском ущелье.

Содержание текста весьма расплывчато и, ограничиваясь им, сложно понять, о чем идет речь. Повествование в нем начинается с того, что из далеких степей Борака-Кала вышли шесть отважных всадников, которые дошли до Абазы и обратились здесь к Тамбий-Улу. После трех дней гостеприимства они дали знать ему, что слышаны о его храбрости и намерены вместе с ним отправиться в набег отбивать чужие табуны.

Тамбий-Улу отвечает гостям, что все будет зависеть от поведения «Жылкыы анасы – къарт байтал» – «Предводительницы табуна – старой кобылицы». Если она будет смиренной и подойдет к своей уздечке, то их ожидает удача. Если же она уйдет в сторону – им надо воздержаться от похода.

По поведению кобылицы Тамбий-Улу догадывается, что не по собственной воле привели ее во двор, и дает знать, что их ожидает неудача, так как они не послушались его совета.

Они отправляются в путь и доходят до Темир-Капу*. Здесь впервые упоминается имя Чуге, который приказывает молодым абрекам разрушить крепость Темир-Капу, войти в нее и вывести оттуда табун лошадей. Из контекста становится ясно, что антропоним Тамбий-Улу – либо имя отца Чюерди, либо это название его рода или патронимии, хотя все это остается необъяснимым.

За дружиной начинается погоня. Чуге дает знать своим сподвижникам, чтобы они не уступали правую сторону своим врагам, поскольку тогда они одолеют их.

В ходе сражения Чуге проявляет храбрость, трижды истребив врагов. Когда же в живых остаются лишь он сам и один из преследователей, Чуге просит отрубить ему голову, положить в сумку, привязать ее к седлу и отпустить коня на свободу.

Его последнее желание было исполнено, и конь добирается в аул, где люди узнают о произошедшей трагедии.

Как показало исследование, весьма сложны повествовательные особенности текста. Очевидно, это связано с тем, что, бытуя в Верхней Балкарии, с течением времени он утратил главные сюжетно-содержательные особенности: кличку коня, место жительства героя, имя отца Чюерди, встреча и диалог с гостями, неизвестно, как и куда собирались в поход, упущен традиционный композиционно-эстетический элемент исторических песен – содержание сна, от которого зависел исход набега, имена персонажей с той и другой стороны.

Более ясную содержательно-повествовательную картину дает другой вариант песни, записанный 14 июля 1958 г. в с. Гунделен (Кёндеден) в исполнении Бийчекуева Ибрагима Арслангериевича (1883 г.р.). Судя по почерку, автором записи также является Отаров Саид – научный сотрудник КБНИИ.

Поскольку Бийчекуевы были выходцами из Чегемского ущелья и только после пореформенного периода переселились в Гунделен (1867), старшее поколение данной патронимии могло помнить события, происходившие в прошлом в древних аулах, откуда они сами происходили.

Песня начинается с повествования о том, как из далеких степей Борака-Кала двинулись в горы шесть отважных всадников и по пути спросили у встречного пастуха, не подскажет ли он, как найти Чюерди. Тот ответил, что Чюерди таврует свои бесчисленные табуны лошадей, стада телят и ягнят, а дома у него находится слепой пожилой отец Жанхот, который хорошо их примет и угостит «къара сыра» – «черным пивом», так как он сам в прошлом бывалый конокрад и уважает отважных удалцов.

Дальше начинается синтаксический параллелизм, выполняющий роль вступительной части зачина, состоящего из трех основных сюжетных элементов

Жанхот бюгюн тюлюкю тонун кийгенди,
Чюерди юйге келсин деп, къошха атлы ийгенди.
Чюерди, кирип: «Сау кел, сау бол!» – дегенди.
Тамата къонакъ жумушун билдиргенди:
«Биз да жортууулгъа чыгъып барабыз,
Сени кесибизге нёгерге алабыз!» –
«Къонакъларым, жүрегим бюгюн тарды,
Онг жауурунумда къачым барды.
Атам Жанхотха алай сормайын
Атланмазгъа мени антым барды!».

Жанхот сегодня свою лисью шубу одел,
В кошару всадника, чтобы Чюерди явился, отправил.
Чюерди вошел и: «Будьте здоровы!» – им сказал.
Старший из гостей их намерение высказал:
«Мы собрались отправиться в набег,
Мы берем тебя в свою дружину!» –

* *Темир-Капу* – Дербентские ворота.

«Гости мои, сегодня мое сердце беспокоило,
На правой лопатке у меня стоит тавро.
Не получив согласия отца своего Жанхота,
Не отправляться в путь, у меня клятва есть!».

Дальнейшее повествование передает сложность ситуации в семье (Хахуевых), когда старый отец Жанхот и жена Чюерди советуют ему, чтобы тот воздержался от похода. Данный сюжетный компонент является каноническим почти для всех карачаево-балкарских песен малого эпического жанра, т.е. историко-героических песен, посвященных абречеству.

На просьбу разрешить Чюерди отправиться с ними в поход, его отец Жанхот непрошеным гостям отвечает, что готов отдать им сотни голов лошадей, быков, овец, рабов, только чтобы в этот раз они не беспокоили его сына, ибо он предчувствует неудачу:

Къонакъла, Чюерди мени жангыз жашымды,
Аны бла мен сизге бет этмем.
Ёзге зат керек эсе, айтыгъыз,
Сёз береме – айтханымдан мен кетмем.

«Гости, Чюерди – мой единственный сын,
Я не позволю распоряжаться им.
Если в чем-то другом нуждаетесь, говорите,
Даю слово – от сказанного мною не отступлю».

На это гости отвечают, что не нуждаются в живности, у них этого добра много. Они пришли с намерением совершить поход, испытать свою отвагу, храбрость, удаль, и хотели, чтобы Чюерди был их предводителем.

Выслушав обе стороны, Чюерди обращается к отцу со словами:

Атам, къонакъланы кёлюне тийме.
Атланган адам ёлмез бу жол.
Мени андан сора ийме.

«Отец, не обижай гостей.
Держащий путь не умрет в этот раз.
В следующий раз не пускай меня».

Видя такой настрой сына, пожилой отец отвечает:

Бара болсанг, окъ тиймез,
Дууангы да бойнунга такъ.
Окъ ётмез кюбенги да
Юсюнге тап кий,
Саут-сабангы да жый.

«Если отправляешься, пуля тебя да не настигнет,
Надень на шею свой дуа (талисман).
Пуленепробиваемый свой панцирь
Надень на себя аккуратно,
И оружие свое собери».

В повествовании особое место отводится поведению коня Чюерди «Туу Байтал» (в интерф. «Необъезженная Кобылица»). Как говорится устами героя, от неё будет зависеть исход похода: если она сама подойдет к уздечке, путь будет удачным, а если она отвернется и уйдет в сторону, непременно случится беда.

Когда к кобылице подошли близко, она встала на дыбы, начала бить землю копытами, ржать и уходить в сторону, словно предчувствовала неизбежность трагедии.

Подобная романтическая сцена, насколько нам известно, отсутствует в других карачаево-балкарских историко-героических песнях. Она используется в тексте, чтобы подчеркнуть мотивы культа коня и раскрыть языческое мировоззрение, которое долго жило в народном сознании.

Чюерди догадывается, что кобылицу привели во двор не по ее воле, и дает об этом знать гостям. На это гости отвечают ложью, будто она промокла под легким дождем, на ее теле не пот, а капли дождя. Видя такую картину, Чюерди сомневается в положительном исходе намечаемого опасного похода в далекие земли, но все же решается на это и обращается к своей жене с просьбой благословить его на опасный промысел с прибывшими издалека гостями.

Здесь между мужем и женой происходит диалог в песенно-стихотворной форме, где главной сюжетной формулой является бытовой конфликт:

Чюерди, кьайтып, кьатынына:
– Мен кьабарты бийле бла жортууулгъа
Барыргъа сѣз бергенме.
Сен манга алгъыш эт деп келгенме, – деди.
– Чюерди, жаным-кѣзюм, мен сени
Бусагъатда барырынгы сюймейме.
Кьабарты бийле алдау болалла,
Сени ала бла барырынгы да сюймейме.
– Кѣп топ-топланы этме сен манга!
Иги кѣлюнг бла алгъыш эт.
Кьабарты бийлеге барыргъа сѣз берип,
Мен энди кьалай кьалырма?
– Мен тюш кѣргенме – жол боллукъ тюйюлдо.
Аны санга юч кере айтыргъа борчумду.
Тохтамайсенг, сюйгенинг этерсе.
Алгъыш этмей, кьаргъыш этсем не этерсе?
Биринчи «алгъышым» – мындан ары баргъын
Кьабарты бийлеге сен ал болуп,
Артха уа сен алай келгин,
Туу Байталынга сал болуп!
Экинчи «алгъышым» – сени адам сюймесин.
Чыпчыкны да кѣзюм алай жазмагъан
Сени шкогунг Ногъай Сыртлагъа
Окьуна тюз тиймесин.
Ючюнчю «алгъышым» – Андыз
Жамычы санга этгенме,
Аны да ол тюклери да сайын
Санга окъ тийсин!
Кѣгде жюзелле Ай бла жулдузла,
Бир бирлерине эрише.
Ногъай Тюзледе минг окъ тийсин
Санга ол чабыууллукъ кюрешде. –
Юч кюн ыразылыкъ алалмайын,
Кьатынындан кетгенди.
Тѣртюнчю кюн, айланып, чыгып,
Жѣнгерлерини ызларындан жетгенди.

Чюерди, вернувшись, своей жене:
– Я вместе с кабардинскими князьями в наездничество
Отправиться дал слово.
Благослови меня на это, пришел просить тебя! – сказал.

– Чюерди, душа моя, светоч мой, я
Против, чтобы ты сейчас отправился (в набег).
Кабардинские князья бывают лживыми,
Я бы не хотела, чтобы ты с ними отправлялся в путь.
– Много не болтай ты мне!
От сердца благослови меня.
Дав кабардинским князьям слово,
Как теперь я останусь здесь?
– Я видела сон, не будет вам доброго пути.
Я обязана это сказать тебе трижды.
Выбор твой, если не остаешься.
Вместо благословения, проклятие если произнесу, что будет?
Первое «пожелание» – чтобы отсюда ты двинулся
В авангарде кабардинских князей,
Чтобы возвратился обратно ты
Мертвым, на своей кобылице Ту-Байтал.
Второе «пожелание» – чтобы ты стал изгоем.
Бьющее без промаха в птичий глаз
Твое ружье пусть даже в Ногайские Степи
Прямо не стреляет.
Третье «пожелание» – из отборной шерсти
Изготовила тебе бурку.
Сколько в ней волосинок,
Чтобы столько пуль тебя поразило.
В небе плавают Луна и звезды,
Соревнуясь друг с другом (кто быстрее).
Чтобы в Ногайских Степях тысяча пуль поразила
Тебя в поединке в этом набеге. –
За три дня согласия не сумев получить
От жены, отправился в путь-дорогу.
На четвертый день пути
Он догнал свою дружину.

Таковы основные повествовательные мотивы, складывающиеся вокруг главного персонажа песни перед походом. Как видно из текста, детерминантным содержательно-композиционным приемом в нем является бытовой конфликт между Чюерди и его отцом Жанхотом, а затем между Чюерди и его женой, которые настаивают на том, чтобы герой воздержался от опасного похода.

Монолог жены в художественно-эстетическом плане совершенен, а в содержательном аспекте весьма эмоционален. Нет сомнения, что встречающийся здесь художественный прием триады носит символично-иносказательный характер. В нем наблюдается предчувствие грядущей беды и попытка словом воздействовать на любимого мужа. Он три дня уговаривает жену дать ему добро на участие в наездничестве, она же непослушному мужу шлет три проклятия, одно хуже другого.

В дальнейшем события переносятся в Ногайские Степи, где дружина одолевает своих врагов и идет дальше, в Темир-Капу (Дербент). Никто не может разрушить толстые стены Темир-Капу, это было под силу только «кѣаудан быдырлы кѣарт байтал» – «старой кобылице с животом цвета высохшей травы». Она ударом груди разрушает эту крепость.

Наездники берут в плен много детей, забирают дорогие вещи, но на обратном пути их преследует большая конница ногайцев. Все друзья Чюерди погибают. Когда в живых остается только он сам, Чюерди обращается к старику-ногайцу, оставленному им в живых, с просьбой убить его, завернуть тело в бурку, привязать к седлу и отпустить кобылицу на свободу, ибо ему стыдно оставаться в живых, когда остальные друзья истреблены.

Старец исполнил его желание.
Тело Чюерди было доставлено домой.
Жена его, что произнесенные ею проклятия
Сбылись, сама стала очевидицей.

Так завершается данный вариант песни, в котором мы не смогли найти ответов на многие вопросы в содержательно-повествовательном плане, хотя он более близок к истине, по сравнению с первым вариантом текста.

Более интересен в содержательном плане вариант песни «Чюерди», исполненный в 1958 г. Жабеловым Шаманом Кайсыновичем в с. Гунделен (Кёнденен). Запись песни была сделана местным жителем Ахметовым Ибрагимом Юсуповичем и передана в архивный фонд КБИГИ.

На первой странице текста чьей-то рукой написано: «Жыр иги ачыкъ, толу магъанасын бермейди. Къысхартылып къалады» – «Песня не раскрывает полное ее содержание. Имеется сокращение текста».

Вступление начинается с указания места действия, что традиционно характерно для зачинной композиции: из Бараганов (Барагунов (Мажар) вышли шесть всадников, которые вскоре дошли до Хуж-кабака и спросили у незнакомого пастуха, как найти Чюелди, на что тот отвечает: «Чюелди таврует свой тысячный табун, а вас ласково встретит его пожилой отец Жанхуж и угостит «къара сыра» – «черным пивом» и мясом черной овцы».

На четвертый день Чюелди встречается с гостями, которые сообщают ему цель своего визита: совершить набег на далекие земли, чтобы похитить там детей. Это был весьма распространенный промысел в те времена на Кавказе.

Чюелди отказывается от наездничества, так как чувствует что-то недоброе, и обращается за советом к своему отцу, который дает ему следующий ответ:

Ай, балам, бу жол атланырынгы суймейме,
Барсанг а, сау келиринги билмейме.
Алай болса да, аман жандан бет ахшы.
Ай, балам, Къабартыны ахшы атлысы келгенди.
Аллах айтханны кёрюрге,
Аман жандан, энди сора, бет ахшы.
Алай а, не болса да, жан татлы.
Окътимез дуангы да тагъарса,
Мен кийиучю кёк кюбенги киерсе,
Мен миниучю Туу-Байталгъа да минерсе.

Ай, мое дитя, я бы не хотел твоего похода в этот раз,
Ай, если отправишься, вернешься ли живым, не знаю.
Однако достоинство выше плохой (трусливой) души.
Ай, дитя мое, лучшие всадники Кабарды явились.
Сбудется то, что пошлет Всевышний (Аллах),
Чем трусливая душа, предпочтительнее достоинство.
Но, как бы то ни было, душа (жизнь) сладка.
Наденешь талисман, оберегающий от пули,
Облачишься в голубой панцирь, который я носил,
Оседлаешь Ту-Байтал, на которой я ездил.

Выслушав отца и гостей, Чюелди идет против своей воли, обращаясь к ним со словами, что готов возглавить дружину в наездничестве в далекие земли, только дальнейшие действия его будут зависеть от поведения прославленной, легендарной кобылицы Ту-Байтал. Если предстоящая дорога ожидается удачной, то кобылица подойдет к своей уздечке, если нет – она со ржанием отбежит в сторону. Этой мифической сюжетной ситуации в тексте уделяется существенное внимание. Здесь животное наделяется сверхъестественными качествами:

Улузгур улу Огъурлу бла Хан улу Къасболат,
Ант этип, Туу Байталгъа кетдиле.
Алар жылкыгъа жетдиле.
Аланы кѣргенлей, Туу Байтал
Жылкыдан айырылып,
Сыртдан, къолдан аууп башлады.
Алар аны сюре-къуа кетдиле,
Аны арытып, сора женгдиле.

Огурлу, сын Улузгура, и Касболат, сын Хана,
Дав честное слово, отправились к Ту-Байтал.
Они вскоре добрались до табуна.
Едва завидев их, Ту-Байтал,
Отделившись от табуна,
Стала переваливать через холмы и ущелья.
Они погнались, начали преследовать ее,
Уставшую, ее одолели.

Увидев вечером состояние кобылицы, Чюелди догадывается, что привели животное во двор насильно, и обращается к ним со словами возмущения:

Туу байталны терлегенин кѣрген эд,
Чюелдиге ачыуу энди тийген эд:
«Ай, да сиз огъурсуз къонакъласыз,
Кесигиз этеригизни билмеген къонакъла,
Кишини айтханын суймеген къонакъла!».

Он увидел вспотевшей кобылицу,
Чюелди теперь разозлился:
«Ай, да вы (оказывается) – злые гости,
Не знающие, как поступать, гости,
Не любящие чужих советов гости!».

Но гости отвечают, что их застал мелкий дождь, и конь покрыт не потом, а дождевыми каплями.

Однако Чюелди не отступает от данного слова и гостям указывает путь, по которому они должны следовать три дня, а на четвертый он догонит их. Здесь упоминаются топонимы «Баражик» (скорее всего «Барагуны»), затем и Темир-Капу (Дербент), упоминаются необыкновенно толстые Железные Врата Темир-Капу. Чтобы войти туда, надо разбить их. На это никто из дружины наездников не способен.

Но Ту-Байтал, наделенная богатырскими, мифологическими качествами, ударом своей груди разрушает Железные Врата Темир-Капу и дружина получает возможность войти туда и взять по два «бешкарыша» («пять пядей», т.е. детей с таким ростом).

Интересно описывается сцена возвращения абреков обратно по степи домой. В тексте несколько раз встречается словоформа «патчах», выражающее понятие «царь» или «хан». Когда они дошли до Баранников (Барагунов), табунщик докладывает своему хану о характере поведения враждебной дружины:

Хан спросил того табунщика:
«Благородный молодец, как двигалась эта конница?» –
«На открытом месте она скучивалась в одну ватагу,
А в скрытом месте, вверх бросала шапки».

По ответу табунщика ногоайский хан догадывается, что имеет дело с серьезным противником, и посылает за ними гонцов в количестве трехсот всадников.

С далекого расстояния Чюелди узнает, что отряд преследователей возглавляет его родной племянник, коварный и беспощадный к своим врагам Сокур Шидак. Он предупреждает своих сподвижников, чтобы те были особенно осторожны с ним, так как он лицемерен, хитер и вероломен.

Далее описывается ход боевых действий и дается оценка почти каждому участнику сражения, во время которого проявились их достоинства и недостатки.

Зайдя справа, Сокур Шидак начинает уничтожать их по одному. Видя такую картину, к нему подсакивает Чюелди и ударом кинжала разрубает своего родственника на две части.

Здесь Чюелди наделяется качествами эпического героя-богатыря: он один истребляет трехсотенную хорошо вооруженную и обученную дружину ногайского хана:

Обе группы начали поединок.
Из шести всадников один остался в живых...

На этом заканчивается основной композиционный раздел текста, кульминация, где переплетаются несколько сюжетных линий. Создатели песни теперь предпочитают воспеть героя произведения Чюелди как эпического богатырского персонажа: он легко нагоняет за один день дружину, которая находится в пути уже четыре дня; ударом груди Ту-Байтал разбивает Железные Врата Темир-Капу (Дербента); сам истребляет трехсотенную дружину ногайского хана; ударом кинжала рассекает надвое Сокур Шидака, предводителя ногайского войска.

Интересен и своеобразен такой сюжетный компонент данной песни, как развязка, заключительный момент в развитии конфликта между противостоящими сторонами. В поле, усеянном сотнями трупов, в живых остается один Чюелди, который просит пожилого ногайца исполнить его последнее желание:

В этом войске был один старец,
Чюелди его не стал убивать, оставил в живых.
Чюелди подошел к этому старцу:
– Хану вы расскажете,
Что: «Все войско истребил Чюелди,
А я убил Чюелди!».

Желание героя было исполнено: он был убит тем старцем, поскольку сам не хотел возвращаться в аул живым, когда другие были истреблены.

Здесь внимание уделяется прощанию Чюелди с кобылицей Ту-Байтал, с которой его связывала крепкая дружба:

Чюелди спрыгнул с Ту-Байтал,
Оружие свое привязал к веревкам седла,
Вырвал из ее хвоста волос
И дал ей свободу.
Стегнул Ту-Байтал плетью,
Ту-Байтал скрылась с (людских) глаз.

Интересный песенно-музыкальный вариант «Песни о Чюелди» записан композитором Кулиной Асановой в Верхней Балкарии в исполнении местного жителя Атабиева Магомед Матгериевича⁴.

Он представляет большой интерес своим своеобразием в музыкальном плане, так как по характеру исполнения напоминает произведения богатырского нартского эпоса. Сопровождение певца хором «Айра-раира, ой да, орайда, / Эй-хей! Ойра, осси, орайда!» после каждой содержательной строки традиционно присуще карачаево-балкарскому музыкально-эпическому песенному жанру.

Кратко остановимся на содержании песни. Из села Бора (Боракъа, Бараган) выехали шесть всадников, «мыйыкълары кызыл кьандан кьонгурла, ойра» – «усы от красной крови побагровевшие, ойра»; они доехали до Дыш (Тыж)-кабака и гостят у отца Чюерди; на четвертый день на вопрос старца они отвечают, что нуждаются в предводительстве Чюерди и чтобы он не отказал им в этом деле.

Песня сопровождается небольшой легендой, в которой повествуется о том, что Чюерди был храбрым наездником-абреком. Сохраняется сюжетная ситуация, когда он ставит гостям условие, чтобы они близко подошли к кобылице и показали ей ее уздечку. Но одержимые желанием во что бы то ни стало совершить набег на чужие земли, они силой приводят ее во двор Чюерди. Он догадывается об этом и упрекает их в непорядочности и обмане, однако все же решается отправиться с ними в наездничество.

Все они умирают. Остается в живых только Чюерди, который наносит себе удар кинжалом и заканчивает жизнь самоубийством.

Поскольку песня записана довольно поздно (в 2010 г.), произошла значительная деформация ее сюжетно-повествовательных элементов, утеряны главные содержательные реалии песни, объясняющие, где жил Чюерди, какого он был рода-племени и т.д.

Интересную информацию относительно сюжетной основы и повествовательных элементов данной песни сообщил нам кандидат исторических наук, этнограф Ю.Н. Асанов. По словам ученого, в 1972 г. житель аула Уллу Чегем (Эль-Тюбю) Кулиев Исмаил Лялюевич рассказал ему следующую легенду, слышанную им в детстве от стариков-чегемцев: «Чюерди был из рода Хахуевых. Жили они на южной стороне аула Уллу-Эль в местечке Фардыкла или Борака-Кабак, располагавшихся в Верхнем Чегеме несколько ниже известных склепов, которые давно находятся в центре внимания исторической науки.

Из кабардинского аула Тыж к нему приходят в гости семь человек, абреков из аристократической патронимии, готовые совершить набег в ногайские земли с целью угона табунов и похищения детей для продажи.

Поскольку Чюерди не было дома, их встречает его отец, некогда отважный наездник и конокрад Жанкуш, который щедро угощает гостей мясом и знаменитым чегемским напитком «къара сыра» – «черным пивом».

На четвертый день появляется сам Чюерди и, выяснив намерения гостей, обращается к своему отцу за советом, как поступить. Пожилой отец и жена уговаривают его воздержаться от набега в ногайские степи, так как увиденный ими накануне сон предсказывает неизбежность трагедии, если он совершит поход в чужие земли. Однако, Чюерди поступает по-своему и решается возглавить дерзкую дружину.

В легенде много говорится о его знаменитом коне Ак-Ат. В квартале Фардыкла до сих пор сохранился топоним «Хахулары-Акъ-Ат-Секирген-хуна» (досл. «стена, через которую перепрыгнул Ак-Ат (Белый Конь») Хахуевых.

В описываемом набеге в ногайские степи были истреблены все, кроме Чюерди, который, не пожелав остаться в живых, переправил своего коня в Чегем, а сам погиб в Ногах. Ак-Ат возвратился к себе в аул слабый, тощий, еле живой. Долго его выхаживали всем аулом, и он остался жив».

Мы признательны Ю.Н. Асанову за предоставленную им ценную информацию, способствовавшую установлению истины в содержании данного произведения, бытующего и в поэзии, и в прозе.

Прекрасный собиратель фольклора, учитель Булунгуевской СШ Чегемского района Газаев Исхак Махмудович на страницах газеты «Заман» – «Время» опубликовал относительно данной темы интересную статью «Акъ-Атны батыр иеси» («Храбрый хозяин (коня) Ак-Ат»), в которой с большой точностью передал легенду-быль, услышанную им от старожиллов, непосредственных жителей аула Уллу Чегем, где родился и вырос легендарный Чюерди⁵. Позже он опубликовал

данную легенду в расширенном варианте в своей книге под рубрикой «Бизни тарыхыбыздан» – «Из нашей истории»⁶. Правда, некоторые ее страницы вызывают сомнения в истинности повествовательных элементов, поскольку в ней произошла значительная сюжетная деформация как в отношении главного персонажа произведения, так и, в целом, повествовательного ядра.

Карачаевский вариант предания «Чюерди» в исполнении Хасана Алиева был опубликован А.Н. Дьячковым-Тарасовым⁷. Его повествовательные элементы почти полностью совпадают с существующими произведениями о данном героическом персонаже. Следует полагать, что в прошлом песенный вариант данного текста бытовал и в карачаевской субэтнической среде, так как здесь хорошо приживались песни на героическую тему, где бы в рамках карачаево-балкарской культурной словесности они ни были сочинены.

Осенью 1978 г. при случайных обстоятельствах в с. Эль-Тюбю в Чегемском ущелье в исполнении долгожительницы Акбулатовой (в девичестве Газаевой) Сапиат нами был записан текст «Хахулары кюй жырлары» – «Скорбная песня-плач Хахуевых», который сопровождался интересным преданием, отвечающим на многие этно-исторические вопросы, касающиеся данного персонажа, его патронимии и образа жизни.

По словам сказительницы, Чюерди принадлежал к старинному роду Хахуевых, отличался исключительной храбростью, имя его было широко известно среди абреков Северного Кавказа. Умер в далеких ногайских степях. Его кобылица Ту-Байтал не имела соперников на скачках. Когда она вернулась в аул без хозяина, ее с трудом выходили всей общиной.

Род Хахуевых вымер вследствие чумы или холеры. Страшная болезнь никого не оставила в живых. Позже в пещерах обнаружили чудом уцелевших трех невесток Хахуевых из патронимий Согаевых, Кулиевых и Жабеловых, которых доставили в село. Несколько мужчин могли перебраться в Кабарду и к своим родственникам в Ногаи.

Внимательное изучение всех существующих вариантов песен о Чюерди и преданий, сопровождающих их, дает нам основание полагать, что произведение могло быть сочинено во второй половине XVIII или в начале XIX в.

В песне воспевается один из отважных абреков, принявший смерть в наездничестве в далеких ногайских степях. Вызывает уважение к Чюерди его поступок: ему было стыдно одному оставаться в живых, а потому он по своей воле пошел на смерть от рук врага. Кобылица Ту-Байтал наделена поистине фантастическими качествами. В тексте много архаичных словосочетаний, вышедших в настоящее время из активной лексики карачаево-балкарского языка: «чабдар жылкы» – «табун чабдар», «къара сыра» – «черное пиво», «кюбе» – «панцирь» и т.д. Некоторые моменты повествования весьма близки к богатырскому эпосу.

В отличие от множества песен подобного содержания, данный текст несколько своеобразен в сюжетно-повествовательном плане. Это поведение кобылицы Ту-Байтал, от которой зависит предстоящий набег; ударом груди она может разбить Железные Врата Дербента (Темир-Капу); Чюерди сам истребляет трехсотенную дружину ногайского хана и, наконец, возвращение из ногайских степей домой в Уллу Чегем кобылицы Ту-Байтал.

В целом, как показало исследование, данное произведение было одним из популярнейших и интересных творений устной поэтической словесности карачаево-балкарского народа конца XVIII – начала XIX в.

Выдающийся мастер поэтического слова XIX в., человек весьма образованный для своего времени, житель аула Уллу Чегем (Эль-Тюбю) Шаваев (Абайханов) Даут-Хаджи по сообщению ряда информаторов был автором большого поэтического текста «Хахулары Борлакъ бла аны Акъ Атыны тауруху»⁸ – «Легенда о Хахуеве Борлаке и его коне Ак-Ате». Он записан нами в 1976 г. в с. Эль-Тюбю в исполнении местного жителя Шахмурзаева Суфьяна Османовича. По его

мнению, более убедительно мнение, что Д.-Х. Шаваеву принадлежит авторство данного произведения. Во всяком случае, такого мнения придерживались и другие информаторы Чегемского ущелья.

Внимательное изучение текста показывает значительную авторскую его индивидуальность в отличие от рассмотренных нами фольклорных вариантов. Он уникален как в художественном отношении, так и композиционной особенностью. В песне удачно сочетаются традиционные фольклорные мотивы и авторские размышления. Подобная художественно-эстетическая бинарность устной и литературно-авторской словесности в рамках рассматриваемого текста создает замечательную художественно-эстетическую картину при его формировании.

Песня начинается с воспевания героизма и подвигов Борлака и его знаменитого коня Ак-Ата. В последующих нескольких строках антропоним Борлак заменяется именем Чюерди:

Верный данному своему слову Чюерди,
В поединке он решителен, словно лев,
Он хорошо знаком с тропами в ногайские степи.
На несколько дней он отправляется в наездничество.
Однажды друзья Хаху-улу (Чюелди)
Позвали его в Тыж-кабак (Кабарду)
Отправиться с ними в далекий путь.
Они намерены грабить русские магазины? ⁹

В тексте происходит непонятное преломление ряда сюжетных элементов: воспеваются героизм Борлака и его конь Ак-Ат; из Кабарды приезжают несколько всадников, обращающихся к храброму Чюерди с просьбой вместе с ними отправиться в путь. И тут же повествуется о сне Борлака, предсказывающем неизбежность предстоящей трагедии, если они не воздержатся от набега.

Поскольку текст не сохранился, нет сомнения, что бытуя в устах и памяти носителей фольклора, с течением времени некоторые его мотивы и компоненты образной системы могли трансформироваться. Есть основание полагать, что в тексте образовалась амбивалентность образов Борлака и Чюерди и что они являются одним и тем же персонажем. В этом не оставляют сомнений встречающиеся в песне строки, где видно, что и Борлак, и Чюерди являются Хахуевыми. Скорее всего какая-то часть жителей Чегема Чюерди называли Борлаком, ибо в прошлом широко было распространено явление, когда человек носил два имени.

По сложности композиции, развитию сюжетных компонентов, богатству повествовательных элементов, наличию персонажей, особенности трагедии песня вполне отвечает требованиям баллады, хотя в народном терминологическом обозначении ее жанровая особенность определяется словоформой «жыр» – «песня».

Своеобразие и индивидуальная особенность текста состоят в том, что сну, как художественному приему, уделяется существенное внимание. Борлаку снится сон, в котором его конь Ак-Ат оказывается в окружении врагов – агрессивного табуна черной масти.

О своем сне он рассказывает ясновидящей Ахматовой Таукыз из старинного аула Думала. Та советует Борлаку воздержаться в этот раз от наездничества.

Трогателен диалог между хозяином и конем перед выходом в поход, по содержанию напоминающий монолог, а также прощальные монологи между тяжелораненым Борлаком и Ак-Атом в далеких ногайских степях. Согласно заветам хозяина, после трех дней пути без отдыха и пищи, Ак-Ат добирается в аул Уллу-Чегем, где его слабого выхаживают всей общиной.

В тексте встречается ряд архаизмов, этнографических терминов, топонимов и антропонимов, которые полезны как для изучения особенности языка произведения, так и при этно-историческом к нему подходе.

Мы бы охарактеризовали данную песню как одно из талантливейших авторских творений XIX в., в котором удачно сочетается фольклорный, литературный и этно-исторический культурно-словесный симбиоз в народном мышлении.

Наше исследование будет неполным, если кратко не остановиться на статье И.М. Газаева «Акь-Атны батыр иеси» – «О храбром хозяине (коня) Ак-Ат». Она дважды публиковалась в печати¹⁰. В ней автор стремится изложить в фольклорно-публицистическом жанре все услышанное о данной патронимии, ее положении в обществе и месте компактного проживания, останавливаясь на характеристике легендарного коня Ак-Ата. Статья состоит из разделов «Хахуевы», «Борлак и Чуелди», «Черные дни Борлака», «Возвращение Ак-Ата в Фардыкла», где дается подробное повествование о предании, услышанном им от информатора из Чегемского ущелья Шаваева Биляки Харуновича, в памяти которого хорошо сохранились предания старины.

Трудно согласиться с мнением, будто Борлак и Чюерди – разные люди. Очевидно, это объясняется позднейшей трансформацией сюжетных элементов о данной патронимии и привнесением в него ряда новых повествовательных сцен.

Мы были приятно удивлены тем, что отголоски песен и преданий о Хахуевых дошли до наших дней. Жители Чегемского ущелья Наршауов Саид, Габоев Арслан, Кулиев Халис рассказали нам много занимательного о жизни и судьбе данной патронимии. В народной памяти сохранилось интересное предание о столкновении в прошлом Хахуевых и Кулиевых. Примирение их разбиралось на Тёре (Вече) в Уллу Малкъар (Большой Балкарии). А у жителя с. Нижний Чегем, прекрасного знатока фольклора Кумыкова Абдула «Песня о Чюелди» была любимым музыкально-песенным произведением в его репертуаре, которую с интересом слушали на свадьбах и разного рода празднествах в 1970–1980 гг.

По воспоминаниям жителей с. Нижний Чегем Наршауова Саида, Малкондуева Харуна, Сарбашева Мустафы, в исполняемом Кумыковым Абдулом варианте «Песни о Чюерди» завязкой текста служила сюжетная линия, согласно которой в степи, среди убитых сестра Чюерди опознает своего брата и настаивает на том, чтобы его похоронили, соблюдая старинные ритуалы ногайцев.

Следует заметить, что мотив завешания не оставлять в поле мертвого героя, а привязать его тело к седлу любимого коня и отпустить его на волю имеет место в нартском сказании «Ёрюзбек и Ногайчык»¹¹. Не исключена возможность заимствования данного сюжетного элемента «Песни о Чюерди» из карачаево-балкарского богатырского эпоса.

Ибо, как рассуждает исследователь песенного фольклора народов Северного Кавказа А.А. Ахлаков: «Именно сохранением большого влияния традиций нартского эпоса можно объяснить наличие и в «малом эпосе» сюжетов о походах героев, единственная цель которых – добывание личной славы, проявление удали и храбрости...»¹².

21 марта 2014 г. в связи со съемками на местном телеканале передачи о песне «Чюерди», подготовленной на балкарском языке журналисткой Асановой Кулиной, мне пришлось с группой работников Кабардино-Балкарских СМИ выехать на родину героя данной песни в с. Эль-Тюбю Чегемского района КБР.

Местный житель Исмаил Дондуев нам рассказал много интересного о нем, показал развалины жилищ патронимии Хахуевых, некогда считавшейся одной из самых многочисленных и богатых семейных общин в Чегемском ущелье, а также о кобылице Ак-Ат, образе жизни и героизме Чюерди, о соперничестве за богатство между могущественными родами Согаевых и Хахуевых, вымерших вследствие разгула холеры в горах Центрального Кавказа в конце XVIII или начале XIX века.

Конечно, по воспоминаниям сказателя Исмаила Дондуева, в его так называемом героизме было много негативного, но в то же время порой он играл положительную роль в судьбе своих земляков. В частности, он принимал активное участие в спасении детей от чужих абреков, пытавшихся их похитить. Рассказывали

о случае, когда, преследуя двух преступников на Хуламо-Безенгийском перевале, он освободил двух малышей, а абреков доставил в Уллу Чегем, где их жестоко казнили женщины.

Таким образом, исследование показало, что «Песня о Чюерди» в прошлом была одним из популярных произведений в карачаево-балкарской этнической среде. Рассматривая данную песню, нам удалось выяснить и уточнить, где и в какое время жил герой произведения. Она бытовала в музыкально-песенном и прозаическом вариантах. Герой песни Чюерди и его конь (Ту-Байтал или Ак-Ат) в некоторых текстах наделяются чертами эпических персонажей, что характерно для мотивов малого героического эпоса.

Примечания

1. Малкъар поэзияны антологиясы (Антология балкарской поэзии). Нальчик: КБНИИ, 1959. С. 67–71.
2. Малкъар халкъ жырла (Балкарские народные песни). Нальчик: КБНИИ, 1969. С. 29–38.
3. Архивный фонд КБИГИ. Ф. 13. Папка № 6. Пасп. 4.
4. Газаев И. Акъ Атны батыр иеси (Храбрый хозяин Ак-Ата). Заман (Время). 2001, 14 авг.
5. Газаев И.М. Акъ Атны батыр иеси (Храбрый хозяин Ак-Ата) // Таурухла (Предания). Нальчик, 2012. С. 196–209.
6. Личный архив Асановой К.М. «Чюердини жыры» («Песня о Чюерди»). Записано от Атабиева Магомеда Матгериевича в Верхней Балкарии в 2010 г.
7. Дьячков-Тарасов А.Н. Нартские сказания карачаевцев // СМОМПК. XXV. Тифлис, 1898. Отд. II. С. 73–91; Дьячков-Тарасов А.Н. Нартские сказания карачаевцев // Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик: Эльбрус, 1983. С. 182–184.
8. Шаваев Д.-Х. Дуния сагъышла: Поэмала. Зикирле. Назмула (Раздумья о жизни: Поэмы. Стихи. Зикиры). Нальчик: Изд-во КБНЦ РАН, 2007. Т. II. С. 126–134.
9. Там же.
10. Газаев И.М. Указ. соч.
11. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука. Восточная литература, 1994. С. 100–103.
12. Ахлаков А.А. Исторические песни народов Дагестана и Северного Кавказа. М.: Наука, 1981. С. 205.

Н.Н. Malkonduev

SONG ABOUT CHYUERDI. COMPOSITION

For the first in the Karachay-Balkar folklore a detailed analysis of «Song about Chyuerdi» is given. It was unexplored until our days. The author investigates narrative components, the art and style means, and also the features of a monologue and a dialogue. The arguments about the time, place, life and work of Chyuerdi, raided the lands of others are given.

Keywords: Chyuerdi, Ak-At, Chegem, Kabardian landlords, big Nogais, mythologization, plot, composition.

Л.С. Хагожеева

**ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИНСТИТУТА КНЯЖЕСКОЙ ВЛАСТИ
И ЕЕ ДАЛЬНЕЙШАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ
(по материалам адыгской сказки)**

В статье показано, что в адыгских сказках нашли отражение архаические формы организации общества, в частности, процесс формирования княжеской власти, тесно связанный с предшествующими, родоплеменными институтами и изменение ее функции и роли в адыгском обществе.

Ключевые слова: адыгские сказки, княжеская власть, «первый князь», обряды инициации, народное собрание, испытание.

Адыгские сказки позволяют проследить переход от древнейших демократических форм правления к первоначальным этапам возникновения института княжеской власти, а также содержат черты ее дальнейшей трансформации в период обострения социально-классовых противоречий.

В образе «первого князя» прослеживаются элементы мифологических форм осмысления мира (обряды инициации), архаических институтов (совет старейшин), реминисценции тотемно-мифологических воззрений.

Формирование самого института княжеской власти находит своеобразное отражение в сюжете сказки «Пщыншэ жылэм я пщы къэгъуэтыклэ» – «Как жители селения нашли себе князя»¹. Селение не имеет князя и поэтому жителей, куда бы они не отправились, никто не уважает, с ними не считаются. Жители селения решают выбрать князя, но никак не могут прийти к согласию. Тогда один умный муж предлагает сделать князем первого родившегося мальчика и отдать его на воспитание одному из жителей селения. С ним вместе воспитать и первую родившуюся девочку – будущую княгиню и первого появившегося на свет жеребенка. Так и сделали. Мальчик растет, уже с ранних лет проявляя свою «избранность»: он необычайно силен – легко отодвигает абра-камень, которым закрыт вход в конюшню, где стоит его будущий конь.

Жители селения и собрание старейшин, внимательно наблюдают за своим будущим князем, руководят его действиями, а когда приходит время, они призывают юношу и говорят: «ДяпэкIэ пщыуэ диIэнуу уэраш, мо унашхэм тес хьыджэбзри уэ уи фыш, мы шыр уэ уишци, умыбэлэрыгъ, жылэр дызепхьэн зэрыхуейр зэгъашIэ! – жари псори унафэр зыIутыр жыраIаш» – «Впредь ты будешь нашим князем, вон там наверху (дома) сидящая девушка – твоя жена, вот этот конь твой конь, ты должен научиться править нами»². Езы щIалэм псалъэ иратри тхэ яхуиIуаш: «Сэ къулайсызи семыIэбын, зекIуэ гъуси сымыщIын» – жири. – Дали слово самому юноше и он дал им клятву именем Тха: «Я не обижу обездоленного и в набегах не возьму себе спутника!» – сказал (он)³.

«Одинокий» всадник – высокий эпитет для мужчины, символизирующий храбрость и мужество воина-наездника, не боящегося подвергать свою жизнь опасности. Всадник, в одиночестве отправляющийся в набег, в путешествие в поисках приключений и славы, может рассчитывать только на свои личные воинские качества; в случае ранения никто не сможет прийти к нему на помощь, а в случае гибели некому будет предать его тело земле или доставить домой. В нартском эпосе «одинокий всадник» постоянный эпитет нарта Бадыноко.

Избранный князем юноша женится на предназначенной ему девушке и на своем коне в одиночку отправляется в набеги к враждебным племенам ногайцев, которые издавна притесняли жителей его селения. Он добывает и пригоняет лошадей и раздает их жителям своего селения до тех пор, пока все они не разбогатели. Собрание жителей удовлетворено воинскими качествами юноши. «Мы все богаты, достаточно, нам всего хватает, теперь руководи селением!» – говорят ему они. Данный мотив отражает одну из социальных функций предводителя-князя – обеспечение безопасности и материального благополучия своих подчиненных.

Понимая, что воинских качеств юноши недостаточно для того, чтобы руководить селением, жители селения решают, что их молодому князю необходимо набраться опыта, мудрости. Они решают устроить пир и пригласить в гости других князей, чтобы те могли научить новоиспеченного князя, дать ему совет, как управлять обществом. «Къуажэм унафэ ящлщ: Ди пщыр щлалэщ, дунейм фЫгуэ шыгъуазкъым, тхьэлъэЮу хуэтщЫнщцц пщыхэр къызэхуэтшэсынщ, ефэ-ешхэм етынхэр, дипщми унафэ кыхуащЫнщ, езыри абыхэм ядэплъеинщ» – жари. – «Жители селения решили: «Наш князь молод, плохо знает жизнь, сделаем для него празднество и позовем князей, они будут праздновать, дадут советы нашему князю, и он посмотрит на них», – сказали⁴.

Однако, по мнению жителей селения, и этого недостаточно, чтобы молодой человек стал их правителем. Согласно народным представлениям, нашедшим отражение в сказке, одним из качеств, необходимых будущему князю-предводителю являются мудрость и осмотрительность. В соответствии с этим, юноша подвергается новому испытанию: он вновь отправляется в набег, где на сей раз, он должен проявить искомые качества. Однако не знающий жизни, неопытный юноша доверяется колдунье, которая притворившись одинокой, всеми брошенной и несчастной старушкой, обманом уводит коня и оружие героя и передает их врагу – ногайскому хану. Согласно законам сказочного повествования герой, будущий правитель, должен пережить ряд приключений, чтобы обрести необходимый жизненный опыт, проявить стойкость и находчивость и, преодолев все трудности, подтвердить свое право стать князем.

В образе «первого князя» (ср.: образ «царя/вождя» в работе Н.А. Криничной⁵), прослеживаются черты мифологического мировосприятия. Как уже упоминалось, в соответствии с мифо-эпической традицией, присутствующей в архаических формах народного творчества, в частности, нартском эпосе, герой необычайно силен (абра-камень). Также в русле эпической традиции изображается тесная связь юноши с конем, который рождается одновременно с героем и содержится в подземелье, скрытый от посторонних глаз. Реминисценции тотемно-мифологических воззрений прослеживаются в мотиве утраты героем сказки, молодым князем, своего коня и оружия. Лишенный связи с сакральными по характеру атрибутами (конь, оружие), вынесенными за пределы его образа, будущий предводитель лишен силы и мужества. Возвращение этих атрибутов – также своего рода испытание будущего князя/предводителя. Таким образом, имплицитно присутствующей составляющей последнего испытания героя является подтверждение его связи с миром животных, т.е. силами природы.

Сюжет сказки осложняется еще одним мотивом, герой будущий князь/вождь должен обладать плодоносящей, животворной силой, способностью производить потомство, превосходящего своего родителя мощью, силой. И это одно из необходимых условий соответствия предназначенной герою роли предводителя/вождя. В соответствии с этим, герой, путешествуя в поисках своего коня и оружия, встречает таинственную незнакомку – обительницу каменной башни – чэщанэ без окон и дверей, которая становится его женой и рождает ему сына, превосходящего своего отца в силе и воинских качествах. В образе женщины, живущей в каменной башне без окон и дверей, имплицитно присутствует мотив ее принадлежности к «иному» миру, связь с которым одно из необходимых условий

могущества будущего властителя. В этой связи представляет интерес исследование этимологии слова «чэщанэ», предпринятое П.М. Баговым⁶, обнаруживающим его связь с миром усопших.

Таким образом, социальная составляющая княжеской власти обнаруживает ее отчетливо выраженную мифологическую основу. В соответствии с мифологической формой и способом осмысления мира предводитель/вождь должен был обладать не только воинскими умениями, быть мудрым и осмотрительным, но также связью с «иным» миром, миром природы; он мог стать вождем, только пройдя ряд испытаний, сходных по своей природе с обрядами инициации.

В сказке находят отражение и элементы ранних демократических форм правления, когда решающее значение имело народное собрание. Именно народное собрание решает учредить институт княжеской власти, общество растит и воспитывает будущего князя, формирует в нем умения и навыки будущего предводителя, затем испытывает его и решает достоин ли герой быть их князем.

Таким образом, сюжет сказки «Пщыншэ жылэм я пщы къэгъуэтыкІэ» – «Как жители селения нашли себе князя» отражает архаические элементы общественных отношений, в частности процесс возникновения, формирования института княжеской власти в адыгском обществе, в их тесной связи с предшествующими формами социальной организации общества (народное собрание), а также с мифологическими формами осмысления мира, которое проявляется в сакральных по своей природе инициационных «испытаниях», которым подвергается герой.

Элементы демократических форм правления содержатся также и в некоторых других сказочных сюжетах, в частности, в сказке «Умная девушка» – жители селения *обязывают* князя жениться: «Жил некогда один жестокий пши. Он не был женат и поэтому аульчане *наказали ему*, чтобы он женился»⁷. Князь следует наказу подчиненных ему жителей и отправляется на поиски невесты.

Дальнейшая исторически и социально-политически обусловленная трансформация княжеской власти, роли и положения князя в обществе, предопределило и новое, порой резко отрицательное к ним отношение, что, в свою очередь, нашло отражение в адыгских сказках. Особенности социального и общественного положения князя, владельца селения в более поздние исторические эпохи, их оценка и отношение к ним со стороны народа прослеживаются в сказке «ЛПыукІыкъуэ» – «Долина смерти мужчин»⁸. Князь, желая погубить смелого охотника, посылает его в «Долину смерти мужчин» – «ЛПыукІыкъуэ», откуда тот не возвращается. С подросшим и ничего не подозревающим о судьбе своего отца сыном охотника Озырмесом, тщеславный князь поступает точно также. Однако Озырмес, выполнив поручение жестокого князя, возвращается из «Долины смерти мужчин». Герой наказывает князя и уводит за собой на новые земли всех жителей аула. «Исмел и къуэкІэ Уэзырмэсыр сэри, пщы залыму Аслъэныкъуэжъ! Ажэр къэукІ, жыпІатІи, къэзукІри къэсхъаш. Мис ар, уи щхьэм фІэскъуэну псалъэ уэстати, мэ! – ар жиІэщ, пщым и пыІэ кІыхьыр щхьэриудщ, ажэ щхьэфэм бжъакъуэ абрагъуитІыр зэрыхэту пщым и щхьэм фІикъуэри, жылэм захуигъэзащ ...» – «Сын Исмеля Озырмес – это я, жестокий князь Аслануко мерзкий! Убей козла, ты сказал, я его убил и принес. Я дал слово, что принесу эту голову [козла] и надену ее тебе на голову, на!» – сказав это, он сбивает высокую шапку князя с его головы и козлиную шкуру вместе с громадными рогами натягивает ему на голову и обращается к людям ...»⁹. Жители селения покидают князя и уходят вместе с Озырмесом, а одичавший князь, оставшись без своих подданных, с присосшей к его голове шкурой с рогами, пашется в лесу вместе с козами.

В сказке находит свое отражение имевшее место у адыгов, в частности, кабардинцев, право покинуть своего князя, если тот, по той или иной причине переступал черту, нарушая права и достоинство своих подданных.

Уважение личного достоинства, личной свободы, как не раз отмечалось европейскими путешественниками и русскими исследователями, присущие

менталитету адыгов, обуславливали недопустимость самоуничижения, а также не допускали чрезмерного тщеславия, высокомерия, сопряженного с унижением другого человека. Дж.А. Лонгворт отмечал: «... смиренность ... сочеталась в них [черкесах] с полнейшей независимостью характера и основывалась, как и у всех наций, склонных к церемонностям, на уважении к самому себе, когда другим тщательно отмеривается та степень уважения, которую требуют и для себя»¹⁰.

Элементы демократических институтов власти сохранялись у адыгов достаточно долгое время. Согласно историческим источникам, относящимся к концу XIX века, в истории адыгов имели место факты лишения княжеского и дворянского званий, и даже уничтожения некоторых князей, допустивших чрезмерное высокомерие, унижавшее достоинство и права соплеменников. В частности, лишены были княжеского звания и переведены в сословие «дыжыныгъуэ уэркъ» – дворяне первой степени князя Тохтамышевы, дворяне Кармовы, уничтожен был весь род князей Чегенукхо.

Княжеского звания могли лишаться и члены семьи, если их поведение не соответствовало общепринятым правилам и нормам морали. В сказке «Едидж», например, дочь князя лишена княжеского звания, так как никто не знает от кого она родила ребенка.

В сказке «Курджимуко Лаурсен» пши отбирает все у родителей отсутствующего героя, Курджимуко Лаурсена. Герой отправляется к пши и восстанавливает, в соответствии с нравственными представлениями создателей сказки, справедливость: «Он убил пши и всю его семью, прогнал уорков, а все его богатства раздал беднякам. Себе оставил только то, что пши отобрал у его отца»¹¹.

Аналогичные социально-классовые мотивы содержатся в сказке «Батыр, сын медведя», «Сын слепого Ногай»: «... князя не любили, когда кто-нибудь из простых джигитов превосходил их в мужестве и храбрости. Задумал пши известить Батыра»¹². «Пусть никогда не будет у вас пши, от них больше вреда, чем пользы. О том, как жить, советуйтесь с умными мужчинами. Станете советоваться – достигнете согласия. Достигните согласия – приблизитесь к счастливой жизни», – говорит герой сказки¹³.

Таким образом, в адыгских сказках нашли отражение архаические формы организации общества, в частности, процесс формирования княжеской власти, тесно связанный с предшествующими, родоплеменными институтами. Мифологические по своей природе элементы сюжета сказки обосновывают сакральную природу княжеской власти.

В адыгских сказках находит также отображение более позднее исторически и социально-политически обусловленная трансформация природы княжеской власти, изменение ее функции и роли в адыгском обществе, что в свою очередь предопределило новое, порой резко отрицательное отношение к князьям.

Примечания

1. Архив ФГБУН ИГИ КБНЦ РАН. Ф.1. Оп. 1. Папка № 23. Пасп. 2.
2. Там же.
3. Там же.
4. Там же.
5. Криничная Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л.: Наука, 1988.
6. Багов П.М. От истории слова к истории народа // Актуальные вопросы адыгских языков. Нальчик, 1981. С. 53.
7. Адыгские народные сказания и сказки / сост., вступ. ст. и примеч. Ш.Х. Хута. Майкоп: Адыгейское книжное издательство, 1993. С. 298.
8. Лонгворт Дж.А. Год среди черкесов // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974.

9. Таурыххэмрэ хьыбархэмрэ. Налшык: Эльбрус, 1970. С. 72.
10. Лонгворт Дж.А. Год среди черкесов // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974. С. 531.
11. Адыгские народные сказания и сказки / сост., вступ. ст. и примеч. Ш.Х. Хута. Майкоп: Адыгейское книжное издательство, 1993. С. 229.
12. Там же. С. 232.
13. Там же. С. 267.

L.S. Hagozheeva

**ORIGIN OF PRINCELY AUTHORITY
AND ITS FURTHER TRANSFORMATION
(on the material of adyg fairy tale)**

The given article shows that archaic forms of society organization are reflected in adyg fairy tales. The process of princely authority formation, in particular, closely connected with the previous tribal institutions and the change of its function and role in adyg society is revealed.

Keywords: adyg fairy tales, princely authority, “the first prince”, ceremony of initiation, father’s council, ordeal.

ДОКУМЕНТЫ. МАТЕРИАЛЫ. СООБЩЕНИЯ

УДК 821.352.3-1

А.М. Готов

ИЗ НАСЛЕДИЯ ДЖЕГУАКО

Статья об особенностях поэтики джегуако, профессиональных носителей традиционной художественной культуры адыгов, сопровождается научно-аналитическим переводом устных стихотворений, авторство которых принадлежит наиболее известным представителям этой профессии, жившим в XIX–XX вв.

Ключевые слова: джегуако, синкретическое искусство, историческая память, народно-профессиональная культура, устное авторское творчество, импровизация.

После исследований А.Т. Шортанова¹, З.П. Кардангушева², А.М. Гадагаты³, З.М. Налоева⁴ и ряда других ученых, представляется, что нет большой необходимости давать развернутую общую характеристику институту адыгских джегуако. Как явствует из наблюдений названных ученых, а помимо того – из гораздо более ранних свидетельств авторов позапрошлого столетия⁵, в системе традиционной адыгской культуры данный институт фигурирует как явление, охватывающее целый ряд локальных «специальностей». Это и барды-песнетворцы, и импровизаторы устных стихотворений, и активные носители жанров традиционного фольклора, и композиторы-мелодисты, и исполнители-инструменталисты, и танцоры, и также организаторы масштабных празднеств семейного или общенародного характера. Более того, перечисленное не исчерпывает всей гаммы функций представителей джегуаковского цеха, которые отмечены в истории адыгской культуры. Как явствует из целого ряда исследований, опирающихся на огромный фактический материал, эволюция национальной культуры привела к тому, что искусство джегуако, синкретическое по своей природе, в условиях XX века дало начало многим явлениям современного профессионального искусства⁶. Несмотря на существование работ, достаточно обстоятельно характеризующих природу и историю института джегуако, до настоящего времени этот феномен остается недостаточно освещенным в научной и научно-популярной литературе. По данной причине он не получил должного признания в кругах литературоведов и культурологов за пределами Кавказа. В этом плане бесценны труды З.М. Налоева, который занимался данной темой четыре десятка лет и посвятил ей многочисленные труды, а завершил цикл своих исследований уже к концу своей жизни фундаментальной монографией «Институт джегуако». К сожалению, начало, положенное его трудами, не получило достойного продолжения, а по этой причине и само явление остается до настоящего времени не только недостаточно исследованным, но и недооцененным. Как мы полагаем, причиной тому является весьма широкий круг аспектов народной культуры, который связан с институтом джегуако, что требует соответствующего широкого комплексного подхода к его изучению.

Публикацией настоящих материалов мы преследуем цель обратить внимание только на одну сторону этого многогранного явления в истории культуры адыгов – на поэтические достоинства творений представителей этой многовековой народной традиции. Поэтому считаем уместным повторить вслед за З.М. Налоевым

и другими вышеназванными авторами некоторые, иногда представляющиеся хорошо известными, но важные для понимания сути, характеристические суждения о данном феномене национального искусства.

Немногим более сотни лет назад, в конце XIX – начале XX вв., а то и несколько менее того, в традиционном адыгском обществе еще были популярны народно-профессиональные певцы и сочинители, имя которым было *джегуако*. Корень этого не очень удобопроизносимого слова – *джегу* – означает в переводе *игра*. Иными словами, джегуако по своей природе были людьми искусства, близкими по типу таким носителям традиций народного искусства как средневековые русские скоморохи, англо-германские скалды, немецкие шпильманы (кстати, и здесь тот же корень: немецкое *spielen* – *играть*), французским жонглерам, а также ашугам некоторых кавказских народов. Адыгские «игрецы» были и сочинителями песен, и исполнителями своих и не только своих песенных и инструментальных музыкальных произведений, и плясунами, и распорядителями на традиционном игровом круге во время всякого рода торжеств. Они были также профессиональными хранителями исторической памяти своего народа, поскольку не только развлекали народ, а хранили в своей памяти многочисленные предания, песни, пословицы и поговорки, сведения о знаменательных событиях и знаковых для народа личностях. Кроме того, они сами сочиняли песни о наиболее важных исторических событиях, свидетелями или современниками которых они могли оказаться. Если даже им не довелось быть прямыми очевидцами, то достаточно было услышать рассказ из уст хорошо осведомленных людей, чтобы запечатлеть в тут же сложенной песне и само событие, и героев. Профессионализм джегуако как явления подчеркивается тем, что многие из них занимались своеобразным «промыслом» – сочинением песен по просьбе заказчика. Но при этом каждое новое произведение проходило через особую цензуру, вернее, через апробацию не только самих заказчиков, но и объективных авторитетных членов общества. Этим исключались случаи попадания в текст только что сочиненного произведения необъективной информации, способной обелить одних персонажей и очернить незаслуженно других. В текст песни, сложенной по горячим следам события, могли попасть имена и тех, кто проявил себя не с самой лучшей стороны (естественно, со свойственными в подобных случаях нелицеприятными характеристиками – довольно остросатирическими или амбивалентно смеховыми). Слово или имя, попавшее в песенный текст, увековечивало оценочные суждения и могло или прославить, или ославить любого человека, независимо от его происхождения и положения в обществе. По данной причине люди влиятельные стремились иметь у себя при дворе или в княжеской дружине, отправляющейся в поход, хотя бы одного, если не целый ансамбль джегуако. Таким образом, джегуаковская песня была далеко не просто развлекательной: она несла целый ряд социально значимых функций, в числе которых были эстетическая, воспитательная, познавательная, мемориальная. От отношения народного певца, от того, в каком свете он занесет на свои «скрижали» (фактически – в память самого народа) имя того или иного человека, зависело, какова будет слава – то ли потомки в веках будут почитать его имя, или же, напротив, это имя станет нарицательным обозначением тех или иных пороков. Поэтому перед джегуако нередко робели и заискивали не только простые люди, но и властители, и вольные абреки, и служители культа. Его высокий авторитет отмечали и деятели просветительского движения на Кавказе, а в самой России такие выдающиеся ее представители как всемирно известный ученый академик А.Н. Веселовский, и еще более знаменитый великий писатель А.М. Горький. Замечательный пример силы поэтического слова привел кабардинский писатель и литературовед Х.И. Теунов в очерке о Бекмурзе Пачеве⁷. Естественно, статус столь высокого судьи обеспечивался не социальным положением носителя древней традиции, а заложенной в эту традицию культурой и поддерживался высоким мастерством ее носителей. Искусство вообще функционирует в обществе по

законам живого явления, то есть, развиваясь и изменяясь по своим качественным характеристикам. В результате эволюции джегуаковское искусство, как явление синкретическое, было, как отмечается учеными, еще изначально чревато перспективой расщепления. Со временем это расщепление и произошло, в результате чего образовались следующие самостоятельные ответвления: профессиональное словесное искусство, представляемое поэтами и писателями, профессиональное музыкальное и хореографическое искусство (танцоры, композиторы, певцы, музыканты-инструменталисты), профессиональное лицедейство, то есть драматурги и драматические актеры, прикладное и изобразительное искусство и пр. По свидетельствам авторов XIX века, джегуако славились не только в самой адыгской среде, в которой они своим творчеством консолидировали носителей разных диалектов единого языка (кстати, фольклор адыгов обязан странствующим джегуако, которые разъезжали по всему обширному краю, тем, что нередко варианты произведений, зафиксированных в различных частях ареала расселения этноса, могли оказаться довольно близкими), но в некоторых случаях обслуживали и иноязычную аудиторию. В их репертуаре могли быть песни на языках соседних народов, джегуако признавались своими в среде абазин, карачаево-балкарцев, ногайцев, осетин, вайнахов. Свидетельством важной медиативной роли джегуако в полиэтническом регионе может считаться и то, что на адыгском языке были сложены песни об абазинских, чеченских, ингушских, карачаевских, балкарских героях.

Одно из важнейших амплуа людей этой профессии – поэтическое творчество. Это не только словесный компонент ими сочиненных или же исполняемых авторских и народных песен и нартских поэтических сказаний, но также устные стихотворения, которые исполнялись декламационно или же слагались экспромтом. Этим поэты-джегуако внесли поистине уникальный вклад в эволюцию адыгского художественного словесного искусства, поскольку их стараниями поэтическое устное слово, еще не будучи зафиксированным в письме, обрело родовые признаки авторства – одного из существенных атрибутов подлинной литературы.

Ниже мы приводим образцы перевода на русский язык произведений некоторых адыгских джегуако, почти не известных за пределами мира адыгского языкового круга. Как представляется, они достойны того, чтобы их имена и некоторые творения стали достоянием широчайшего культурного пространства, который образован историческим развитием русскоязычной цивилизации при благотворном посредстве великого русского языка.

Считаем необходимым сделать всего несколько замечаний о характере адыгского стиха и нашего перевода. В нашем небольшом научном коллективе, (вначале это был сектор фольклора и литературы, с течением времени из него образовались четыре сектора: адыгского фольклора, адыгской литературы, карачаево-балкарского фольклора, карачаево-балкарской литературы) за многие годы сложилась практика перевода на русский язык, принципиально отличная и от слишком вольного *литературного*, и от *подстрочного*, буквалистски обезличивающего оригинал. Каждый из названных видов имеет свои бесспорные достоинства и занимает свою нишу в системе национальной и отечественной словесной культуры. Однако они же имеют свои родовые недостатки, поскольку неспособны донести до иноязычного читателя всю гамму эстетической и фактической информации в ее многообразии. Совершенно очевидно, что и наш перевод никак не может претендовать на всю полноту отражения существенных особенностей оригинала в единстве содержания и формы. Так, например, здесь в предлагаемых нами текстах нет даже намек на сохранение ритмических особенностей оригинала, на передачу богатой системы аллитераций, анафор, ассонансов, стилистических параллелизмов оригинала. Но мы стремились передать особенности художественного мышления адыгского джегуако, систему языковых образов, характер используемых стилистических фигур. Другая особенность нашего перевода – в комментариях мы в «препарированном» виде отмечаем многие особенности источника, красоту

и глубину содержания которых не удастся передать непосредственно в русском тексте. Для каждого литературного переводчика неразрешимой задачей оказывается необходимость сохранения в едином тексте и смыслового содержания переводимого произведения, и системы металогии, и так же системы звуковой организации в ее взаимоотношениях со смысловыми ассоциациями. Это особенно сложно, когда речь идет об устной поэзии, поскольку она у любого народа характеризуется не только особым богатством аллитераций, ассонансов, анафор или параллельных фонетических и стилистических конструкций, но также и неповторимым колоритом каждого языка, в котором неожиданными озарениями могут быть признаны некоторые фрагменты, совершенно непонятные при переводе на иноструктурный язык, вернее – язык с иной системой звуков, образных ассоциаций, словесных оборотов. Все же есть надежда, что в нашем переложении, пусть и не совсем умелом с точки зрения его эстетичности, читатель сможет ощутить некоторые особенности адыгского языка в его художественной функции. Самые важные с нашей точки зрения особенности, которые не представилось возможным отразить в тексте перевода, мы постарались отметить в комментариях, где внимание читателя обращается не только на толкование отдельных слов, но и на гармонию формы и содержания в тексте оригинала.

КАМБОТ АБАЗОВ

Известный в Кабарде джегуако, поэт-песнетворец и исполнитель на музыкальном смычковом инструменте шикапишине (род скрипки). Родился и прожил всю жизнь в с. Боташей Малой Кабарды, годы жизни, ориентировочно, 1837–1901. В числе песен, которые традиция устойчиво приписывает ему, песни сатирические, медитативные, плачевые.

ДЕРЕВО СУДИТСЯ

Дерево иск подает, река за него говорит,
Суть иска дерева я же вам поведаю.

Сидящие здесь, послушайте меня,
Если послушать, это целая поэма.

Дерева один волосок многого стоит:
Как дрова вы меня /из лесу/ привозите.

А привозите меня на старых волах,
В старом очаге я исчезаю,

А если извлечь меня из очага, то я уголь,
И я всякое железо могу раскалить.

Грушей могучей я расцветаю,
В год неудачный я вас выхаживаю /спасаю/.

Когда мальчика выхаживать я вам колыбель,
Когда княгиня захочет присесть – я ей кресло.

Ладьей быстрой я по воде хожу,
Кому куда надо – переправляю.

Если надо стрелу метать – я лук,
Если я липа, то из меня сито готово.

Если я сосна, то я лучина,
Когда ланей стрелять, я *опора*.

Барана разделять – меня столбом с крюками в землю вбивают.
А поглубже вобьют, я минарет.

У русских я приклад для ружья,
У драчунов я оружие в руках.

Когда землю мерить – я сажень,
А если я вяз, то колесо для арбы.

Девушке просо очистить – я ступа,
Воду надо зачерпнуть – я вам чаша.

Обточить вокруг – так я болванка для шапочника,
Когда ничего не ладится, вы меня вспоминаете.

Где надо через реку – я вам мост,
И в арбе мостом меня прилаживают.

Когда гость придет, я вам стол,
А для *прислуживающего за столом* я *посох*.

Усталому путнику я тень у дороги,
Чтобы дорогу украсить, меня у обочины сажают.

Из меня вы огонь извлекаете,
Ваши руки замерзшие я согреваю.

Закруглить меня – и я вам просорушка,
И еще к той просорушке ножками меня прилаживают.

Когда мельницу ставят, я надежный стержень,
Тех, кто на меня полагается, я не подвожу.

Кто далеко отошел, тем я помета,
Кто землю делит, тем я вешка.

Для стана в поле я опорный столб,
Для этого меня из глубокой балки привозят.

Не утомляясь, вы меня слушайте:
Когда я самшит, то ярмо для русской арбы.

Чтобы стать ярмом для адыгской арбы, я клен,
А если мои верхушки сжать, то я *вилы*.

Когда надо чистить хлев, я вам лопата,
И *когда надо делать черкеску из тонкого руна*, я *подмога*,

И *восемь волов для пахоты в меня впрягают*,
А обтесать меня – и вот вам ворота.

И в арбе я столбик для надставки, и большим столбом я тоже буду,
И когда простоквашу взболтать я палка-болтушка.

Поехать за водой – так я бочонок,
А в том бочонке я еще и затычка.

Кто варит бузу, тому я кадушка,
А в той бузе я еще чашей плаваю.

В землю воткнешь меня – я кол,
Лозой меня оплетишь – и я плетень.

Я и бревно, о которое дрова колют,
И сами дрова, что в огне сжигают.

Я поросль граба, я чистый явор,
Я коряга, я завалинок.

Ручку для веретена из меня выстругивают,
Кольцом для длинного аркана меня прилаживают,

Черпак из меня вытесывают,
А надо *пасту* готовить – из меня же лопатку делают.

Я и растопка, и плетенье,
И если хорошо меня обмазать, то и жилье.

Просо созрело – я ручка для серпа,
Надо сено косить – я ручка для косы.

Всех я надежней вам опора,
Всех я ближе и дороже.

Строят мельницу – я куль для ссыпки зерна,
Снег пошел, – так я вам сани.

Под санями я полозья,
И к ярму я шкворень крепкий,

Я надежный стержень всюду,
И не я ли вас содержу!

В дремучем лесу я вырастаю,
Из глухих балок к вам являюсь...

Я сержусь, я сержусь, –
Сколько бы пользы я не принес, а меня же в огне и сжигают.

Форма традиционного исполнения – певческая. Соответственно, это привносит в ритмику стиха свои коррективы. При декламационном исполнении стих тонический с выраженными элементами силлабо-тоники; основной размер – четырехстопный ямб; но местами ритм сбивается, стих получается длиннее. Концевая рифма нехарактерна для адыгского устного стиха, но это с лихвой компенсируется строгой звуковой организацией, в частности – неожиданными ассоциациями, богатой аллитерацией, ассонансом, анафорой, частыми параллельными конструкциями.

Здесь и далее перевод осуществлен по оригинальным текстам, помещенным в научное издание «Инэрей адыгэ литературэм и антологие» (Антология ранней адыгской литературы). Налшык: КБИГИ, 2010.

...Для прислуживающего за столом я посох – молодые люди, прислуживающие во время застолья, должны были стоять, но для облегчения их труда имелись посохи, на которые им было позволено опираться.

...Я вилы – деревянные вилы изготавливались из длинных и крепких жердей с раздвоенными верхушками, специально обработанными для придания нужной формы.

Когда надо делать черкеску из тонкого руна, я подмога – перевод условный, в оригинале слово, сложное для восприятия русскоязычным читателем: при изготовлении черкески готовую ткань выбивали, укладывая ее на специальный плетень из тонких прутьев.

И восемь волов для пахоты в меня впрягают – имеется в виду так называемый тяжелый плуг, используемый для глубокой пахоты.

Паста – традиционная пища адыгов, подающаяся вместо хлеба к мясным и некоторым другим блюдам, а также сыру.

И если хорошо меня обмазать, то и жилье – имеется в виду традиционное жилище адыгов – турлучный дом, то есть дом из высокого плетня, обильно обмазанного глиной, с побелкой, с приподнятым полом и камышовой крышей.

ЛЯША АГНОКО

Один из самых ярких представителей классического типа джегуако. Годы жизни – 1853–1918. Незаурядно одаренный мастер экспромтов, завсегдатей игрищ и застолий; излюбленное амплуа – распорядитель игрового круга, где он беспрестанно импровизировал в стихах и прозе. Был известен также тем, что на игрищах разного рода умело выбивал деньги у состоятельных людей; но редко когда что-либо из выручки он приносил домой – все раздавалось сиротам, вдовам и больным людям.

КАК АГНОКО ШУТИЛ С МОЛОДЫМИ ЛЮДЬМИ

Агноко однажды вел игрище, сам находясь в середине круга. Он много шутил, с прибаутками выводил на круг приглянувшихся ему парней и девушек и заставлял танцевать парами. Кто ему давал много за эту услугу, тем он рассыпался в похвалах, а тем, кто платил мало, он говорил такие слова:

– От вас пойдет поколение
Такое же, как и вы, –
С заостренными носами,
С большими головами,
С бесхребетными телами,
И шеи у них будут согнуты,
И затылки у них будут с выемкой,
И лицом они будут невзрачны,
И сопли у них будут такой длины,
Что, наступив на них, они будут оступаться!

Здесь и далее – стих вольный, без рифм, звуковая организация в основном за счет анафоры, аллитерации, параллельных конструкций.

СЛОВО, СКАЗАННОЕ ЛЯШЕЙ АГНОКО ОДНОЙ КНЯЖНЕ

Шла свадьба в доме знатного рода Докшоко. Агноко, ведущий на игровом круге, был в ударе. Он шутил, веселил всех, не стеснялся в выражениях, что было для него естественно: строгие законы вербального этикета не распространились

на подобного рода карнавальные увеселения. Одна юная княжна, возможно, решилась подыграть ему и вполголоса молвила:

– Аллах-Аллах, какой же он толстенный, бедная его жена, как она его выдерживает?

А он и вправду был огромного роста и грузный. Однако слух у него был отменный, и, услышав эти слова, он тут же ответил:

– Если я тебе по нраву, не бойся этого, красавица, ты тоже можешь меня выдержать.

– Боже, да вырастут на губах твоих колючки,

Да твои слова еще тяжелее, чем ты сам!

Разве мог Агноко оставить такое слово без внимания! Он тут же отпарировал:

– Это, милая, как я захочу, –

Захочу – и оно тяжелее свинца,

Легче ласточки,

Слаще меда,

Горше желчи,

Острее иголки,

Нежнее женской груди;

Оно право, как слово пророка –

Мое слово зависит от того, кто ему попадется.

Стих вольный, организуемый аллитерациями и антитезой в форме синтаксически параллельных конструкций.

ЧТО СКАЗАЛ АГНОКО О ЖЕНЩИНАХ

Однажды Агноко стал свидетелем того, как муж поднял палку на свою жену. Джегуако немедленно отобрал палку и произнес при этом следующие слова:

Женщина – солнце этого мира,

Женщина – луна этого мира.

Если это жена, то украшение твоей жизни,

Если это мать, то зерно этого мира.

Мы, мужчины, сколько бы ни казались высокими,

Кончики наших бород, вздернутые вверх, им даже до колена не достают.

СЛОВО, СКАЗАННОЕ КРАСИВОЙ ДЕВУШКЕ

На игрище, где, как обычно, главенствовал Агноко, привели из другого селения, говорят, одну очень красивую девушку. Она была так прекрасна, что смотреть на нее и то было боязно, настолько она кружила голову. Ляша Агноко, увидев ее, отступил назад, расширяя круг, и сказал:

О ты, чьи черные глаза – осенняя ежевика,

Чьи косы ниспадают до черной земли,

Если бы можно было вступать в тяжбу с Аллахом могучим,

Я бы свою прекрасную юность отсудил у него,

На орлиных крыльях поднял бы тебя и,

Сверху на землю смотрящую, унес бы отсюда!

Но Аллах суров и тверд,

Он стоит надежно на страже моей дряхлой старости,

Вот что обидно!

Рассказывают, что Ляша очень страшился смерти. Однажды он оказался на похоронах одной девушки-красавицы из селения Аргудан, и вот что он тогда сказал:

Стих, как характерно, вольный, опирающийся на изменяющийся ритм, выра-
женно четкий в тираде от стиха 2 до 9. Основной прием звуковой организации –
аллитерация, создающая в сочетании с оригинальностью смысла отдельных фраз
неожиданный эстетически мотивированный эффект.

И те, кто не имеет хлеба, плачут,
И те, кто этим миром повелевает, рыдают,
И те и эти плачут человеческими слезами –
Кто слово свое ценит, пусть различит:
У обоих слезы солоны,
Ясным взглядом посмотришь – прозрачно чисты,
Одинаково они сияют,
Оттого, что солнце припечет, не высыхают,
Оттого, что в море упадут, не растворяются!

102

Противопоставление богатые-бедные парадоксально сглаживается единством форм переживания и общим свойством слез как тех, так и других. Первые два стиха и два заключительных характеризуются четким ритмом, оттеняющим параллельные синтаксические конструкции.

Примечание: Коголкины – одна из знатных фамилий Кабарды.

ЧТО АГНОКО СКАЗАЛ О ПОЭЗИИ

Рассказывают, что в неурожайный год, когда простые люди особенно голодали, Агноко отправился на арбе по селениям, собрал подаяния и этим спас многих бедных людей. Вот в те времена в одном селении двое спрятались при виде Агноко, чтобы не встречаться с ним. Они убежали куда-то под навес, но, выглянув оттуда, увидели идущего в их сторону джегуако. Взяли они и перепрыгнули в какую-то глубокую яму, из которой всем селением брали глину. Но хитрющий Агноко даже с закрытыми глазами видел то, что происходило на свете, разве бы смогли они спрятаться от него, и – он пошел, стал прямо над ними у кромки ямы и сказал:

– *Оллаги*, если даже вы вползете туда,
Откуда выползли однажды на этот свет,
Я вас все равно и там найду!

А этим только того и надо было, чтобы он сказал что-нибудь необыкновенное: расхохотались они, вышли из укрытия и одарили его – каждый мешком кукурузы. Случившийся тут Кайсын Анзоров сказал:

– Оллаги, эти слова превыше всех твоих стихов!
Но Ляша возразил:
– Нет, Кайсын, стих и пищу считают равными,
И не дай тебе бог лишиться одного из них!
Знай же и пусть не забудется:
Без верха разве будет низ?
Они ведь рука об руку по миру ходят.
Кто без пищи, тот подобен тому, который без счастья,
Кто без красивого слова, тот причислен к тем, кто лишен души –
Пусть такое будет уделом моего врага!

Оллаги – клятва именем Аллаха; в обиходе слово утратило свое исходное сакральное значение и превратилось в обычную «связку слов».

КАК АГНОКО ОБРАТИЛСЯ К РЕКЕ УРУХ

Однажды Агноко вместе с *Махмудом Урусовым* и *Касботом Турковым* направлялся в селение *Коголкино* – повеселиться на игрищах. Путь им преградила разлившаяся бурно река Урух. Они повернули вверх, но не нашли брода, повернули вниз и тоже нигде не смогли переправиться. Тогда Ляша, говорят, сделал такой упрек реке:

Эй, Урух < река > могучая, необъезженный мощный конь,
Жизнь свою ты, резвясь, проводишь;
Ты можешь нас не пропустить, да не убивалась бы ты сама!
Ты хоть и дочь вон той горы высокой,
Но Терек могучий хватает тебя и умыкает.
Если робкий к тебе подойдет, ты его устрашаешь,

Если дерзкий в тебя войдет, ты его уносишь,
Селение Хату ты дровами, принесенными сверху, наполняешь,
Мимо селения Коголкина ты без оглядки проносишься,
Для Псыхогуаши <, богини реки>, ты грудное молоко,
Для усталого путника ты кубок хмельного напитка,
Для рыб ты рай на этом свете,
Да одарит тебя раем Аллах,
Ты бы чуть передохнула, и мы бы переправились
на другую сторону.

Только он так сказал, как с той стороны явился незнакомый всадник и, поочередно беря под уздцы лошадь каждого из троих, переправил их через реку. Ляша посчитал это насмешкой над ним и, чтобы сгладить свою оплошность, молвил тому всаднику, который оказался сыном самого Коголкина, к которому они направлялись:

Оттого, что тебя бы река унесла, беда бы небольшая была –
В Кабарде как была тысяча урков [дворян], так бы и осталось.
А беда бы случилась, унеси она меня –
Кабарда осталась бы без последнего джегуако.

Всадник и виду не показал, что обижен, и препроводил джегуаковскую компанию к своему отцу, владельцу селения.

Примечания : Махмуд Урусов и Касбот Турков – джегуако-инструменталисты, наиболее частые компаньоны Ляши Агноко.

Коголкино – нынешнее селение Урух, родовое селение знатных дворян Коголкиных, после отмены крепостного права Коголкины оставались во главе селения от администрации.

Селение Хату <Анзорова> – нынешнее селение Хатуей, родовое селение такого же дворянского рода; Хату Анзоров историческая личность, был на царской службе, в 1855 г. дослужился до звания генерал-майора.

ЧТО АГНОКО СКАЗАЛ О ЖИЗНИ

Ляша тяжело заболел, лежал в постели, не вставая. Вот в это время было так, что я зашел его проведать. Соседский парень принес ему замечательный сотовый мед. И вот что Ляша тогда сказал:

Аллах суций над нами ходит,
Землю, по которой мы ходим, покидать тяжело.
Эй, мир великий, доброго пчелиного меду сапетка,
Твоего меду мы еще не отведали, а тебя уже у нас из рук вырывают!
Вкусных напитков у тебя было много,
Прекрасных женщин у тебя было еще больше,
Век одного человека для тебя – всего шаг один,
Тысячи шагов не показалось бы мне много!

Стихотворение насыщено аллитерациями, которыми связываются слова как внутри одного стиха, так и в смежных стихах, образуя таким образом единый остов всего произведения и придавая ему ритмическую завершенность, которая подчеркивает цельность смысловую.

БЕКМУРЗА ПАЧЕВ

Один из последних представителей джегуаковской культуры. Годы его жизни – 1857–1936. Это личность, знаменующая новый качественный этап в истории адыгского словесного искусства: получив в свое время образование на арабском языке, он самостоятельно составил собственный алфавит на арабской графической основе и стал записывать свои стихи и тексты песен. По данной причине Бекмурза Пачев почитается как основоположник кабардинской письменной поэтической традиции. В свое время его творчество высоко оценивали выдающийся русский писатель М.И. Пришвин, грузинский ученый академик С.Н. Джанашиа, классик национальной литературы Али Шогенцуков и мн. др.

* * *

Если ты без хорошей бурки
И если руки твои до всего коротки,
Если ты во многих долгах,
Если в доме что ни возьми – одна рвань,
Если под рукой нет ничего, радующего тебя,
Если хлев твой некрытый, а дожди пошли,
Если неполны запасы, а холода подступили,
Если в твоей лагуне (комнате, где муж спит с женой)
/По ночам чужие/ тайком дверь открывают,
Если, не имея самого нужного,
Ты занемог,
Если вместо обеда
Ты отправился в гости,
То, почитай, что дверь, в которую к тебе
Приходит счастье, захлопнулась.

Строфа тирадная. Принципы звуковой организации традиционны. Стихотворение из числа иронических. Оно построено на принципе нанизывания – в данном случае – перечисления всяческих житейских неурядиц, которые объединяются межстиховыми и внутрителиховыми созвучиями согласных или целых блоков из гласных и согласных.

* * *

Кто знает прошлое и
Ведаёт о /славных/ походах, тот мудр.
Кто исповедует правдивость
И за правое дело борется, тот чести достоин.
Кто достоинство обретает
И не зарится на чужое, – тот мужествен!
Доведись мне повстречать такого –
Я бы вместе с ним даже в преисподнюю спустился.

Структура звуковой организации:
..... гъуазэрэ
Зе...р арщ
..... гъуазэрэ
За... арщ
..... зы...хьэрэ
...хьэ... арщ

Стих тонический, с двумя сильными ударениями, способы звуковой организации – аллитерация, ассонанс, анадиплосис, анафора на уровне одного звука.

(Последние две строки связываются только ритмической организацией и смысловым единством).

* * *

Похвала – роса:	Щыгхъур уэсэпш:
Сырое – гноит,	Гъуар егъэщыгъэри,
Сухое – оживляет.	Псылэр егъэф.

Типичная для искусства джегуако миниатюра, появление которой было ситуативно обусловлено. Ритм ослаблен, основной упор делается на антитезу: сырое – сухое, а также аллитерацию, обеспечивающую плавное «перетекание» речевого потока от одного слова к последующему: -хъу- (это один звук дифтонгического характера) – -у- увулярный неслоговой звук) –с – пс – пс – гъ- гъу-(тоже дифтонг) – гъу.

МЕЧТА

Мечта /подобно/ плети
Нас погоняет:
То вдохновляет,
То надежды лишает;
В пути, мерцая,
К лучшему манит,
В небе сияет
Звездой в ночи –
Попробуй-ка, достань
Ее своей рукою.
Но человеку
Нельзя без надежды.
Вот я тоже давно
О многом мечтаю, –
Это в наследство
Отцы оставляют.
Хоть мир этот бренный
Отец мой покинул,
Но меня так же, как его когда-то,
Мечты его манят.

Строфа тирадная, без деления на дробные составляющие.

Опорный принцип стиховой организации – логаяд: первая стопа дактилическая, вторая хорей; в стихах 1, 9, 10 и 12-ом ударение на первой стопе смещено и устанавливается только общим ритмическим рисунком. Особенности звуковой организации: Богатая аллитерация по всему стихотворению. Параллельные звуко сочетания во 2,3,4 стихах (Дыздегъэушчыр/ Зэм дегъэгъушхуэ/ Зэм дегъэгъухэ); там же и в ст. 9,10, 11 – анафора (...з – зэм – зэм; А-А-А-).

* * *

Тот, кто ведаёт о прошлом
И испытал что такое походы, тот мудр,
Тот, кто по правде живёт
И за правое дело борется, тот настоящий мужчина.
Тот, кто воспитанности правила обретает
И на чужое добро не зарится, тот мужествен.

С таким человеком
Если бы я повстречался,
Я бы и в преисподнюю
Вместе с ним спустился (не побоялся бы спуститься).
И если бы не было тех,
Кто своекорыстен,
Мир этот в благоденствии
Пребывал бы,
<Ибо> они правду в землю зарывают
И несправедное возвышают,
А если истину высказешь,
Кровь тебе пускают.
На такую жизнь
Пусть мой пес нагадит,
На такие игрища
Пусть я не попаду.
Эй, время суровое,
Походкой старого конокрада уходящее,
Неприличное признающее приличным,
Ты и горных орлов поседеть заставляешь,
Кто на твоих качелях <беспечно> раскачивается,
тот плохо заканчивает,
Ничего хорошего от тебя не услышав,
Жизнь свою заканчиваю,
Уготованный мне удел на том свете
Ты мне приближаешь.

ДУНЕЙ (МИР, ВСЕЛЕННАЯ)

Этот мир – перси /райской/ гурии,
С ним так же трудно расстаться, как /младенцу оторваться/
от материнской груди.

Приближается развилка страшных дорог,
Придвигается предначертанное неизбежное...
Когда в нашу среду приходит тот, кого не было, мы радуемся,
Когда из нашей среды уходят достойные /люди/, мы плачем...
О мир, где кривда в чести,
О мир, у которого корни не сгнивают,
Плоть /нашу/ упругую он треплет,
Мечом страшным, /обрубающим/ срок жизни, грозит,
Он – суровый одиноко развещающий всадник,
Ни на родню, ни на добро не глядит /ничем не соблазняется/,
/Когда срок подошел,/ ни мгновения не медлит,
И до возраста /какого-то единого разных людей/ не доводит.
Хотя время прихода для нас всех – это радость,
День ухода обходится без приглашения.
Детей сиротами оставляя,
Родителей добрых уводит от них,
Без причины / по своему произволу/ кого захочет,
того и наказывает.

Мы расцветаем в доме родном и
Уходим, провожаемые плачем соседей,
Нас собирают, говоря, что дом этот /мир/ вечен,
/А потом/ мы осиротевшими в нем остаемся,
пока сами его не покинем.

Стих тонический, чаще всего в одном стихе 8–10 слогов, 3 сильных ударения, иногда – 4, в заключительной – 2. Основной способ звуковой организации – созвучия сочетаний звуков в соседних стихах, часты аллитерации и ассонансы, анадиплосис на уровне отдельного звука, сочетания звуков, в стихах 7 и 8 – анадиплосис лексический (букв. перевод: Зло где творят, мир, / Мир, у которого корни не гниют).

* * *

Время стремительно уходит,
На задке своей арбы нас везет.
В дороге ухабистой, где мы едем,
Нас трясет неустанно.
С того задка арбы, что нас везет,
Мы свалимся однажды,
И кусок той земли, на которую суждено мне упасть,
Мне обменяют на могилу.
И там, чтобы положить мое тело,
Новый шрам на глади земли появится.
И сколько бы не было надежд у меня,
Все они останутся там.

Основа стиха – двухстопный дактиль; третья стопа неполная – два слога с хореической концовкой; исключение – стихи 10 и 12, оканчивающиеся ударным звуком и связанные глагольной рифмой.

Система звуковой организации традиционна: богатая аллитерация, ассонанс, сочетания звуков, повторяющиеся в смежных стихах. Помимо этого, характерны однородные грамматические формы слов в конце стиха, благодаря чему создаются созвучия, отдаленно напоминающие тенденцию к образованию рифмы (напр., в 1–2 ст.: йоклуэк~~ыр~~-дыздешэр; в ст. 5–6: дыздэклуэм-зэгуэр~~ым~~). Ст. 3 и 5 заканчиваются одним и тем же словом.

СТАРУХА

О старая женщина, добрая женщина,
Добрые напитки нам готовящая,
<Добрую> шерсть для нас прядущая,
Возле очага хлопочущая,
В доме ты старшая.
С твоего языка сладкие <речи> текут,
Часто на улицу выглядывающая <в ожидании возвращения
домочадцев>,

Обычаи добрые соблюдающая,
В работе хваткая,
Добрых друзей скрепляющая,
К гостям приветливая,
Добрая и добродетельная,
В делах мастерица.

В те времена, когда жених тебя приметил,
И ты замуж выходила,
Ты <походкой величавой> в дом входила,
Когда рукава твои были длинные (т.е. не было забот и хлопот),
Тебе подарки дарили,
На радость жениху

Тебя в дом вводили,
Тебе <вместо жесткого сиденья> была <мягкая> кровать,
Ты румянами красилась,
Девицей- гурией себя считала,
И всякий, кто в дом входит, дары приносил,
А ты <величаво> на кровати сидела...
Те времена для нас были счастливые.

Дни благие минули,
Минули – сгинули,
Много дней-ночей прожито, –
В нашем доме <самые лучшие> дети росли,
В нашем огороде <самые лучшие> грядки цвели,
Наши четверо волов <самые> круторогие были,
Наша корова <самой> удойной была,
Наши дети на зависть были.

Так мы много лет прожили.
Возраст наш прибавляется,
В дороге мы чаще устаем,
О чем мы думали забывать стали,
Присядем – и тут же вздыхаем.
Зачерпни-ка из кадки,
Достань оттуда чашу напитка,
Да из своих кур самую лучшую
На стол угощением добрым подай,
Давай, в память о прошлом
Эту чашу мы выпьем.

Строфа тирадная с произвольным числом стихов в каждой. Стих вольный, также с произвольным числом слогов, но с двумя сильными ударными слогами в каждом стихе; 6 последних стихов второй строфы – двухстопный анапест, основа стиха в третьей и четвертой строфах – двухстопный ямб с перемежающимися мужскими (1–3 и 9-ый третьей строфы, последний – четвертой) и женскими концовками.

Приемы звуковой организации – аллитерация, анадиплосис, повторы сочетаний из гласных и согласных, иногда позиционно продвигающиеся к концовке смежных стихов; во второй, третьей и четвертой строфах – анафора, особенно выразительная в 4–8 стихах третьей строфы.

СТАРЫЙ ЧЕЛОВЕК ЛЕГКО РАНИМ

Старый человек легко раним,
Любит ласку,
Совсем он похож на дитя, –
Кто доброе слово скажет, тот ему и родня.
Не таков он, каким был в молодости,
И до мира он жаднее,
Потому что знает о приближении конца.
Но он, как ребенок,
Всем, что ново, он счастлив,
А все что минуло,
Ему кажется малым.
Будь ласков с ним, бедным,
Не говори ему обидных слов,
Убеждай, что ему
Еще много жить в бодрости.

Что тебе стоит угодить беззащитному, –
Он надеждой живет,
Еще лет восемьдесят
Прожить он мечтает.

Строфа единая, тирадного типа. Стих свободный, с преобладанием двухстопного анапеста. Звуковая организация традиционна для адыгского народного стихосложения: анадиплосис, богатая аллитерация, ассонанс (они пронизывают все стихотворение); ст. 9–10 связаны анафорой на уровне звука. Иногда отмечаются созвучия, тяготеющие к образованию концевой рифмы (окончание на сходные грамматические формы, т.н. ассонансные рифмы). В третьем от конца стихе тавтологическое сочетание (ар гугъэм щогугъыр – букв.: он на надежду надеется).

* * *

В мире этом древнем,
Многих сменяющем на своей <материнской> груди,
Немало есть и отцовских благопожеланий.
Горечь в моей плачевой песне
Перевешивает мои слабые силы...
Мир – острог, и, <видя это>,
Бекмурза в печали <пребывает>.

Стих вольный, количество слогов и ударений различно, ритм ослабленный, о различимый благодаря фразовым ударениям и звуковым повторам; комплексы созвучий более густо концентрируются во второй, концевой части стиха. Вне ритма и созвучий остается последняя строка, что подчеркивает душевный дискомфорт и депрессию автора.

ЗЕМЛЯ

Из-за тебя государства враждуют,
Из-за тебя у старых врагов вновь страсти разгораются,
Из-за тебя ручьями кровь проливается,
Из-за тебя сталь друг на друга изливают,
У тебя солдаты караульные стоят,
Ты – это тот, кто целым народам пропитание дает,
Ты – это тот, кто наших слабых к себе забирает.

Стих вольный, разностопный, с двумя обязательно сильными ударениями.

Все стихотворение – одна тирадная строфа, объединяемая серией варьирующихся созвучий гласных и согласных. Ниже приводится текст оригинала с обозначением приемов фонетики:

Къэралхэр щызырыгъэжэ,
Бийжхэр щызырыгъэплъ,
Лъыхэр зыхуагъажэ,
Жырхэр зыхуагъагъул,
Сэлэтхэр зи къэрэгъул,
Къэралхэм я гъуэмылалъэ,
Лъэрымышхэр ялызыхъж.

Звуковые повторы «вертикального» характера обозначены жирным, смежные или внутристиховые – курсивом. Внимание: в ряде случаев один и тот же комплекс

звуков может образовывать созвучие обоих типов – по вертикали и смежности. Чистых повторов конца предыдущего стиха в начале последующего всего три – подчеркнуто (2–3, 3–4, 6–7).

САГИД МЫЖЕЙ

Один из талантливых джегуако, современник и друг Ляши Агноко. Родился и жил в селении Бесланук (ныне – Большой Зеленчук) Карачаево-Черкесии. Годы жизни – 1856–1949. Автор многих шуточных и сатирических песен, ставших народными. Известен веселым характером, острым юмором и тонкостью знания этикета.

КАК САГИД ШУТИЛ С ЭФЕНДИ

Однажды эфенди, служитель культа, упрекнул Сагида в богохульстве и в том, что он сбивает людей с верного пути, сдирает с них деньги, на что джегуако ответил так:

Эй, эфенди, давай поделим людей на твоих и моих:
Если человек покачивается, то он мой,
Если совсем свалится – твой.
Только мне люди дают, танцую и веселясь,
А тебе, – оплакивая усопшего и пребывая в горе.
Посуди сам, чей сбор более угоден богу?

Примечание: Фраза «если человек покачивается» означает – когда человек навеселе и рад жизни; «если совсем свалится» означает – когда он умер. То есть, джегуако оставляет за собой обязанность печься о живых, а за служителем культа – заботу о погребении умерших.

КИЛЬЧУКО СИЖАЖЕВ

Один из джегуако, которые в XX веке сохраняли все традиционные особенности древних джегуако, за исключением бродячего образа жизни. Родился и жил в кабардинском селении Заюко, годы его жизни – 1863–1945. Сплотив небольшую группу единомышленников, он, с ведома руководства республики, разъезжал по городам и селениям, исполняя свои и народные песни.

ШУТОЧНЫЕ СТИХИ

Одно веко у Кильчуко было приспущено, и это нередко становилось предметом разговора его с остроловами в компании. Однажды один дотошный человек спросил его:

– Эй, Кильчуко, Аллах даровал человеку два глаза для того, чтобы он видел мир двумя глазами. А почему же ты смотришь на нас только одним глазом?

– Оллаги, чтобы тебя увидеть мне и одного глаза достаточно. Но если я встречаю красавицу писаную, когда встречаю человека достойного, тогда я открываю оба глаза и смотрю на них с наслаждением. А на тебя что мне смотреть!

В другой раз один человек спросил его:

– Эй, Кильчуко, ты вот всех осмеиваешь, над всеми подшучиваешь, а каков ты сам, неужели о тебе сказать нечего?

– Как нечего, *ответил джегуако*, –

На глаз один я слеп

На вид я плох,

Плохой жены я муж,

Возрастом – умирать настала пора,

Хоть и пора, я не умираю,

Вместо воды хлещу водку...

Это кто-то запомнил и при следующем появлении Кильчуко приветствовал его так:

А-а не ты ли это тот Кильчуко Сижажев,

Который на глаз один слеп,

На вид плох,

Плохой жены муж,

Возрастом умирать настала пора,

Хоть и настала пора, но не сдается, вместо воды водку хлещет?

Когда тот это сказал, Кильчуко стал в позу и ответил:

Нет!

Я тот, у кого глаза золотые,

Кто на золотистом коне восседает,

Кто на крупе коня (пленником) везет того, кто шутить не умеет,

Кто мужем доводится миленькой и нежной,

На кого княгини заглядываются с вожделением,

К кому приходят за мудрым словом, –

Не хочешь встречи с таким умным человеком!?

Сказав так, Кильчуко оставил этого человека с раскрытым ртом, потому что тот не имел способности что-нибудь от себя добавить, а только повторил слова самого Кильчуко.

КАКОВ САМ, СОЗДАЮЩИЙ КРИВЫХ!

Однажды я спросил, было у него:

– Эй, Кильчуко, правду ли говорят, будто

и старуха твоя кривая на один глаз?

На это он вот что сказал:

– Аллахом клянусь, что крива!

Оллаг, и я кривой,

И моя бедная старуха кривая,

И мой лошак тоже кривой,

И пес мой дряхлый тоже одноглазый,

А когда я выходил со двора, присмотрелся –

И петух мой старый тоже, оказывается, кривой!

Оллаг, наверное, и тот кто нас всех такими создал,

Тоже не без изъяна.

Эффект экспромта строится нанизывающей композицией; вместо ожидаемого резкого отпора насмешнику поэт-импровизатор нагнетает мнимые пороки, благодаря чему создается смеховой эффект, усиливаемый ритмическим строением и аллитерациями.

Примечания

1. *Шортанов А.Т.* Театральное искусство Кабардино-Балкарии. Нальчик: «Эльбрус», 1963.
2. *КъардэнгъуцI Зырамыку*. Тхыгъэ къыхэхахэр. (Кардангушев З.П. Избранные труды). Налшык: Издательство М. и В. Котляровых, 2009.
3. *Гадагатль А.М.* Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов. Майкоп: «Меоты», 1987.
4. *Налоев З.М.* Институт джегуако. Нальчик: «Тетраграф», 2011.
5. *Ногмов Ш.Б.* История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Изд. 9. Нальчик: «Эльбрус», 1994. С. 72 и др; *Хан-Гирей Султан*. Записки о Черкесии. Нальчик: «Эльбрус», 1978. С. 110–112; *Кешев А.-Г. (Каламбий)*. Характер адыгских песен. Характер адыгских песен. Терские ведомости. Владикавказ, 1886, №№ 1, 2, 3; *Урусбиев С.-А.* Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа терской области. Несколько слов от собирателя и переводчика. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: 1881. Вып. 1. Разд. 2. С. 1–8.
6. *Налоев З.М.* Указ. соч. С. 353–406; *Готов А.М.* Джегуако. Адыгская энциклопедия. М.: 2006. С. 744; Его же: Адыгэ литературэм и тхыдэ. 1 т. (История кабардино-черкесской литературы. Налшык: 2010. Т. 1. Н. 82–120.
7. *Хачим Теунов*. Литература и писатели Кабарды. Нальчик, 1955. С. 218–221.

А.М. Gutov

FROM HERITAGE OF DZHEGUAKO

The article dedicated to the peculiarities of dzheguako poetics, professional native representatives of traditional art culture of Adyg people, is accompanied by scientific and analytical translation of oral poems, which authorship belongs to the best known representatives of this profession lived in XIX–XX centuries.

Keywords: dzheguako, syncretic art, historical memory, folk and professional culture, oral author's culture, improvisation.

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

Фоменко Владимир Александрович, к.и.н., заведующий 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

Озова Фатима Анатольевна, к.и.н., ведущий научный сотрудник Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований (КЧИГИ).

369000, г. Черкесск, пр. Ленина, 13

Тел.: 8 (8782) 26-42-05

E-mail: fo7799@rambler.ru

Сабанчиева Любовь Хабижевна, к.и.н., старший научный сотрудник сектора этнологии ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-48-91

E-mail: sablyu@mail.ru

Нальчикова Елена Аниуаровна, к.и.н., доцент кафедры организации работы с молодежью ФГБОУ ВПО «Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова».

360004, г. Нальчик, ул. Чернышевского, 173

Тел. 8 (8662) 42-24-62

E-mail: elenalchik@yandex.ru

Гузеев Жамал Магомедович, д.ф.н., профессор, заведующий отделом филологии ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-22-02

E-mail: kbigi@mail.ru

Махиева Людмила Хамангериевна, к.ф.н., зам. директора по науке ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-18-68

E-mail: kbigi@mail.ru

Аппоев Алим Каншауович, к.ф.н., доцент, старший научный сотрудник отдела балкарской филологии ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел.: 8 (8662) 42-52-75

E-mail: kbigi@mail.ru

Кажарова Инна Анатольевна, к.ф.н. старший научный сотрудник сектора кабардинской литературы ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-20-52

E-mail: barsello@rambler.ru

Паштова (Мижаева) Мадина Михайловна, к.ф.н., старший научный сотрудник отдела этнологии и народного искусства Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева.

385000, г. Майкоп, ул. Краснооктябрьская, 13

Тел: 8-928-467-63-06

E-mail: gupsa@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

Хагожеева Лиана Славовна, стажер-исследователь сектора адыгского фольклора ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8-963-393-26-15

E-mail: kbigi@mail.ru

Гутов Адам Мухамедович, д.ф.н., профессор, заведующий сектором адыгского фольклора ФГБУН Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН.

360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18

Тел. 8 (8662) 42-38-52

E-mail: adam.gut@mail.ru

THE AUTHORS OF THIS ISSUE

Bgazhnokov Barasbi Hachimovich, Doctor of History, Director of Federal State Budget Educational Institution of Humanitarian Researches of Kabardino-Balkarian centre of Russian Academy of Sciences.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-09-48
E-mail: kbigi@mail.ru

Fomenko Vladimir Aleksandrovich, Candidate of History, leader of archeology sector of Federal State Budget Educational Institution of Humanitarian Researches of Kabardino-Balkarian centre of Russian Academy of Sciences.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-42-74
E-mail: kbigi@mail.ru

Ozova Fatima Anatolievna, Candidate of History, leading research worker of Karachay-Circassian Institute of Humanitarian Sciences.

17 Lenin Avenue
Cherkessk 369000
Ph. 8 (8782) 26-42-05
E-mail: fo7799@rambler.ru

Sabanchieva Lubov Habizhevna, Candidate of History, senior researcher of ethnology sector of Federal State Budget Educational Institution of Humanitarian Researches of Kabardino-Balkarian centre of Russian Academy of Science.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-48-91
E-mail: sablyu@mail.ru

Nalchikova Elena Aniuarovna, Candidate of History, associate professor of work with young people chair of Federal State Budget Educational Institution of Higher Professional Education «Kabardino-Balkarian State University named after H.M. Berbekov».

173 Chernyshevsky Street
Nalchik 360004
Ph. 8 (8662) 42-24-62
E-mail: elenalchik@yandex.ru

Guzeev Zhamal Magomedovich, Doctor of Philology, professor, head of Philology Department of Federal State Budget Educational Institution of Humanitarian Researches of Kabardino-Balkarian centre of Russian Academy of Sciences.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-22-02
E-mail: kbigi@mail.ru

Mahieva Ludmila Hamangerievna, Candidate of Philology, Vice Director for science of Federal State Budget Educational Institution of Humanitarian Researches of Kabardino-Balkarian centre of Russian Academy of Sciences.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-18-68
E-mail: kbigi@mail.ru

Appoev Alim Kanshauovich, Candidate of Philology, associate professor, senior researcher of Balkarian Philology sector of Federal State Budget Educational Institution of Humanitarian Researches of Kabardino-Balkarian centre of Russian Academy of Sciences.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-18-68
E-mail: kbigi@mail.ru

Kazharova Inna Anatolievna, Candidate of Philology, senior researcher of Kabardian Philology sector of Federal State Budget Educational Institution of Humanitarian Researches of Kabardino-Balkarian centre of Russian Academy of Sciences.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-20-52
E-mail: barsello@rambler.ru

Pashtova (Mizhaeva) Madina Mihailovna, Candidate of Philology, senior researcher of ethnology and popular art sector of Adighe Republic Institute of Humanitarian Studies named after T.M. Kerashev.

13 Krasnooktyabrskaya street
Maikop 385000
Ph. 8-928-467-63-06
E-mail: gupsa@mail.ru

Malkonduev Hamid Hashimovich, Doctor of Philology, head of Balkarian folklore Department of Federal State Budget Educational Institution of Humanitarian Researches of Kabardino-Balkarian centre of Russian Academy of Sciences.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-52-74
E-mail: kbigi@mail.ru

Hagozheeva Liana Slavovna, intern researcher of Adyg folklore sector of Federal State Budget Educational Institution of Humanitarian Researches of Kabardino-Balkarian centre of Russian Academy of Sciences.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8-963-393-26-15
E-mail: kbigi@mail.ru

Gutov Adam Muhamedovich, Doctor of Philology, Professor, head of Adyg folklore Department of Federal State Budget Educational Institution of Humanitarian Researches of Kabardino-Balkarian centre of Russian Academy of Sciences.

18 Pushkin Street
Nalchik 360000
Ph. 8 (8662) 42-38-52
E-mail: adam.gut@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 05.08.2014
Усл. печ. л. 10,4

Формат 70х108 $\frac{1}{16}$
Тираж 500 экз.
Цена свободная

Гарнитура Таймс
Заказ № 104

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 *А.В. Гергокова*
Корректор *З.В. Черкесова*

