

63.5(2Р37-ЕРБ)
БЗЧ
902.7(С164)

Б. Х. БГАЖНОКОВ

АДЫГСКАЯ ЭТИКА



Б. Х. БГАЖНОВ



АДЫГСКАЯ ЭТИКА



НАЛЬЧИК
ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
«ЭЛЬ-ФА»
1999

Научное издание

Бгажноков Баразби Хачимович

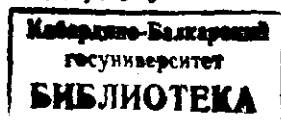
АДЫГСКАЯ ЭТИКА

Художник З. Х. Бгажноков

Технический редактор Л. И. Прокопенко

Корректор Л. Т. Юркова

1029614



ЛР № 010238 от 22.07.97

Сдано в набор 09.08.99. Подписано в печать 01.10.99. Формат 70 × 100¹/₁₆. Бумага типографская № 1. Гарнитура школьная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 7,8. Уч.-изд. л. 7,97. Тираж 25 000 экз. Заказ № 2396

Издательский центр «Эль-Фа»

Республиканского полиграфкомбината им. Революции 1905 г.

Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г.

Мининформпечати КБР

360000, КБР, г. Нальчик, пр. Ленина, 33

Б 0301070000-046 без объявл.
Т43(03)-99

ISBN 5-88195-371-1

© Б. Х. Бгажноков, 1999

© Издательский центр «Эль-Фа»,
1999



Предисловие

В основе духовно-нравственной культуры адыгов лежит система моральных ценностей под общим названием *адыгагъэ* – букв.: «адыгство», «адыгская этика». Это квинтэссенция нравственного опыта народа, вырабатывавшийся веками механизм его культурной самоорганизации.

Принципы и установки адыгства (человечность, почтительность, мудрость, мужество, честь и др.) формировались и оттачивались в тесном взаимодействии с другими народами Кавказа и, в свою очередь, оказывали на них обратное, неизменно прогрессивное влияние. Адыгская этика является эталоном общекавказской нравственной философии, ее наиболее полным и детально разработанным выражением. То же касается и адыгского этикета – *адыгэ щэнхабзэ*, который сравнивают иногда с китайским, японским, французским. Традиционный адыгский этикет служит важным подспорьем адыгства, институтом, через который этика проводит в жизнь свою «политику», свои принципы и идеалы.

Однако этика сама по себе является только ресурсом, потенциальной возможностью человеческой деятельности; ее воздействие на духовную жизнь зависит во многом от состояния общества, от степени его восприимчивости к ценностям культуры. Потрясения последних двух столетий нарушили преемственность социальных практик. В настоящее время механизм адыгства дает большие сбои, оборачиваясь стремительным падением нравов, профанацией культурных традиций. Ощущение такое, что адыгское общество развивается не в том направлении, рискует потерять свое духовно-нравственное «лицо». Впрочем, существует и опасность фетишизации, и этноцентристской интерпретации адыгства. К этому предрасполагает ситуация культурного кризиса в целом, а также в определенной степени и внутренняя форма слова, избранного для обозначения адыгской этики. Поэтому в обращении с данным понятием нужна величайшая аккуратность и точность. Нельзя допустить, чтобы в высшей степени гуманистическое содержание адыгства было выхолощено, переродилось в стратегию лжи, лицемерия, рабской покорности, либо в еще более разрушительную, в конечном итоге – губительную идею национальной исключительности.

От эффективности мер, предпринимаемых для этого, зависит во многом духовно-нравственная атмосфера не только адыгского общества, но и всего Кавказа. Адыгская этика – наилучшая база для развития и поддержания в регионе традиционной культуры мира, согласия, взаимопонимания.

К сожалению, мы еще плохо это осознаем. И потому первое, что необходимо сделать – заполнить вакуум знаний об адыгстве, снять с этого термина завесу неопределенности и забвения. Следует признать, что по сей день мы пользуемся ресурсами адыгской этики без должной объективации и рационализации, не имея отчетливых представлений о том, как она устроена, какова иерархия средств и приемов, обеспечивающих ее слаженную работу и общий негэнтропийный эффект. Настоя-

щая книга призвана восполнить данный пробел. Она задумана как подробное изложение основ и специфических свойств адыгства, как первый опыт объективации узловых морально-этических ценностей, поддерживающих status quo адыгского общества, его социальную и духовно-нравственную целостность и мобильность.

Касаясь способов изложения материала, хочу отметить, что в тексте сокращения, по возможности до минимума, специальные термины, формулировки, ссылки на литературу. Ссылки на полевой материал даются непосредственно в тексте с указанием в скобках имени и фамилии информантов, полные сведения о них содержатся в конце книги. Не разграничены, то есть не выделены с помощью специальных указаний, варианты адыгского языка (кабардино-черкесского и адыгейского), на которых приводится иллюстративный материал. Вместе с тем как синонимы используются обозначения «адыг» («адыгский») и «черкес» («черкесский»), хотя первое из них является самоназванием – эндоэтнонимом, а второе – общепринятым названием – экзотэтнонимом.

Остается сказать, что взгляды на сущностные свойства и механизмы адыгской этики формировались у меня благодаря знаниям и опыту исследований в области психолингвистики, социологии, культурной антропологии. Хорошо сознавая, насколько обязан я этим опытом моим учителям, выражаю большую и искреннюю признательность А. Х. Шарданову, А. А. Леонтьеву, С. А. Арутюнову. С особой теплотой вспоминаю А. Т. Базиева, В. К. Гарданова, Б. М. Карданова, А. М. Гукемуха; в беседах с ними мне открылись многие тайны адыгской этики и этикета.

Выражаю благодарность коллегам из Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований, Института прикладной математики и автоматизации РАН, Института повышения квалификации КБГУ, которые постоянно поддерживали меня в моей работе.

Моя признательность Р. М. Жанимову и Дж. К. Хаупа за ценные замечания по рукописи книги.

Наконец, от всей души благодарю всех, кто принял участие в финансировании настоящего издания, в особенности президента Французской ассоциации содействия восточным народам Пьера Паско.



Глава первая

РЕАЛЬНОСТЬ АДЫГСКОЙ ЭТИКИ И ЭТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



АДЫГСТВО КАК КОМПОНЕНТ ТРАДИЦИОННОЙ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ

В 30-х годах прошлого столетия англичанин Э. Спенсер после близкого знакомства с Черкесией и черкесами высоко и не без удивления отозвался об устройстве адыгского общества. «Можем ли мы не восхищаться степенью цивилизации, которой достиг этот изолированный народ, — замечает он, — и все это без каких-либо писанных законов, без каких-либо других регуляторов, кроме традиций их предков и песен их бардов» (*Spenser 1855: 192*).

Известно, что такое состояние общественных отношений поддерживалось благодаря генетическим связям с цивилизацией древних хаттов, за счет богатого опыта культурной самоорганизации аккумулированного в адыгском морально-правовом кодексе *адыгэ хабзэ* и в адыгской этике — *адыгагъэ*. Это две составные части традиционной соционормативной культуры адыгов, и каждая из них требует комплексного исследования. Стало быть, со всей очевидностью вырисовываются здесь два исследовательских направления: историко-правовое и собственно этическое, основанное на принципах моральной философии и культурной антропологии.

Первое направление, сложившись еще в прошлом столетии, получило развитие в трудах современных историков и этнологов. Внимание исследователей сосредоточилось на общественном строе феодальной Черкесии, главным образом на обычно-правовых, юридических аспектах *адыгэ хабзэ*, на функциях, которые по традиции выполняет данный кодекс в современном обществе, где господствует современное право (См. напр.: *Гарданов 1966; Кумыков 1965; Думанов 1990; Мусукаев, Першиц 1992; Кажаров 1994; Бабич 1995*).

Менее известен и изучен опыт морального регулирования социальных отношений. Во всяком случае, он не был специально выделен и исследован под углом зрения этической теории. Замечу в этой связи, что задача этики состоит в том, чтобы выявить, обобщить и систематизировать исторически сложившийся опыт нравственных отношений, показать скрытую за стихией обыденного, за потоком и рутинной повседневной жизни железную логику моральных принципов. В отношении адыгской морали такая задача не выполнена. До недавнего времени вопрос об адыгской этике, как хорошо слаженной и организованной системе, даже не ставился в нашей науке, хотя еще в 1957 году Ю. К. Намиток правильно отметил, что *адыгагъэ* — совокупность лучших нравственных качеств, которые должны быть присущи и присущи на самом деле истинному черкесу: человечность, почтительность, гостеприимство, верность данному обязательству и т. д. (*Намиток 1957: 31*). В научной литературе это одно из первых указаний на реальность адыгской этики.

В 50–60 годах представление об адыгстве, как этической системе, было закреплено в двуязычных адыгско-русских словарях, а также в Толковом

словаре адыгейского языка. Вслед за этим в 70–80-х годах появились публикации, в которых можно найти более четкое и осмысленное толкование природы и функций адыгства (См.: *Шоров; Бгажноков*). В моих работах неоднократно подчеркивалось, что адыгство является механизмом системной интеграции адыгского общества, генерирующим нравственную силу и энергию этнического социума.

Совсем недавно появились статьи и книги, в которых смысл и назначение данного института рассматриваются с философских и общесоциологических позиций (*Ханаху, Цветков 1995; Ханаху 1997; Касландзия 1995*). Хотя развернутого анализа системы адыгской этики в этих работах нет, сама постановка вопроса подкупает глубиной проникновения в сущностные свойства адыгства, знаменует настоящий прорыв в этом направлении. Подчеркивается, что адыгство – система исторически сложившихся духовно-нравственных моделей мышления и поведения, что эта система сопоставима с мировоззрением, образом или стилем жизни этнического социума. Выделяется и перечень важнейших социальных функций адыгства: коммуникативная, идентификационная, идеологическая, аксиологическая, воспитательная, мировоззренческая, когнитивная (*Ханаху 1997: 50–51*).

Другие, в том числе и новейшие, исследования нравственной культуры адыгов, выполненные в рамках этнографии, педагогики, культурологии, являются в этом смысле только шагом назад (См. напр.: *Мафедзев 1991; Загазев 1996; Готов 1997*). Термин «адыгство» в этих работах даже не упоминается, словно это ничтожно малая величина, которой можно пренебречь.

Впрочем, «невнимание» к проблеме адыгства обусловлено и некоторыми, можно сказать, объективными причинами.

Прежде всего дает о себе знать инерция известных идеологических установок прошлого, когда концентрация внимания на таких ценностях не одобрялась, даже преследовалась. Но самым главным препятствием является, конечно, сложность самого понятия «адыгагъэ». Это тонкая материя, трудно поддающаяся описанию, определению, анализу. Показательно, что если слово «адыгагъэ» и упоминается в той или иной работе, то обычно лишь вскользь, наряду с такими добродетелями, как почтительность, гостеприимство, человечность, а подчас как синоним адыгского этикета (*Махегова 1993: 7*). Иногда адыгство относят к числу структурных единиц адыгъ хабзэ, что также не соответствует действительности (*Мафедзев 1997: 47*). Искания этих авторов очень любопытны еще и в том смысле, что обычно их труды посвящены предмету, который так и не нашел рационального объяснения. Все это в немалой степени способствует созданию своего рода мифа об адыгстве, как о явлении эфемерном, мистическом, не поддающемся анализу, описанию, определению.

Дополнительную путаницу вносит в данный вопрос непонимание сути адыгъ хабзэ. В работах историков этот термин используется в значении «обычное феодальное право». Однако другие или те же самые авторы с таким же успехом применяют его для обозначения адыгского этикета, не вдаваясь в причину такой многозначности.

На самом деле она довольно проста: использование термина адыгъ хабзэ в двух существенно отличающихся значениях является следствием, издержкой – своего рода последствием – синкретизма традиционной соционормативной культуры. Адыгъ хабзэ – морально-правовой кодекс, то есть общественный институт, в котором соединены в одно целое моральные (прежде всего этикетные) и юридические правила и установления. При этом основополагающее значение имеет тот, для нас совершенно очевидный, факт, что идеологической базой синтеза или организационного единства обычного права и этикета является традиционная этика – адыгагъэ. Адыгство придает нормам адыгъ хабзэ характер целерациональных программ и моделей социального действия, подчиняющихся единому, синергитическому в основе своей замыслу и плану.

Это означает, что в адыгэ хабзэ нет и по определению не может быть норм, не подконтрольных адыгской этике, противоречащих ее принципам и идеалам. Наконец, из этого следует другой очень важный вывод: не обращаясь к природе адыгагъэ, невозможно понять и во всей полноте представить специфику адыгэ хабзэ. К сожалению, в таком плане вопрос о традиционной соционормативной культуре адыгов никогда не ставился. Поэтому так поверхностны и чаще всего противоречивы и неубедительны суждения о таких понятиях, как «адыгэ хабзэ», «уэркъ хабзэ», «адыгагъэ».

ЭТНИЧЕСКИЙ КРИЗИС И ГАБИТУС АДЫГСТВА

Отсутствие теории адыгства имеет другие, еще более масштабные негативные следствия: заметно снизилось качество восприятия и оценки адыгской культуры в целом. В трудах наших ученых (философов, социологов, литературоведов, языковедов, фольклористов) она предстает как набор плохо организованных и неупорядоченных элементов, без этических ориентиров и опор, составляющих ее смысловую доминанту, без «зашифрованных» в адыгстве системных связей и отношений. Вне поля зрения оказались, помимо адыгства, такие тесно с ним связанные базовые ценности, как готовность действовать в интересах другого – *хьэтыр*, эмпатия – *гушцэгъу*, благодеяние – *псапэ*, способность или искусство понимания – *зэхэщыкI*, искусство находиться среди людей – *цIыху хэтыкIэ*, чувство меры – *мардэ*, этический иммунитет личности – *цIыхум и нэмыс*, этический страх – *шынгукIытэ* и др. Преобладает, одним словом, умозрительный подход.

Однако и попытки преодолеть его, обращаясь к новым теориям, понятиям, не спасают положения, если нет достаточно глубокого анализа повседневной практики этического мышления и поведения. Чаще всего это только отдаляет от нас живую картину адыгской действительности.

Мне видится во всем этом непростительно беспечное и расточительное отношение к ценностям культуры. Игнорирование роли адыгства в динамике социальной жизни, в формировании базовой личности общества равносильно игнорированию роли конфуцианства в китайской или буддизма в индийской культурах.

Угрожающие формы и масштабы приобретает в этих условиях профанация духовного наследия. Адыгская культура, в том виде, как она официально преподносится, реализуется, транслируется и в малой степени не отвечает мощной заявке, которую сделала в свое время культура феодальной Черкесии. Во всем: в характере поселений и жилищ, в одежде и в поведении, в музыке и танцах, в поэзии и прозе – признаки упадка. И, пожалуй, в первую очередь – это упадок вкуса. Адыгская, и прежде всего кабардинская, культура утратила свойственную ей красоту и гармонию, величавую сдержанность и законченность. Насколько велика традиционно значимость адыгства в этической рационализации мира и в конструировании социальной реальности, настолько велики и губительны следствия его вытеснения на периферию духовной жизни. Без всякого преувеличения это гуманитарная катастрофа, на что все чаще и чаще, и вполне справедливо, обращают внимание некоторые исследователи (Болотоков 1995; Унежев 1997). «Самая страшная опасность для любой нации, – пишет В. Х. Болотоков, – таится в уничтожении генофонда и национального духа, когда народ, отказываясь от сознательного национального мышления, предпочитает погрузиться в океан бессознательного, стать огромной толпой, развращенным и разложившимся сбродом» (Болотоков 1995: 111).

Налицо, иначе говоря, основательное расстройство преемственности социальных практик, кризис социальной, и прежде всего этнической идентичности. В вопросе о том, как трактовать, осваивать, развивать культурные традиции, нет необходимой ясности, твердо установленной позиции, что сводит к минимуму эффективность нравственного воспитания и образо-

вания. И это неудивительно: в ту нишу сознания (дискурсивного и практического), которую традиционно занимает адыгство, вторгается и постепенно разрастается, оттесняя этику, пустое пространство морального невежества, негативизма, апатии.

В итоге теряют смысл и дискредитируются многие культурные инициативы и конструктивные идеи. На наших глазах меняются к худшему представления о нравственном, эстетическом качестве и гигиене повседневного мышления, общения, поведения. Адыгский социум не ощущает в полной мере своего активного и зримого присутствия в мире, в его действиях нет, как прежде, спокойной уверенности, стремления и готовности выявить себя в облагороженной форме. Изменился к худшему даже внешний облик адыгов, утрачена, предана забвению традиционная «культура себя», согласно которой устанавливалось, как и в соответствии с какими критериями человек должен заботиться о себе, «строить», «конструировать» свой внутренний мир, свою внешность и поведение – свою публичную идентичность. Распущенность и самопопустительство – неизбежные следствия самой тенденции упадка и дискредитации культуры.

Я связываю все это с системным, и в том числе этническим, кризисом, в котором находится адыгское общество. Этнический кризис, как я его представляю, – состояние социума, при котором существенно меняются, приходят в упадок или резко снижают свою действенную силу его этновоспроизводящие признаки и механизмы: язык, культура, психология, национальная государственность, территория, этнонимические обозначения и т. д. Иссакают, иначе говоря, ресурсы воспроизводства этнической системы, ослабевает контроль за соответствием сознания и социальных практик основным параметрам социальной идентичности. Плохо воспроизводится в этих условиях базовая личность общества.

Этнический кризис, как явствует из вышеизложенного, знаменует определенный рубеж в биографии, в историческом развитии народа, когда осуществляется эволюционный выбор – между прежней и новой идентичностью, а порой – между бытием и небытием, жизнью и гибелью этноса. Но это не единовременный акт, а процесс, который длится иногда десятилетия, даже столетия. Он имеет свои стадии (стадии кризиса), свои спады и подъемы и является в этом смысле определенной эпохой в истории народа.

Таким, весьма напряженным и драматичным, периодом стали в истории адыгского народа последние три столетия. Это период стагнации, разрушения и затем медленного угасания адыгской цивилизации, связанный, конечно, не во всем, но во многом, – с началом и эскалацией, ходом и последствиями русско-кавказской войны. В числе основных звеньев кризиса, четко обозначившихся к настоящему времени, я выделяю особо: 1) геодемографический кризис; 2) кризис национальной государственности; 3) этнонимический кризис; 4) кризис языка; 5) кризис культуры и базовой личности (См. об этом: Бгажноков 1999).

Однако и в таких весьма неблагоприятных условиях адыгская этика выполняет – по инерции, главным образом, – возложенные на нее регулятивные функции. Это, говоря иначе, система принципов и навыков структурирования социального пространства и организации деятельности, получившая название габитуса (от лат. *habitus* – состояние, свойство, расположение, характер) (См. об этом: Bourdieu 1990: 53). Габитус адыгства приспособлен объективно к достижению определенных результатов, но иногда без видимой сознательной нацеленности на эти результаты. С другой стороны, перед нами такое измерение бытия социума, в котором границы настоящего раздвинуты настолько, что вмещают в себя прошлое и будущее. Адыгская этика – не столько часть истории народа, сколько постоянно действующий механизм преобразования прошедшего и будущего в настоящее. Предрасполагая к правильному, удачному – сообразующемуся с наличной ситуацией и с опытом прошлого – переходу из одних состояний в другие, она помогает справиться с непредвиденными, постоянно меняющимися жизненными ситуациями и проблемами.

Габитус адыгства – неотъемлемая часть основной (базовой) личности адыгского общества. В массе черкесского населения трудно найти человека, не признающего этику высшей культурной ценностью, не сознающего свою к ней причастность. Как самое тяжкое обвинение или обидный упрек воспринимается фраза: *Адыгагъэ пхэлъкъым* – «Нет в тебе адыгства». Известны структурные единицы, принципы, механизмы адыгской этики. Таких механизмов, дополняющих и усиливающих друг друга, очень много, но наибольшее значение приобретает человечность – *цыхухъэ*. Вслед за человечностью выделяются: почтительность – *намыс*, разумность – *акъыл*, мужество – *лыгъэ*, честь – *напэ*. На почве этих ценностей и возникает адыгство, как внутренне согласованная система принципов культурной самоорганизации личности и общества.

Не получив научного обоснования и представления, оставаясь практически нелегитимным институтом, адыгство существует реально – в многообразии морально-этических понятий и категорий, в логике моральных суждений и оценок, используемых в практике повседневной жизни. Это виртуальная и вместе с тем ультимативная реальность, предопределяющая тенденцию и формы развертывания актуальной реальности. Адыгство служит мерилом духовно-нравственного качества жизни, смысла и назначения бытия человека в мире.

Это не снимает ответственности за изучение внутреннего устройства адыгской этики, за ее объективацию, сигнификацию, легитимизацию. Ослабленное этническим кризисом адыгское общество не воспроизводит в полном объеме габитус адыгства, что нарушает преемственность социальных практик, негативно сказывается на всех сферах деятельности. Нельзя полагаться на стихийное, не сопровождающееся стратегическим расчетом действие заключенных в этике механизмов духовного производства. Необходимо выработать систему долгосрочных мер осмысленного и целенаправленного использования ресурсов адыгской этики. Этому, как было сказано, должно предшествовать научное исследование ее специфических свойств и возможностей. Нужно показать в деталях, как именно устроен механизм адыгства и как действует он в типовых социальных условиях.

Актуальность этой задачи еще и в том, что адыгский этнический социум находится в состоянии неустойчивого равновесия и неопределенности, когда трудно предсказать, что ожидает его в будущем, какие пути развития будут избраны. В такие периоды, называемые точкой бифуркации (*Пригожин* 1985: 118), возникают некоторые параметры новых решений, в том числе и сознательно инициированных. Я уверен, что наилучшие условия создает для этого экспериментальный диалог с природой и обществом, основанный на гуманистических принципах адыгской этики. Необходимо познать и освоить адыгство как главный и незаменимый ресурс и механизм культуры мира, как систему универсальных и невероятно эффективных возможностей социального становления и развития.

МАТЕРИАЛ, МЕТОДИКА И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ АДЫГСКОЙ ЭТИКИ

Адыгство – специфичная этическая система, обслуживающая внутренние и внешние связи и отношения отдельного этноса, являющаяся в этом смысле частным проявлением общей теории морали. Поэтому настоящее исследование является прежде всего этико-эмпирическим, опирается на конкретные факты, отношения и проявления моральной жизни адыгов. Они фиксированы в общепринятых заповедях и кодексах, в этических понятиях и категориях, в поступках и в поведении людей. Сюда же следует отнести различного рода нравственные оценки, суждения, рассказы, притчи и т. д. Все это своего рода артефакты или материальные выражения

нравственной жизни адыгов, в то время как мораль сама по себе нематериальна и непосредственно не наблюдаема (См. об этом: *Петропавловский* 1982). В чистом виде явления морали представлены только в качестве данностей сознания, ментальных образов. В ходе настоящего исследования я буду называть их этическими образами, а также этическими значениями, смыслами, установками.

Такая постановка вопроса позволяет сформулировать главную задачу этико-эмпирических исследований. Она состоит в том, чтобы на основе имеющегося фактического материала выявить внутреннюю логику и внутреннее – этическое значение моральных заповедей, кодексов, понятий, рассказов, суждений, а также конкретных событий, действий, поступков. Из них, как мы увидим, и складывается общая картина адыгской этики.

Вообще же здесь нужно учитывать и процессы определенного взаимодействия между означающим и означаемым. Поэтому, с одной стороны, я пытаюсь проследить семантические операции, через которые слово или высказывание, поступок или событие прокладывают себе путь к тому или иному этическому значению или смыслу (метод В. Гумбольдта, Л. Витгенштейна), а с другой – не менее важный процесс трансформации еще не оформленных образов в мысль и далее – в символ, термин, поступок, моральное суждение (метод К. Юнга, О. Фрейденаберг). Применялся вместе с тем структурно-функциональный, факторный анализ ключевых моральных терминов и суждений, позволяющий установить наличие глубинных связей между различными компонентами этической системы.

Очевидно, что такие подходы отвечают традициям метаэтики. На первый план выдвигается здесь экзегетика, то есть обоснование и внутренняя логика моральных систем и субсистем, принципов и свойств, норм и суждений, действий и ситуаций (См.: *Wellman* 1963; *Österberg* 1988; *Фрицханд* 1976). Этим задачам был подчинен анализ общеадыгской и рыцарской этики, традиционного морально-правового кодекса, рыцарско-дворянского этикета.

Специально выделялись и рассматривались всевозможные этические принципы, категории, установки: человечность – *цыхугъэ*, почтительность – *нэмыс*, разум – *акъыл*, мужество – *лыгъэ*, честь – *напэ*, нравственное внимание – *гулгытэ*, нравственная память – *гукъэкI*, благодеяние – *псапэ*, благодарность – *фыщIэ*, стыд – *укытэ* и др. Важно было показать, что эти и многие другие моральные ценности и ориентиры организованы в иерархические структуры, что их значение зависит во многом от функций, выполняемых в составе целого – в системе адыгства. Поэтому для наиболее полного и всестороннего анализа основных категорий адыгской этики активно привлекались социально признанные предикаты данных категорий: связанные с ними типичные высказывания, оценки, разъяснения. Такой материал был получен нами в большом количестве и в ходе полевых исследований языка морали, и в процессе анализа литературных источников.

В первую очередь это различные типы моральных суждений: нормативные, оценивающие, описывающие, побудительные. Часть из них закрепились в языке в виде клише, афоризмов, пословиц, ср.: *Псэр эти напэр къащтэ* – «Отдай жизнь и возьми честь»; *Нэмысыншэр насыпыншэщ* – «Лишенный почтительности лишен счастья»; *Зэманым декIур лыфIыц* – «Идущий в ногу со временем – благородный муж»; *Адыгагъэр цыхугъэщ* – «Адыгство суть человечность». Суждения о том, какие действия являются моральными, дополнялись в данном случае указаниями на нравственную, социальную значимость определенных мотивов, побуждений, привычек, черт характера. Многие специалисты совершенно справедливо считают такую процедуру необходимым условием наиболее полной и адекватной характеристики этических систем (См. напр.: *Francena* 1963: 8–10).

Большую и разнообразную этическую информацию несут устойчивые запреты и отрицания определенных действий, привычек, черт характера:

Губжэ кысыпкырошасэ жыпІэу Іуэху йомыхъжэ – «Охваченный гневом к делу не приступай»; *ИбгъэкІыжа фыз умыуб* – «Жену, с которой развелся, не хули». К ним примыкают понятия и суждения, отображающие формы и признаки девиантного (отклоняющегося) поведения, на фоне которых господствующие представления о морали и моральности становятся особенно отчетливыми. Я имею в виду негативный фон, который создают проявления «нечеловечности» – *цІыхугъэншагъэ*, «непочтительности» – *нэмысыншагъэ*, «неразумности» – *акъылыншагъэ* и т. д.

Системный анализ языка морали не исключает семиотического истолкования деятельности, основанной на нормах и ценностях – с акцентом на организующей, регулирующей функции этой деятельности (См.: *Morris* 1971; *Loeser* 1966; *Ивин* 1970; *Целикова* 1974; *Коновалова* 1975). В частности, выделенные Ч. Моррисом прагматические значения знаковой деятельности (информативное, ценностное, побудительное, систематизирующее), можно считать одновременно формами морального суждения или общения (*Morris* 1971: 212). В русле семиотических способов организации опыта выдержаны также характерные для языка морали противопоставления типа: добро – зло, мужество – трусость, благодарность – неблагодарность.

Безусловно, структуры языка морали являются главными источниками сведений о внутреннем устройстве и режимах работы этических систем. Но следом возникает еще один очень важный вопрос. Как именно соотносятся эти структуры с реальным человеком, какое место занимают они в индивидуальном и общественном сознании, в общем настрое масс? Ведь в этом взаимодействии проверяется социальное качество моральных систем, способность выполнять возложенные на них регулятивные функции в различных, в том числе и кризисных, ситуациях. С другой стороны, и в еще большей степени здесь дают о себе знать человеческие качества, которые являются предметом психологического изучения. Словом, нужны еще несколько иные исследовательские подходы, выходящие за рамки традиционной моральной философии. Я счел возможным объединить их под общим названием «этическая антропология».

АДЫГСТВО В СВЕТЕ ПРИНЦИПОВ ЭТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Этические значения возникают в ходе взаимодействия логических и конкретно-психологических значений. К примеру, тот факт, что одно и то же суждение может быть истинным с логической точки зрения и ложным – с моральной, невозможно объяснить, игнорируя его психологическую, культурно-антропологическую подоплеку. Поучителен диалог правителя Е-гуна с Конфуцием. Е-гун сказал: «У нас есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын выступил свидетелем против отца». На что Конфуций ответил: «Прямые люди у нас отличаются от ваших: Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, в этом и состоит прямо-та» (*Лунь юй* 1972: 163).

Существует, иначе говоря, относительно самостоятельная сфера морального мышления, поведения, развития, которую необходимо рассматривать с позиций психологии и культурной антропологии (См. об этом: *Piaget* 1977; *Kohlberg* 1984; *Furer-Heimendorf* 1979; *Артемова* 1987). В то же время весьма продуктивен комплексный подход, когда ставится задача выявить некоторые закономерности взаимодействия логических, психологических и социологических параметров морали (*Kroy* 1975; *Montague* 1992; *Першиц* 1979; *Семенов* 1997). Соотношение этих параметров подвержено изменениям. К примеру, ситуация современного адыгского общества отличается большими расхождениями между логикой адыгства и его реальным психологическим и социокультурным содержанием.

Я обнаружил, кроме того, что координаты и специфические свойства адыгства выявляются и уточняются при рассмотрении их в системе других

универсальных ценностей, таких, как «человек», «Бог», «дело», «поступок», «время», «пространство», «прошлое», «будущее» и т. д. Все они имеют определенное этическое значение и в этом качестве включаются в процессы рационализации действительности, дополняя характерную для адыгов этическую картину мира. Заметим в данной связи, что отчасти и *ipso facto* настоящая книга является исследованием адыгского этоса — духовно-нравственной атмосферы общества. Принципы такого, по преимуществу социологического, подхода к интерпретации духовного мира адыгов были заложены еще в первой половине XVIII века Жабаци Казанко (См. об этом: *Бгажноков* 1987). В современной науке особенно четко общесоциологические проблемы этики поставлены в работах М. Оссовской. Подчеркивается, что любое состояние общества может быть названо этосом, если оно рассматривается под углом зрения наиболее значимых моральных ценностей (*Ossowska* 1963: 177–178).

Идея этоса перекликается во многом с концепцией базовой, или основной, личности, выдвинутой А. Кардинером и Р. Линтоном (*Kardiner, Linton* 1939; *Kardiner* 1945; *Linton* 1952). Согласно этой концепции основные ценности, нормы, идеалы усваиваются личностью в ходе первичной социализации, формируя базовую для данного общества или народа структуру личности. В свою очередь, особенности базовой личности определяют во многом состояние, параметры и перспективы развития общества. Таким образом, с известной долей осторожности можно утверждать: какова базовая личность, таков и этос. Или: каков этос, такова и базовая личность.

Адыгский социум в этом отношении особенно показателен. Во-первых, четко выделяется первичная социализация — *ггасэпэтыхэдэ*, в ходе которой закрепляются основные ценности и формируется основная личность с характерной для нее нравственно ориентированной ментальностью: *адыгг хьэлцэн* — «адыгский характер», «адыгский нрав». Во-вторых, вводятся обозначения базовой личности: *адыгэл* — «адыгский мужчина», *адыгг бзылхуггэ* — «адыгская женщина», *адыгг цыпкгэ* — «истинный адыг» и др. В-третьих, постоянно подчеркивается, что это хранители, носители, трансляторы адыгства, что в их руках развитие и судьба этноса. Проблема человека морального — *homo moralis* выдвигается здесь на первый план.

Все это свидетельствует об организационном единстве базовой личности и ее социального окружения, о том, что «действия человека в мире являются не чем иным, как действием мира и посредством мира, к которому человек относится как интегральный конститuent» (*Dewey, Bentley* 1949: 228). Отсюда ставшее в последние годы необычайно популярным в социологии понятие дуализма структур, акцентирующее внимание на том, что свойства агентов социального действия являются не только продуктами социальных структур, но и ресурсами для их построения. Общество, согласно этой концепции, является одновременно и условием, и постоянно воспроизводимым результатом человеческой деятельности (*Bhaskar* 1986: 123). О том же, как известно, писал в свое время К. Маркс (*Маркс, Энгельс* 1969).

Термин «этос» (от греч.: *ethos*) охватывает весь спектр привычек, настроений, интересов, желаний, присущих членам общества в тот или иной период времени. Сюда входят также факты, отношения, установки, которые несовместимы с моралью, даже разрушают ее: эгоизм, алчность, алкоголизм и т. п. В то же время именно мораль и морально-этические системы, подобные адыгству, являются организующим центром духовной атмосферы общества. Образующие этос модели мышления и поведения формируются, преломляясь через моральное сознание, под контролем общенациональных и общечеловеческих ценностей и предрасположений. Таким образом, этос — суть психология сознания в его отношении к моральному сознанию. Или отношение того, что есть в общественном и индивидуальном сознании к исторически сложившимся принципам этической рационализации мира. Это чрезвычайно богатое, динамичное, порой драматичное отношение. Показательно, что в адыгской культурной традиции оно передается с помо-

щью терминов, содержащих слово «мир», ср.: *цыхум и дуней* – «мир человека», *лэпкхым и дуней* – «мир этноса (народа)» и т. д.

Мир основной личности адыгского общества определяется во многом традиционной этикой. Будучи наиболее полным выражением духовного гения народа, адыгагъэ подчиняет себе весь спектр циркулирующих в обществе нравственных идей, понятий, категорий, выполняет роль своего рода аттрактора базовых ценностей и регулятивов. Общий негэнтропийный эффект достигается при этом за счет этической рационализации. Она осуществляется постоянно, каждодневно, поэтому все многообразие фактов и отношений действительности воспринимается в терминах таких категорий, как добро и зло, справедливость и несправедливость, человечность и нечеловечность... В итоге мир становится более близким, понятным, поддающимся разумному объяснению.

Хочу подчеркнуть в данной связи, что этика является внутренним условием и способом бытия человека в мире. Поэтому невозможно представить изучение морально-этических понятий и представлений без изучения человека – агента морального мышления и поведения.

Принципиальное значение имеет разграничение первичной и вторичной этической рационализации. Первичная – осуществляется рутинно и отчасти спонтанно по мере столкновения с текущими, изо дня в день повторяющимися проблемами и реалиями человеческого существования. Это привычные формы обыденного, или повседневного, мышления, которые структурируют (конструируют) жизненное пространство, обеспечивая преемственность социальных практик. А. Шютц, постоянно обращавшийся к подобным формам, называет их социально-признанными, само собой разумеющимися «интегральными элементами конкретно-исторического и социально-культурного жизненного мира» (Schutz 1962: 149). То же самое имел в виду голландский историк Й. Хейзинга, указывая на необходимость изучать формы в жизни и в мышлении (Хейзинга 1995: 18), а еще раньше Д. И. Егоров, рассматривавший феодализм с точки зрения его психологических, в том числе духовно-нравственных, оснований (Егоров 1918: 77).

Что касается вторичной этической рационализации, то она предполагает анализ и систематизацию морального опыта с целью представить данный опыт в виде некоей теории, учения или кодекса, то есть в виде абстрактной и устойчивой ментальной схемы, объясняющей логику первичной этической рационализации. В данном случае имеет место по преимуществу теоретическое (философское) понимание и разъяснение этического мышления и поведения – более глубокое и основательное по определению. Так рождаются этические теории или учения, приближающие к глубинному смыслу повседневного мышления и поведения.

Адыгство, в том виде, в каком оно проявляется в мотивах, в постоянном отслеживании потока социальных действий, является типичным примером первичной рационализации жизненного мира. Специфика такого способа структурирования социального пространства нам уже известна. Она, как было замечено ранее, в связи с характеристикой габитуса адыгства, основана во многом на интуиции, и потому вся полнота используемых средств и механизмов не осознается; люди обладают лишь некоторым минимумом понятий и познавательных навыков, обеспечивающих относительную стабильность и эффективность каждодневных социальных практик. Адыгагъэ – рассредоточенный, распределенный опыт, которым в полной мере владеет и распоряжается только социум. Поэтому необходимо обобщить данный опыт, выявить системные связи и отношения всех элементов единого механизма или габитуса адыгства. Это требует дополнительной – научной рационализации морально-этических схем и оснований деятельности. Она призвана поднять моральную рефлексию и этический мониторинг на более высокий – теоретический уровень осмысления жизненного мира.

Однако между первичной и вторичной этической рационализацией нет жестких преград, и в этом смысле они сопоставимы с практическим и дис-

курсивным сознанием в известной типологии Э. Гидденса. В то же время вторичная этическая рационализация существенно отличается от бессознательного структурирования жизненного пространства; между ними те же, основанные главным образом на репрессии барьеры, которые, по словам Гидденса, неизбежно возникают между дискурсивным сознанием и бессознательным (Giddens 1984: 4–5).

Это обстоятельство, а также и сама специфика настоящего исследования заставляют посмотреть на проблему адыгства еще шире (или глубже) – с позиций культурогенеза. Развитие этики – непрерывный процесс, в ходе которого человеческое сознание отвоевывает порядок у хаоса, сужая шаг за шагом энтропию, сферу коллективного бессознательного. Так создаются, вообще говоря, символы, ритуалы, институты. Так, если вспомнить, представляет логику и психологическую динамику культурогенеза К. Юнг. «На пути хаотичного потока вырастают дамбы, – пишет он, – осмысленное отделяется от бессмысленного, а когда они более не идентичны, уменьшается и сила хаоса – смысл теперь вооружается силой осмысленного, бессмыслица – силой лишенного смысла» (Юнг 1991: 117). Этика, и в частности адыгская этика, выполняет в этом движении сознания роль селектора, организатора и катализатора социально-приемлемых и полезных человеческих отношений. Она является творцом *homo moralis*.

Таким образом, реальность этики всегда двойкая – виртуальная, скрытая в потоке морального сознания и еще глубже – в архетипах коллективного бессознательного, и актуальная, представленная в виде определенной системы хорошо известных и общепризнанных принципов, претендующих на всеобщность, на включение в сферу своего влияния и контроля всего многообразия духовной жизни личности и общества. Этика – «это наука о морали и в определенной степени элемент самой морали» (Гусейнов 1985: 2). Этическая рационализация является имманентной реальностью человеческого существования. Она определяет во многом духовный мир и специфические свойства или черты личности. Недаром в современной психологии, антропологии, моральной философии сложилось мнение, что характер человека это прежде всего этическое понятие (Fromm 1947; Allport 1961; Benedict 1970; Friedman 1988).

Нельзя думать, что подлинной реальностью этики являются только системы абстрактного знания, что это наука о том, что должно быть, а не о том, что на самом деле есть и бывает. Среди отечественных исследователей инерция такого взгляда особенно сильна, что неоправданно сужает предметную зону этики, сводит к минимуму перспективы этической антропологии. Иногда в праве на реальность отказывают даже морали, ср.: «Мораль говорит не о том, что было, есть и будет, основываясь на обобщении практики поведения людей, она говорит о том, что должно быть» (Клычков 1998: 7). Но это противоречит фактам. Разве так называемые «абстрактные принципы» морали не являются реальностью сознания, внутренним условием суждений, оценок, решений, действий? Можно ли отказать в этом принципам конфуцианской этики или аналогичным принципам адыгской и любой другой этики? Адыгство, как было замечено, не только система принципов должного поведения, но и компонент жизненного мира личности и общества, то есть определенное состояние сознания, «говорящее» о том, что было, о том, что есть, о том, что будет.

Необходимо пересмотреть и понятие «должного» как только лишь внешней по отношению к человеку силы. Должное – выражение внутренних диспозиций или предрасположенностей жизненного мира. Всякое сколько-нибудь последовательное его изучение может быть только изучением этических образов, значений, установок – изучением природы человеческого в человеке.



Глава вторая

АДЫГСКАЯ ЭТИКА КАК СИСТЕМА



АДЫГСТВО И ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЛИЧНОСТИ

Адыгагъэ – общепризнанное обозначение адыгской этики. Обычно так представляют это слово в двуязычных словарях, ср.: «Адыгагъ – адыгство, совокупность принципов и норм адыгской этики: человечность, чуткость, благовоспитанность, скромность, гостеприимство, благородство и т. п.» (Шаов 1975: 20); «Адыгагъэ – кабардинская этика, благородство, воспитанность, гостеприимство» (Карданов 1957: 20). В Толковом словаре адыгейского языка внимание заостряется на ассоциациях данного понятия с общеадыгским морально-правовым кодексом поведения – *адыгъ хабзэ*, с особенностями адыгских нравов – *адыгъ щэн* (Хатанов, Керашева 1960: 3).

О многом говорит термин, избранный для передачи столь внушительного содержания. Производный от самоназвания народа, он ассоциируется с аккумулятором и транслятором духовно-нравственной культуры и энергии многих поколений. И в принципе это верное впечатление. Адыгство соединяет в себе лучшие черты, присущие адыгам. Это не только моральный идеал, но и специфическое выражение жизненного мира и национального духа черкесов.

При наличии высокого национального самосознания стремление к идеалу адыгства становится внутренней потребностью личности; адыгство воспринимается как высший долг – долг чести. «Адыгагъэ, – говорят в связи с этим, – долг человека перед людьми, перед самим собой, перед Богом» (Ибрагим Сергусе). Через призму данной идеологии осуществляется самооценка личности, воспринимаются вещи, явления, события, а также – и пожалуй, в первую очередь – другие люди, их действия и поступки. Адыгство превращается в один из важнейших компонентов практического сознания, определяя во многом восприятие мира, стиль жизни, ориентировку в конкретных, в том числе и проблемных, ситуациях. Обладающий адыгством (*адыгагъэ зыхэлъ*) – суть человек чувствующий, мыслящий и поступающий в соответствии с заповедями адыгской этики, человек, в котором жив природный дух адыгов.

Но между должным и сущим, идеалом и реальностью есть некоторая дистанция, своего рода поле свободного выбора, открывающее возможность по-своему интерпретировать моральные принципы, формировать собственную шкалу ценностей и приоритетов, не всегда совпадающую с той, что задана моральной системой или фактическим состоянием сознания данного общества в данный момент (Parsons 1964: 391). Существуют, иначе говоря, внутренние, личностные ценности, которые отличаются от внешних социально заданных ценностей (См. об этом: Sorensen 1967; Chisholm 1978). На этой почве возникают индивидуальные и групповые стили мышления, поведения, культуры (Kroeber 1948; Osgood 1960; Keller, Braun 1968; Deutsch 1964). Так же, как любая другая этическая система, адыгство допускает, даже поощряет разнообразие способов и стилей нравственного поведения. В то же время это институт, выполняющий важные ориентирующие, контролирующие функции, призванные повлиять на индивидуальные моральные

коды, не допустить отклонений, способных нарушить равновесие сложившихся социальных связей и отношений.

Ясно, что речь не идет о правилах на все случаи жизни, для каждой ситуации. Этика вооружает только общими принципами мышления и поведения (Brandt 1989: 83; Vacek 1986: 370; Гусейнов 1986: 179). Адыгство – это механизм ментальной организации и этической рационализации фактов и отношений действительности, социально заданный способ конструирования социальной реальности. Но это вместе с тем и свобода выбора и осуществления желаемого или возможного в рамках определенного морального континуума, когда при всем разнообразии стилей мышления и поведения сохраняется дух и общая направленность моральных законов.

Степень влияния этики на жизненный мир зависит от целого ряда объективных и субъективных условий и обстоятельств. К примеру, принципы адыгской этики могут быть плохо усвоены, и это уже само по себе создает угрозу энтропии. Показательно, что термин «адыгагъэ» используется не только в значении «адыгская этика», но и для оценки реального состояния или качества нравственной культуры личности, группы, общества, народа, ср.: *адыгагъэ хэлъи* – «адыгством обладает», *адыгагъэ хэлъкъым* – «адыгством не обладает», *адыгагъэ щлагъуэ яхэлъыжкъым* – «в них уже мало адыгства», *адыгагъэ къыдахакъым* – «адыгства не проявили», *адыгагъэ хуэрахъэр* – «адыгство проявляют».

Речь идет, как мы понимаем, о названных выше моральных свойствах: человечности, почтительности, скромности, деликатности, мужестве, щедрости, справедливости, благоразумии и т. д. Они могут быть в наличии, что оценивается положительно, но могут отсутствовать или слабо, недостаточно ярко и выразительно проявляться, что воспринимается отрицательно, как этическое невежество, упадок духа, существенный дефект личности или группы. Отсюда наизидание: *Адыгагъэ зэхэфлэхъэ* – «Адыгством овладейте», то есть станьте или будьте человечными, мудрыми, благородными...

Адыгство, как мы видим, специфическое выражение социального и индивидуально-личного морального кода. Взаимодействие этих кодов и создает образ нравственно ориентированной ментальности – *адыгъ хьэл-щэн*, а стало быть, и базовой личности адыгского общества. Но, чтобы говорить об этом предметно, необходимо вскрыть организационную структуру адыгской этики.

ПЯТЬ ПОСТОЯНСТВ АДЫГСКОЙ ЭТИКИ

Во всех этических системах выкристаллизовываются ведущие моральные принципы, подчиняющие себе многообразие частных принципов и норм. Они носят характер базовых, постоянно действующих ценностей, не связанных условиями и обстоятельствами времени, пространства, конкретных жизненных ситуаций, групповых или сословных отношений. В системе адыгской этики пять таких постоянств: *цлыхугъэ* – человечность, *нэмыс* – почтительность, *акъыл* – разум, *лэгъэ* – мужество, *напэ* – честь.

К такому заключению я пришел, анализируя материал полевых этнографических исследований, проводившихся мной с 1975-го по 1995 год. В общей сложности было опрошено около 500 человек старшего поколения, представляющих все области и районы компактного проживания адыгов в России, а также частично за рубежом, прежде всего в Иордании, Сирии, Турции. Полученные данные – свидетельство валидности принципов адыгской этики, наличия единых представлений об этической рационализации мира.

Человечность – цлыхугъэ. Ее считают и повсеместно выделяют как самую первую заповедь и характерную черту адыгства. К примеру, информант Фица Тарчоков определяет адыгство как человечность, сострадание к людям, готовность оказать им помощь: *Адыгагъэр цлыхугъэи, гуцлэгъуи, хьэтыри*. Аналогичным образом высказывается Али Удычаков. По его мнению, адыгагъэ включает в себя гостеприимство, уважение к старшим, чуткость, деликатность и другие ценные качества, которые в целом можно

обозначить как человечность. Отсюда вывод: «Тот, кто обладает человечностью, тот обладает адыгством, и, напротив, обладающий адыгством, обладает человечностью». Несколько иначе выражает эту же мысль Кубати Кудав: *Цыхугъэ зимылэм адыгагъэ хэлъкъым* – «Тот, в ком нет человечности, тот лишен и адыгства».

Ссылаются на тесную связь человечности с эмпатией – *гушлэгъу*, пониманием – *зэхэщыкI*, а также с готовностью действовать в интересах других людей – *хэтыр* и развитым чувством благодарности за оказанную помощь – *фыщIэ* (Масхуд Беккизов, Гиса Жирчаго, Тембулат Балов и др.).

Мотивационную базу человечности составляет, по свидетельству информантов, идея спасения души через благодеяние – *псапэ* (Мамырхан Бекова, Айше Гербо, Хакулина Кишева). И отсюда необычайно высокая значимость – своего рода культ добрых дел.

Наконец, постоянно подчеркивается, что реализация человечности осуществляется средствами этикета – *адыгэ нэмыс* (Мамыза Озов, Маждид Темиров и др.) с использованием ресурсов разума, мужества, чести (Бетал Апхудов, Ибрагим Еврас, Кокос Бербек, Хусин Черкесов и др.).

О том, что в системе адыгства человечность выдвигается на первый план, свидетельствуют данные социологических исследований в Адыгее. Выяснилось, что с человечностью связывают адыгскую этику свыше 90 % адыгского населения, то есть абсолютное большинство. По словам руководителя этих исследований Р. А. Ханаху, в массовом сознании человечность и адыгство «мыслятся почти как синонимы» (Ханаху 1997: 47). Это весьма показательно как свидетельство всеобщности принципов и правил адыгагъэ, их внутреннего соответствия универсальным представлениям о гуманности. В сознании адыгов человечность – людская любовь, не знающая национальных, расовых или сословных границ, своего рода видовая солидарность.

Почтительность – нэмыс. Прежде всего данное понятие ассоциируется с воспитанностью, скромностью, деликатностью, хорошими манерами и в этом качестве постоянно фигурирует в оценках и определениях адыгства. *Адыгагъэр нэмысш, лыгъэщ, цыхугъэщ,* – говорит Мухамед Сонов, что означает: «Адыгство – это почтительность, мужество, человечность». К числу типичных относится определение Умара Лапсирокова: *Адыгагъэ жылэмэ, абы къыкIыр цыхугъэ, нэмыс, хэтыр, хабзэ зыхэлъ* – «Когда говорят “адыгство”, под этим подразумевают наличие таких свойств, как человечность, почтительность, услужливость, учтивость, воспитанность». Иногда говорят, что между адыгством, человечностью и почтительностью нет принципиальной разницы (Лих Меров, Касух Ципинова, Жубатыр Ципинов).

В таком же духе высказываются все информанты. Правда, у бжедугов и шапсугов вместо термина «нэмыс», но в том же значении используются чаще термины «шхъэкIаф» – «уважение», «нэхаш» – «скромность» (Ахмед Теучеж, Исмаил Татлок, Махмет Нагучев, Осман Нибо, Шаф Чачух).

Большое значение придают принципам и правилам почтительного поведения и в этой связи этикету. В числе конструктивных принципов этикета называют почитание старших, женщин, гостей, родственников, детей (Умар Мазукобзев, Уалагей Аутлев, Джаудет Шупаш, Хаджифат Харту, Владимир Паунежев, Кадыр Хачемиз и др.). Специально выделяется понятие гармоничного, артистичного поведения – *зекIуэкIэ дахэ*, предполагающего не только отличное знание пунктов этикета, но и умение с особым изяществом исполнить их. Отсюда образ человека с хорошими манерами и тонким вкусом – *цыкIафIэ, нэмысфIэ* (Марят Шопарова, Мухамед Хажбиев и др.). Человека, не соблюдающего или плохо соблюдающего правила этикета, считают лишенным почтительности и адыгства: *Адыгэ хабзэр зымгъэзацилэм нэмыси, адыгагъэ хэлъу жылэ хъунукъым* – «О том, кто не исполняет пункты адыгского этикета, нельзя сказать, что он почтителен, “обладает адыгством”». Таково мнение адыгов во всех концах мира (Идрис Мажаджоко, Аскер Хейри, Шупаш Джаудет и др.).

Особенно показательно, что все это связано в действительности с представлением об этическом иммунитете личности – *цыхум и нэмыс* –

букв.: «намус человека», как безусловном праве человека на признание и уважение (Сагид Дикинов, Хава Асланукова). Посвятительство на честь и достоинство личности считается грубым нарушением этических норм: *Цы-хум и нэмысыр зыкзутэм адыгаггэ хэлъкъым* – букв.: «Нет адыгства в том, кто разрушает намус человека» (Нану Джатаривов, Мадина Машукова).

Разум – акъыл. Существует убеждение, что адыгство невозможно представить без большого и непременно нравственно ориентированного ума – *акъыл, акъылыфлаггэ*. Например, Ибрагим Ервас говорит: *Адыгаггэр акъылыц, акъыл зимыгэм адыгаггэр хузехъэнукъым* – букв.: «Адыгство – суть разум, неразумный не способен нести в себе адыгство».

На особое место разума или разумности в системе адыгства указывает Мамыза Озов: *Адыгаггэр зыггэнахуэр акъылыц* – «Своим существованием адыгство обязано разуму». О том же говорят Абыхуна Тхазаплизева, Исхак Хатков, Уалагей Аутлев, Меджид Скончбасов, Сули Шоотох, Биболет Хатит, Бахчерий Напсо и многие другие информанты. Считается, что разум не только обслуживает, но и диктует нравственное мышление и поведение, что нарушение принципов адыгской этики нецелесообразно, нерационально, неразумно.

Разумность соотносят с трезвым социальным умом, с так называемым «искусством находиться среди людей» – *цыху хэтыкIэ*, с успехом решая в контактах с ними насущные жизненные вопросы. Прежде всего, хотя, конечно, не исключительно, это вопросы, связанные с обеспечением благополучной жизни, с такими ценностями, как любовь и уважение близких, здоровье, долголетие, богатство (Тембот Балов, Бабыху Гучапшева, Сафарбий Катмасов, Хаджумар Хаужев). С разумностью ассоциируются также самокритичность и чувство меры – *мардэ* (Токан Таов, Тембот Гуанов, Хазиз Жилыев, Ибрагим Тляругов).

Специально выделяют «способность понимания» – *зэхэщIыкI*, то есть умение дать точный нравственный диагноз жизненной ситуации, проникаясь уважением и сочувствием к ближним (Бетал Ордашев, Умар Бегереев, Куна Готыжева, Гуашхуж Хакунова). Отсюда образ человека с пониманием – *зэхэщIыкI зигэ цыху* – умного, проникательного и доброго одновременно.

Мужество – лыггэ. В представлениях опрошенных – это прежде всего нравственно акцентированное свойство, включающее в себя не только воинское мужество и храбрость, выдержку и упорство в достижении целей, но и такие качества, как справедливость, деликатность, толерантность. Вводится понятие «благородного мужа» – *лыфI*, то есть человека бесстрашного и честного, мудрого и великодушного, воспитанного и выдержанного – обладающего в полной мере адыгством (Ильяс Мельгош, Хабала Нибежев, Шамхат Коблева, Ереджиб Хушт и др.). В этом значении используется и понятие «адыгэлI» – букв.: «адыгский муж», «адыгский мужчина» (Сахид Женетль, Аскер Хейри, Нурали Урусмамбетов и др.).

Мужество включают в число главных признаков адыгства, ср.: *Адыгаггэр нэмысц, цыхуггэщ, лыггэщ, гуцIэггуц* – «Адыгство – это почтительность, человечность, мужество, сострадание к ближнему» (Жамбот Хапамцивов); *Адыгаггэ хэлъц жалэмэ, цыхур иггэпэжу, пцIэ ахуицIу, лыггэ хэлъу зэманым зыдырггэкIуу ариц* – «Если говорят о ком-либо: «обладает адыгством», это означает, что человек верен своим обязательствам, уважает и ценит людей, мужественно, то есть терпеливо, достойно, с умом приравнивается к поворотам времени и судьбы» (Али Кушхов).

Характеризуя мужество, часто ссылаются на толерантность и способность стойко переносить физические и душевные страдания, неудачи, удары судьбы (Ибрагим Коблев, Амин Дугужоко, Идрис Зарамук). Специально выделяется сдержанность в проявлении негативных эмоций – *тэмакэ кIы-хьаггэ* (Цуца Шкахова, Мунчак Хатуев, Мухамед Молов и др.).

В число безусловных признаков мужества включают инокда и неукоснительное соблюдение правил адыгской этики и этикета. Считается, что это трудное дело, требующее больших знаний, сил, средств и, стало быть,

большого мужества (Гиса Дзетель, Ибрагим Теучеж, Узырхан Бесланев, Лих Меров).

Честь – *напэ*. Понятие «напэ» – букв.: «лицо» постоянно фигурирует в определениях адыгства со значением «честь», «совесть», «стыд», ср.: *Адыгаггэр цыгхуггэщ, напэщ, нэмысц* – «Адыгство суть человечность, честь, почти-тельность» (Унат Курашинова); *Адыгагг зыфалорэр напэ, щыпкгагг, лыггэ* – «Под адыгством подразумевают честь, верность, мужество» (Нух Анчок).

Общее мнение таково, что честь, совесть и стыд вовлекают человека в должное, нравственно полноценное поведение и отвращают от безнравственных поступков. Распространено представление о лице, как об органе постоянного внутреннего контроля за соблюдением моральных норм, – о механизме, который функционирует в тесном контакте с другими законами адыгской этики, ср.: *Адыгаггэр зэтезылыггэр лыггэщ, напэщ, укытэщ* – «Адыгство держится на мужестве, чести, стыде» (Абдулчарим Патов); *Нэхащи укыти зимыгэрэм адыгагги илэрэп* – «Если в человеке нет скромности и стыда, то, следовательно, нет в нем и адыгства» (Исуф Тлиф).

С категорией лица связывают представления об этическом страхе: *шына-укытэ* – букв.: «страх-стыд». Обычно под этим понимают страх потерять лицо (Тагуна Камбиева, Фица Тарчоков, Хаджебий Темзоков и др.). Упадок нравов объясняют часто исчезновением, вытеснением этического страха (Матгирей Тхамоков, Шарет Куадже и др.).

Любопытны суждения, в которых категория лица используется для обозначения чести народа – *адыгэ напэ*. Эту честь, как утверждают информанты, обязан поддерживать каждый черкес своим благородством, мужеством, адыгством. К примеру, говорят: *Лыггэ хэлъу, зэрихъу зыхгукIэ адыгэ лэпккъым и напэ кыдышаеу, адыгагг хэлъ ащыггум* – «Если человек поступает мужественно и достойно, это значит, что он поддерживает честь народа, обладает адыгством» (Хутыз Ханмелич). *Напэ уиIэмэ узэрыадыгэр бггэггуащккъым: цыгхугги лыгги адыгагги пхэлъи* – «Если ты человек чести, то тем самым оправдываешь высокое звание адыга, и это значит, что есть в тебе и человечность, и мужество, и адыгство» (Жансит Кабардов).

Итак, существуют пять принципов адыгской этики. Каждый из них будет рассмотрен подробно в последующих главах книги. Однако уже сейчас можно сказать, что перед нами постоянные координаты адыгства, главные ориентиры и механизмы воспроизводства и развития нравственного сознания. Акцентируя внимание на онтологической сущности и необходимости ведущих моральных ценностей и установок, не зря говорят: *Зэманым нэмыс умышI жиIэрккъым* – «Время не отменяет этичность» (Бабыху Гучапшева); *Хабзэж хэкуж кэранэрккъым* – «Покидая родину, не забывай (не оставляй там) добрые традиции народа» (Гукемух, Кардангушев 1994: 113).

По адыгским понятиям, принципы традиционной этики нельзя предавать забвению без ощутимых негативных последствий для социума. Отказ от исполнения моральных правил ведет к аномии, а аномия, в свою очередь, к разрушению устоев личности и общества, ср.: *Хабзэр кIуэдым цыгхури мэкIуэд* – букв.: «С исчезновением моральных норм исчезает человек» (Хамид Отаров, Гиса Ордоков, Зарамук Хуранов и др.); *Хабзэр кIуэдым лэпккэри мэкIуэд* – «С исчезновением хабзэ исчезает с лица земли и народ» (Нух Тлостанакон, Шахбан Шидаков, Музариф Гукетлов и др.).

СИСТЕМНЫЕ СВЯЗИ МОРАЛЬНЫХ ПРИНЦИПОВ

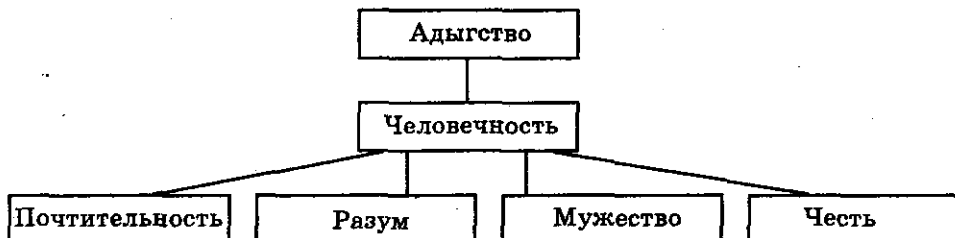
Функционирование адыгства предполагает постоянное взаимодействие и слаженную «работу» всех пяти заповедей. «Помехи» в одной из них неизбежно приводят к ошибкам в нравственном мышлении и поведении. К примеру, неадекватные понятия о совести способны блокировать проявления человечности или мужества, недостаток мужества – спровоцировать действия, противоречащие чести, недостаток разумности – открыть доступ проявлениям грубости, самонадеянности, эгоизма...

В силу таких, в основе своей системных, связей каждый моральный принцип несет большую психологическую, идеологическую нагрузку, представляя на данный момент всю этику. Иначе говоря, не только сумма всех пяти принципов адыгской этики, но и каждый из них в отдельности, будь то благоразумие, почтительность или честь, обладает всеми чертами целого – адыгства. Поэтому в быту, говоря об этике, ограничиваются чаще всего одним или двумя ингредиентами адыгства, например: *Адыгаггэр лыггэщ* – «Адыгство – это мужество»; *Адыгаггэр цыхуггэщ, нэмыщ* – «Адыгство – это человечность, почтительность». При этом обычно – в виде некоего смыслового целого, образа или идеала моральности – возникает мысль о всех других, не названных принципах адыгства.

Распространены суждения, в которых одно из пяти постоянств отождествляется с каким-либо из четырех других, например: *Цыхуггэр нэмыщ* – «Человечность суть почтительность»; *Нэмыщ лыггэщ* – «Почтительность суть мужество». Это означает, что между принципами адыгства устанавливаются хорошо отработанные структурно-функциональные связи, каждый из них поддерживает, а в известном смысле и выражает все остальные.

И все же основное содержание, весь пафос адыгской этики сконцентрированы в принципе человечности. Другие заповеди, сохраняя относительную самостоятельность, имеют смысл только как средства наиболее полной, точной и успешной реализации гуманистических установок человеколюбия: почтительность обеспечивает атмосферу благожелательности и взаимного уважения в контактах, мужество организует и мобилизует усилия, необходимые для достижения нравственных целей, за разумом закреплена роль интеллектуальной цензуры поведения, за честью – чувственно-эмоциональной. Человечность – господствующий принцип адыгства, подчиняющий себе действие всех других моральных принципов, механизмов, норм.

С учетом этих обстоятельств архитектуру адыгства можно представить следующим образом:



Эта схема напоминает о том, что любая достаточно сложная ценностная система иерархична. По мнению М. Рокича, она включает в себя базовые, определяющие (terminal) и инструментальные (instrumental) ценности (Rokeyach 1972: 160–161). В системе адыгской этики роль определяющей ценности выполняет, как мы видим, человечность, все другие ценности образуют инструментальную субсистему адыгства. На деле это означает, что адыгство обязывает быть добрым, отзывчивым, почтительным, деликатным, рассудительным, мужественным, честным, великодушным во имя одной высшей цели – человечности.

ОБЩЕАДЫГСКАЯ И РЫЦАРСКАЯ ЭТИКА. УЭРКЪЫГЪЭ

В период феодализма в социальной структуре адыгского общества доминирующее положение занимал класс профессиональных воинов-рыцарей – *уэркэ*. В некоторых областях Черкесии (в Кабарде, Бесленее, Темиргое, Бжедугии, Хатукае и др.) он составлял едва ли не треть всего населения. Уорки несли службу у князей – *пщы* и первостепенных дворян – *лакгуэлэш*. Принимая рыцаря на службу, князь или тлелотлеш одаривал его

боевым конем, оружием, земельным участком, рабами, крепостными. Этот дар, или бенефиций, так и назывался: *уэркъ тын* – «дарение рыцарю». Условия несения военной службы закреплялись присягой: уорк давал клятву служить сеньору верой и правдой, считая его врагов своими врагами. Деревням с подвластным уорку населением присваивалось имя их владельца, что поднимало авторитет воина, престиж рыцарского звания.

Отношения уорков между собой и с другими сословиями определялись и регулировались обычным феодальным правом. Но дополнительно к этому сложились и действовали такие институты, как *уэркъыгъэ* – рыцарская этика (или рыцарский моральный кодекс) и *уэркъ хабзэ* – рыцарско-дворянский этикет.

В чем же особенность рыцарской этики, как выглядит она на фоне общеадыгской этики, или адыгства? Странно, но на первый взгляд каких-либо существенных различий нет. Уэркъыгъэ строится на тех же заповедях, что и адыгъгъэ: человечность, почтительность, мудрость, мужество, честь. Специфический характер рыцарской этики обнаруживается лишь при близком рассмотрении, когда выявляется вес и практическая значимость всего перечня заявленных моральных ценностей. Мне приходилось писать об этом достаточно подробно (См.: Бгажноков 1981; 1983), поэтому я ограничусь здесь лишь некоторыми замечаниями принципиального характера.

Первое, что следует отметить, – повышенные требования, предъявляемые к рыцарю. В системе уэркъыгъэ круг обязанностей, связанных с каждым из названных принципов, был гораздо шире, разнообразнее и, я бы сказал, жестче, чем в общеадыгской этике. Например, до аскетизма доходило отношение к некоторым элементарным потребностям и желаниям: предосудительным считались сооружение благоустроенных жилищ, жалобы на экономические трудности, недомогание, холод, голод, жару, страсть к нарядам, излишнее любопытство. Мало того, дожить до седин – и то казалось постыдным. Полагалось принять смерть в молодом или юном возрасте, совершая очередной подвиг, то есть прожить жизнь короткую, но яркую, полную опасных приключений.

Все это свидетельствует о том, что быть и оставаться истинным уорком было чрезвычайно трудно. И отсюда сентенции типа: *Уэркъыгъэ дэгъззеи-гъуэ к'ыхъыч* – «Рыцарская этика (рыцарство) – трудный подъем»; *Уэркъ бгы задэч* – «Рыцарство – отвесная, неприступная скала»; *Уэркъыгъэр абрэ мывэм хуэдэч* – «Рыцарство – ноша, подобная каменной глыбе».

Несколько иначе, чем в общеадыгской этике, были расставлены акценты внутри каждой заповеди. В структуре человечности необычайное развитие получают щедрость и гостеприимство, в структуре мужества – воинская доблесть. Категория чести – *напэ* преобразуется в понятие рыцарской чести – *уэркъ напэ*, понимаемой весьма специфично. К примеру, недопустимым считалось разглашение чьих-либо тайн, и отсюда правило: *уэркъ хашэркъым*. Перед нами звенья характерной для феодализма закономерности, которую я называю социально-символическим параллелизмом. Адыгский феодализм в этом отношении особенно показателен: не только в этической, но и во многих других сферах жизни создаются структуры, повторяющие общенародные культурные традиции, но всегда в несколько ином обрамлении и представлении – в виде знаков особого или высокого качества. Отсюда такие понятия, как *уэркъ къафэ* – «уоркский танец», *уэркъ шы тесык'э* – «уоркский способ держаться в седле», *уэркъ нылэ* – «уоркский головной убор», *уэркъ лэк'ум* – «уоркские лакумы» и т. п.

Не обошел стороной этот процесс и сферу этикета. На базе традиционной почтительности сформировался особый вариант адыгского этикета, именуемый «уэркъ хабзэ». Он отличался особой изысканностью и, к слову сказать, включал в себя элементы рыцарского поклонения даме. Например, во время рыцарских состязаний, устраиваемых по поводу того или иного торжества, победителю полагалось презентовать полученный им приз кому-либо из присутствующих знатных девушек. Возвращаясь из походов, воин считал своим долгом подарить что-либо из добычи признанной кра-

савице округи или какой-нибудь почитаемой женщине. На этой почве возникло изречение: *Цыхубз пшэрых хуцанэ* – букв.: «Женщине добычу оставляют». Оно стало символом почтительного, истинно рыцарского отношения к слабому полу (См. об этом: *Вгажноков* 1983).

В повседневной жизни уорку вменялось в долг быть образцом вежливости и сдержанности, скромности и учтивости, благородства и человечности. Эти требования и нормы были так или иначе связаны с военным бытом, что, однако, не умаляло их высокого гражданского содержания и смысла.

Еще одна особенность уэркыгъэ – ее корпоративность. Это была этика внутреннего пользования, не распространявшаяся, по идее, на социальные низы. Она выполняла тем самым функцию марки, служила средством демонстрации превосходства над крестьянами и утверждения столь важной для феодального общества оппозиции «благородный – неблагородный», «рыцарь – крестьянин». При этом уэркыгъэ не противопоставлялся адыгэгъэ. По понятиям уорков, рыцарская этика была истинно адыгской этикой, адыгством в его наиболее полном и точном смысле слова, а само понятие «уэркыгъэ» лишь иным, поэтическим, обозначением адыгства.

Что касается князей (пши) и первостепенных дворян (тлекотлешей), то они не были уорками в собственном, сословном смысле этого слова и тем самым оставались вне (точнее – над) оппозицией «рыцарь – крестьянин». Тем не менее именно князья считались и на самом деле были элитой адыгского рыцарства и самыми ревностными хранителями и носителями рыцарской этики, ничуть не уступая в этом отношении уоркам. В прошлом веке у всех на устах были имена таких князей и дворян, как Атажуко Магомед (Махамат-аш), Ажгери Кушук, Заноко Карабатыр, Хирциж Али, Шеретлоко Гузбеч, Шеретлоко (Куаджаберд) Махамат и др. Великодушные и ум, изысканные манеры и красноречие, необычайная храбрость и стойкость снискали им славу первых рыцарей Черкесии и Кавказа. Суровый образ жизни этих героев дополнялся некоторыми очень существенными для той эпохи деталями. К примеру, Махамат-аш великолепно играл на двухструнной скрипке, исполняя героические песни; Шеретлоко Гузбеч, прозванный Львом Черкесии, был известен как один из лучших танцоров, о чем писал в свое время Дж. Белл. Характеризуя Ажгирея Кушука, всегда отмечали, что это защитник чести и достоинства черкесских женщин. В 1824 году он, преодолев расстояние более 400 км, явился в аул Астемирова в Малой Кабарде, чтобы вызволить взятую Астемировым в наложницы жену погибшего князя Али Карамурзова – Эльмесхан. Кушук вызвал Астемирова на дуэль, застрелил его, затем вернулся за Кубань вместе с Эльмесхан.

Разумеется, не был чужд высоким принципам и идеалам рыцарской этики и этикета и простой народ Черкесии. Он перенимал и осваивал традиции рыцарской культуры, приспособляя их к условиям повседневного мирного быта. Поэтому уорками называли часто и крестьян, отличавшихся щедростью, великодушием, храбростью, верностью данным обязательствам, хорошими манерами. Л. И. Лавров после поездки в 20-х годах в Причерноморскую Шапсугию не зря подчеркивал: «В настоящее время это слово употребляется среди них не в социальном смысле, а в моральном: человек хорошего поведения, человек, строго придерживающийся предписаний адата» (Лавров 1936: 133). Это свидетельствует лишний раз о цивилизующей роли рыцарства, о мощном и в целом благотворном воздействии его на все слои адыгского общества. Без всякого преувеличения можно сказать, что по своему строю, по характеру предъявляемых требований и образцов поведения адыгэгъэ является во многом или в основном рыцарской этикой. То же касается и традиционного адыгского этикета. Легко убедиться, – и я уже неоднократно показывал это на примерах, – что он несет в себе лучшие черты уэрк хабэз.

При этом я совсем не склонен идеализировать рыцарскую этику. Уже в XVIII веке она была своего рода анахронизмом, препятствовавшим социальному развитию адыгского общества, организованному и эффективному противостоянию экспансии царских войск на Кавказе. Замечу в этой связи, что уэркыгъэ – типично максималистская этика. Чтобы отвечать в полной

мере ее требованиям, необходимо было проявлять повседневный – подчас ничем не оправданный – героизм. Многим это было не по плечу, а если быть до конца последовательным и строгим – не под силу ни одному человеку.

Однако мы хорошо сознаем, что здесь был важен сам по себе культурный посыл или запрос, открывавший путь к самостроительству личности, к нравственному совершенству. Этика адыгских воинов задавала общественной жизни тон, который оставался достаточно высоким и при неизбежных потерях в ходе реализации ее установок. Последствие этого настроения или тона будет ощущаться, по-видимому, постоянно. По сей день рыцарская этика дает о себе знать в умонастроениях, в практическом сознании и поведении адыгов, хотя теперь чаще всего уже не воспринимается самостоятельно, вне габитуса адыгства.

ОРГАНИЗАЦИОННОЕ ЕДИНСТВО АДЫГАГЪЭ И АДЫГЭ ХАБЗЭ

Адыгагъэ, как было сказано, является частью традиционной соционормативной системы адыгов наряду с адыгэ хабзэ. Поэтому очень важно показать, в каком отношении находятся эти институты, в чем именно выражается их очевидная, но трудно поддающаяся анализу и описанию близость и связь. Вдохновляет тот факт, что необходимые для этого сведения об общеадыгской и рыцарской этике мы уже имеем. Остается разобраться в природе, строении и функциях адыгэ хабзэ.

Отметим с самого начала, что исторически – это широкая и разветвленная система правил общежития, состоявшая из двух разделов. В первом было сосредоточено обычное феодальное право со всеми его ответвлениями (гражданское, трудовое, административное, законодательное, судебное, уголовное и т. д.). Второй раздел – традиционный адыгский этикет: общепризнанные принципы и правила поведения, выражающие взаимное уважение, признание и в этом смысле непосредственно связанные с адыгством, прежде всего с почтительностью, как одной из subsystem адыгства. Таким образом, исторически адыгэ хабзэ суть адыгский морально-правовой кодекс, своего рода конституция феодальной Черкесии.

Необычайно широкому толкованию и использованию термина «адыгэ хабзэ» способствовала многозначность и богатая внутренняя форма слова «хабзэ». Я имею в виду наличие в нем двух очень важных в смысловом отношении элементов: *хэ* – со значением «публика», «общество», «людская масса» и *бзэ* – «механизм», «способ действия», «способ существования», «язык», «код», «кодекс», «канон». *Хабзэ* – универсальный способ или механизм производства и воспроизводства общественных связей и отношений. В быту данное понятие ассоциируется с нормой, обычаем, ритуалом, обрядом, традицией, привычкой.

Емкость термина «адыгэ хабзэ» была отражением синкретизма соционормативной культуры феодальной Черкесии, когда в рамках единой системы функционируют, активно взаимодействуя друг с другом, юридические и морально-этические нормы и установления. Показательно, что в Западной Черкесии некоторые пункты этикета выносились на повестку дня законодательных собраний – *хасэ* (Хан-Гирей 1978: 127–146). Например, на одном из собраний середины XIX века обсуждался вопрос о правилах поведения оруженосца – *гъусэ* по отношению к дворянину или князю, и в частности вопрос о том, как должен поступить оруженосец после остановки и отдыха в пути: седлать сначала коня господина или своего собственного коня. В конце концов сошлись в том мнении, что оруженосцу необходимо седлать в первую очередь своего коня, чтобы рыцарь, готовый продолжить путь, не ожидал, пока будет готов его слуга.

Законодательно закреплялись и другие нормы, которые в современном обществе ассоциируются только с нормами морали и этикета: правила бытового поведения враждующих сторон, исполнения свадебных и похоронных обрядов и церемоний, некоторые нормы гостеприимства и застольного эти-

кета и т. д. (См.: *Леонтович* 1882). К примеру, обычное право кабардинцев включало пункт, согласно которому дворянам третьей степени (беслен-уоркам) запрещалось садиться за один стол с князьями, в то время как дворяне четвертой степени (уорк-шаотлигусы) могли быть удостоены этой чести.

Решения законодательных собраний пользовались всеобщим авторитетом, обычно они быстро распространялись и осваивались. По сей день говорят: *Хасэм ыгорэр хабзэ, хабзэм ыгорэр бзылхъ* – «Предписанное хасой – хабзэ, предписанное хабзэ – руководство к действию» (*Хуажев, Хут* 1978: 112). Но на самом деле приживались только те хабзэ, которые в наибольшей степени отвечали условиям жизни и быта народа, его вкусам, потребностям, запросам. Отсюда другое и столь же распространенное суждение: *Хабзэр шIумэ, бзылхэр тырахы* – «Если хабзэ хорош, он становится руководством к действию (моделью поведения)» (*Хуажев, Хут* 1978: 112).

По-видимому, организационное единство адыгэ хабзэ и адыгагъэ имело определенный положительный смысл: приводило к взаимному усилению роли и авторитета каждого из этих институтов. С одной стороны, моральное обоснование правовых норм естественным образом повышало их социальную ценность и действенность, с другой – неизмеримо возрастала значимость правил хорошего тона и этикета в целом уже в силу того обстоятельства, что некоторые нормы этикета считались одновременно и нормами права. Нетрудно представить, какое значение имел и тот факт, что они вводились и корректировались иногда в законодательном порядке. Все это объясняет в какой-то мере не только общеадыгское, но и международное признание традиционного морально-правового кодекса адыгов. *Адыгэ хабзэ* был эталоном социальной организации кавказских горцев, способствовал интеграции народов и культур всего региона.

Однако в современных и в принципе уже совсем иных условиях традиционное, недифференцированное использование термина «адыгэ хабзэ» ведет к путанице, к смешению правовых и моральных норм. Поэтому нужно отделить историческое содержание адыгэ хабзэ от современного, внести в данный вопрос необходимую ясность.

Понятно, что в период феодализма содержание и полномочия института «адыгэ хабзэ» были гораздо богаче и шире. Факты свидетельствуют, что он охватывал по крайней мере три различных типа социальных норм, то есть три типа хабзэ: 1) коммуникативно-бытовые (этикетные); 2) обрядово-церемониальные; 3) обычно-правовые (юридические).

В основе адыгского этикета были и остаются по сей день общепризнанные коммуникативно-бытовые поведенческие нормы, которые ассоциируются с нормами приличий, с необходимыми способами установления контакта и выражения почтительного, уважительного отношения. Они поддерживаются силой привычки и общественного мнения, а также санкциями, которые обычно не выходят за рамки порицания. К этикетным примыкает по своему внутреннему содержанию определенная часть обрядово-церемониальных хабзэ, а именно: свадебные, похоронные, связанные с рождением ребенка, с гостеприимством и застольем, с разного рода визитами вежливости и т. п. Это модели взаимодействия, которые наиболее ярко и недвусмысленно выражают почтительное и благожелательное отношение к людям. Они стоят особняком от собственно-религиозных и религиозно-магических обрядов и ритуалов, в которых такое отношение отсутствует или сведено к минимуму.

Автономную субсистему адыгского кодекса составляли обычно-правовые хабзэ. Они закреплялись законодательно вместе с санкциями, которые предусматривались в случае их нарушения. В прошлом это характерные для феодального общества нормы, определявшие формы землепользования и отношения между классами и сословиями, повинности зависимого населения и порядок исполнения воинских обязанностей, права наследования имущества и ответственность за преступление, права и формы деятельности законодательных собраний – *хасэ*, судебных органов – *хеицIэ*, служителей культа и т. д. Конечно, само функционирование подобных норм и

установлений включало в себя этикетные моменты, и кроме того, совершенно очевидно, что нормы обычного права воспринимаются традиционно как способы демонстрации взаимного уважения и признания членов общества. Но в принципе это уже совсем иной уровень регулирования социальных отношений – правовой. То же самое нужно сказать о церемониях, обрядах, ритуалах, непосредственно связанных с юридической практикой: порядок проведения судебных заседаний и законодательных собраний, обряд присяги, ритуал примирения кровников и т. д.

Обрядово-церемониальные хабзэ, как мы видим, занимали промежуточное положение между правом и этикетом, пополняя и тот и другой институт. Они в этом смысле не имели и не имеют самостоятельного значения, то есть не образуют в рамках традиционного адыгэ хабзэ автономной подсистемы.

Таким образом, в структуре феодального адыгэ хабзэ четко выделяется подсистема права и существенно от нее отличающаяся подсистема этикета, включая сюда и рыцарско-дворянский этикет – уэркъ хабзэ. Однако и право, и особенно этикет испытывают на себе мощное влияние традиционной этики. Это, как мы знаем, характерная особенность феодального общества, правовые отношения которого являются во многом личностными и в силу этого обстоятельства наполняются и подкрепляются определенными этическими значениями и обязательствами. Взять, к примеру, адыгского дворянина. Он служил своему сюзерену – князю на четко оговоренных правовых условиях: бенефиций (уэркъ тын), право покинуть господина, если тот нарушит какие-либо закрепленные в обычном праве обязательства и т. д. С другой стороны, его отношение к князю подчинялось принципу дворянской чести – уэркъ напэ и в целом рыцарскому моральному кодексу уэркъыгъэ (как аристократической версии адыгства), в котором первостепенное значение приобретали мужество и беззаветная верность вассала сюзерену.

Аналогично этому крестьянин, который в строгом соответствии с обычным правом снабжал феодала определенной частью произведенного продукта или распределял наследство между сыновьями, воспринимал все это не только как исполнение правовых норм и обязательств, но и дополнительно к этому, а иногда и по преимуществу, как проявление адыгства, человечности, почтительности, то есть как исполнение морального долга – перед феодалом в первом случае, перед членами своей семьи – во втором.

Если подходить к нормам обычного феодального права адыгов с учетом и этой – ценностно-психологической точки зрения, то все они были синкретичными (морально-правовыми) и относились к классу так называемых мононорм (См. об этом: *Першиц* 1979: 214). Но это отнюдь не диффузные нормы первобытного общества. Смысловые связи традиционного адыгского права, морали, этикета достаточно четко оформлены и дифференцированы, и, стало быть, речь может идти лишь об организационном единстве этих институтов, об их функционировании в рамках хорошо скоординированной соционормативной системы, когда правовое регулирование социальных связей является одновременно и этической рационализацией этих связей.

Но остается необходимость специально обозначить сформировавшиеся в ходе исторического развития структурные компоненты данной системы с учетом установившихся между ними отношений и границ. При этом, как я понимаю, не обойтись без использования новых понятий и терминов, способных высветить смысловые, доминирующие особенности подсистем адыгского морально-правового кодекса.

В первую очередь нужно выделить и обозначить правовой компонент адыгэ хабзэ. Я думаю, вполне пригоден для этого термин *хакухабзэ*, в котором элемент *хаку* означает «отечество», «отчизна», «родина», «страна». Тем самым внимание акцентируется на социальной реальности, которую конституируют нормы и институты традиционного обычного права адыгов. Подчеркивается, что они возникают и действуют в определенном, в том числе и географическом, пространстве, создают и воспроизводят общественный организм, именуемый отечеством, страной, государством. Исторически в этом, собственно, цель, смысл и назначение всех норм и установле-

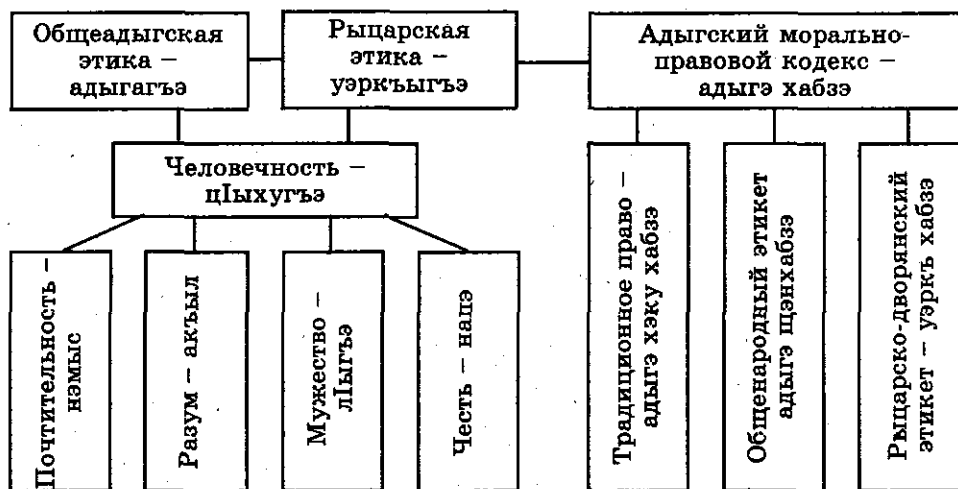
ний традиционного обычного права адыгов. Они были основой социальной, экономической и политической организации феодального общества во всех областях и провинциях Черкесии.

Вторая субсистема адыгэ хабзэ – адыгский этикет. Очевидно, что он также нуждается в более точном, целерациональном определении и обозначении. Цель этикета – создание благоприятной психологической атмосферы повседневных связей, отношений, контактов – атмосферы взаимного уважения и признания, согласия и понимания. В этом направлении действуют исторически сложившиеся принципы адыгского этикета: уважение и почитание старших, женщин, гостей, детей, родственников, а также самоуважение, благожелательность, скромность, артистизм. Они являются способами повседневной духовно-нравственной организации адыгского общества. Поэтому для обозначения данного института, то есть института нравственно акцентированных форм общения, я предлагаю неологизм *щэнхабзэ*. Это сложное слово, в котором определяющую роль играет элемент *щэн* – «нрав», «мораль», «воспитанность», «манеры», и отсюда почти буквальное значение термина: «правила этикета», «этикет» (См. об этом: *Бгажноков, Думанова 1998*).

Таким образом, достаточно четко устанавливается смысл еще одного очень важного компонента традиционного морально-правового кодекса адыгов. Одновременно устраняется создававшая путаницу ложная ассоциация адыгского этикета с адыгэ хабзэ во всем его объеме, включая субсистему права.

Что же касается адыгской этики (в том числе и рыцарской), то в этих связях ей принадлежит особая роль. Традиционная этика является ценностно-психологической базой адыгэ хабзэ, придает содержащимся в ней нормам и институтам жизненный смысл и культурную значимость. Поэтому статус адыгства даже выше – и гораздо выше, – чем статус адыгэ хабзэ. Это очевидно, и потому глубоко ошибочны суждения, в которых адыгство сводится к подчиненному компоненту, проявлению или, что еще хуже, только иному обозначению адыгэ хабзэ (*Мафедзев 1994; Мамхегова 1993* и др.). На самом деле именно адыгство является организационным, смыслообразующим центром соционормативной культуры и в этом качестве определяет во многом состав, динамику и структурирование норм адыгэ хабзэ.

С учетом всего сказанного общую картину традиционной соционормативной культуры адыгов можно представить следующим образом:



Перед нами стройная нормативная суперсистема, смысловую доминанту которой составляет адыгство. В течение многих столетий она обеспечивала воспроизводство достаточно развитого феодального общества. Но бо-

гатство ее внутренних возможностей по разным причинам не было реализовано и использовано в полной мере, соционормативная культура адыгов заметно опережала культуру производства и жизнеобеспечения. Естественно предположить, что такое, не совсем обычное, состояние возникло под влиянием некоторых особенностей адыгской этики; с этим связана, быть может, вся специфика и своего рода чудо адыгского феодализма с его трудно поддающимися разумному объяснению контрастами в структуре, в соотношении и темпах развития материальной и духовной культуры.

ТИПОЛОГИЯ АДЫГСТВА. АДЫГАГЪЭ И АПСУАРА

Адыгство, как было показано, — система ценностей, лежащих в основе этической рационализации мира. С другой стороны, это механизм культурной самоорганизации этнического социума. Тем самым в одном понятии соединяется этническая и этическая идеология, что ставит адыгство в один ряд с самыми уникальными явлениями мировой этической теории и практики.

Заметим в данной связи, что адыгство существенно отличается от таких понятий, как «еврейство» (jewishness), «римскость» (romanitas), «эллинизм», «русскость», которые служат главным образом только обозначениями некоего этнического и суперэтнического культурного сообщества или единства. Специфика адыгагъэ в том, что это, кроме того, детально разработанная этическая система, концентрированная на формировании homo moralis, определяющая характер взглядов на доброе и злое, хорошее и дурное, справедливое и несправедливое, приличное и неприличное... По составу основных принципов и категорий она совпадает во многом с конфуцианством, хотя есть и некоторые различия (См.: *Тейдзю* 1911: 6–7; *Радуль-Затуловский* 1947: 140). К примеру, в конфуцианской этике не выделяется специально принцип мужества, который в системе адыгской этики является ключевым. С другой стороны, в адыгской этике не фигурирует столь важный для конфуцианства долг справедливости. Он разлит по всему «телу» системы в виде внутреннего условия ее функционирования, хотя и тяготеет, как было отмечено, к долгу чести — напэ.

Но главное отличие адыгства от конфуцианства состоит в его ориентации на производстве этничности, на противодействии процессам, разрушающим нацию и национальный дух. Такая, можно сказать тотальная, концентрация на демосе не свойственна конфуцианству, и это одна из причин, способствовавшая тому, что, родившись в Китае, эта идеология так легко была перенесена на культурную почву Японии, Кореи и других стран. В случае с адыгством такой перенос практически невозможен. Если какой-либо народ примет адыгство во всей полноте, это будет равносильно смене национальности. Настолько силен в данной категории его этноформирующий, этнопроизводящий посыл или заряд.

Надо полагать, решающее значение сыграло здесь само название адыгской этики — адыгство. Если лишить ее данной, на первый взгляд только внешней оболочки, то это будет уже несколько иная этическая концепция, в которой не ставится — во всяком случае так остро — вопрос об общности психического склада и настроения нации. Благодаря адыгству самосохранение и самовоспроизводство этноса стало всеобщим моральным долгом. Вот, собственно, в чем уникальность адыгской этики и ее отличие от других этических теорий и систем. Адыгство возникло и функционирует как механизм культурной самоорганизации этнического социума.

Из известных мне этических систем аналогичные функции выполняет только абхазское *апсуара* — букв.: «абхазскость». Так же как и адыгство, абхазскость является отображением этнической идеологии и нравственно

аргументированного бытия человека в мире. Иными словами, это система нравственных принципов и ориентиров, которыми должен руководствоваться во всех жизненных ситуациях каждый абхаз (*Инал-Ипа* 1984; *Касландзия* 1995; *Читашева* 1995). Отмечается, кроме того, что *апсуара* – выражение религиозного сознания (*Мхонджия* 1994), то есть и здесь наблюдается много общего с адыгством.

Едва ли не полное совпадение в строении, в терминологии, в логическом и психологическом обосновании адыгской и абхазской этики. В ходе полевых исследований в Абхазии я убедился, что идентичны (не только по смыслу, но и по назначению, по характеру использования в повседневной жизни) основные моральные принципы и категории абхазской и адыгской этики: человечность, почтительность, мужество и т. п. Поразительное сходство и в самой терминологии, ср.: адыг. *псапэ* – абх. *апсапата* (благодетель); адыг. *гуэныхь* – абх. *агунаха* (грех); адыг. *адыгэ хабзэ* – абх. *апсуа къабз* (этикет); адыг. *нэмыс* – абх. *аламыс* (почтительность).

Таким образом, в культуре абхазов апсуара выполняет в принципе те же функции, какие возложены на адыгство в культуре адыгской нации. Перед нами даже не столько сопоставимые, сколько тождественные понятия. При оценке степени родства адыгов и абхазов это всегда нужно иметь в виду: языки этих народов разошлись, но развитие культуры осуществлялось по одному сценарию. Фактически абхазы, абазыны и адыги – ответвления одного, хотя и не вполне единого народа.

КРИЗИС ТРАДИЦИОННОЙ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Связанный с социальными процессами XVIII века, а также с ходом и последствиями русско-кавказской войны, системный кризис адыгского общества был прежде всего кризисом соционормативной культуры. И больше всего он коснулся обычного права – *адыгэ хэкухабзэ*. С полной и окончательной утратой независимости Черкесии, то есть после 1864 года, эта субсистема адыгского кодекса практически уже не функционировала, на смену ей пришли юридические нормы и установления царской России (См. об этом: *Кажаров* 1994). В настоящее время термин «адыгэ хабзэ» в значении «обычное право адыгов» можно использовать только в конкретно-историческом смысле, как право, которое было юридической базой национальной государственности феодальной Черкесии.

Несколько иначе сложилась судьба рыцарской этики – *уэркъыгъэ* и рыцарско-дворянского этикета – *уэркъ хабзэ*. После окончания русско-кавказской войны и также несмотря на последовавшую за этим отмену крепостного права и домашнего рабства, адыгские князья и дворяне сохраняли значительную часть своих прав и привилегий. Пши и уорки были приравнены в полном объеме к русским князьям и дворянам, что создавало условия для сохранения основ рыцарско-дворянской этики и этикета. Претерпев некоторые изменения, эти институты продолжали оказывать прямое и ощутимое воздействие на духовную жизнь адыгского общества. Во всяком случае, так было вплоть до начала 20-х годов нынешнего столетия. После известных событий данного периода, когда почти вся элита адыгского общества была уничтожена, казалось, уничтожена вместе с ней и рыцарская этика. Но это не совсем верно. Принципы и нормы рыцарской этики и этикета и по сей день оказывают воздействие на мышление и поведение адыгов, хотя в значительной мере только опосредованное и часто не вполне осознаваемое. Роль связующего звена и механизма сохранения такой преемственности выполняет общеадыгская этика – *адыгагъэ* и традиционный адыгский этикет – *адыгэ щэнхабзэ*.

Хочу подчеркнуть особо, что, потеряв юридический статус и смысл, адыгэ хабзэ не утратил своего значения как «вместилища» этикетных и обрядовых норм. Он остается системой живых традиций общения, в том

числе и традиций рыцарско-дворянского этикета. С их помощью, как было сказано, реализует себя один из пяти принципов адыгской этики — *нэмыс*.

После отделения от обычного права статус адыгского этикета даже повысился. Произошло, иначе говоря, усиление одной субсистемы адыгэ хабзэ за счет ослабления и уничтожения другой. И в самом деле, с вытеснением обычного права современным правом, относительно нейтральным в этнокультурном отношении, резко возросла этновоспроизводящая, этнообразующая функция этикета, то есть той субсистемы адыгэ хабзэ, которая стояла особняком от права. В этом направлении действовали и некоторые структурные преобразования в адыгэ хабзэ, в частности, начавшиеся уже в середине XIX века перемещение в сферу чисто моральных и этикетных правил определенной части традиционных обычно-правовых норм и установлений: порядок наследования имущества, отношения между сословиями, бракосочетание по шариату и т. д. Адыгский этикет становился в еще большей степени, чем раньше, символом этнической специфики, своего рода визитной карточкой адыгской культуры и адыгского этноса.

В настоящее время значение термина «адыгэ хабзэ» почти целиком сводится к тому, что мы называем щэнхабзэ — адыгским этикетом, включая сюда и значительную часть обрядовой коммуникации, прежде всего ту, что в наибольшей степени выражает идею и долг благожелательности и почтительности. Это, как мы знаем, идея, носителем, а в известном смысле и творцом которой является вторая заповедь адыгства — *нэмыс*. Термин «адыгэ нэмыс» не зря служит еще одним, достаточно четким, точным и элегантным обозначением адыгского этикета, и прежде всего его морально-этической базы.

Наконец, функционирует, хотя и в несколько ином режиме, адыгство — ядро соционормативной культуры адыгов. В новых исторических условиях адыгская этика по-прежнему оказывает существенное воздействие на все сферы жизни современного общества, в том числе и на современное право.



Глава третья

ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ – ЦЫХУГЪ



ПРИРОДА И ДОЛГ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ. КАТЕГОРИЯ «ХЪЭТЫР»

Человечность – система позитивных, объединяющих чувств и реакций. Во всем мире она ассоциируется с любовью, состраданием, пониманием... Но, пожалуй, прежде всего с любовью, как наиболее полным и точным выражением полноценной внутренней связи между людьми.

В адыгском языке «любить человека» означает «видеть его хорошим» – *фӀыуэ лӕаггун*. Так отображается нравственно акцентированная избирательность восприятий и отношений, когда в другом человеке видят хорошее и не замечают плохого, не придают плохому самодовлеющего значения. Отголоски таких отношений даже во внутренней форме слова, используемого в значении «человек»: *цӀыху* – букв.: «светлая тварь», «светлое существо», то есть по самой сути своей доброе существо, способное понять, помочь, простить.

В принципе, таков общий для всех народов взгляд на человека, и на этом основано введенное американским социологом Дж. Мидом понятие «обобщенного другого» как образа, благодаря которому люди ориентируются в социальной реальности, формируют свой собственный, возвышенный Я-образ (Mead 1934). Но в адыгской культурной традиции отчетливо выделяется еще необходимость эмпатического восприятия или видения другого. Обычно по этому поводу говорят: *ЦӀыхур фӀыуэ лӕаггун хуейш* – «Нужно любить людей»; *ЦӀыхур фӀыуэ зымылӕаггур цӀыхукъым* – «Человек, не любящий (не видящий хорошими) других людей, не человек». В качестве модальной категории предстает само понятие «человек». Оно обязывает быть верным своей социальной природе – быть человеческим. Отсюда формула сохранения моральной идентичности: *УцӀыхумэ цӀыху хуэдэ ыцит* – «Если ты человек, то води себя как человек», то есть в соответствии с нравственной ступенью, на которую поднялись люди в процессе эволюции.

Долг человеколюбия обязывает постоянно подтверждать свою моральную идентичность, принимая активное, заинтересованное участие в делах других, жертвуя ради них временем, силами, средствами, а подчас и жизнью. Вспомним обороты речи типа: *Къурмэн сыпхуху* – «Да пожертвую собой ради тебя»; *Сырицхъэузыхыц* – «Твои головные боли на меня да перейдут»; *Си уз схьын* – «Твои болезни на меня да перейдут»; *Си псэр зыхьын* – «Душу свою в жертву тебе да принесу». Безусловно, это только слова – сигналы внимания, соучастия, любви, но в то же время и архетипы устоявшегося взгляда на человечность, как способности перенести часть естественной любви к самому себе и к своим близким на других людей. Г. Э. Хенгстенберг очень удачно обозначает эту настроенность как «сочувственную объективность», носящую надживотный характер (Hengstenberg 1973). Подчеркивается тем самым, что человечность предполагает осмысленное желание и ответственную готовность действовать в интересах ближнего.

В системе адыгской этики существует специальное обозначение такой готовности – *фӀӕлӕгӀ*, а также другое, еще более распространенное, понятие – *хъэтыр*. Это слово восходит к арабскому *хатир* – «память», «душа», «желание» и является концентрированным выражением повседневного альтруизма или каждодневных самопожертвований, ассоциируется с такими

понятиями, как «услуга», «уступка», «одолжение», «выручка», «понимание», «помощь». Говорят: *Цыхум и хэтыр лзаггун хуейц* – букв.: «Необходимо видеть хэтыр человека». Так выражается обязанность входить в положение другого человека и действовать с учетом его чувств, доводов, желаний. Тот, кто в своем поведении следует этим требованиям, – благородный, достойный человек. О нем отзываются с большим почтением: *Хэтыр илэц* – «Знает (имеет) хатыр» или: *Фэллык илэц* – «Имеет фэллык». Напротив, человека, которому несвойственно идти на какие-либо жертвы ради других, осуждают: *Хэтырыншэц, хэтырмышц* – «Не знает (не имеет) хатыр», то есть бессердечный, не способный протянуть руку помощи.

Значение этой ценности необычайно велико. Она создает атмосферу взаимной поддержки и выручки, формирует у каждого человека чувство защищенности и уверенности в том, что в трудную минуту он может рассчитывать на сочувствие и помощь со стороны окружающих. Хэтыр – это, кроме всего прочего, социальное ожидание любви и понимания, и отсюда почти императивная фраза: *Си хэтыр кэлзаггу, означающая* «Войди в мое положение», «Пойди мне навстречу», «Сделай это ради меня». В большом ходу другие варианты таких обращений: *Ди зэныбжэзгуггэм и хэтыркэ схуэкуэ* – «Сходи туда ради нашей дружбы»; *Шыггу-пастэу зэдэтихам и хэтыркэ кысхуэц* – «Сделай это ради хлеба и соли, которые мы вместе вкусили» и т. п. На такие просьбы трудно ответить отказом.

Категория *хэтыр*, как мы видим, выражает готовность или необходимость совершать определенные действия ради самой идеи человечности, не жалея сил, времени, средств, преодолевая внешние и внутренние препятствия, когда говорят о ком-либо: «знает хатыр», имеют в виду, что это, кроме всего прочего, волевой, энергичный человек. Напротив, слабого, пассивного, ничем не проявлявшего себя человека воспринимают скорее как аморального, лишнего адыгства. Отсюда неелстные характеристики типа: *флыкым-гейкым* – «не плох, не хорош»; *дунейкым-ахгрэткым* – «что живой, что мертвый». Не принято считать кого-либо человеческим лишь потому, что он не причиняет никому вреда. Необходимо теплое, заинтересованное и решительное движение навстречу другим людям, способность войти в их положение, помочь если не делом, то хотя бы добрым советом и словами участия. Ситуации, когда человек нуждается и в такой, чисто моральной поддержке, не так уж редки, поэтому она приравнивается к актам реальной помощи, ср.: *Кыпхуэцэфым кыпхуицла хуэдэц* – «Посочувствовать – все равно что помочь делом».

Все это свидетельствует еще и о том, что масштабы человеколюбия варьируют в широких пределах, и в этом смысле не только желания, но и возможности людей далеко не одинаковы и не безграничны. Лишь соединение потенциально высокой общей жизненной силы и энергии с постоянным стремлением использовать эту силу в помощь страждущим соответствует высокому идеалу человечности, получившему название *цыхуггэшхуэ* – «большая человечность». Поэтому стремление к успехам и высокому положению связывают во многом с желанием расширить границы человеколюбия, принести наибольшую пользу людям. Таков во всяком случае образ мыслей и действий, признанный правильным, идеальным.

ИДЕЯ БЛАГОТВОРЕНИЯ И СПАСЕНИЯ ДУШИ – ПСАПЭ

Существует убеждение, что всякое благодеяние имеет положительную обратную связь – духовно обогащает, облагораживает человека. И, кроме того, спасает – от греха, от неправильного понимания жизни и своего места в мире. Отсюда рационалистическая в основе своей концепция добрых дел: *Фы пцлэмэ зыхуэпцлэр уи шхэц* – «Совершая доброе дело, оказываешь услугу себе самому», то есть спасаешь свою душу.

Такой ход мыслей имеет фундаментальное значение. Он вселяет уве-

ренность в том, что, осуществляя действия, диктуемые человечностью, теряя при этом время, силы, средства, человек приобретает взамен нечто неизмеримо большее – сознание исполненного долга, душевное равновесие и спокойствие, самоуважение и уверенность в будущем, в избранном способе существования.

Необычайная сила и отчетливость подобных воззрений связаны с категорией *псапэ*. Это концентрированное выражение таких понятий, как «добро», «благо», «благотворение», «спасение», «спасение души». Поэтому в практике повседневных связей активно используются два выражения: *псапэ цэн* – «совершать псапэ»; *псапэ кэхьын* – «приобретать псапэ». Первое из них акцентирует внимание на акте благотворения, второе – на его позитивных следствиях, на моральной заслуге и воздаянии. Таким образом, псапэ – понятие, в котором слиты воедино две идеи – благодеяния и воздаяния. На это указывает и внутренняя форма термина, где первый компонент *пса* означает «дух» «душа», а второй – *пэ* имеет по крайней мере два значения: 1) начало, исток, основа; 2) опора, надежда, отклик, отзыв. Существуют, стало быть, два толкования данного слова: 1) духовное начало; 2) душевная опора, надежда. Дополняя друг друга, они как нельзя лучше выражают идею благотворения и спасения, включая как благотворение для других, для успокоения другой души, так и благотворение для себя, для спасения и успокоения собственной души.

В какой-то мере все это напоминает значение буддистских понятий *пин* – «моральная заслуга» и *карма* – «воздаяние». Однако нужно учесть, что понятие «карма» прочно связано и с воздаянием за грехи, а «пин» подразумевает главным образом заслуги, связанные с воздержанием от действий, противоречащих морали – от убийства, воровства, прелюбодеяния, пьянства и т. д. Весь посыл и пафос категории «псапэ», в отличие от этого, в самих благодеяниях, в духовной искре, которую высекают они в душах страждущего и его благодетеля.

Термин «псапэ» весьма притягателен и элегантен – и сам по себе, и особенно в составе устойчивых выражений. Магические ноты звучат в выражениях *Псапэ зыццэ, псапэ кэхь* – букв.: «Совершающий псапэ приобретает псапэ». С большим пиететом производятся выражения: *Псапэ кыхьац* – букв.: «Приобрел псапэ», *Псапэ иццэ зыпыту дунейм теташ* – «Совершая псапэ (добрые дела), жизнь прожил».

Широко и разнообразно используют это слово в благодарственных благопожеланиях: *Псапэу тхьэм кэуитыж* – «В качестве псапэ Бог тебе да воздаст за твое доброе дело»; *Гугу физэрехьар ггаццэу, псапэу, гукзыдажу тхьэм кывайтыж* – «За ваши труды Бог да воздаст вам долголетием, здоровьем, отпущением грехов». Подобные формулы считаются особенно изысканными, а для реципиента не только лестными, но и полезными, способными оказать благотворное действие на его жизнь и судьбу. То же следует сказать о формуле *Псапэ тхьэм иццэ* – «Псапэ Бог да сделает». Суть данного пожелания можно передать следующими словами: «Да достигнет благодеяние цели, да зачтется оно его исполнителю самим Богом». Такое высказывание уместно во всех случаях, когда кто-либо оказывает другим важную помощь или поддержку. Кроме того, так обращается к самому себе и субъект благодеяния в надежде, что Создатель зачтет его человеколюбивый поступок, воздаст ему за это своей любовью и благосклонностью. Словом, перед нами яркий пример самопожелания – словесного жанра, близкого к заклинаниям.

Из всего сказанного следует, что у человека нет полной уверенности в том, что благодеяние получит логическое завершение и зачтется ему отпущением грехов. Всегда остаются какие-то сомнения. Но с чем связаны эти сомнения, каковы критерии псапэ как законченного, полноценного нравственного действия, достигшего своей внутренней цели? Адыгская этика дает на эти вопросы развернутые и хорошо аргументированные ответы.

Первое, на что следует обратить внимание, – мотивы и переживания субъекта благодеяния. Если, совершая доброе дело, человек преследует толь-

ко корыстные цели или, к примеру, сожалеет о том, что помог кому-то, потратил на него время, силы, средства, то такая помощь считается не вполне полноценной в нравственном отношении: *Ум гум лей илгу блэжъа Луэхур псапэ хгуркым* – «Благодеяние, совершенное со злом в душе, не станет истинным псапэ»; *Пшдам ухуцлэгъуэжым (ушлэфгъуэжым) псапэ хгуркым* – букв.: «Сожаление о благодеянии уничтожает псапэ». Обычно в таких случаях субъект ощущает омрачающую сознание ущербность совершенного действия. В отличие от этого, нравственно полноценное благодеяние сопряжено с чувством радости, облегчения, удовлетворения.

Психотехника псапэ, как мы видим, напоминает буддистскую практику просветления через чистое, свободное от корысти благодеяние (См.: Абеев 1996: 36). Но в адыгской этике еще большее, пожалуй рапающее, значение придают чувствам объекта благодеяния. Если он испытывает удовлетворение, облегчение, радость, значит, действие достигло цели – механизм благодеяния сработал. Обычно по этому поводу говорят: *Псапар зыхуэпщлэм и псэм флэфгырш* – «Псапэ – действие, усаждающее, успокаивающее душу страждущего». Это обязательное условие. Помощь или услуга, не вызывающая у человека радости, успокоения, признательности, не может считаться полноценным актом благодеяния. Иными словами, доброе дело должно получить соответствующую оценку и признание со стороны тех, на кого оно направлено. Когда такого отклика нет, когда реципиент не воспринимает подобный акт как добрую и к стати оказанную помощь или услугу, не испытывает чувства благодарности и потребности отплатить добром за добро, тогда действие субъекта не считается истинным псапэ, благодеянием в полном смысле слова.

Все это позволяет понять подоплеку прочно устоявшегося мнения, согласно которому обычно псапэ рождается, когда помогаешь бедному, честному, отзывчивому человеку, и гораздо реже, когда ту же помощь оказываешь богачу, завистнику, эгоисту, гордецу. С этим связано разделение всех изначально добрых и человеколюбивых акций на две категории: 1) *псапэ зыпылз Луэху* – «действия, способные вызвать псапэ»; 2) *псапэ зыпымылз Луэху* – «действия, не способные вызвать псапэ». Соответственно реципиентов разделяют на две категории: на тех, кто заслуживает благодеяния и помощь которым рождает псапэ, – *псапэ зылгыз цыху* – и на тех, кто не заслуживает доброго отношения и не способен его оценить, – *псапэ зылгызмыс цыху*.

Итак, псапэ – своего рода духовная искра, которую высекает добро в сердце страждущего. Если действие не производит такого эффекта, причину неудачи следует искать не только в настрое субъекта действия или в специфике самого действия, но также и в особенностях объекта благодеяния, в его ощущениях и чувствах. Короче, псапэ имеет место лишь в том случае, когда благодеяние вызывает эффект обоюдного просветления и катарсиса.

Однако дело не ограничивается только этим. Высшей инстанцией, определяющей, какие деяния человека подпадают под понятие «псапэ», а какие не подпадают, является, как было замечено, Бог. Вот почему к нему обращаются с просьбой соответствующим образом оценить то или иное действие: *Псапэ тхэм ишл* – «Да воспримет Бог это действие как псапэ». Так говорит про себя и для себя субъект благодеяния, а также третьи лица – свидетели человеколюбивого поступка или действия. В свою очередь, реципиент желает своему благодетелю того же самого, используя стандартную формулу: *Псапэ тхэм кытитж* – «В виде псапэ Бог тебе да воздаст за это». Наконец, очень показательно клише, часто применяемое в составе выражения соболезнования родственникам покойного: *Псапэу ишлар тхэм Их* – букв.: «Совершенные умершим благодеяния (псапэ) да примет (зачтет ему) Бог».

Эти пожелания относятся к числу наиболее изысканных в системе адыгской этики. Но особый интерес представляет их внутренняя форма: указание на то, что, быть может, и не все, что сделано человеком в расчете на

благодаяние и воздаяние, будет именно так и воспринято Создателем. Какими станут его решения, не знает никто. Есть только уверенность, что они будут справедливыми, что человеку воздастся сполна за все его деяния на земле – добрые и злые.

Все это заставляет думать, что псапэ стоит у истоков и в центре древнейшей религиозной системы адыгов, не утратившей своего значения и по сей день. Псапэ – наилучшее выражение идеи, согласно которой доброта должна быть деятельной и бескорыстной, основанной на вере в Бога и в надежде на спасение, а не в расчете на земные блага. Обязывая совершать добрые, человеколюбивые поступки, адыгство придает им статус сакральных, богоугодных деяний, имеющих самостоятельную ценность – как средство самоорганизации и самоусовершенствования личности и общества.

Нужно отметить в данной связи, что псапэ – ценность, прямо противоположная греху – *гуэныхь*. Согласно традиционным воззрениям, общий объем совершенных при жизни благодеяний зачитывается человеку не столько на этом свете, сколько на том, и в рай попадают люди, имеющие в своем активе множество добрых дел. Это в немалой степени способствует возникновению желания приобретать псапэ. Чем больше благодеяний, тем лучше, и потому говорят: *Псапэ куэд хэуркэым* – «Не бывает и не может быть излишка псапэ». Отсюда, собственно, постоянная готовность помочь, оказать услугу, уступить, вызывая ответное чувство любви и признательности.

Известно, что в европейской культурной традиции добропорядочным считают человека уже в силу того обстоятельства, что он не причиняет вреда другим людям (См.: Callahan 1981; Diamond 1988; Montague 1992). Отсюда понятие «минималистской этики», или «морального минимализма», которое сводится к формуле: «Действие, каким бы образом оно ни исполнялось, может считаться нравственным до тех пор, пока оно не причиняет зла другому» (Callahan 1981: 265). По адыгским понятиям, это пассивная и нравственно неполноценная позиция. Адыгство – философия каждодневных и бескорыстных действий в интересах ближнего, совершаемых не только при случае, – когда об этом просят или напоминают, – но и по собственной воле и инициативе. Поэтому вместе с общей готовностью к добрым, человеколюбивым поступкам вырабатывается (через механизм псапэ) склонность к поиску ситуаций, в которых можно оказать помощь людям, предупредить их желания и мечты.

Способы достижения этих целей весьма разнообразны и зависят не только от личностных свойств субъекта благодеяния, но и от конкретных условий и обстоятельств, в которых он находится. Однако всегда были регламентированные формы. Так, в прошлом адыгский князь раз в год освобождал без всякой платы несколько крепостных. Отсюда наличие в социальной структуре феодального общества целого слоя вольноотпущенников – *азэт*. По сей день сохраняется обряд раздачи личных вещей покойника нуждающимся родственникам, обычай раздавать бедным десятую часть урожая – *сэджыт* и т. д. Можно вспомнить также систему взаимопомощи: во время полевых работ, стрижки овец, строительства дома, заготовки на зиму дров и т. п. (См. об этом: Мамбетов 1974; Тлехас 1991). Или бытовавший в сельской местности обычай так называемой «пятничной раздачи молока и яиц» – *мэрем джэдыкIэ гъэш*. В последние годы стало традицией посещать со всевозможными подарками приюты, тюрьмы, детские дома, дома престарелых.

Все это, вместе взятое, накладывает своеобразный отпечаток на образ жизни и умонастроение адыгов: благотворительность, щедрая помощь страждущим превращаются в навязчивую нравственную идею, и она дает о себе знать постоянно. Летом 1998 года во время религиозного праздника, приуроченного к дню рождения пророка Мухамеда (мулид), я стал свидетелем следующей акции. Женщины из подъезда десятиэтажного дома, в котором я живу, собрали по сто рублей, чтобы на эти деньги приготовить угощение детям из приюта для умственно отсталых подростков. В течение дня было приготовлено столько яств, что хватило бы на свадебный пир, а после обеда

все это доставлено в приют – к великой радости детей. Любопытно, что пока шли приготовления к благотворительному обеду, к его устроителям добровольно присоединялись все новые и новые лица. Продавщица из киоска принесла сто рублей и целую упаковку мороженого; прохожие мужчины, узнавая, чем заняты женщины, также вносили деньги; группа молодых людей вызвалась помочь женщинам транспортом. Особо нужно отметить, что после окончания акции ее организаторы испытали необычайное удовлетворение и умиротворение. По словам одной из женщин, это был самый счастливый день в ее жизни.

Суммируя сказанное, отметим, что традиции, так или иначе связанные с идеей благотворения и спасения, поддерживают в адыгском обществе этически выверенное социальное и психологическое равновесие, сокращают дистанцию между благополучием и неблагополучием. Обычно в таких случаях говорят о характерном для общества высоком уровне синергизма (содружества, сотрудничества, солидарности), который выравнивает человеческие отношения, делает их более справедливыми и гуманными, а в конечном итоге – более рациональными (Benedict 1970; Maslow 1973). Категория *псапэ* как нельзя лучше отвечает данной задаче. Это ценность, ориентирующая людей на каждодневную помощь другим, на заботу об очищении и спасении своей души. *Псапэ* – концентрированное выражение духовности, постоянного поиска моральной истины.

Однако нельзя сводить *псапэ* к подобию индულгенции. Это был бы упрощенный взгляд на сущность столь сложной идеи. Благодеяние, как было подчеркнуто, должно совершаться бескорыстно. Отсюда одно из самых строгих правил адыгской этики: *Псапэ щӀэи псым хэбзэ* – букв.: «Сделай добро (*псапэ*) и брось в воду». В идеале *псапэ* – такая форма добрых дел, которая не требует взамен благодарности или награды, признания заслуг или прощения за какие-либо прегрешения. Скажу больше, это даже не столько служение Богу, сколько служение самому себе или своей душе. Отсюда упомянутое выше высказывание: *ФӀы пцӀэмэ зыхуэпцӀэр уи щхьэц* – «Совершая добро, ты делаешь это для себя», то есть в целях самоочищения, самоусовершенствования. *Псапэ*, говоря словами М. Фуко, суть «забота о себе», «врачевание души», то есть практическая деятельность и опыт, «посредством которых субъект осуществляет в самом себе преобразования, необходимые для постижения истины» (Фуко 1991: 286). Это «деятельность по самосохранению», осуществляемая человеком в течение всей жизни и оберегающая его от несчастий, тревог, неудач.

Идея благотворения и спасения, как мы видим, соотносима с теорией и практикой рационального выбора или этического эгоизма, согласно которой моральное поведение является в конечном итоге безусловно полезным как для самой личности, так и для окружающих ее людей. Без этого, как говорил еще Дж. Мур, нельзя представить себе сохранение и существование цивилизованного общества (Мур 1984: 231–245). Действие в интересах других людей, стало быть, является одновременно и действием в своих собственных интересах. Известный американский философ Р. Брандт отмечает в данной связи, что обычно в межличностных отношениях «симпатия и доброжелательность проходят тест на рациональность», и завершается эта активность трансформацией симпатии и доброжелательности в акты, исполняемые не только для других, но и в собственных интересах (Brandt 1979: 333).

Культурным выражением подобных превращений и является, как мы убеждаемся, категория «*псапэ*». Нужно только добавить, что в контексте базовых адыгских ценностей такие операции точнее было бы отнести к проявлению разумного альтруизма, а не эгоизма, чтобы исключить ассоциации с идеями минималистской этики.

Впрочем, дело, конечно, не в терминологии, а в самом синергитическом принципе организации жизненного мира. В соединении с четко поставленными общенациональными целями этот принцип может стать главной этической опорой формирующегося гражданского общества.

Питательной внутренней «средой» человеколюбия является свойственное человеческой природе соучастие, сострадание, сопереживание. Говоря языком психологии, это эмпатия, под которой подразумевают «способность проникать в психику другого человека, сочувствовать ему и принимать его чувства в расчет» (Шибутани 1969: 139). Эмпатию характеризуют как «теплое» вхождение в роль другого человека – в отличие от «холодного вхождения», когда оно не сопровождается сочувствием и доброжелательностью (Собкин 1977). Отсюда представление об эмпатическом способе восприятия, понимания и общения, когда человек на некоторое время оставляет в стороне свои собственные интересы и живет жизнью другой личности, ощущая и оценивая ее чувства как свои собственные (Stotland 1969; Rogers 1975). Подчеркивается, что эмпатичный человек не только хорошо распознает, чувствует и понимает переживания других, он тактично и заботливо сообщает об этом, выражает свое участие в словах, жестах, поступках (Rogers 1977: 11).

В адыгской этике в значении «эмпатия» используется слово *гущІэгъу*, состоящее из двух элементов: *гу* – «сердце», *щІэгъу* – «сочувствие», «соучастие». В итоге получаем ряд однородных значений: «сердечное участие», «сердечная участливость», «сердечная связь», «сердечный отклик». Все они хорошо передают не только сущность, но и различные оттенки эмпатии. При этом в полном соответствии с идеей и общей направленностью человечности «участливость» оценивают как моральную обязанность и важное нравственное качество личности.

Об участливом человеке всегда и с большим уважением говорят: *гущІэгъушхуэ хэлъи* – «большой способностью участия обладает», *щІыху гущІэгъулыи* – «сердечный, участливый, жалостливый человек». Если данное качество выражено слабо, в отзывах звучат оттенки сожаления, досады, осуждения: *гущІэгъу хэлъкъым*, *гущІэгъунышэц* – «бессердечный, черствый, жестокосердный».

Ясно, что эмпатичность формируется и поддерживается благодаря усилиям воли, под контролем моральных принципов и правил. Мы откликаемся на переживания других людей не только в силу чисто эмоциональной отзывчивости – непроизвольно, но и вполне сознательно, напрягая свое внимание, память, мышление. Эмпатия в этом смысле является одной из форм самопожертвования. Для того чтобы «войти» в личный мир другого человека, разделить его радость или горе, необходимо преодолеть себя, оставить в стороне свои собственные интересы и дела. «Быть эмпатичным трудно, – пишет в этой связи К. Роджерс. – Это означает быть ответственным, активным, сильным, и в то же время – тонким и чутким» (Rogers 1975: 9). Отсюда выдвинутая им концепция развития «личностной силы» (personal power) в процессе так называемого личностно-центрированного воспитания и образования. Такое же значение придают эмпатии в системе адыгской этики. Понятие «мужество» – *лыггэ* не зря используется как синоним эмпатического понимания и эмпатического образа действий.

Большое распространение имеют суждения об эмпатии как о моральном долге или законченном акте благотворения, ср.: *ЩІыхум гущІэгъу хуэщІын хуейи* – «Необходимо принимать сердечное участие в делах других людей»; *ГущІэгъу къысхуищІащ* – «Принял сердечное участие в моих делах». В качестве отрицательной характеристики используются высказывания типа: *ЩІыхум гущІэгъу хуищІырккъым* – «Не принимает сердечного участия в делах других людей»; *ГущІэгъу къысхуищІаккъым* – «Не принял сердечного участия в моих делах».

Следует сказать еще и о том, что развитую восприимчивость к переживаниям людей расценивают как врожденное качество, как особый, почти божественный дар. И в самом деле, не всем дано проникнуть во внутренний мир другого человека, понять и, главное, принять близко к сердцу его радость и боль. У каждого в этом смысле свой, присущий только ему, порог

чувствительности. В то же время бытует мнение, что степень чувствительности воспитывается и меняется с возрастом, под влиянием внешних условий и обстоятельств. Есть, следовательно, все основания говорить о естественных и культурных детерминантах эмпатии.

Заметим в данной связи, что понятие «гуццэггу» имеет много общего с категорией «ниньо» в японской культурной традиции, является выражением свойственной людям чувствительности и отзывчивости. Однако у японцев ниньо — символ природной стихии, вступающей в противоречие с социальными и моральными обязанностями — *гири*, порождая дилемму чувства и долга (Joy 1961: 675; Caudill 1970: 41). В случае с категорией «гуццэггу» такие ассоциации не возникают. Общее мнение таково, что это высокоответственная чувствительность, действующая в унисон с основными требованиями адыгской этики. Рекомендуются не подавлять, а всемерно поощрять и развивать такой дар. В частности, детей уже с 2–3-летнего возраста приучают распознавать и чувствовать боль, радость или страдания окружающих. Одно из самых важных правил адыгской этики гласит: *Псэ зыхэту хьуам гуццэггу хуэццын хуейц* — «Необходимо сочувствовать всем существам, в которых есть душа». В своих высших проявлениях эмпатия, как было сказано, включает в себя не только врожденную, рефлекторную чувствительность, но и вполне осознанное, доброе, непредвзятое и уважительное отношение ко всему живому, в том числе и к растительному миру.

И последнее, о чем необходимо сказать. Эмпатия формируется, оттачивается в течение всей жизни человека в ходе познания и самопознания и включает в себя целый ряд частных способностей, начиная от простой, почти рефлекторной отзывчивости, заканчивая скрупулезным анализом ситуации, принятием важных решений о стратегии и тактике поведения. Одним словом, она имеет свою довольно сложную «гносеологическую структуру», в которой выделяются как интуитивные, не вполне рациональные, процессы — «предпонимание», так и рациональные — «понимание».

Анализ человечности под этим углом зрения поражает обилием понятий, передающих сложную палитру процессов сопереживания. Среди них наибольшую значимость имеют такие категории, как «нравственное внимание» — *гульытэ*, «нравственная память» — *гукэаки*, «нравственное понимание» — *захэццыки*. Они, собственно, и образуют структуру эмпатии — ее различные звенья или этапы, слитые в едином процессе «теплого вхождения» во внутренний мир другого.

ПРАВСТВЕННОЕ ВНИМАНИЕ — ГУЛЬЫТЭ

В отличие от внимания в обычном смысле слова, нравственное внимание связано главным образом с характером личности и в гораздо меньшей степени с какими-либо физиологическими процессами и механизмами. Строго говоря, гульытэ — особая форма любознательности или пытливости, способность выявить, распознать переживания или состояния человека и по доброму, по-человечески отреагировать на них. К проявлениям нравственного внимания относятся расспросы о здоровье, поздравления с радостным событием, соболезнования, всякого рода предупредительные жесты, движения, действия, исполняемые в интересах партнера по общению. Во всех случаях это забота о других людях, приятное и лестное для них свидетельство их значимости в глазах окружающих.

Хочу в этой связи подчеркнуть, что есть тонкое различие между процессами нравственного внимания и их проявлениями в действиях и поступках. В строго психологическом смысле гульытэ — это нравственно мотивированное сосредоточение сознания на переживаниях другого человека с целью их выделения из суммы иных, обычно более сильных, раздражителей. Превращаясь в привычку, в постоянно действующий механизм контроля ситуации, такая установка манифестирует особое отношение к людям и в це-

лом к жизни – не только внимательное, расчетливое, но и участливое. Отсюда, собственно, термин *гулгытэ* – букв.: «сердечный расчет или учет».

По своему внутреннему содержанию это устойчивый этический интерес, получивший в психологии и психиатрии название позитивного внимания (*Rogers 1959*). Каждый человек нуждается в таком внимании со стороны окружающих; все хотят, чтобы их любили, принимали в расчет их чувства, желания, мечты. Категория «гулгытэ», стало быть, – выражение способности и необходимости удовлетворять потребность людей в нравственном внимании, создавать для других определенный психологический уют. Поэтому она предстает в виде одного из наиболее важных моральных качеств личности, и отсюда разного рода оценочные понятия: *гулгытэ зилэ* – «внимательный», «чуткий», «душевный», *гулгытэшхуэ зыхэлэ* – «внимательнейший», «сверхчуткий», *гулгытэнишэ* – «лишенный внимательности, чуткости, холодный, черствый человек» и т. п.

Отсутствие позитивного внимания к людям воспринимается как недостаток не только нравственной, но и умственной культуры – *акъыллынашэ*. Когда хотят сказать, что отсутствие этического интереса является врожденным пороком, используют слово *гунэф* – букв.: «слепое сердце». У человека со «слепым сердцем» нет чуткости, тонкости, проникательности.

Из этого следует, что для нравственно ориентированного проникновения во внутренний мир человека требуется особого рода зоркость – «сердечная», или «душевная», подчиненная искреннему чувству любви, уважения, сострадания. Не зря говорят, что глаза смотрят и видят, но по-настоящему распознает и выделяет радость или печаль другого человека именно сердце или душа, ср.: *Нэр маплэз, гум елзэгъу* – букв.: «Глаз смотрит, сердце видит (распознает)»; *Нэ нэфым уфIэкIынт, гунэфыраш Iейр* – букв.: «Не так страшна слепота глаз, как слепота сердца». Адыгская этика рекомендует жить и общаться с людьми, принимая близко к сердцу чужую боль, беду, печаль, радость, проявляя не холодный, не праздный, а «теплый» интерес к людям. Совершенно необходимым считается готовность и умение поставить себя на место другого человека, особенно в случаях, когда он находится в трудном положении, нуждается в помощи и поддержке. В таких случаях говорят: *Уи щхэз елгыт* – «Представь себя на его месте»; *Ар зыIут IанатIэр уи нэгъу къыщIэгъыхэз* – «Представь себе положение, в котором он находится». Тем самым этика оказывает регулирующее влияние на содержание и распределение общего внимания личности.

Заметим в данной связи, что общее внимание человека – это сплав внешнего внимания, объектом которого является окружающий мир, и внутреннего – сосредоточенного на собственном Я. Ценность категории «гулгытэ» в том, что она переключает сознание на внешний мир, на состояния других людей – общая необходимость внимания трансформируется в этический интерес. Это задает определенный тон и определенное, этически выверенное направление внешнего внимания, способствует формированию особого типа личности – чуткого, тонко чувствующего переживания людей.

ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПОМИНАНИЕ – ГУКЪЭКI

Существенным признаком памяти является ее избирательность. Что же касается нравственного воспоминания, то оно избирательно прежде всего в том смысле, что обязывает отбирать и воспроизводить материал, который служит интересам другого человека. Так же, как и в случае с нравственным вниманием, здесь на первый план выдвигается нравственная валентность памяти, и отсюда дословное значение термина «гукъэкI» – «сердечное воспоминание», то есть теплое, доброе, сочувствующее. Категория «гукъэкI» является отображением готовности извлечь из архивов памяти этически значимые, актуальные в данный момент факты и отношения прошлого.

Когда говорят о ком-либо: *гукъэкI илэц* – «обладает нравственной памятью», под этим подразумевают, что он добр, чуток, и в то же время находчив, предупредителен. Такой человек готов откликнуться на чужую радость, боль или беду каким-либо неожиданным, неординарным жестом участия, опираясь на забытую или игнорируемую другими информацию. Например, если ставший большой знаменитостью человек навестит с подарками забытого всеми старого учителя, то о нем с уважением скажут: *ГукъэкI илэц, цIыхугъэшхуэ хэлъц* – «Сердечной памятью, большой человечностью обладает».

Эмпатическое восприятие переживаний человека предполагает опору на воображение и эмоциональную память, на аналогичные переживания, имевшие место в жизни субъекта социального действия. На этом строится концепция и тактика «непрямого восприятия» личности (Соок 1971: 29), то есть видения и оценки человека через призму прошлого опыта, через представление или воображение себя в тех условиях и обстоятельствах, в которых находится в данный момент объект его восприятия и наблюдения. С другой стороны, это селекция наличной информации в соответствии с определенной, в данном случае нравственно акцентированной перцептивной задачей (Cohen 1981).

Нравственное воспоминание, как мы видим, связано с нравственным вниманием, является его продолжением и дополнением. Можно даже сказать, что это одна из форм внимания, а именно: нравственно мотивированное проявление внимания к актуальным на данный момент элементам прошлого, к тому, что, казалось бы, не имеет значения для настоящего и могло бы не приниматься в расчет. Поэтому совокупное действие нравственного внимания и воспоминания я называю нравственным озарением.

Обычно действия, диктуемые нравственным озарением, являются для адресата приятной неожиданностью. И совершаются они без каких-либо требований, просьб или намеков со стороны. Словом, это самостоятельное, спонтанное движение навстречу людям, проявление внутренней потребности и готовности человеколюбия. Необходимую для нравственного мышления и поведения информацию нравственная память черпает главным образом в событиях и ситуациях прошлого, которые внешне никак не связаны с текущим моментом. Только по этическим соображениям они становятся актуальными в данное время. ГукъэкI – этически значимая форма соотношения прошлого с возникшей ситуацией, нравственный отклик былого на настоящее. И, кстати, чем дальше в глубь прошлого проникает нравственная память, тем больше ценится базирующаяся на этом активность.

Необходимо развивать такую способность, сознательно приучая и принуждая себя к этому. Если процессы воспоминания прямо связаны с самоприказом (мысль, высказанная в свое время П. Жане), то в отношении нравственного воспоминания это справедливо вдвойне. Воспоминание можно рассматривать как поручение, которое дает личность самой себе. Но в случаях нравственного воспоминания к этому прибавляется еще всеобщий моральный долг – не забывать о нуждах других людей, помнить об их добром отношении, оказанной помощи или моральной поддержке. Следовательно, нравственное воспоминание, как и память в целом, включено в систему более широких жизненных связей и отношений, в систему структурирования и анализа бытия. Каждый день перед человеком встает вопрос, что именно следует вспомнить, чтобы наилучшим образом, этически грамотно отреагировать на ту или иную ситуацию. Это требует и определенной мыслительной работы; мышление определяет, когда и что необходимо вспомнить.

Кроме того, именно мышление или акты нравственного понимания – *зэхэцIыкI* доводят процесс эмпатии до своего логического конца, до установления всех нюансов доброго и злого. Отсюда выражение: *зэхэцIыкI зиIэ цIыху* – «понимающий человек», «человек с пониманием», то есть умный, проникательный и добрый. В последующем, в связи с анализом принципа разумности, мы еще вернемся к этой очень важной категории.

Прежде всего это внешнее выражение признательности, свидетельствующее о том, что доброе отношение замечено, принято, по достоинству оценено. Такие реакции можно отнести к проявлениям внимательности, чуткости, благородства, к симптомам человечности. Говорят: *Фыщэ пшыма, уфыхуш, цыхугэ пхэбш, напэ уфэш* – «Отвечая на добро благодарностью, ты поступаешь как благородный человек, обладающий человечностью и честью». Неблагодарность квалифицируют как проявление или обнаружение «нечеловечности»: *Фыщэ зымышыр цыхугээншэш* – «Неблагодарный – нечеловечен».

Благодарность – одна из первых заповедей религиозной этики, и потому говорят: *Фыщэ зымышыр тхэм и шласэш* – «Благодарный человек – любимец Бога». В отличие от этого, неблагодарный человек, как считается, лишает себя благосклонности Бога, обретает в нем врага, ср.: *Фыщэ зымышыр алыхэм и бийш* – «Неблагодарный – враг Аллаха».

Таким образом, быть благодарным – значит быть человечным, чтить Бога, Божественный закон. Это состояние нравственного сознания, благодаря которому доброе дело не остается незамеченным, находит соответствующий отклик в душах людей. Отсюда целый ряд суждений: *Фыр клуэдыжым* – «Добро не пропадает», *Фым фыщэ пылэш* – «Добро вызывает благодарность»; *Фы эдэцылэм фыщэ шылэш* – «Где добро, там и благодарность». Тем самым подчеркивается, что проявления человечности вызывают и порождают признательность, что они принимаются в расчет самим Создателем. В сущности, это один из законов социальной жизни. Поэтому благодарность становится неотъемлемой частью повседневных контактов, обнаруживая себя в словах, жестах, поступках, в ответных добрых делах. Подхватывая как эстафету всякое доброе начинание, такие формы активности служат своего рода гарантом продолжения и развития аналогичных нравственных реакций. Строго оговаривается, кто, кого и каким именно образом должен поблагодарить за оказанное внимание, помощь, услугу. Благодарность предполагает готовность ответить добром на добро, любовью на любовь, уважением на уважение. Неблагодарность разрушает эту гармонию и тем самым наносит ощутимый удар устоям морали. Поэтому этика обязывает к тому, чтобы ни одно сколько-нибудь значимое доброе дело, слово, побуждение не осталось без внимания, без нравственного отклика.

Щепетильность адыгов здесь настолько велика, что даже в том случае, когда, действуя с добрыми намерениями, человек не смог помочь другому человеку, последний обязан исполнить по отношению к первому свой долг признательности. Заслуживает благодарности сама по себе готовность помочь или оказать услугу, сам импульс участия. Более того, услуга из разряда «медвежьих» и та нуждается в благодарной и благородной оценке. Обычно в связи с этим говорят: *Зы дэклэ уигэу сыжэк/и кунэфу кыщ/эгэк/*, что означает: «Да будет твое участие в моих делах всего с один орех, и пусть даже этот орех окажется гнилым, и в этом случае я благодарен тебе и ценю твой поступок».

Благодарность, как мы видим, не просто «достраивает» здание человечности, она раздвигает горизонты человеколюбия, выполняет роль «пружины», которая накапливает необходимую духовно-нравственную энергию, приводит в действие механизм новых благодеяний. Если благодарность выпадет из системы морали, человечность потеряет неизбежно значительную часть своей внутренней силы и энергии. В конечном итоге это может настолько ослабить мотивацию человеколюбивых поступков, что станет равносильно уничтожению морали.

В самом деле, сколько бы мы ни отвергали желание заслужить благодарность или славу, сознание, что совершаемые нами благородные поступки никем и никогда не будут поняты, оценены, признаны, что в конечном итоге они не ведут к добру, – не способствует утверждению человеколюбия. Более того, на этой почве формируется отрицание человеколюбия. Мизан-

тропия как философия жизни является реакцией на реальное или мнимое непонимание, непризнание и неблагодарность окружающих. И. Кант не зря подчеркивал, что на благодарности лежит печать особой ответственности, ответственности за состояние и судьбу морали в целом, ср.: «Благодарность следует еще рассматривать как священный долг, то есть долг, нарушение которого (как позорный пример) может в самом принципе уничтожить моральный мотив благодеяния» (Кант 1964: 396).

Парадокс заключается однако же в том, что этика, и в частности адыгская этика, обязывает совершать добрые дела, не рассчитывая на благодарность, — чтобы не снизить, не уничтожить этим нравственную ценность поступка. Вспомним упоминавшееся ранее наизидание: *ФӀы щӀӀэи псым хэдзэ* — букв.: «Сделай добро и брось в воду». Оказав кому-либо помощь, недостойно жаловаться на то, что тебя за это не поблагодарили, что ты зря потратил время, силы, средства; неприлично напоминать человеку об оказанных ему услугах, говорить об этом с упреком или с сожалением. Даже в разговоре с третьими лицами нужно избегать сообщений о своих благодеяниях.

Возникает, одним словом, нравственная коллизия — своего рода антиномия благородного самопожертвования и ожидания благодарности.

Такое противоречие затрагивает основы внутреннего мира личности и требует своего разрешения. Отсюда стратегия распределения и перераспределения объема и содержания нравственной памяти: рекомендуется вытеснять информацию о собственных добрых делах и не забывать о добрых делах других людей, и прежде всего об услугах, оказанных вам лично. В конечном итоге все сводится к тому, чтобы каждый знал, помнил и соответствующим образом исполнял свой долг человечности и благодарности, по возможности сконцентрировался на добром отношении к нему окружающих, а не на том, в какой мере и форме находят признание его собственные дела.

Этим объясняется традиционная скромность, непритязательность и уравновешенность простых тружеников жизни. Обычно порядочный и верующий человек не боится, что не будет замечен или отмечен. Он уверен, что рано или поздно его доброта и отзывчивость ему зачтутся и откликнутся. *ФӀы зыщӀӀэм и фӀыщӀӀэ кӀуэдыркӀым* — «Благодарность благодетеля не обойдет», — гласит народная мудрость.

И последнее, о чем нужно сказать. Участие одного человека в делах другого (помощь, поддержка, сопереживание) является некоторым образом проявлением власти и ставит последнего в определенную зависимость от первого, требует реакций признательности. Часто это тяготит человека, и он старается избегать благодеяний, а к благодетелям относится иногда негативно, даже с ненавистью. И стало быть, ведет себя соответствующим образом — способен навредить тем, кто оказал ему когда-то существенную помощь и поддержку. Рассказывают, что однажды Жабаги Казанокко и его спутники встретили в поле группу всадников. Встревоженные этим люди из свиты Жабаги остановились, опасаясь нападения. Но Жабаги успокоил их: «Не волнуйтесь, среди них нет ни одного человека, которому я сделал бы добро».

Все это связано с понятием черной неблагодарности, разрушающей человеческие отношения. По адыгским понятиям, она является не чем иным, как болезненным желанием освободиться от власти других над собой. Неблагодарность — искаженная, этически неполноценная или ущербная жажда свободы и независимости. С другой стороны, — и это уже было отмечено — как чрезмерную, неразумную жажду власти расценивают действия тех, кто прямо или косвенно принуждает окружающих быть ему полезным и обязанным.



Глава четвертая

ПОЧТИТЕЛЬНОСТЬ – НЭМЫС



ПРИРОДА И ФУНКЦИИ АДЫГСКОЙ ПОЧТИТЕЛЬНОСТИ

Термин «нэмыс» восходит к греческому *номос* – «закон» и к производному от греческого арабскому «намус» со значением «честь», «доброе имя», «репутация», «совесть». На Кавказе, в Средней и Малой Азии это слово произносят с благоговением, как волшебное, обладающее большой нравственной силой. Намус – зачаток великих тайн и эпитет пророка Джабраила (Гавриила). В каждой культуре термин «намус» обрывает новыми значениями. К примеру, жители Ирана используют его для обозначения чистоты, целомудрия, женской чести, а также в значении «принцип», «правило», «закон», «закон природы».

В системе адыгской этики категория «нэмыс» занимает подобающее ей почетное место. Это обозначение одной из пяти заповедей адыгства – почтительности и сумма соответствующих данной заповеди свойств: вежливости, деликатности, скромности, послушания. Как указание на безусловную внутреннюю ценность человека и абсолютное право личности на понимание и уважение используют устойчивое выражение *цIыхум и нэмыс* – «намус человека». Одним словом, перед нами социальный механизм закрепления и проявления человечности в быту, в типовых ситуациях общения. Когда говорят о ком-либо: «обладает намусом» – *нэмыс хэлъщ*, подразумевают, что человек учтив, деликатен, сдержан, воспитан, услужлив, скром, что он знает и соблюдает этикет.

Как совокупность личностных свойств, нэмыс побуждает к действиям, символизирующим отношения любви, почитания, благодарности, и тормозит либо отменяет действия, способные унижить или принизить людей, задеть их достоинство и честь. В основе такого контроля и регуляции лежит чувство стыда – *укIытэ*. Почтительный человек – *нэмысфIэ* стыдится вмешиваться в чей-либо разговор, громко смеяться, хвастать, говорить на повышенных тонах, сидеть развалившись, похлопывать собеседника по плечу и т. д. Исключая все, что может огорчить, оскорбить, унижить человека, почтительность создает благоприятную атмосферу общения, своего рода психологический уют и комфорт. Она внушает людям, что их чтут, ценят, что их достоинство надежно защищено. Я неоднократно отмечал, что нэмыс – по преимуществу сдерживающая сила, которая отменяет неэтикетные реакции и направляет поведение в этикетное русло.

С категорией «нэмыс» связаны представления об идеале отношений в семье, на работе, в общественных местах. Чтобы подчеркнуть, что в той или иной группе царят порядок и любовь, взаимопонимание и уважение, обычно говорят: *Нэмыс яку дэлъ* – «В основе их отношений лежит нэмыс». И напротив, о группах, в которых нет согласия, порядка, взаимного уважения, отзываются с сожалением и осуждением: *Нэмыс яку дэлъкъым* – «В их отношениях отсутствует намус». Укоренилось мнение, что почтительность и скромность, стыд и забота о своей чести и репутации являются неотъемлемыми чертами истинно адыгского характера наряду с человечностью, мужеством, рассудительностью. Результатом подобного рода воз-

зрений стало убеждение в том, что «адыга невозможно утратить, но можно устыдить» — *Адыгэр умыггэшынгээ, бггэукIытэшт.*

О значимости почтительности свидетельствует и тот факт, что слово «нэмыс» используют для обозначения адыгской этики и морали в целом. Отсюда термин «адыгэ нэмыс», под которым понимают, с одной стороны, адыгский этикет, а с другой — характерную для народа воспитанность. В сознании людей адыгэ нэмыс — едва ли не синоним адыгства, подобно тому, как у абхазов понятие «абхазский аламыс» является синонимом *апсуара* — абхазскости (*Инал-Ипа* 1970: 17). Заметим в этой связи, что соблюдение или исполнение правил этикета или ритуализованных форм выражения почтительности считается первым признаком адыгства. Именно исполнение! Тех, кто знает правила этикета, но не соблюдает или плохо соблюдает их, исключают из числа обладающих адыгством. В сознании абхазов и адыгов этика и этикет близкие, неразделимые понятия.

Основа, своего рода психологическая база почтительности — подчеркнутая скромность. Смещено в силу данного обстоятельства представление о гордости. Эпитет «гордый» — *пагэ* воспринимается как отрицательная характеристика, как указание на высокомерие, заносчивость, претенциозность. Говорят, что гордость «разрушает», ослабляет разум: *Пагаггым акгьылыр еIуб*. Положительным свойством считается только чувство собственного достоинства — *щхьэлгьытэж, щхьэм и пцIэ*; лишь бы оно не переходило определенную грань, не превращалось в гордыню. Как величайший порок воспринимают хвастовство. По адыгским понятиям, человек, заявляющий без тени смущения о своих достижениях и заслугах, вольно или невольно умалывает или ставит под сомнение заслуги и честь окружающих. Поэтому устанавливается строгий контроль за каждым словом или движением. Говорят: *Уи псалгэ гэгIэси, уи нэмыс гэгэбидэ* — «Ограничь свою речь и укрепи намыс». Идеальный черкес скромен и немногословен.

В среде адыгского рыцарства имел хождение куртуазный язык, в котором, к примеру, о победах над противником можно было сообщить только с помощью специальных вежливо-скромных выражений. Вместо того чтобы сказать: «Я выстрелил из ружья, и противник упал», употребляли устойчивую формулу: «Ружье, что было в моей руке, выстрелило, и человек упал» — *Си Iэм IэцIэлэ фочыр уэри Iыр джэлаш*. Если возникала необходимость сказать: «Я выхватил кинжал и его ударом ранил врага», говорили: «Кинжал, что был в моей руке, опустился и ранил человека» — *Си Iэм IэцIэлэ кгамэр ехуэхри, Iыр уIэггэ хгуаш*.

Когда речь заходит о соперниках, адыги особенно деликатны. Недавно я встретил знаменитого в 50–60-х годах борца-тяжеловеса и напомнил ему о его славных победах, о той популярности, которой он пользовался во всей Кабарде. Упомянул в разговоре и о его победе над любимцем публики, ныне покойным Сефом Кардановым. Мой собеседник, смущенно улыбнувшись, сказал на это: «Что ты, разве я победил этого богатыря, просто я оказался более удачлив». Выражение «Я оказался более удачлив» — *Си нэсып текIуаш* очень распространено и используется во всех случаях, когда человек из скромности не хочет сказать «Я его победил», «Я оказался сильнее», «Я оказался умнее». Всякий намек на превосходство перед другим человеком коробит адыгов. Общее мнение таково, что все люди равны перед Богом, но одни более, а другие менее удачливы. Это своего рода философская база адыгской скромности и учтивости.

Отсюда своеобразное отношение к похвале. Выслушивать похвалу в свой адрес или в адрес близких считается нескромным. В таких случаях рекомендуется вежливо, но решительно прервать говорящего. К примеру, если заходит речь о способностях или достоинствах даже взрослого сына, присутствующий при этом отец говорит: «Вы имеете в виду этого мальчишку? Оставьте, пожалуйста, он не дорос до того, чтобы о нем так отзывались». Однажды на свадебном пиру зашел разговор о столетнем старце, сидевшем во главе стола. Говорили о его мудрости, богатом жизненном опыте, об отличном знании Кабарды и кабардинцев, а также Осетии, Чеч-

ни, Балкарии. Но тхамда положил конец этому, и весьма своеобразно, в духе традиционного красноречия: «Я познал Кабарду не более чем муравей, оставьте эти разговоры». Это типичная реакция, и я должен заметить, что у адыгов в этом плане много общего с японцами: вежливость и скромность требуют отзываться о своих достоинствах и достоинствах своих близких в умеренных тонах. В то же время о других людях говорят с почтением, и если они того заслуживают – не скупясь на похвалу.

АДЫГСКИЙ ЭТИКЕТ – АДЫГЭ ЩЭНХАБЗЭ

Почтительность проявляется в определенном типе поведения, превращаясь из виртуальной формы в актуальную. Поэтому вводится понятие почтительного или этикетного образа действий – *нэмыскIэ гъэщIа зекIуэ-кIэ*. Чтобы выяснить, в чем его специфика, необходимо ответить на два вопроса: 1) как и 2) кого в особенности обязывает почитать (уважать) адыгский этикет?

Первый вопрос связан с представлениями об общем настрое (или тоналности) этикетного поведения, о характере или этическом значении соответствующих данному настрою средств и приемов общения. Опыт показывает, что в этом смысле наибольшую социальную значимость имеют такие установки и параметры общения, как благожелательность, скромность и толерантность, артистизм.

Для ответа на второй из поставленных вопросов нужно обозначить круг лиц, заслуживающих наибольшего внимания и уважения. Прежде всего это старшие (по возрасту и рангу), женщины, гости, родственники, дети и, наконец, Его – субъект этикетных действий. Адыгский этикет обязывает быть почтительным, уважительным со всеми, но в первую очередь с названными здесь шестью категориями лиц. Это наиболее значительные фигуры на общем фоне этикетного мышления и поведения.

Таким образом, в основе адыгского этикета девять конструктивных принципов*, из которых первые три являются технологическими, а шесть других – персонифицирующими:



Каждый принцип порождает множество стандартных средств и приемов почтительного поведения в конкретных жизненных ситуациях и положениях. Это тысячи, десятки тысяч единиц; недаром адыгский этикет относят к числу наиболее сложных и детально разработанных, наряду с

* Ранее я выделял пять конструктивных принципов (См.: Бгажноков 1978), настоящая редакция представляется наиболее полной и близкой к социальной практике.

китайским, японским, английским этикетом. Чем лучше человек знает правила адыгской вежливости, тем больше у него шансов прослыть нравственно полноценной личностью, человеком, в котором есть нэмыс. Но дело не только в этом. Знающий, но не исполняющий различные пункты этикета, считается лишенным почтительности. Нэмыс и адыгагэ это система нравственно аргументированных действий и поступков.

Важное символическое и стилеобразующее значение приобретает сам по себе адыгский язык. Требуется, чтобы речевые стандарты выражения почтительности облекались в близкую, понятную и более всего для этого приспособленную форму родного языка – *адыгэбзэ*. В системе адыгской этики это не просто родной, но прежде всего куртуазный, нравственно полновесный и внушительный язык. Высказывание *Адыгэбзэ кэызжулац* – «Адыгским языком со мной разговаривал» означает, что с человеком общались приветливо, тепло, изысканно вежливо. И напротив, когда говорят: *Адыгэбзэ кIарылхыштэп* – «Адыгского языка от него не дождепсы», имеют в виду человека неблаговоспитанного, лишенного адыгства.

Для точного исполнения принципов и норм адыгского этикета необходимо в совершенстве владеть родным языком, знать все его тонкости, в особенности слова и обороты речи, выражающие почтительность.

Большое внимание уделяется также умению выбрать самые выигрышные и впечатляющие стандарты общения, сделать так, чтобы манера исполнения предписанных норм была яркой, выразительной, артистичной. Это способствовало формированию необычайно изысканного стиля поведения, на что неизменно обращали внимание бытописатели Черкесии. К примеру, англичанин Дж. Белл, в течение трех лет (1837–1839) живший среди адыгов, писал: «По всему тому, что я видел, я смотрю на черкесов в массе своей как на самый вежливый от природы народ, который я когда-либо знал или о котором когда-либо читал» (Bell 1840: 59). Корреспондент лондонской газеты «Таймс» Дж. Лонгворт в тот же период пробыл в Черкесии около года и оставил аналогичные отзывы, ср.: «Ни в какой другой стране мира манера поведения людей не является столь же спокойной и достойной» (Longworth 1940: 240). Неоднократно подчеркивалось, что в этой манере не было тени плохой игры и фальши, что каждое движение было естественно, органично. Замечательный русский этнолог Л. Я. Люлье объяснял «тайну» такого искусства наличием у адыгов «какого-то инстинкта, придающего им в обращении вид благородства и пристойности» (Люлье 1859: 34). А польский офицер Т. Лапинский, около четырех лет сражавшийся в рядах черкесской армии, называл адыгов «одним из прекраснейших и от природы интеллигентнейших народов» (Лапинский 1995: 87).

В таком же духе отзываются об адыгском этикете современные исследователи, применяя к нему эпитет «комилфотный», то есть благопристойный, тонкий, соответствующий правилам светского приличия (Абаев 1949: 88), «куртуазный» – изысканно-вежливый, учтивый (Налоев 1978: 69) и т. п. И в самом деле, адыгов можно выделить из толпы – по походке, по манере стоять, сидеть, разговаривать, жестикулировать, смотреть, принимать пищу, одеваться, даже молчать. На все случаи жизни имеются конкретные, этически и эстетически значимые правила, ограничения. Но есть и рекомендации общего характера, замечательные по самой постановке, например: *Пцэ маузы фэдэу шхэ, уинэ маузы фэдэу плэа, плэактэ маузы фэдэу кIо* – «Кушай так, словно у тебя болят зубы, смотри так, словно у тебя болят глаза, ходи так, словно у тебя болят ноги»; *Цызэм фэдэу зекIо, чэтыум фэдэу зыггаз* – «Ходи как белка, поворачивайся как кошка». Так наставляли обычно девушек, манеры которых должны были отличаться особым изяществом, и я вспоминаю в связи с этим целый ряд других аналогичных высказываний. Например, сравнение красивой походки с походкой усталой собаки или рекомендацию «смотреть словно слепая и ходить словно глухая» – *Нэшгум фэдэу плээ, дэгум фэдэу зекIо*.

Особенность артистичного поведения состоит еще и в том, что правила взаимного обхождения выполняются с использованием каких-либо допол-

нительных — ярких и красочных приемов. В таких случаях человек затрачивает больше времени, сил, средств, и это уже само по себе воспринимается как проявление особого почтения к окружающим. Значит, человек ценит и чтит других людей, считается с их мнением и вместе с тем ценит и уважает себя самого. Словом, ему безразлично, какое впечатление он произведет на окружающих. В таких случаях этическая ценность социальных действий обогащается эстетической ценностью, что в целом является одной из наиболее характерных черт этикетного поведения.

Безусловно, во всем этом есть элемент игры. К тому же эффектные слова, движения, жесты могут быть использованы и для маскировки отнюдь не благожелательной настроенности. Но из этого не следует, что между этикой и этикетом дистанция огромного размера. Обычно простая учтивость, предполагающая только знание манер, трансформируется в истинную вежливость, становится внутренним условием деятельности. Будучи выражением морально-этических идей и установок, этикет поддерживает в обществе необходимый уровень благожелательности, оказывая на мораль обратное позитивное действие. В конечном итоге все зависит от нравственного состояния социума. Поэтому кризис или упадок морали неизбежно влечет за собой кризис этикета. На это указывал русский этнолог С. М. Широкогоров: «Людам, лишенным морали, — пишет он, — слова убеждения уважать личность другого человека и внешние проявления уважения к ней могут казаться наивными и бессмысленными, но для людей, признающих понятие морали, и слова убеждения, и внешние проявления уважения личности полны глубокого смысла и влияния, так как являются лишь частью целой системы мышления» (Широкогоров 1919: 51).

ЭТИЧЕСКИЙ ИММУНИТЕТ ЛИЧНОСТИ — ЦЫХУМ И НЭМЫС

Категория «цыхум и нэмыс» выражает безусловное право человека на уважение, независимо от возраста, пола, социальной или расовой принадлежности. Устанавливается, иначе говоря, персональное правовое поле личности, в которое не должен вторгаться никто. Говорят: *Цыхум и нэмысыр хэумэ* — «Береги намус человека» или *Цыхум и нэмысыр умыкзутэ* — «Не разрушай намус человека». Осуждается всякое посягательство на честь и достоинство личности.

Трудно переоценить социальную значимость данной категории. Этический иммунитет устанавливает равенство прав на элементарное уважение и признание каждого человека, будь то высокопоставленный чиновник, ребенок, кровный враг или нищий бродяга. Так формируется демократическая структура характера, в которой, по словам А. Маслоу, центральное место занимает «тенденция уважать любое человеческое существо лишь потому, что это человек» (Maslow 1954: 220). В русле подобной направленности, то есть с учетом и под контролем этического иммунитета, возникают, развиваются и действуют общепринятые правила взаимного обхождения — хабзэ, поддерживается определенный уровень или необходимый минимум этической законности. Акцентируя на этом внимание, обычно говорят: *Адыгэ хабзэр лэныкхуэрыуэкъым* — «Адыгский (морально-этический) кодекс исключает дискриминацию».

Есть другой вариант данного высказывания: *Адыгэ хабзэр лэныкхуэрыуэкъым, псоми хуэфащэ пццэ кыхуеггуэст* — «Адыгский кодекс не терпит дискриминации, каждому отпускает такую меру почта и уважения, которую он заслуживает». Это означает, что нужен, кроме всего прочего, дифференцированный подход, ставящий степень уважения личности в зависимость от ее места в структуре общества. Вводятся имеющие четкое обоснование понятия типа: *нэхъыжъым и нэмыс* — «честь старшего», *адэанэм я нэмыс* — «честь родителей», *бзылхуэггэм и нэмыс* — «честь женщины», *хэщцэ и нэмыс* — «честь гостя», *президентым и нэмыс* — «честь президента». Понятие чести используется здесь для обозначения сравнительно

высокого положения в обществе, а также в практических целях: для защиты определенной категории лиц от неуважительного отношения. Этический иммунитет является гарантом вполне оправданных ожиданий и надежд на то, что с человеком вообще, но в особенности со старшими, женщинами, гостями, детьми будут все и всегда вежливы, предупредительны, тактичны.

В таком виде идея почитания как нельзя лучше вписывается в более широкое понятие адыгства, усиливая его гуманистический смысл. Это «броня», оберегающая личность от неприятных воздействий и переживаний, создающая необходимый минимум психологического комфорта и уюта. Разрушающий эту броню, тем самым посягающий на честь уважаемых или незащищенных членов общества, подвергается резкому осуждению как человек, лишенный адыгства, ср.: *Бзылхуагъэм и нэмысыр зыкзутэм, лыгъи, адыгагъи хэлъкъым* – «Нет ни мужества, ни адыгства в мужчине, посягнувшем на честь женщины».

Боязнь задеть честь и достоинство окружающих стала одной из характерных черт национального характера адыгов, и с этим связана необычайная деликатность, которую проявляют они в повседневном общении. Запрещается прерывать речь старшего, сказать ему, что он в чем-то виноват, не прав; отказ в какой-либо просьбе необходимо сопроводить извинениями, убедительными аргументами. С особым вниманием относятся к просьбам женщины, гостя, человека другой национальности. Грубым нарушением морали считается распространение о ком-либо позорящих слухов, ср.: *Езым хуэдэл зыубыр лыккъым* – «Кто хулит такого же мужчину, как он сам, – не мужчина»; *Ибгъэкыжа фыз умыуб* – «Жену, с которой развелся, не хули» и т. п. В присутствии почитаемых лиц нельзя говорить на повышенных тонах или о чем-то неприличном. Если приходится сказать что-либо, что может задеть их достоинство, сначала извиняются: *Фи нэмыс нэхъ лъагъэ ухъу* – «Ваша честь да будет еще выше». Замечания необходимо высказывать в деликатной форме, но еще лучше воздержаться от них. Рассказывают, что однажды князь пригласил одного из своих подданных на обед. Увидев, что гость принялся есть мясо, не пользуясь ножом и вилкой, хозяин, чтобы не смущать его, не проронив ни слова, отложил свой нож и вилку и тоже стал есть руками. Тем самым он «сберег честь и репутацию гостя», и этот «жест» был воспринят как почтительный, куртуазный. О таких людях обычно говорят: *Гульдж илэщ* – «Деликатен, учтив».

С представлением об иммунитете личности связаны строго установленные нормы невербального, и в том числе проксемического, поведения. Нельзя занимать отведенное старшим почетное место, стоять перед ними, скрестив на груди руки, сидеть развалившись или положив ногу на ногу и т. д. Во время танцев запрещается поворачиваться к партнеру спиной. Существует понятие «личного пространства» – *цыхум и пащхэ*, в которое нельзя вторгаться без видимых оснований и причин. В положении стоя обычно это дистанция, равная 1–2 метрам, что соответствует аналогичным американским стандартам (Hall 1968: 121–122) и гораздо выше, чем у многих восточных народов. Запрещаются принятые у арабов, латиноамериканцев, итальянцев похлопывания по плечу, прикосновения к рукам и т. д. (Watson 1974: 330). Если случайно или по необходимости прикасаются к собеседнику, то следует приуроченное к этому извинение: *Си лэ фыкълэ нолусэ* – «Моя рука добром тебя да коснется».

Человек и сам должен заботиться о своей чести. К примеру, старшие обязаны поддерживать свой иммунитет, не допуская фамильярности со стороны младших. Общее правило на этот счет гласит: *Нэхъыжъ нэхъыщлэ и жъэ итIатэркъым* – букв.: «Старшие не развязывают язык младших». Рассказывают, что однажды к почетному старшему подошел разбитной парень и спросил небрежно, нет ли у него табачку. Старец достал кисет и в тон ему ответил: «Забирай целиком». Парень опешил, почему весь кисет? Старик усмехнулся и сказал: «Зачем мне табак? Отныне я это занятие, поставившее нас с тобой на одну доску, бросаю навсегда». Тем самым он дал понять невежде, что тот ведет себя бестактно, «разрушает его нэмыс».

Младшие тоже заботятся о сохранении «лица». Но здесь нужна особая деликатность. Однажды к знатному человеку прибыла группа мужчин. Хозяин, следуя обычаю, накрыл для них стол. Гости принялись за еду не замечая, что в стороне остался самый младший из них, который не мог позволить себе сесть за стол без разрешения старших. Он оказался в неловком положении: сидеть, потупив взор, не принимая участия в трапезе, было бы унижительно, а выговаривать старшим за то, что о нем забыли – неприлично. И тогда, так чтобы все слышали, парень обратился к поданной на стол голове коня: *Уэ алпыж мыгъуэм урицхэц, сэ хьет жезыгылэ лъышхэм сырикъуэ закъуэц, Гэнэр зэзылгэфаллэу шхэм сащыцктым* – «Ты голова славного альпа, а я единственный сын знатного мужа, набрасываясь на стол (без приглашения) есть не привык». Услышав это, присутствующие переглянулись и пригласили парня к столу.

Мораль этой притчи еще и в том, что необходимо правильно оценивать себя и ситуацию, в которой приходится заявить о своем иммунитете, найти для этого приличествующие условиям момента слова и выражения. Такие умения повышают авторитет человека, и нужно заметить в данной связи, что степень уважения и почета, которую отпускает общество отдельным категориям лиц, не столь жестко задана, как может показаться из предыдущего изложения, где речь шла лишь об общем – социально-ролевом направлении этического иммунитета. На практике нэмыс или пццэ – такое отношение людей, которое нужно заслужить своими деяниями, образом жизни, адыгством. К примеру, на это не вправе рассчитывать в полной мере даже очень старый, но порочный, злой, неразумный человек, приносивший людям несчастье и беды.

Следует помнить еще и о том, что осуждаются, как несовместимые с адыгством, назойливые притязания на честь, славу, награды, авторитет. Просить или требовать, чтобы высоко оценили твою персону, – значит вести себя самым негодным образом, не по-адыгски. Если же дело доходит до скандальных претензий, упреков, обид, то человек становится предметом осуждения, справедливых нареканий и насмешек и вместо желаемого признания роняет остатки своего авторитета. Говорят: *Нэмысыр лъэлуклэ къахьырктым* – «Честь и признание не достигаются просьбами». Почет и хорошую репутацию необходимо заслужить.

АНТИТЕЗА ЭТИКЕТНОЙ И НЕЭТИКЕТНОЙ ЛИЧНОСТИ

Существует проверенное опытом убеждение в том, что правила хорошего тона необходимо знать и соблюдать для наилучшей самореализации, для достижения в контактах личных целей и задач. Решающее значение имеет в таких случаях хорошая репутация, которую завоевывает личность благодаря почитительности. Это репутация человека доброжелательного, уважительного, приятного в общении – гуапэ, нэмысыфлэ, гурыхь. Обычно о таких людях отзываются с особой симпатией: *И зыццыкIэм узэлэпешэ* – букв.: «Притягивает своими манерами»; *Хабзэр гукIэ зэрешэ* – «Моральные правила (хабзэ) душой наполняет». Так передается гармония внешнего и внутреннего в поведении человека.

На другом полюсе оценок люди, не знающие и плохо знающие хабзэ, – хабзэмыщцэ. Обычно в контактах с людьми они обнаруживают робость, беспомощность, растерянность. «Почтительность без ритуала приводит к суетливости», – подчеркивал Конфуций (*Лунь юй* 1972: 155). «Не знающий хабзэ неотесан» – *Хабзэмыщцэ щцыкIейщ*, – говорят по тому же поводу адыги. Такое невежество создает почву для пассивных, не злонамеренных форм нарушения этикета. Чаще всего это выражается в том, что человек бездействует там, где нэмыс предписывает определенную активность, символизирующую почтение. Например, не поднимается со своего места при появлении старших или женщин, молчит, когда нужно извиниться или поблаго-

дарить за услугу, не наносит необходимых визитов вежливости и т. п. Кроме общих характеристик, применяемых к такому человеку: *хабзэмышцIэ* – «этикетный невежда», *мыггасэ* – «невоспитанный», *щIыкIей*, *щIыкIэншэ*, *щIыкIей-лукIей*, *мыкэмыдж* – «неотесанный», существует еще одна очень точная в психологическом отношении: *цIыху мышцI* или *мыIомыщI* – «не-суразный, неловкий, никчемный, безынициативный». Выявить свою личность в облагороженной форме этим людям не удастся. Этикетное невежество, как специфическая форма аномии и девиантного (отклоняющегося) поведения, ограничивает поле и возможности самореализации.

Четко выделяется активная форма этикетного невежества, когда человек нарушает правила приличия явно, открыто, даже демонстративно: бесцеремонно вмешивается в разговор, злословит, отпускает фривольные шутки, сидит развалившись, громко смеется, беззастенчиво хвалит себя и своих близких и т. д. Такое поведение расценивают как неэтикетное, непочтительное – *хабзэншаггэ*, *нэмысыншаггэ*, а человека, сознательно нарушающего правила приличия, называют *хабзэншэ* – «лишенный этикетности», *нэмысыншэ* – «лишенный почтительности», *щэныншэ* – «безправственный». Применяются и более крепкие выражения: *псэжэ* – «хам», *жагыл* – «невежда» и др.

Как негативное явление, близкое к активным формам этикетного невежества, расценивают отождествление почтительности с лестью и угодничеством. По общему мнению, это симптом неразвитой способности понимания и источник ложных суждений, ср.: *Хабзэ зымышцIэм убзэ фIоущI* – «Лишь тот, кто не имеет понятий об этикете, отождествляет его с лестью». Воспринимая таким образом традиционную адыгскую вежливость и деликатность, легко обмануться в своих оценках и прогнозах, о чем неоднократно предупреждали наиболее проницательные бытописатели Черкесии.

С другой стороны, неразумно отказываться от использования формул вежливости, считая это проявлением независимости. С такими понятиями можно прослыть недостаточно учтивым, зазнавшимся, даже глупым человеком, с которым не следует иметь никаких дел. Недаром говорят: *Хабзэр убзэ зыфIэщIым хуэщIэнум и ныкэуэр кэеганэ* – «Считающий этикет проявлением лести лишает себя половины благ, на которые мог бы рассчитывать». Специально выделяются случаи, когда пренебрежение правилами вежливости обнаруживают внешне вполне образованные и культурные люди. В этом усматривают желание поставить себя выше принципов адыгства, и отсюда полные сарказма суждения: *Еджа щхээкIэ япщэжакэым* – «Отучился, но ума не набрался»; *Хабзэр убзэнэп, акгылыр кэалэмэп* – «Почтительность и лесть, разум и грамотность не тождественны друг другу».

Все это свидетельствует о высоком статусе почтительности. По адыгским понятиям, она является главным условием социальной адаптации и интеграции и потому должна стать второй натурой человека. Правила уважительного обращения с людьми необходимо соблюдать всегда и везде, в том числе и за пределами родного края. Предупреждая об этом, обычно говорят: *Хабзэжэ хэкужэ кэранэркэым* – «Отправляясь в другие края, не забывай традиций (хабзэ) своего народа».

С другой стороны, если человек длительное время или с детства находился на чужбине, то, возвращаясь на Родину, он первым делом обязан был восстановить свои знания и навыки в области этикета, чтобы как можно быстрее и лучше адаптироваться к адыгской среде, не прослыть невеждой или глупцом. Это напоминает мне принятое в Японии правило, согласно которому люди, возвращающиеся в страну после длительного пребывания за рубежом, обучаются в школах этикета, где восстанавливают знания и навыки японской вежливости (Накадзима 1955). Словом, здесь можно говорить об определенном и достаточно жестком социальном давлении, которое общество оказывает на своих сограждан.

Показательно, что такое, можно сказать, этикетное давление испытывали на себе попадавшие в Черкесию волей судьбы иностранцы, путешественники, переселенцы. Отмечая, что кабардинцы строго «соблюдают пра-

вила приличия, соответствующие их возрасту и положению», русский генерал И. Бларамберг не зря добавляет к этому: «Их очень сердит, если чужестранцы забывают о необходимости соблюдать эти приличия» (Бларамберг 1992: 125). Не случайно черкесский князь, женившись на иностранке, поселял ее сначала в дом почетного дворянина. Там в течение года ее обучали адыгскому языку и этикету, чтобы избежать, как замечает А. Кешев, «несоблюдения малейших условий быта племени, способных навлечь на нее укор народа» (Гирей 1980: 113).

ДИАЛЕКТИКА УВАЖЕНИЯ И САМОУВАЖЕНИЯ

Значимость почтительности и связанная с этим стратегия достижения личностных целей с помощью вежливости и обходительности вызывает некоторые опасения. Не разовьется ли на этой почве рабская психология? Нет ли здесь риска концептуальной подмены?

Чтобы устранить возможность подобных превращений, устанавливается этически выверенная граница почтительности, которую нельзя переступить без ущерба для собственного достоинства. Каждый человек сам определяет эту границу. Вместе с тем существует и действует общее для всех мнемоническое правило: «Оказывая уважение людям, помни, что это делается и для того, чтобы показать себе и другим как и насколько ты уважаешь собственное Я, насколько дорожишь этим образом (образом Я), вступаая в контакт с оценивающим тебя человеком».

Самоуважение – психологическая база и внутреннее оправдание почтительного отношения к людям. Лучше всего такой взгляд отражен в известном суждении: *Цыхум хуэпцI пцIэр зыхуэпцIыр уи цхьэц* – «Уважение, которое оказываешь другому, это уважение, которое ты оказываешь себе самому». Но есть и другие варианты данной формулы. Например, можно услышать, как говорят: *Цыхур бгэлганIэху уи цхьэр лганIэ мэ ху* – «Чем больше ты ценишь и уважаешь людей, тем больше ценишь и уважаешь себя самого». *Цыхур гэлганIи, уи цхьэр лганIэ хгунц* – «Цени, почитай людей и сам будешь почитаем». У этих высказываний есть своя логика. Имеется в виду, что проявляя уважение, субъект активно внедряется в сознание другого человека и предлагает ему такую схему доброжелательных отношений, на которую, в принципе, и сам рассчитывает. Иными словами, почтительность предстает как иное выражение или обратная сторона социальных притязаний и ожиданий. Это своего рода этическая подсказка, способ, с помощью которого человек подготавливает модель доброжелательных отношений к собственной персоне.

Здесь дает о себе знать одна из самых ярких черт адыгской ментальности: выраженное в почтительном и благожелательном поведении и обычно затаенное, неафишируемое желание предстать в благожеланном виде в своих собственных глазах, в оценках и отношениях окружающих. Эту черту черкесских нравов подметил и великолепно отобразил Дж. Лонгворт, которого поначалу сильно удивила кротость и услужливость адыгов. «Смирность, как я вскоре обнаружил, сочеталась у них с полнейшей независимостью характера, – пишет он, – и основывалась, как у всех наций, склонных к церемонностям, на уважении к самому себе, когда другим тщательно отмеривается та степень уважения, которую требуют и для себя» (Longworth 1840: 36). Совсем по-другому и тотчас давал о себе знать характер черкеса в случаях, когда чье-либо поведение задевало его достоинство, выходило за рамки, предусмотренные обычаем. Отмечая, что «адыгские рыцари отличались необыкновенной скромностью, говорили тихо, готовы были уступить место и замолчать в споре», Н. Дубровин счел необходимым добавить: «...зато на действительное оскорбление отвечали оружием с быстротою молнии, но без угрозы и брани» (Дубровин 1927: 54).

Понятие «намыс» не имеет ничего общего с лестью или угодничеством,

самоуничижением или рабской покорностью. Если такая связь прослеживается, то почтительность уничтожается и на первый план выдвигаются другие – этически неполноценные отношения. Говорят, что человек, допускающий такую подмену, по большому счету не уважает и тех, кому он льстит, и себя самого, ср.: *Зышхъэ зымылътэжырым лътэныгъэ хэлъэп* – «Тот, кто не ценит (не уважает) себя, тот лишен способности ценить (уважать) других людей». Это позволяет понять, каким образом необычайная услужливость и обходительность адыгов сосуществуют с развитым чувством собственного достоинства – *шхълътэж*. Считается, что лишь уважающий себя человек способен проникнуться истинным уважением к другому лицу. Отсутствие самоуважения подрывает основы адыгской почтительности и в целом – адыгства, снижает значимость и цену человека, ср.: *Зышхъэ уасэ фэзымышлътэжырым уасэ илэп* – «Невелика цена человека, который сам себя не ценит».

Но при этом остается еще возможность этических ошибок и неправильной оценки ситуации. Например, почтительность и формы ее выражения могут оказаться чрезмерными, не вполне уместными. С другой стороны, их могут неправильно расценить – как раболепие или бездумное послушание. Словом, иногда очень трудно установить, что именно нужно делать, чтобы чувство собственного достоинства не было воспринято как высокомерие, гордыня, а почтительность и доброжелательность – как низкопоклонство и подхалимаж. Еще больше осложняет дело приверженность адыгов к ритуальному обращению почтительности, вследствие чего отсутствие предусмотренных формальностей часто воспринимают как едва ли не сознательное принижение достоинств партнера по общению. Я вспоминаю в этой связи о курьезном случае, рассказанном мне фольклористом Р. Б. Унароковой. Пожилая женщина получила приглашение на свадьбу в письменном виде – открыткой и была сильно рассержена. Такое приглашение она считала недостаточно почтительным по сравнению с традицией сообщать о том же через специальных посланников – *джаклуэ*.

Чтобы избежать подобных недоразумений, вводятся дополнительные критерии оценки типовых жизненных ситуаций – в зависимости от особенностей участников взаимодействия (пол, возраст, статус), от условий места и времени и т. д. Решающее значение придают правильной оценке человека, на которого рассчитано то или иное социальное действие, в частности, диагнозу его нравственных и умственных состояний и способностей.

Отсюда дифференциация людей по признаку «достойн или недостойн почтительного обхождения». Практикуется разделение на тех, кто заслуживает почтительного обхождения и способен это оценить: *нэмыс зыхуэпцI хъуну цIыху (уи шхъэ хуэбгъащхъэ хъуну цIыху)*, и соответственно на тех, кто не заслуживает такого отношения и не может его оценить: *нэмыс хуэпцI хъуну цIыхукъым (уи шхъэ хуэбгъащхъэ хъуну цIыхукъым)*. Тем самым подчеркивается, что прежде чем совершить какое-либо социальное действие, рекомендуется правильно оценить нравственную полноценность и отзывчивость адресата. Отсюда полные глубокого смысла предостережения: *Уи шхъэ хумыгъащхъэ абы, и шхър кзыпхуиггъэщхъэнукукъым* – букв.: «Не склоняй перед ним свою голову, сам он свою голову перед тобой не склонит»; *Нэмыс хуэпцIкIэ зэхуищIыкIынукукъым, кызырэпхуищIыжын цIыхугъи, акъыли бгъэдэлъкъым* – букв.: «Твоего доброго (уважительного) отношения он не оценит, нет у него необходимой для этого человечности и разума».

Подобные рассуждения находятся в кругу традиционных представлений о том, что для ориентировки в нюансах почтительного поведения нужен тонкий расчет. Американский социолог Хоманс не зря сравнивал взаимодействие людей с экономической сделкой или «социальной экономикой», когда люди, как товаром, обмениваются любовью, уважением, признанием, услугами, информацией (Homan 1961). Элементы такого расчета действительно имеют место, и они связаны прежде всего с деятельностью разума, на который возлагают функции нравственно-интеллектуального мониторинга или контроля поведения, о чем и пойдет речь в следующей главе.



Глава пятая РАЗУМ – АКЪЫЛ



ПРАВСТВЕННАЯ ОРИЕНТАЦИЯ УМА

Слово «акъыл» – наиболее общее обозначение умственной культуры личности и общества, система принципов, умений, навыков нравственно аргументированного мышления.

Показательно, что с разумом, интеллектом связывают жизненный мир и духовную перспективу личности – *цыхум* и *дуней*. Одновременно в терминах умственного пространства и горизонта оценивают и объясняют индивидуальные различия между людьми, ср.: *Щхэж* и *акъыл* и *дунейц* – «Каков разум, таков и жизненный мир»; *Акъыл зэрыз зимы* *Из щы* *Гэргъым* – «У каждого свой (особенный) разум». Термин «акъыл» применяется здесь в значении, близком к понятиям «нрав», «ментальность», «картина мира» и легко заменяется словом «хэл-цэн» – букв.: «характер-нрав». Подчеркивается, что люди не могут быть и не бывают умны одинаково; у всех свой багаж знаний и опыта, свой, особенный взгляд на жизнь.

Однако ничто не освобождает от необходимости или долга благоразумия и рассудительности. Ум, игнорирующий моральный опыт, ограничен, не способен отделить доброе от злого, приличное от неприличного, правильное от ошибочного. Отсюда суждения типа: *Акъылыр кгалэмкъым* – «Разум не сводится к грамоте»; *Еджа щхэкIэ япцэжакъым* – «Выучился, но разумным не стал». Строго говоря, разумным (акъылыфIэ) может быть признан лишь человек с ярко выраженной социальной, нравственной ориентацией ума.

Поведение неразумных – *акъылыншэ* дезорганизует групповую деятельность, они не умеют сохранять и поддерживать добрые и ровные отношения с друзьями, родственниками, сослуживцами. Напротив, разумность – *акъылыфIаггэ* сплачивает людей, создает психологическую базу для понимания и доверия, согласия и признания, взаимной выручки и поддержки. В таких случаях говорят: *Я акъыл зэтхуац* – «Их взгляды (ментальности) совпали», а группе, приступающей к какой-либо сложной и длительной совместной деятельности, высказывают пожелание: *Фи акъыл зы тхэм ицI* – «Единомышленниками Бог вас да сделает». Речь идет, конечно, не о тождестве способностей, навыков, знаний, а об их удачном, рациональном распределении и совмещении, а главное – о желаемом сходстве в структуре нравственного разума, во взглядах на фундаментальные моральные ценности, на такие, в частности, как добро и зло, благородство и подлость, мужество и трусость, благодарность и неблагодарность.

Даже при большом совпадении целей, задач, знаний различия в структуре нравственного разума становятся серьезной помехой для взаимопонимания и сотрудничества. Поэтому адыгство обязывает искать и находить в контактах с людьми этически выверенный общий язык и поле взаимных интересов. Тот, кто не справляется с подобной задачей, считается недостаточно разумным, и потому говорят: *Узыхэтым уаджыкIумэ, уи унэ умыкIуэж* – «Если не можешь поладить с группой, в которой находишься, то и в дом не возвращайся». Нужен поиск адекватной социальной идентичнос-

ти, который связан неизбежно с нравственными исканиями и этической рационализацией жизненного мира.

Очевидна, таким образом, практическая значимость и направленность разума. Разумный человек адекватно оценивает себя и правильно, этически грамотно реагирует на внешние воздействия. Говорят: *ГъащIэр зэтэзыIыгъэр акъылы* – «Жизнь (мир) держится на разуме». Разум устанавливает и поддерживает социальный порядок, направляет и корректирует действия людей, выполняет роль нравственно-интеллектуальной цензуры поведения.

«ИСКУССТВО НАХОДИТЬСЯ СРЕДИ ЛЮДЕЙ» – ЦЫХУ ХЭТЫКIЭ

Не нужно приспосабливаться к миру, учит адыгская этика, необходимо приспособлять себя к окружению и окружение к самому себе. Такова складывавшаяся веками стратегия рационального выбора себя – через самостроительство, через самоусовершенствование. В современной науке подобным процессам уделяется большое внимание, и в связи с этим обычно говорят о «культуре себя» (Фуко), о поиске и формировании эффективной и перспективной практической идентичности, обеспечивающей высокий уровень ориентации в самом себе и в окружающем мире (Erikson 1959; Nicols 1970, Wong 1988).

Специфическим выражением такой – нацеленной на успех и самоусовершенствование – идентичности служит в системе адыгства понятие *«цыху хэтыкIэ»* – «искусство находиться среди людей». Если о ком-либо говорят: *цыху хэтыкIэ ещIэ* – «обладает искусством находиться среди людей», это звучит как похвала, указание на разумность, социальную надежность и состоятельность личности, на умение налаживать и поддерживать добрые отношения с людьми. Устаревшее русское слово «людскость» как нельзя лучше передает эти качества. «Искусство находиться среди людей», или людскость, – это умение достойно жить и вести себя в обществе, поднимая авторитет человека и взрастившей его культуры.

На первый план выдвигается при этом способность понимания – *зэхэщIыкI*, как внутренняя сила, призванная устранить помехи, встающие на пути правильной ориентировки в мире. Очевидно, что понимание имеет два вектора. Прежде всего это самопонимание – способность хорошо ориентироваться в своем ментальном пространстве и на этой почве строить Я-образы с оптимальной духовно-нравственной перспективой. Второй вектор – готовность понять и принять жизненный мир другого человека, действовать с учетом его интересов, желаний, целей. Это эмпатическая операция, призванная, как указывалось ранее, смягчить, уравновесить, исправить отношения людей. Сложилось мнение, что такая установка стимулирует позитивные и подавляет негативные цели, желания, действия. В первую очередь она отменяет поступки, способные причинить людям боль и страдания, выступает аналогом известной конфуцианской и библейской заповеди, гласящей: «Не делай другим того, чего не желаешь себе». Эмпатия и взаимное принятие ролей становятся идеалом коммуникации.

В системе адыгства все это имеет определенное онтологическое и гносеологическое обоснование. Считается, что каждое жизненное отношение включает в себя emanацию добра – «е» и зла – «фIы». Задача, стало быть, в том, чтобы, проникая в глубь событий, ситуаций, высветить в них все нюансы доброго и злого. Необходимо каждодневно устанавливать этические значения фактов и отношений действительности, чтобы, опираясь на них, управлять самим собой, своим поведением. В конечном итоге именно понимание конституирует эффективную практическую идентичность личности. «Искусство находиться среди людей» обогащает человека, раздвигает границы его возможностей, способствует наилучшей самореализации.

В том же направлении действует так называемое «искусство войти в контакт и выйти из него» – *хыхъэ хэкI*. Это еще одно выражение социаль-

ного ума, с еще большим акцентом на практической значимости и коэффициенте полезного действия общения. На первый план выдвигается здесь умение найти подход к людям и действовать с максимальной пользой, выгодой, отдачей. Человека, обладающего таким искусством, отличают активность, проницательность, изобретательность, знание и великолепное исполнение правил хорошего тона.

Дополняет общую картину навыков этической рационализации отношений способность, получившая название *цIыху IыгъыкIэ* – букв.: «искусство держать людей». Так передается умение поддерживать (сохранять) ровные, добрые отношения. О людях этого типа отзываются с особым почтением: *Акъыл гъэтIылъа иIэц, цIыху зэтетц, уи дзыхъ ебгъэз хъунуц* – «Обладает устоявшимся разумом, ровный, надежный, заслуживающий доверия человек». В то же время негативно оценивают людей, отличающихся неоправданной переменой настроений и отношений: *гурыфI-гурей* – «то сердечный, то бессердечный»; *цIыху техъ-текI* – «человек настроения». Категория *«цIыху IыгъыкIэ»* – этическая реакция на хрупкость человеческих связей, предрасполагающая к тому, чтобы не обидеть, не оттолкнуть, не разочаровать других, не допустить развития отношений по деструктивному сценарию.

СОЦИАЛИЗАЦИЯ РАЗУМНОСТИ

Как возникает разумность? Что является ее источником, движущей силой, питательной средой? Адыгская этика дает свои, довольно оригинальные ответы на эти вопросы, что позволяет говорить о достаточно продуманной и развернутой концепции. Отправная точка этой концепции – самопроизводство разума, ср.: *Акъылыр ящэркъым, къащэхуркъым – зэхалъхъэ* – «Разум не продают, не покупают, его внедряют в себя». Таким образом, снова выдвигается принцип самостроительства личности. Человек должен сам позаботиться о том, чтобы его ум был достаточно глубоким, гибким, нравственно полноценным.

Первое, что для этого нужно, – овладеть знаниями, в которых запечатлен нравственно-интеллектуальный опыт многих поколений. Рекомендуются добывать их в ходе встреч и контактов с людьми, в гуще общественных связей. По адыгским понятиям, «находиться среди людей», внимательно отслеживая и перенимая опыт разумного поведения, – уже само по себе проявление ума. Рассуждая на эту тему, обычно говорят: *ЦIыхум хэхъэн хуейщ. Ар акъылыц. Акъылыр псалъэ зырыз-тIурытIуц зырызэхуахъсыр* – «Надо выходить в общество. Это источник разумности. Разум «собирают», осваивая по крупицам одно суждение за другим».

Можно считать эти процессы подключением и приобщением к коллективному разуму или к надындивидуальному интеллекту, то есть к культуре. В итоге человек становится в той или иной мере частью мыслящего целого, живым воплощением культуры. Обществу принадлежит здесь решающая роль. Существует мнение, что ограничение социальных контактов притупляет ум, у общительного человека он, напротив, развивается, становится более острым, проницательным, живым, ср.: *Унэрысыр мэусэпы. Хасэ кIорэр мэкIэжы* – «Домосед покрывается пылью, посещающий собрания возрождается, молодеет»; *Зы цIыфым зы цIыфыр ицхэпс* – «Человек для человека что балзам»; *ЦIыху цIыху цIыжц* – «Человек творит (реанимирует, воссоздает) другого человека». Словом, люди испытывают на себе постоянное и в целом благотворное влияние окружающих. На этом, подчеркивает Ю. М. Лотман, построен «весь механизм культуры, делающий одну индивидуальность необходимой для другой» (Лотман 1978: 17).

Нужен, следовательно, сознательный поиск контактов, в которых можно обогатить знания, выработать правильный взгляд на жизнь. В числе самых ценных черт личности не зря называют любознательность, умение общаться

ся и привычку советоваться с мудрыми. Говорят: *Акзылым и лъапсэр чэнд-жэщ* – «Источник разума – совет». Не вполне благоразумным, даже несчастным считают человека, пренебрегающего данным правилом. Отсюда известное проклятие: «Дай Бог, чтобы ты не знал, что делать, и не хотел бы ни с кем посоветоваться» – *Пицлэкур умыщлэжу, учэнджэщэныуи уи цхьэ тумылъхьэу алыхьым укыгганэ* (Броневский 1823: 132).

Таковы в самом общем виде непосредственно связанные с системой адыгства внешние условия и координаты социализации разумности. Но знания, полученные в ходе контактов с людьми, не гарантируют полного и глубокого освоения морального опыта: многознание уму не научает. Поэтому важное, едва ли не решающее значение придают мысленной переработке и селекции этических знаний, способности правильно, этически грамотно соотносить и оценивать факты и отношения социальной жизни. *Юфым уегупшысэмэ, пшысэ хэхы*, – говорят по этому поводу, что означает: «Размышляя, из всякого дела (события) можно извлечь урок». Постоянно подчеркивается, что необходимые действия, поступки, слова бьют мимо цели, ср.: *Уемыгупсысу упсалъэри, тумыгъэпсыхьэу ууэри зыщ* – «Не подумав сказать – равно что не прицелившись выстрелить»; *Гупсыси псалъэ, зыплъыхьы тлыс* – «Подумай и скажи, осмотришься и сядешь».

В конечном итоге все сводится к тому, что мысль является основой разума, ср.: *Акзылым и лъапсэр гупсысэщ* – «Мать разума – мысль». Приучая себя к анализу проблемных ситуаций, человек дисциплинирует ум, вырабатывает рассудительность, прозорливость и другие качества, обеспечивающие точность нравственных оценок.

Опыт показывает, что этот процесс активно протекает в начальный период жизни и продолжается до глубокой старости. Разумность приходит с годами. Поэтому о детях обычно говорят: *сабий Луц цыкЛуц, сабий губзыгъэ цыкЛуц* – «умный, смелый ребенок», но никогда не скажут: *сабий акзылыфлэщ* – «разумный (благоразумный) ребенок». Считается, что обычно разум вступает в свои права в 15–16 лет у девушек и в 17–18 лет у юношей. На этой почве возник термин *акзыл-балигъ* букв.: «оформившийся, совершеннолетний разум». Дополняют эту картину высказывания, фиксирующие динамику процессов формирования разума: *и акзыл къакЛуакъым* – букв.: «его разум не пришел»; *и акзыл зэрыубыдыпакъым* – «его разум не вполне оформился»; *и акзыл тлысащ* – «его разум устоялся».

Показательно, что первые проблески нравственного ума связывают с пробудившейся способностью отличать добро от зла. Бытует выражение: *емрэ флымрэ зэрызэхэщцыкI лъандэрэ* – «с тех пор, как стал отличать добро от зла». Это рубеж, за которым человек начинает воспринимать элементы окружения с пониманием, давая им этическую оценку.

НРАВСТВЕННОЕ ПОНИМАНИЕ – ЗЭХЭЩЦЫКI

Слово *зэхэщцыкI* – букв.: «различение», «разграничение» наиболее полно и точно отражает понятие «аналитический ум», способность проникнуть в сущностные свойства объекта познания. Вместе с тем и гораздо чаще оно используется в значении «нравственное или эмпатическое понимание», как категория, выражающая необходимость этической рационализации мира – точного определения и разграничения добра и зла. О людях с ярко выраженной социальной, духовно-нравственной ориентацией ума говорят: *Ери фыри ищлэу, акзылышхуэ зыбгъэдэлъ цыхуэ* – «Имеющий понятие о добре и зле, высокоразумный человек». Одним словом, разумным считают человека лишь в том случае, если он обладает способностью нравственного понимания, ср.: *Акзыл зылэм, зэхэщцыкI шлэщ*. В представлении адыгов, «понять» – значит «овладеть» объектом восприятия настолько, чтобы придать ему адекватное этическое значение. В свою очередь, этические значения определяются путем выявления внутри конкретной жизнен-

ной ситуации всех нюансов доброго и злого. Человеку, пытающемуся разобраться в каком-либо сложном и запутанном деле, советуют: *Ери флыри зэхэцэкI* – «Разберись, где добро и где зло».

Таким образом, «зэхэцэкI» – это развитая способность суждения, анализа. Но вместе с тем и установка на сочувственное или эмпатическое познание, являющееся основой или источником добрых деяний.

Уместно сказать, что толкование разумности в терминах морали имеет давнюю традицию, уходящую своими корнями в древнегреческую философию. Еще Платон в числе наиболее важных признаков разумности выделял «знание добра и зла» (Платон 1986: 248). Аналогичным образом высказывался Гегель (1988: 335), многие другие мыслители. В системе адыгской этики умение различить добро и зло квалифицируют как главный признак или критерий нравственной зрелости человека. Когда говорят, что человек «обладает способностью понимания», под этим подразумевают, что он умен, проницателен и одновременно добр, готов протянуть руку помощи. В сфере человеческих отношений понимание ассоциируется с умением и готовностью вникнуть в проблемы другой личности, принимая их близко к сердцу, проявляя чуткость, деликатность, доброжелательность. Это анализ жизненных ситуаций с установкой на человеколюбие, сопереживание.

Отсюда образ человека с пониманием: *зэхэцэкI зилэ цлыху* – интеллигентного и добропорядочного, надежного и предсказуемого. Отсутствие этих качеств оценивают как серьезный недостаток умственной и нравственной культуры, ср.: *ЗэхэцэкI лэпкэ илэркэым* – «Не обладает и малой долей понимания»; *Ери-флыри ицлэркэым* – «Не знает (не различает) ни зла, ни добра». На людей этого типа нельзя положиться в каком-либо серьезном деле, с ними трудно поддерживать контакт. Непонимание воздвигает непреодолимые психологические барьеры. В отличие от этого, понимание психологически сближает людей, создает уверенность в том, что каждый человек находится в социальной среде, готовой с вниманием и сочувствием отнестись к его запросам, чаяниям. В этом смысле *зэхэцэкI* сродни категории «*амае*» в японской этике (См.: *Doi* 1962) и является выражением вполне обоснованных ожиданий личности на позитивное отношение людей. Так же, как и японцы, адыги действуют, рассчитывая на то, что окружающие поймут их нужды и цели, если понадобится – помогут, уступят, простят.

Остается сказать, что понимание имеет свою нишу в общем процессе эмпатического познания. Рассмотренные в третьей главе процессы этического внимания и воспоминания (*гулгытэ*, *гукээкI*) являются только первыми, малоосознанными импульсами доброты. Понимание подхватывает этот процесс, доводит его до логического завершения, тем самым подготавливая почву для хорошо продуманного, этически выверенного нравственного действия. Таким образом, полный цикл эмпатии имеет два этапа: подготовительный – *гулгытэ*, *гукээкI* и заключительный – *зэхэцэкI* или – фазу предпонимания и понимания. Обычно только на втором этапе эмпатии принимается окончательное решение о том, что следует делать в данной ситуации – вплоть до отмены итогов предпонимания. Нравственное понимание – сложный, порой драматичный процесс, в ходе которого мы осознаем, к примеру, что существует помощь во благо и помощь во вред; бывают ведь случаи, когда нравственное понимание подавляет импульсы нравственного предпонимания как ложные, этически несостоятельные. Отсюда проблема правильного и неправильного понимания. В этике она решается иначе, чем в логике: правильным считается такое понимание, которое согласуется с фундаментальными моральными принципами, с долгом чести.

Все это имеет выход и на проблему так называемой «эмпатической точности» взаимодействия (См.: *Berlo* 1960:134–135). При прочих равных условиях ее уровень возрастает по мере возрастания глубины нравственного понимания.

Будучи составной частью моральной рефлексии, самооценка включает-ся в процесс этической рационализации жизненного мира, предстает обычно в виде социальной обязанности или долга благоразумия. Благодаря этому развиваются такие свойства ума, как здравый смысл, чувство меры, самокритичность. Долг благоразумия обязывает знать масштаб и пределы своих возможностей, активизировать процессы самопознания и самоконтроля.

Хорошо известны отвечающие условиям этой задачи императивы: *Уи щхэ и пIалэ зэггацIэ* – «Познай себя»; *Уи кгарум еплэи, уи хэалэ щтэ* – «Оценив свои силы, за дело берись»; *ЗэкIэлгыплэыж* – «Контролируй себя»; *Сакэ* – «Будь бдителен»; *Умыбалэрыгэ* – «Не расслабляйся»; *Уи напцIэ темылэ тумылэхэ* – «Не зазнавайся» и др. Речь идет, стало быть, о культурной самоорганизации личности, которая предполагает осмтрительность, внутреннюю собранность, расчетливость. Отсюда понятие социальной зоркости и проницательности – *хэллэ*, то есть способности рассмотреть в жизненной ситуации ее суть. Если, не обладая этим даром, человек мнит себя умнее других, говорят: *ЗыфIэгубзыгэ щхэкIэ хэллэшхуэ иIэркэым* – «Мнит себя умным, но необходимой зоркостью не обладает».

Социальная зоркость оберегает человека не только от опрометчивых поступков, но и от дурных мыслей, выполняя роль умственной гигиены. Недаром в систему адыгской этики вводится понятие «чистого сердца» – *гу кэабзэ*, как отображения чистоты помыслов человека и этически выверенных представлений о своем месте в жизни. *И щхэ и пIалэ ищIэжу цIыху зэтети* – говорят о таком типе личности, что означает: «Знающий себя, ровный, добропорядочный человек». Иное, вполне понятно негативное, отношение к тем, кто неправильно оценивает себя и свое место в жизни, кто в силу этих обстоятельств потерял бдительность и контроль над собой, страдает излишним самомнением. При этом обычно указывают на сдвиги или нарушения в процессах самоидентификации, ср.: *и щхэ и пIалэ ищIэжыркэым* – «не знает (забыл), кто он такой»; *и сэфэт итыжкэым* – «не в себе»; *и цIэ езэггыжыркэым* – букв.: «не в ладу даже с собственным именем»; *щыкIащ* – «зазнался»; *удэфащ* – «распоясался» и т. д.

Людям свойственно забываться, и больше всего, когда они окружены славой и почетом. В таких случаях рекомендуется быть особенно бдительным и самокритичным. Рассказывают, что однажды пользовавшийся большим авторитетом хатукайский дворянин Падис пришел в национальное собрание без каблука на правом башмаке. Люди были немало удивлены, как могло случиться такое с человеком, отличавшимся большой аккуратностью. «Не ломайте голову, – усмехнулся Падис, – я сам оторвал каблук: неудобство, причиняемое этим, напоминает мне, что как бы меня ни возносили, я такой же смертный, как и все. Горе тому, кто забывается». Этот рассказ как нельзя лучше передает мысль о необходимости поиска моральной и социальной идентичности. По адыгским понятиям, человек не вправе довольствоваться какой-либо красивой иллюзией относительно собственного Я. На первый план выдвигается плюралистическая оценка себя и своего бытия в мире, основанная на том, что никто не может знать в полной мере, что такое мир и кем является он сам в этом мире. Можно лишь строить более или менее удачные, наивно-рационалистические гипотезы. Об этом свидетельствует опыт современной экспериментальной психологии (Erpstein 1973; Bandura 1986), который является лишь подтверждением складывавшегося веками практического опыта этической рационализации жизненного мира.

Чтобы подчеркнуть, что возможности познания и самопознания не безграничны, адыги используют множество суждений, замечательных по своей постановке. К примеру, часто говорят: *ЗызыщIэж щыIамэ зызылIэж кэахэкIынт* – «Если бы люди могли увидеть себя в истинном свете, нашлись бы такие, которые, ужаснувшись, покончили счеты с жизнью». Это призы

к трезвой самооценке, указание на необходимость проверять и перепроверять свою моральную идентичность.

ЧУВСТВО МЕРЫ – МАРДЭ

Высокая степень самовнимания и самокритичности, как мы убедились, связана с желанием правильно оценить обстановку, точно определить свои возможности и место в системе жизненных связей и отношений. В итоге все сводится к страху нарушить меру, оказаться в смешном, в глупом, неудобном положении. *Est modus in rebus*, – говорили в связи с этим древние римляне. *Мардэ зимылэ цыІэркъым* – «Нет ничего, что не имело бы меры», – говорят по тому же поводу адыги. Мардэ – это моральный принцип и этическая категория, соотносимая с рассудительностью, здравым смыслом, чувством меры*.

Неразумным считается как избыток того или иного качества, так и недостаток. Чувство меры, подчеркивал еще Аристотель, необходимо даже в проявлении положительных свойств (Аристотель 1983: 145–171). К примеру, избыток мужества может обернуться безрассудством, щедрость – расточительством, вежливость – лестью и угождением. Обобщая опыт такого рода, адыги говорят: *Ебгъэлейм – къыреху* – «Превысишь меру – прорвет»; *Хъушхъуэри ебгъэлеймэ шхъухъц* – «В дозах, превышающих меру, и лекарство яд». Тема негативных последствий чрезмерности разрабатывается и в целом ряде специальных суждений, ср.: *Бгъэр куэдрэ уэмэ и дамэр мэкъутэ* – «Драчливый орел ломает крыло»; *Ущымытхъуцэ, пхуэубыжынкъым* – «Не перехваливай, закроешь путь для критики». Естественным образом возникает здесь некоторое ощущение страха – нарушение меры предстает в сознании как реальная угроза устоям бытия. Отсюда отображение хаоса и деструкции в виде оценочного суждения: *Марди цапхъи иІэркъым* – «Не имеет ни аналога, ни меры».

Чрезвычайно популярна связанная с чувством меры идея срединного пути, ср.: *Яни уымыщ, икІи зыкъумыгганэ* – «Не рвись вперед и позади не оставайся»; *Шу паши, шу кІаси зумыщІ* – «Не стремись быть первым наездником и последним не оставайся».

Неразумным считают стремление быть на виду, желание любой ценой превзойти, опередить других. Подчеркивают, что нужно спокойно заниматься своим делом, исполнять свой долг, не требуя внимания, признания, награды. Это общее правило. Когда же возникает сложная, опасная, экстремальная ситуация, необходимо быть в первых рядах группы, проявляя мужество, стойкость, принципиальность. Но в любом случае не нужно зазнаваться. Уважения заслуживает тот, кто остается самим собой, несмотря на изменения в биографии, в статусе, в карьере.

Отклонение от принципа золотой середины усматривают во всем, что нарушает этически и эстетически выдержанное равновесие социальных практик, будь то излишняя категоричность или самоуверенность, любопытство или настойчивость, одежда ярких тонов или развязная походка, громкая речь или смех... Сюда же следует отнести нарушения правильной последовательности в череде событий. Осуждают поспешность, нетерпеливость, стремление опередить события. Говорят: *Чэзу зимылэ цыІэркъым* – «Всеу свой черед». Это призыв к этической рационализации времени, заявка на свободу от суетности бытия. Понятие «мардэ» тесно связано с представлениями о рассудительности, хорошем вкусе, изяществе манер.

* В турецком (по-видимому исходном) языке слово «марда» имеет иное, очень узкое значение, непосредственно связанное с торговой сделкой, ср.: «Марда – излишек, запрашиваемый купцом за продаваемую вещь» (Будагов 1871: 196); «Марда – деньги, которые продавец требует сверх установленной цены» (Радлов 1911: 2032).

Позитивно оценивают все формы и проявления разума. Среди них: глубокий разум — *акъыл куу*, острый — *акъыл жан*, добродетельный — *акъылы-флэ*, устоявшийся — *акъыл гээтлылга* (*акъыл тlыса*), хорошо скоординированный — *акъыл зэтет* и др. Неразумность предстает обычно в виде разума, имеющего тот или иной дефект, ср.: *акъыл ныкъуэ* — «половинчатый разум», *акъыл клэщл* — «короткий разум (ум)», *акъыл пхэнж* — букв.: «кривой разум» и т. д.

В восприятии жизни между разумными и неразумными существенная разница. Отсюда мотив диаметрально противоположных действий и реакций в одних и тех же условиях, ср.: *Губзыггэм и гулэггуэр делэм и гуфлэггуэщ* — «Горе для умного, радость для дураков»; *Акъылыфлэм еухуэ, акъылынышэм екхутэ* — «Разумный строит, неразумный разрушает». Подчеркивается, кроме того, что разумным приходится исправлять ошибки неразумных, ср.: *Делэм зэхибзар, губзыггэм зэхыхж* — «Дурак затевает, умный расклебывает»; *Делэр бгъаклүэмэ, үклэлъымыклүэжу хьуркыым* — «Глупца по делу пошлешь, придется вслед за ним самому идти». Неразумность является источником аномии и девиантного поведения, представляет большую опасность для общества. Разговор о том, что люди теряют голову, стали несдержанны и неблагоразумны, алчны и неблагодарны, заканчивается обычно заключением: *Дуней къутэжыггуэр къэсаггэнууш* — «Видимо, настал конец света». Так же, как и другие народы, адыги связывают апокалипсис с возрастанием неразумности и падением нравов.

Прочно утвердилась мысль о несовместимости разумных и неразумных. Отсюда идея дистанцирования от глупцов, а точнее — специфического обхождения с ними. Говорят: *Делэм уэ флэкл, губзыггэр езыр къыпфлэкlыныш* — букв.: «Глупца обойди, а умный обойдет тебя сам». В том же направлении действуют наставления типа: *Делэ пшэггу умышл* — «С глупцом не водись»; *Делэм зэпумыщлэ* — «С глупцом не связывайся»; *Делэм уи пылэ эти блэкл* — «Приставшему глупцу шапку отдай и уйди».

Понятно, что это «обходительность» или экзокommункация * особого рода — негативная, основанная на неприязни, а порой и на страхе, ибо неразумный, как было сказано, опасен — способен расстроить дела, дискредитировать самые лучшие идеи и начинания. Говорят, что даже в качестве врага предпочтительнее иметь умного человека, нежели глупца, ср.: *Делэ благгэ нэхгэр, акъыл зилэ бий* — «Лучше разумный враг, чем глупый товарищ»; *Акъыл зилэм и хэа сыккышх* — «Да укусит меня собака разумного человека, но не коснется дружба неразумного». Самые большие опасения вызывают так называемые «умные и корыстолюбивые дураки» — *делэ бзаджэ*. Недаром говорят: *Делэ бзаджэ нэхгэр делэ дыдэ* — «Круглый дурак предпочтительней умного глупца».

Все же контактов с глупцами не избежать. Поэтому выработался, как отмечалось, определенный стиль взаимодействия с ними, который можно назвать осторожной обходительностью. За внешней вежливостью, свойственной этой манере поведения, желание освободиться от глупца, не давая повода для сближения и контактов.

Замечают, что эта позиция уязвима, что она граничит с попустительством, пользуясь которым неразумные, но ловкие, нечистоплотные люди становятся «хозяевами жизни», а разумные остаются не у дел. Но обычно и к этому относятся философски: не питая иллюзий насчет всеобщей справедливости, но полагаясь на превосходство и победу разума. Считается, что в конце концов жизнь расставит все на свои места. И это тоже элементы традиционного образа мыслей, складывавшегося веками опыта самосохранения и выживания. Адыгская этика несовместима с «философией» неудачника, который во всех своих промахах и бедах винит других.

* Термин, введенный Х. Фюрер-Хаймендорфом для обозначения особой формы социального контроля (*Furer-Heimendorf 1979: 123*).



Глава шестая МУЖЕСТВО – ЛЫГЪЭ



ПРАВСТВЕННЫЙ ПАФОС МУЖЕСТВА

Мужество – большая воля и важное моральное качество, ассоциирующееся с силой нравственных позиций и устремлений личности или, как говорил еще Платон, со «стойкостью в исполнении должного» (Платон 1986: 428). Благодаря мужеству человек преодолевает страх, преодолевает боль, усталость, голод, холод, стойко переносит удары судьбы, действует решительно в условиях опасности.

Традиционно все это связывают с чертами настоящего мужчины, воина, рыцаря, и нет, следовательно, ничего удивительного в том, что в основе термина «мужество» лежит слово «мужчина», ср.: *лы* – «мужчина», *лыггэ* – «мужество». О мужественном человеке говорят: *лыггэ хэлэц* – «обладает мужеством». Но можно ограничиться коротким *лы*, *лыц* – «мужчина». К экстремальным ситуациям, когда исполнение долга чести сопряжено с риском для жизни, приурочены высказывания: *Е улын, е улэн* – «Мужество или смерть»; *Лыггэр ажалым шыцтэркым* – «Мужество не знает страха перед смертью». Словом, это социальная обязанность и ценность высшего порядка, перед которой меркнет ценность самой жизни.

Большой нравственной силой обладает афоризм *Лэным лыггэ хэлэц* – «В смерти заключено мужество». При всех обстоятельствах необходимо принять смерть с честью – без паники, без жалоб, с благодарностью к близким. Недаром говорят: *Улын – зы, улэн – тлу* – «Быть (жить) мужчиной – во-первых, умереть мужчиной – во-вторых». Идеал мужества – достойная жизнь, заканчивающаяся не менее достойной смертью.

С общей направленностью этих рассуждений согласуется идея сложности и многогранности мужества. Помимо храбрости, воинской доблести, в семантическом поле данной категории базисные моральные качества: почтительность, человечность, щедрость, сдержанность, рассудительность, справедливость... Аналогом мужества является благородство – *флы*, *флыггэ* и отсюда определения: *цыхуфл* – «благородный человек», *лыфл* – «благородный муж». Сложилось мнение, что благодаря мужеству наилучшим образом проявляются лучшие человеческие свойства, в том числе доброта и сострадание. Иногда они прямо соотносятся с мужеством. К примеру, в Толковом словаре адыгейского языка человечность определяется как мужество – *лыггэ* и сострадание – *гуцлэггу* (Хатанов, Керашева 1960: 630). Если человек добродетелен, о нем говорят: *лыггэ хэлэц* – «обладает мужеством». Так характеризуют и мудрого старца, и скромного, исполнительного юношу, и прекрасную хозяйку, хранительницу домашнего очага.

Парадигма мужества, ее тесная связь с понятиями совести, чести, благородства, как нельзя лучше отображается в суждениях, высвечивающих черты, несовместимые с образом настоящего мужчины, ср.: *Лыым и лыггэ лэггунэм шылуатэркым* – «Настоящий мужчина не похвастается своими подвигами в гостиных»; *Лы и псалгэ епцлыжыркым* – «Настоящий мужчина не изменяет своему слову»; *Лыыр итам шлэфыггуэжыркым* – «Настоящий мужчина не жалеет о дареном»; *Езым хуэдэл зыубыр лыккым* – «Кто хулит такого же мужчину, как и он, тот не мужчина»; *Лыым лы*

ишхыжыркъым – «Истинный мужчина не учиняет расправу над таким же мужчиной, как он сам»; *Лым зигъэгусэргъым* – «Истинный мужчина не обижается».

Таким образом, мужество – сплав собственно волевых и моральных качеств. В сущности, термин «*лыгъэ*» охватывает все наиболее важные нравственные ценности, но с заметным акцентом на волевых усилиях и качествах, необходимых для поддержания и развития морали. Происходит, иначе говоря, взаимный обмен значениями: волевые свойства (храбрость, решительность, стойкость и т. д.) оказываются в ореоле высокой нравственности и, напротив, общеизвестные нравственные качества (щедрость, человечность, справедливость, деликатность и т. п.) предстают как проявления истинного мужества. Это ведет к взаимному усилению ценностей: воля укрепляется и облагораживается нравственностью, нравственность повышает свою весомость и значимость за счет воли.

Легко представить негативные следствия устранения подобных связей: воля превратилась бы в слепую и неуправляемую силу, а нравственность лишилась необходимой энергии. «Мужество, – подчеркивал в данной связи Дж. Локк, – является стражем и опорой всех других добродетелей, и без него человек навряд ли будет тверд в исполнении своего долга и навряд ли проявит характер истинно достойного человека» (Локк 1988: 511).

С другой стороны, многие весьма решительные и, несомненно, рискованные действия воспринимаются как морально ущербные, если лишены нравственного обоснования и оправдания. Обычно их связывают с отсутствием стыда, совести, сострадания, с недостатком воспитания или ума. В таких случаях говорят: *Ар лыгъэкъым* – «Это не признак мужества», подчеркивая тем самым, что налицо проявление совсем иных, несовместимых с истинным мужеством свойств: жестокости, распушенности, самонадеянности и т. п. Мы сталкиваемся здесь с важной для этической теории и практики проблемой морально релевантных и иррелевантных аспектов социального действия (См. об этом: Неге 1978). Оценочные суждения типа «*Ар лыгъэкъым*» помогают не только ставить, но и решать подобные проблемы – путем «высвечивания» поступков или действий, которые ошибочно, только на основании внешнего сходства, по недомыслию, могут быть отнесены к категории мужественных.

ЕСТЕСТВЕННЫЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ МУЖЕСТВА

По традиции, идущей из глубины веков, силу духа относят к числу врожденных свойств, и отсюда устойчивые определения и характеристики: *Янэ лыуэ кылъхуащ* – «Мужем (мужественным) из утробы матери вышел»; *Дыгъужьыгу кIуэцIылъц* – «В его груди сердце волка»; *Дыгъужьыгу ишхащ* – «Сердце волка съел»; *Гу кIуэцIылъц* – «С мощным сердцем в груди»; *Гушхуэ кIуэцIылъц* – «Большое сердце в груди». Сложилось мнение, что материальный носитель мужества формируется еще в утробе матери, и в этом качестве выступает сердце.

Решающее значение придают специфическим свойствам данного органа. Большое и широкое сердце – *гушхуэ* делает человека мужественным, храбрым, отважным, даже благородным. Человек с маленьким или, как говорят обычно, – узким сердцем (*гузэв*) становится боязливым, пугливым, малодушным – *гузэвэх*. Состояние отчаяния, растерянности, смятения передается через известное сочетание «*гу кIуэд*» – букв.: «потеря сердца». Это, говоря иначе, парализующий страх, и отсюда устойчивые выражения типа: *Гур кIуэдым лъэр щIэкIыркъым* – «У потерявшего сердце (присутствие духа) ноги не идут»; *Гур кIуэдым шыр жэргъым* – «У потерявшего сердце всадника конь спотыкается (не идет)».

С идеей природного мужества связан афоризм *Лым икIуэцI Лы итц* – букв.: «Внутри мужчины – мужчина». Из этого следует, что об истинно

мужских качествах нужно судить не по внешнему облику, а по внутренним, скрытым от глаз качествам органа мужества – сердца.

Разумеется, идеальным считается гармония внешних признаков мужской силы, и внутренних, подлинно мужских свойств – храбрости, отваги, самообладания. Поэтому, отдавая должное могучему телосложению, большой физической силе, адыги с уважением, даже восхищением говорят: *шаджащэ* – «богатырь», *лы бланэ* – «силач», *лы бжыфлэ* – «статный». Однако в конечном итоге не внешние признаки, а внутренняя энергия или сила духа считается высшей инстанцией мужества. Только она и определяет характер действий человека в минуту опасности. Говорят: *Шухэр зэ-дильмэ щхьэж игу илгыр ещлэж* – букв.: «После того как всадники ринутся в бой, каждый из них совершает лишь то, что заложено в его сердце». Это означает, что в экстремальных условиях каждый человек действует индивидуально, сообразно свойственной ему силе духа, хотя перед боем кажется, что все воины одинаковы – по облику, по решимости действовать храбро, не на жизнь, а на смерть.

Но в таких случаях актуальна и дает о себе знать не только природная храбрость. К ней присоединяется храбрость, основанная на понятиях о чести и бесчестии. Она дополняет, порой многократно усиливает, «врожденное» мужество. На первый план выступает здесь этический страх – *шынэ-укытэ*, боязнь прослыть трусом, покрыть себя позором. В отличие от обычных эмоций страха, парализующих или дезорганизирующих деятельность, этический страх организует и мобилизует волю. В стремлении избежать бесчестия человек демонстрирует иногда необыкновенное мужество. Вдохновляет сама мысль о том, что, подавляя страх и проявляя мужество, можно приобрести честь и славу, уважение и признание. Для черкеса нет большей похвалы, чем отзывы типа: *лыггэ хэлэщ* – «обладает мужеством»; *лыфлэщ* – «благородный муж»; *лыхгужыщ* – «герой».

Все это повышает ценность публичной идентичности, характерную для базовой личности адыгского общества чувствительность к общественному мнению. На этой почве, как мы знаем, вырос кодекс чести адыгского рыцарства, сильно напоминающий кодекс чести японских самураев. По сей день бусидо оказывает воздействие на самоидентификацию японцев, на их поведение (Joy 1961: 702–707), что напоминает ситуацию адыгского общества, в котором наблюдается известный конформизм, основанный на желании быть и слыть мужественным, чтобы удовлетворить ожидания референтной группы, добиться таким образом признания и авторитета.

Конечно, нельзя сводить все к простому честолюбию. В социокультурном обосновании мужества принимает участие вся система известных этических принципов и установок. Например, существенное значение имеет управляющий волей разум, как дополнительная сила, которая дается человеку сверх природных сил и возможностей, ср.: *Цыфым кIочIэ лыуу хэлгыр акгылыщ* – «В резерве человека сила разума». Истинными считаются лишь такие формы и проявления мужества, которые остаются под контролем разума, сопряжены с анализом и адекватной оценкой ситуации, а также и с самоанализом – с учетом имеющихся в распоряжении человека знаний, навыков, средств. При всех обстоятельствах необходимо действовать, имея определенный замысел, в надежде на успех. Отсюда образ взаимной связи веры, надежды, мужества: *Лыггэм гуггэр и ггусэщ* – «Мужества спутник (проводник) – надежда». Нельзя действовать безрассудно, особенно в сложных ситуациях, чреватых тяжелыми последствиями. В таких случаях, замечает Дж. Локк, необходимо еще «сознание опасности» и определенная мера страха, способная держать нас настороже (Локк 1998: 512).

Важным дополнительным средством увеличения жизненных сил личности являются известные связи и отношения социального пространства, постоянно используемые в ходе деятельности: влиятельные родственники, верные друзья, высокая должность, большие деньги, вера в Бога и т. д. Но наибольшее значение имеет адыгство, как главная, сверхдоминантная опора личности в ее «схватке с жизнью». Этика мобилизует внутренние силы и

возможности человека, позволяет выдержать самые тяжелые испытания. Среди факторов «силы» личности не зря называют наряду с богатством, высокопоставленными покровителями еще и моральные ценности (См. напр.: Chu 1985: 259). В конце концов, многое зависит не только от суммы всевозможных внешних фактов и отношений, но и от фокуса самовосприятия. Важно, чтобы человек ощутил себя достаточно сильным и независимым, хозяином своей судьбы. Мужество и адыгство в целом относятся к числу ценностей, способствующих формированию такого самовосприятия. Во взаимодействии жизненных сил человека с наличными социальными условиями они раздвигают границы или масштабы возможного.

ВИДЫ МУЖЕСТВА

Мужество проявляется по-разному в зависимости от целей и условий, от содержания и обоснования выполняемой деятельности. Еще Аристотель, подчеркивая, что «люди бывают мужественны по разным причинам», выделял пять видов мужества: гражданское, воинское (мужество опытных), от незнания, от гнева, от самонадеянности (Аристотель 1983: 110–115).

Это поучительная классификация. Однако нужно помнить, что внутренним основанием для выделения трех последних видов мужества является либо дефицит информации, либо та или иная форма невежества и помутнения сознания. Поступки, совершаемые по этим причинам, отличаются, как указывал сам Аристотель, сравнительно низким социальным и нравственным качеством. Что же касается адыгской этики, то она отвергает связь таких действий с мужеством, требует отменить любую инициативу, возникающую под влиянием гнева, самонадеянности, при отсутствии необходимой информации. Вспомним указание Ж. Казанко: *Губжь кыспкыроша сэ жыпIэу Iуэху иумыхъэжъэ* – «Охваченный гневом к делу не приступай». Или частично уже упоминавшиеся ранее изречения типа: «Разум ставь впереди мужества»; *ЛIым фэ теткIым жыпIэу иумыку* – «Не храбрись, когда противник невзрачный»; *МащIэц жыпIэу утемыгушхуэ* – «Не храбрись, когда враг мал числом» и т. д.

Перед нами взвешенное отношение к мужеству, характерное для обществ с развитой моральной рефлексией. Адыгская этика предлагает концепцию нравственно наполненных и обоснованных видов мужества и в этом качестве выделяет: 1) доблесть, 2) стойкость, 3) толерантность и 4) благородство. Они взаимно дополняют, усиливают, поддерживают друг друга. Доблесть побеждает угрожающий нравственности страх; стойкость противостоит разрушительному действию страданий, лишений, страстей; толерантность позволяет воздержаться от импульсивных реакций, необдуманных поступков; и, наконец, мужество-благородство является источником великодушия, справедливости, самоотверженного служения людям.

ДОБЛЕСТЬ – ХАХУАГЪЭ

Прежде всего это активность, способность действовать, побеждая робость и страх. Сложилось мнение, что именно доблесть выводит человека из состояния аморального покоя, оцепенения, ступора, ср.: *Пабжэм хэсыр лыггэм кыхыху* – «Мужество (доблесть) гонит человека из укрытия». Причем доблесть – это сложное, широкое понятие, включающее, помимо воинского мужества и отваги, гражданское мужество и интеллектуальную смелость, что открывает поле для индивидуальных различий, когда, к примеру, человек обладает ярко выраженной воинской доблестью и в гораздо меньшей степени гражданским мужеством.

Своеобразна логика доблестных поступков. Обычно это острая, кратковременная активность, актуальная в моменты опасности, неопределенности, когда достижение нравственной цели связано с известным риском и

невозможно без преодоления серьезных внешних и внутренних препятствий, без борьбы мотивов и психологической мобилизации. Хахуагъэ – победа человека над обстоятельствами и над самим собой.

Известно, что представления о возможных негативных следствиях поступка (физический, материальный или «моральный» ущерб) способны парализовать активность человека как раз в тот момент, когда долг обязывает действовать быстро, решительно, хладнокровно. В такие моменты и включается механизм мужества-доблести, он призван подавить инстинкт самосохранения, открыть дорогу нравственно-оправданным действиям. Говорят: *Уисынуми елуб* – «Зная, что обожжешься, все равно хлебни»; *Жыжьэ плээм и адэ илэ ищIэжыркъым* – «Смотрящий далеко вперед не отомстит за кровь отца». Подчеркивается, что есть ситуации, в которых не рекомендуется долго размышлять, взвешивать все «за» и «против» поступка, предписанного этикой. Но это не значит, что нужно действовать безрассудно. Мужественный человек рискует благополучием, здоровьем или жизнью осознанно, чтобы исполнить свой долг, сохранить доброе имя. В острой, драматичной форме отображается эта мысль в императивах: *Псэр тыи напэр къащтэ* – «Жизнь отдай и возьми честь». *Нэр тыи напэр щэху* – букв.: «Глаза отдай и оставь честь». Они побуждают к нравственным действиям в условиях опасности, когда в борьбу между собой вступают страх смерти и страх бесчестия. Очень ярко такая коллизия представлена в одной из адыгских героических песен:

ДыIуохъэри – даукI,
ДыIуокIри – дауб

Вступим в бой – погибнем,
Отступим – покроем себя позором.

В таких случаях мужество-доблесть выбирает первое – гибель и честь и отвергает второе – жизнь и бесчестие. Воинское мужество поддерживается силой общественного мнения, сознанием позора, который ожидает человека, дрогнувшего в бою. Нравственной пружиной доблести является часто страх, но не животный, инстинктивный, а этический, то есть «страх-стыд» или боязнь «потерять лицо», лишиться уважения и самоуважения.

Это относится в равной степени и к другой форме доблести, именуемой гражданским мужеством. Оно связано главным образом со сферой социального общения, с открытым, смелым и эффективным воздействием на людей, с умением высказать свою точку зрения на те или иные важные проблемы, предложить свои пути их разрешения. Это большая ответственность, которую не каждый сможет и вправе на себя взять. Но тот, кто успешно справляется с такой задачей, вызывает уважение как доблестный человек – хахуэ.

Иными словами, доблесть тесно связана с мужеством социальной активности, с умением быть впереди, решительно и смело вмешиваясь в ход общественных дел. В этом качестве слово «хахуэ» применяется часто и к женщинам. Поэтому в числе стандартных пожеланий по случаю рождения девочки имеется и такое: *Къытеплээр къехъуапсэу, хъыджэбз хахуэ тхъэм ищI* – «Чтобы обликом ее восхищались, девушкой доблестной Бог ее пусть сделает». Обычно доблестной называют инициативную, предприимчивую женщину, выполняющую с успехом какие-либо важные общественные функции.

СТОЙКОСТЬ – КЪАМЫЛАНДЖЭ

Стоицизм – сплав воли, разума и долга чести. Мужественным называют человека не только за отвагу и смелость, но также за самообладание и выносливость, рассудительность и сдержанность, терпение и упорство в достижении нравственно оправданных целей. Наличие этих свойств знаменует победу духовного, высокого начала над витальным и низким, о таких людях говорят: *цIыху къэмыланджэщ* – «стойкий, надежный, мужественный человек».

Чаще всего стойкость не столько побуждает к действию, сколько отменяет или приостанавливает его. И всегда по этическим соображениям, когда опасность исходит не извне, а изнутри, в виде импульсов страсти, страха, малодушия, отчаяния и т. д. Вспомним призыв Жабаги Казанко: *Псэм фыдэмьлажьэ* – «Не потворствуйте прихотям души». Это означает, что не все, о чем просит, на чем настаивает душа, может быть исполнено без ущерба для нравственности; желаниям и прихотям необходимо противопоставить волю, разум, долг.

Жизнь – испытание на прочность нравственных устоев личности. Необходимо с честью переносить удары судьбы – не ожесточаясь, не жалуясь, сохраняя доброе отношение к людям. Говорят, что опуская руки, предаваясь унынию и отчаянию, человек открывает доступ негативным реакциям, становится легко уязвимым, способным сбиться с нравственного пути. Чтобы воспрепятствовать этому – и «включается» механизм мужества-стойкости, он помогает с честью выдержать тяжелые испытания, сохранить присутствие духа. Такой человек не будет сломлен, не нарушит нравственный закон; не станет искать оправданий своих неудач в неблагоприятном стечении обстоятельств. Девизом истинного мужества стал в силу этих причин известный призыв: *Си лыггэм кэимыхьыр, си нэсып кэыремышь* – «Пусть не дарует мне судьба (удача) того, что я не заслужил своим мужеством».

Это вызов, который бросает мужество судьбе. Стоицизм сродни храбрости и воинскому мужеству, с образом настоящего мужчины несовместимы страх, робость, паническое отступление. Самообладание и стойкость не зря сравнивают с непоколебимостью земной тверди: *Щыгъ кэамыштэу кэащтэнукугым* – букв.: «Не дрогнет, пока земля не содрогнется».

С другой стороны, одной из основ стоицизма и неотъемлемым свойством адыгского характера считается физическая выносливость – *бэшэч*. Говорят: *Адыгэллрэ лы бэшэчрэ* – «Адыгский муж выносил (терпелив)».

Практикуется сравнение стойкости и выносливости мужчины с признанной выносливостью и благородством чистокровного кабардинского скакуна: *Адыгэшрэ лы бэшэчрэ*. Кроме всего прочего, это указание на взаимное соответствие достоинств всадника и коня, которое имело первостепенное значение для черкесского воинства, было составной частью спартанского воспитания. Утверждают, что в походах черкесский воин питался две-три недели таким количеством пищи, которое воинам других народов едва хватало на три дня (Броневский 1823: 139). Кроме того, постоянно подчеркивается, с каким спокойствием, без жалоб и стонов переносят адыги боль и физические страдания (Хан-Гирей 1974; Торнау 1864: 16). Известен пример абадзехского воина Кербеча. Смертельно раненный, он попросил привязать его к балкам на потолке, чтобы встретить своего отца, пожелавшего с ним проститься, стоя, как подобает мужчине.

К выносливости примыкают терпеливость и воздержание – способность жить, не повинувшись слепо велениям элементарных, чаще всего витальных, нужд и потребностей. Это еще одна форма мужества-стойкости, именуемая «шыгэ». К ней приучают с детства, разъясняя, что неприлично жаловаться на усталость, жажду, недосыпание, голод, холод, жару и т. п. Взрослому человеку это помогает бороться со страстями, держаться с достоинством, не расслабляясь. Обычно о плохом настроении или недомогании если и говорят, то в полупутливой форме, как бы извиняясь за свою слабость. В контактах с людьми необходимо быть бодрым, подтянутым, внушая окружающим спокойную уверенность в своих силах и возможностях, передавая другим как эстафету хорошее настроение.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ – ТЭМАКЪ КЫХЪАГЪЭ

Толерантность – антипод импульсивности, способность не раздражаться, не гневаясь оценивать и переносить неприятные, недружелюбные, порой оскорбительные воздействия. В общении с людьми необходимо, несмотря

ни на что, оставаться спокойным, почтительным, даже кротким. Иногда это требует больших усилий воли, поэтому в адыгской культурной традиции толерантность предстает как мужество самой высокой пробы, и прежде всего как способность победить в гневе свой язык.

Термин «тэмакъ кIыхъ» – букв.: «длинное горло» как нельзя лучше отвечает такому содержанию. Принято думать, что сильные эмоции возникают в животе, в груди, а затем, проникая в мозг, дают о себе знать в виде плохо контролируемых действий. Если этот путь длинный, то эмоции гнева успевают затихнуть, не обнаруживая себя. В противном случае выходят наружу в виде реакций, идущих вразрез с правилами приличия (бранные слова, рукоприкладство и т. д.) *. В прямой связи с этими представлениями находится метонимическое обозначение раздражительного, вспыльчивого человека: *тэмакъ кIэщI* – букв.: «короткое горло».

Ранее мы говорили о терпении – *шыIэ*, связывая это качество со способностью отказаться от некоторых (неприличных, неуместных) действий, диктуемых витальными потребностями. В случае с толерантностью правильнее говорить о терпимости, сдержанности, снисходительности. Это несколько иная форма самоконтроля и самоорганизации личности. Тэмакъ кIыхъагъэ противостоит не импульсам витальных потребностей, а негативным, бурным реакциям субъекта на возмущающие, раздражающие действия и поступки других людей. В таких случаях следует помнить не только о необходимости сохранять спокойствие как таковое, но и об обязанности прощать людей за их ошибки, заблуждения, неточности, за неосторожные или неуместные действия или слова. Нужно быть снисходительным, сохранять определенный минимум доброго и почтительного отношения к окружающим. При этом решающее значение имеют представления об этическом иммунитете личности – *цIыхум* и *нэмыс*. Переступив обозначенные данной категорией границы, человек может выйти из равновесия, сказать или сделать что-либо несовместимое с нормами морали, что чревато неприятными последствиями. Несдержанность в словах, в поступках – источник многих бед и несчастий, серьезный дефект характера.

К толерантности приучают с детства. Разъясняя преимущества данного качества, говорят: *Щэным я нэхъ IэфIыр тэмакъ кIыхъщ* – «Из всех добродетелей самая лучшая – сдержанность»; *Утэмакъ кIыхъын нэхърэ нэхъ нэсып сьт шыIэ* – «Что может сравниться со счастьем быть сдержанным в гневе»; *ЩхъэкIуэ зышхыр щхъэ шхыгуэ йохуэж* – «Умеющий сдерживать гнев (проглотить обиду) доживает до старости». Воспитание в этом духе способствует формированию таких качеств, как спокойствие, терпимость, невозмутимость. Не зря на толерантность, как на примечательное и во многом неожиданное качество адыгского характера, указывали бытописатели Черкесии. Их удивляло, что в стране, где каждый мужчина вооружен, царит непривычный покой и порядок, а ссоры, стычки, кровавые столкновения крайне редки (См.: Longworth 1840: 240). В адыгской культурной традиции толерантность – мужественная доброта и большая внутренняя культура, лежащая в основе этической рационализации мира.

Вспомним в этой связи о правилах, которые предусматривал адыгский этикет в отношении враждующих сторон. В общественных местах даже кровные враги вели себя спокойно, стараясь не привлекать к себе внимание. Исключались брань, рукоприкладство и даже разговор на повышенных тонах; противники держались так, словно между ними ничего не произошло, а в отдельных случаях оказывали друг другу различные услуги (Хан-Гирей 1978: 297). Ф. Торнау дополняет эти сведения: «Если обидчик случайно встретит обиженного, то он не должен первый нападать, а вправе только обороняться. В поле он должен уступать ему дорогу, в доме у постороннего тотчас уходить, когда вошел обиженный» (Торнау 1864: 40).

В известных со времен средневековья традициях «честного состяза-

* С этим, по словам Р. Бэдвистелла, связаны представления о том, что источником всего плохого являются, как правило, эмоции, что именно они дезорганизуют умственную активность (Birdwhistell 1970: 65–66).

ния» и «благородной игры» (Huizinga 1949: 104–105) были выдержаны правила сражений, поединков, войн. Дуэлянты воздерживались от оскорблений, более того – обменивались всевозможными любезностями, к примеру, предлагали противнику нанести удар первым, приводя доводы типа: «Ты старше, и потому право первого удара за тобой»; «Ты гость в наших краях, бей первым»; «Я первым вызвал тебя на дуэль, поэтому теперь твой черед, начинай». Так же строились отношения черкесов с внешними врагами и политическими соперниками, о чем свидетельствуют ход и психологическая динамика столетней войны с Россией.

В настоящее время традиционная терпимость, уступчивость и сдержанность служат залогом мира и стабильности в адыгском обществе и в целом в регионе Центрального и Западного Кавказа. Идея общего блага и философия толерантности были и остаются неотъемлемой частью политической культуры кабардинцев, черкесов, адыгейцев. Однако культура мира, и в частности терпимость как разновидность мужества (в том числе – политического), не имеет ничего общего с равнодушием, слабостью духа или позорным смирением. Толерантность может быть и репрессивной, «консервирующей status quo неравенства и дискриминации» (Marcuse 1971: 136). Поэтому и в быту, и в практике более широких социальных и политических связей и отношений адыгская этика обязывает отличать нравственно оправданную терпимость от терпения, граничащего с трусостью, малодушием, рабской покорностью.

МУЖЕСТВО-БЛАГОРОДСТВО – ЛЫФЫГЪЭ

Обычно гораздо легче навредить человеку, чем помочь. Отсюда устойчивое выражение: *Бзаджэ пццэныр лыггэкъым, лыггэр фы пццэнырщ* – «В злодеянии нет мужества, мужество в благодеянии». Лыфыгъэ – мужество добрых деяний, способность совершать поступки, требующие не только внушительных сил и средств, но также и в еще большей степени большого и благородного сердца. По своей нравственной ориентации данный вид мужества совпадает с человечностью, особенно в быту, в ситуациях повседневных встреч и контактов. Это умение прощать и быть признательным, защищать права униженных и обездоленных, преодолеть зависть и гордыню... Не все и не в равной степени обладают такими умениями. Поэтому говорят: *Гур зыдакIорэм кIошзурэр лышIу* – букв.: «Способный сделать то, к чему призывает сердце, – благородный муж».

Своеобразна внутренняя логика поступков, диктуемых благородным мужеством. Обычно они совершаются в условиях, которые внешне никак не predisполагают к человеколюбию, самопожертвованию. Поэтому в любой относительно здоровой нравственной среде такие реакции получают большой общественный резонанс, вызывают у публики приятное удивление, порой восхищение. Они надолго запоминаются, становятся готовыми образцами мужества. На этой почве, как мы знаем, возникают этические рассказы и притчи, строится прецедентная этика. К примеру, известен рассказ о князе Бражиноко Бачмырза, потребовавшем выбросить из песни, сложенной в его честь, слова, принижающие достоинство поверженного им заклятого врага и соперника (Хан-Гирей 1974: 129–130). Сохранилась память о том, как бело-гвардейский генерал Даутоков-Серебряков помиловал выведенных на публичную казнь большевиков, когда его попросила об этом уважаемая в округе женщина. Жители кабардинского селения Заюково с благодарностью вспоминают Там-хаджи Пшиготижева, построившего на свои личные сбережения дорогу, втрое сократившую путь сельчан через горный хребет к полям.

Примерами благородного мужества и самопожертвования изобилует история дружеских и союзнических отношений адыгов с соседними народами. Так, в середине XVIII века черкесские войска сыграли решающую роль в защите Грузии от порабощения ее Ираном (Мальбахов, Дзамихов 1996: 129–131). В период русско-кавказской войны благодаря адыгам из-

бежали геноцида многие другие народы, в том числе ингуши, осетины, балкарцы, карачаевцы, чеченцы. Во время оккупации Кабардино-Балкарии гитлеровцами кабардинцы приняли в свои семьи сотни местных евреев-татов и тем самым спасли их от неминуемой гибели. В конце 50-х годов, когда на родину вернулись пострадавшие от сталинских репрессий карачаевцы и балкарцы, черкесы и кабардинцы расселили многих из них в своих домах, семьях, селениях, щедро поделились последним, что было у них в хозяйстве. Свежа в памяти и героическая оборона свободолюбивой Абхазии, основную тяжесть которой, особенно в первые недели войны, вынесли на своих плечах адыгские добровольцы.

Таких примеров множество. Нужно только, чтобы они были по достоинству отмечены и оценены, в том числе и другими народами. Замечу в данной связи, что выделение из общего массива человеколюбивых поступков, наиболее ярких и впечатляющих, является составной и очень важной частью этической рационализации мира. В зависимости от того, насколько развита способность социума к такому структурированию пространства жизненных связей и отношений, можно судить о его нравственной зрелости и полноценности. То же самое следует сказать о социальном признании конкретных личностей, проявляющих благородное мужество. Традиционно им присваивают звание благородных мужей — *лЫыфI* или благородных личностей — *цIыхуфI*. Иное, негативное отношение к людям, «лишенным благородства» — *лЫыфIкЪым*, *цIыхуфIкЪым*. Так отзываются о тех, кому чужды высокие идеалы морали, кто приносит окружающим только вред. Оппозиция *лЫыфI* — *лЫыфIкЪым* (*цIыхуфI* — *цIыхуфIкЪым*) соотносится с противопоставлением порядочности и непорядочности, благородного мужества и злодейства, самопожертвования и эгоизма.

В системе традиционных ценностей категории «*лЫыфI*», «*цIыхуфI*» занимают одно из ведущих мест, — как способы признания высокой и неоспоримой социальной значимости и значительности человека. В сущности, это понятия, отображающие наилучшее самоосуществление базовой личности адыгского общества. Называться благородным престижно, все желают удостоиться такой чести. Однако не всем и не в равной степени это удается, что ведет иногда к соперничеству, к скрытой или открытой борьбе за первенство. Можно услышать высказывание: *лЫыфIгъэ зэригъахуэркъым* — букв.: «Не желают уступить друг другу в мужестве-благородстве». Так отзываются об известных лицах, оспаривающих друг у друга «титул» благородного мужа. Обычно состоятельность такого рода приобретает формы, несовместимые с принципами адыгства, и потому считается разрушительной, нерациональной — этически несостоятельной.

Адыгская этика отвергает стремление к превосходству, дух и суету безоглядного соперничества; предосудительным считается само желание слыть лучше всех. Сила характера в том, чтобы, не завидуя другим, спокойно и добросовестно выполнять свой долг и свое дело — то, к которому человек более всего предрасположен. В связи с этим подчеркивается, что путь к благородному мужеству открыт для всех, независимо от происхождения, материального положения, способностей, рода занятий, так как любое полезное дело является по-своему важным, большим, благородным. Все зависит только от страсти, энергии и изобретательности субъекта, от того, насколько вкладывает он в дело свою душу. Известны афоризмы Ж. Казанко, в которых отображается данная концепция: *гуэху цIыкIу цыцIэркъым*, *лЫ цIыкIу мыхтумэ* — букв.: «Не существует малых дел, есть только малые мужи»; *гуэхум зэрыпхуэцI ицагъи* — «Дело велико настолько, насколько его возвысишь». Одним словом, мужество проявляется и проверяется в отношении к делам, люди, которые ценят дело, способны успешно с ним справиться, включаются в число благородных, «больших мужей» — *лЫыхуэ*. Напротив, пренебрегающие делами, не способные как следует их исполнять, считаются «малыми», неблагородными мужами — *лЫ цIыкIу*.

Такое восприятие мужества выдержано в лучших традициях этической рационализации мира, является свидетельством демократизма и больших мобилизационных возможностей адыгской этики.



Глава седьмая

ЧЕСТЬ, СОВЕСТЬ, РЕПУТАЦИЯ – НАПЭ



ОБЩИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧЕСТИ

Честь – многозначное понятие, прочно связанное с представлениями о почете и авторитете, совести и репутации, о личном и групповом достоинстве. Это находит отражение в соответствующих терминах, ср.: *щДыхь* – честь в значении, близком к почету, славе, *пицІа* – честь в значении «авторитет», *нэмыс* – честь с указанием на личное и групповое достоинство, *напэ* – букв.: «лицо» – честь с акцентом на представлениях о совести, репутации.

Наибольший вес и наибольшую регулятивную силу имеет парадигма совести и репутации – *напэ*. Лицо выполняет роль взыскательного и требовательного Второго Я или Сверх Я личности, осуществляющего постоянный контроль за соблюдением принципов и правил адыгства. Это, говоря словами Фрейда, «моральная цензура поведения», субъективное сознание и переживание долга перед самим собой, перед обществом, перед Богом. Ослабление или утрата такого самоконтроля (аномия) ведет к нарушению заповедей морали, воспринимается как «потеря» или «отсутствие лица», то есть чести, совести, достоинства.

Представления о чести сопряжены с идеей долга. Среди самых известных моральных суждений не зря фигурирует императив: *Псэр щэи, напэр щэху* – «Жизнь отдай и возьми честь (лицо)». С другой стороны, категория «*напэ*» служит выражением честности и справедливости – *захуагъэ, поэтому долг чести является одновременно и долгом справедливости.*

Частью повседневного социального контроля и мониторинга являются в силу этих обстоятельств напоминания о долге чести и справедливости, об антитезе славы и позора. Самая большая похвала – указание на наличие лица (честь) – и самое большое осуждение – напоминание об отсутствии или угрозе его потерять. В частности, с большим пиететом говорят: *Напэ иІэщ* – «Имеет лицо»; *Напэ иІэщ, лЫгъэ хэлъщ* – «Имеет лицо, обладает мужеством». Это означает, что человек справедлив, честен, последовательно и точно выполняет требования адыгской морали. Столь же употребительны негативные оценки. Например, постучать по своей щеке указательным пальцем – значит урезонить собеседника, все равно, что сказать: «Одумайся, позаботься о своей чести и репутации». В аналогичных целях используют побудительные высказывания типа: *Уи напэр зытумыхъж* – букв. «Не лишай себя лица»; *Уи напэр хъумэ* – «Береги (сохраняй) свое лицо» и т. д.

Поучительны разъяснения типичных форм, проявлений и нюансов чести и бесчестия. Например, осуждая человека, который в поисках выгоды переметнулся из своей группы в другую, говорят: «Даже в том случае, когда в твоей группе тебе отведено место в последних рядах, оставайся среди своих» – *ИкІам упытми зы гун ахэт.*

Не к лицу сожалеть об акте благодеяния, попрекать кого-либо оказанной ему помощью, и отсюда высказывания: *ПицІам ущІэмыфыгъуэж* – «О

добром поступке не жалея»; *Цыхуф* и *фыщ*а ихъуэныжыркъым – «Человек чести своей помощью не попрекает».

С презрением отзываются о людях, поддерживающих связь только с теми и до тех пор, пока имеют или ожидают от них какую-либо выгоду. Стандартная и весьма своеобразная по форме оценка такого человека: *Зи хуцхъэ хъум и бзуц* – букв.: «Птица для созревших колосьев проса».

Осуждают сдержанную похвалу вместо наиболее уместного указания на большие и неоспоримые заслуги человека, ср.: *Щытхъу мащ*лэр убым *пащ*лащ – «Неоправданно сдержанная похвала все равно, что хула». Также оценивают попытки скомпрометировать («лишить лица») другого человека. Говорят: *Цыхум и напэр тесхынц жызылэм напэ ил*эркъым – букв.: «Желающий принизить, опозорить честного человека бесчестен». Такое намерение или действие воспринимают как посягательство на честь, достоинство или внутреннюю ценность другой личности, фиксированную в этическом иммунитете – *цыхум и нэмыс*. «Лишить человека лица» означает «разрушить его нэмыс» или иммунитет.

На первый план выдвигается во всех случаях забота о чести и репутации. Бытует мнение, что «потерять лицо» можно мгновенно, а восстанавливать приходится мучительно долго. Печально складывается судьба человека, если его неприглядные поступки становятся достоянием гласности и о нем идет дурная слава. При этом вступали в действие различные формы позорящих наказаний. К примеру, человека могли высмеять в песнях, слагавшихся народными сказителями – гегуако. Устойчивое выражение «уэрэд пхуаусынц» – «ославят в песне» и по сей день служит напоминанием о необходимости воздержаться от того или иного безнравственного поступка. Рассказывают, что князь Махамат-Аш (Магомед Атажукин), столкнувшись с группой дворян, бегущих с поля боя, пригрозил им: *Зэ фымыл*ащлэ *напэншэ гуп, сыспэуэу нэзгъэзэжмэ уэрэдк*лэ сыныфхэуэнц – «Подождите, подлые трусы, вернусь живым, ославлю вас в песне». Это считалось большим позором. Осмеянному в песне до конца жизни не удавалось себя реабилитировать. «В этом случае, – пишет Т. Лапинский, – он погиб: ни одна девушка не захочет быть его женой; ни один друг не подает ему руки, он становится посмешищем в стране. Присутствие популярного барда во время битвы – лучшее побуждение для молодых людей показать свою храбрость» (Лапинский 1995: 123).

Есть сведения, что для наказания за трусость на человека одевали позорящее платье *къарабгъэ джанэ* – букв.: «одеяние труса» (*Къэрдэнгъуц* 1970: 194). По некоторым данным, в этих же целях применялся специальный головной убор или колпак – *плынэ*, и отсюда известное изречение: *Къарабгъэм плынэ кгехы* – «Труса «награждают» плынэ – колпаком позора» (Хатанов, Керашева 1960: 498). Об этом пишет и Ш. Ногмов, ср.: «Уличенных в трусости выводили перед собранием в войлочном безобразном колпаке для посрамления и налагали пеню, которая определялась ценой в пару волов» (Ногмов 1958: 78).

Не менее действенная форма публичного наказания нарушителей морали – бойкот и ostracism. Никто не подавал им руки, не пускал в дом, не вступал в разговор, а их женам с сочувствием говорили: *Уи лым и напэр хужь тхъэм иц*лыж – букв.: «Лицо твоего мужа чистым вновь да станет». Сельчанам, грубо нарушавшим заповеди адыгства и общественный порядок, отказывали в помощи, в обычных визитах вежливости, не являлись даже на их похороны. Отсюда традиционное обозначение данной формы наказания: *Унэмыхъэ-хъэдэмых* – букв.: «Непосещение дома – неучастие в похоронах». Нередко трусов, предателей, преступников изгоняли из общества. Но еще чаще они сами уходили в другие места, где их не могла настигнуть печальная слава.

Строго наказывали за воровство. Преступника водили по селу, повесив на него украденное (или какие-либо атрибуты украденного), громко выкрикивая его имя и сообщая подробно о содеянном. Эти и подобные им формы диффамации практиковались вплоть до 20-х годов нынешнего столетия.

Можно представить, как трудно в таких случаях восстановить доброе имя. Говорят: *ТраукI текIыжыркъым* – «Приговор общественного мнения не снимешь». По свидетельству итальянского миссионера XV века Дж. Интериано, черкесы уже в тот период держались мнения, что «никто не должен считаться благородным, если о нем имеются слухи, что он когда-то занимался недостойным делом, хотя бы то был человек из самого древнего, даже царского рода» (Интериано 1974: 49).

Добавим к сказанному, что так же, как и у многих других народов, забота о личной чести воспринимается у адыгов в контексте заботы о сохранении чести и репутации референтной группы: семьи, фамилии, рода, сословия, нации. Действуют, иначе говоря, коллективистские ценности, фиксированные в понятиях *адыгэ напэ* – «честь адыгов», *лэпкэ напэ* – «честь рода», *адэ-анэм я напэ* – «честь родителей», *уэркэ напэ* – «дворянская честь» и т. п. Категория «напэ» вовлекает в сферу своего влияния и контроля все слои общества.

ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОФИЗИОГНОМИКА ЧЕСТИ И СТЫДА

В сознании адыгов «лицо» – орган чести и совести, чутко реагирующий на малейшие отклонения от морали, наилучшим образом представляющий различные оттенки нравственного чувства.

Если говорят о ком-либо *напэ иIэщ* – «имеет лицо», под этим подразумевают, что человек справедлив, благороден, совестлив, строго следует в своем поведении долгу чести. С чистой совестью, мужеством, незапятнанной репутацией соотносят определение *напэ хужь* – букв.: «белое лицо», ср.: *Зи псалгэ нахуэм и напэр хужьщ* – «У честного человека белое лицо».

Большую известность получило пожелание *Напэ хужьIэ тхьэм дызэ-хуихьыж* – «С белым лицом (чистой совестью) да встретимся мы вновь». Так говорят, расставаясь надолго или навсегда, например, на смертном одре, имея в виду встречу на том свете. Образ жизни, который подготавливает, логически выстраивает такие встречи, считается идеальным, достойным подражания.

Белая или чистая плоть ассоциируется, кроме того, с сердобольностью, нравственной чувствительностью и отзывчивостью. В таких случаях говорят: *Лыху-лыпIэ иIэщ* – букв.: «Имеет светлую плоть». Жестокосердным, аморальным людям приписывают отсутствие данного качества: *Лыху-лыпIэ иIэркъым* – букв.: «Лишен светлой плоти»; *И нэгум лы илкъым* – «В его лице нет светлой плоти». Показательно, что в таком же значении используются выражения *напэ фIыцIэ* – «черное лицо», *напэншэ* – «не имеющих лица» и др.

Осуждая за нарушение этических норм, могут сказать: *Напэ уиIэркъым* – букв.: «У тебя нет лица». В большом ходу выражение: *И напэм къэнжал тебзащ* – «Его лицо покрыто жестью». У адыгейцев аналогичное высказывание, но жесть заменяется «собачьей шкурой»: *И напэм хьэфэ тебзащ* – «Его лицо собачьей шкурой покрыто». В том и в другом случае подчеркивается, что орган чести испорчен, снизил или утратил свою чувствительность. В значении «опозорил», «скомпрометировал» используется выражение *Ди напэр тырихаш* – «Нашу честь (лицо) запятнал». Если же человек восстанавливает доброе имя группы или народа, о нем отзываются с похвалой: *Ди напэр къитхьэщIыжащ* – букв.: «Наше лицо отмыл».

Лицо – наиболее тонкая и чувствительная материя, отторгающая, согласно замыслу культуры, все, что противоречит адыгству. Логика этих связей и отношений предельно проста и сводится к правилу: «Несовместимое с моралью несовместимо с лицом». Практически каждая человеческая реакция – будь то мысль, эмоция или действие – рассматривается с точки зрения возможности или невозможности такого совмещения. Мы постоянно сталкиваемся с высказываниями типа: *Си напэ къэзгэкIуркъым* – «Мне

не к лицу»; *Си нэгү схиугахуэркэым* – букв.: «В мое лицо не могу вместить»; *Си нэгү дауэ изгэхуэн?* – «Как вместить мне это в мое лицо?»; *Уи напэ дауэ кэбэгэкгуа?* – «Как ты совместил это со своим лицом?».

Не менее показательны суждения, в которых моральное содержание действий прямо связывают с качеством лица, с представлениями о том, насколько развит у человека долг чести, ср.: *Напэм тэхуэр жэм жёлэр* – букв.: «Можно высказать все, что допустит (позволит) лицо»; *Абы и нэгү куэд кыриггэтлэсэнц* – «Он может вместить в свое лицо что угодно». Это означает, что человек может позволить себе действовать самым худшим образом – настолько ущербно его лицо. С другой стороны, если есть сомнения относительно нравственного содержания и пригодности того или иного поступка и возникает вопрос, нужно его совершать или не стоит, то субъекту действия могут, иногда даже с сарказмом, сказать: *Уи напэм кызырбэгэкгууц* или *Уи напэм кызырбэггээзггшц*, что означает: «Смотря по тому, сочтешь ли ты это действие пригодным (приемлемым) для своего лица». Аналогично этому, чтобы пристыдить человека за ту или иную провинность, обычно говорят: *Укытэ тлэкгу, уи напэм тлэкгу еплгыж* – букв.: «Стыдись хоть чуть-чуть, посмотри в свое лицо». Особый, вполне понятный смысл приобретает в этом контексте выражение *напимл илэц* – букв.: «имеет два лица», то есть двуличный, лицемерный. Наличие двух «органов» чести, по-разному оценивающих и реагирующих, считается аномалией, свидетельством моральной деградации личности, что дает богатую пищу для сравнений и обобщений в духе психоанализа.

Итак, лицо – орган, предъявляющий строгие требования к нравственному качеству жизни. Если эти требования снижены, ставится под сомнение качество самого органа. Перебои, ошибки в его работе нарушают целостность и моральную идентичность личности.

Но почему именно лицо было признано символом чести, совести, стыда? По-видимому, решающее значение имел тот факт, что это наиболее открытая, выразительная и культурная часть человеческого тела, сообщающая наибольшую информацию о характерологических свойствах личности, о ее состояниях и реакциях в каждый данный момент. Будучи органом, выделяющим человека из животного мира, лицо ассоциируется с его самой важной личностной характеристикой. Вспомним в данной связи, какое значение имеет пощечина в культуре многих народов. В ней угадывается желание подчеркнуть, что у человека снижена или утрачена необходимая чувствительность лица. Чтобы восстановить ее, приходится прибегать к радикальным мерам. Иными словами, пощечина – напоминание о дефекте или «плохой работе» органа чести, но в то же время и способ оскорбления человека, демонстративный вызов, который ему бросают: не случайно в европейской культуре перчатка, брошенная в лицо, стала знаком крайнего унижения. Столь же показательна традиция клеймения лица. Когда кабардинского рыцаря Андемыркана обступают князья, чтобы убить его, первое, что он делает, обороняясь, – клеймит своего ближайшего друга и сподвижника Биту:

Зык'ридзэк'ри Битум и жьак'лэр пиг'гэщц,
«Сыпщыг'уипцэнц», жери и лэпх'уамбищыр диг'бак'гуэщц,
«Ук'рац'лэжынц», жери и нэк'лум дамыг'эр к'ридзэщц.

Обернулся и отсек кинжалом бороду Биту,
«Чтоб не забыл меня», – сказав, отсек три пальца руки.
«Чтоб каждый видел, кто ты есть», – сказав, на лице сделал отметину.

(Кардангушев 1970: 258)

Андемыркан мог просто заколоть Биту. Но в народном сознании такая кара была бы недостаточной для человека, изменившего высоким идеалам

* Выражение, сопоставимое с английской идиомой *to have the face to say* – «иметь «лицо» (наглость) сказать».

мужской дружбы. Поэтому в действие вступают позорящие наказания: сначала отсечение бороды, затем, — чтобы осталась неизгладимая печать позора, — отсечение трех пальцев, и, наконец, как самая большая и суровая кара — клеймение лица.

Иногда термин «напэ» заменяют словом «нагу». Вообще говоря, это синонимы, но неполные; термин «нагу» акцентирует внимание на той области лица, где расположены глаза, и соотносится с такими значениями, как «выражение лица», «взор», «взгляд». Иными словами, нагу — наиболее информативная и важная составляющая лица, своего рода средоточие совести и стыда. По особенностям взгляда можно судить не только о настроении, но также и о нравственных качествах личности, ср.: *Зи нагу мыф1ым и гури ф1ыкзым* — «Плохой взгляд — плохое сердце»; *Зи нагу кэабзэм и гури кэабзэщ* — «Чистый взгляд — чистое сердце»; *Ук1ытэ и нагу щ1элзкзым* — «Во взоре нет стыда»; *Ук1ытэ и нагу щ1элзщ* — «Во взоре есть стыд».

Аналогичными функциями наделяются глаза. Большое распространение, особенно среди современных черкесов и лабинских кабардинцев, имеют термины *нэук1ытэ* — букв.: «стыдящиеся глаза», *нэмыук1ытэ* — «бесстыжие глаза». Первый из них функционирует в значении «стыд», «совесть», «совестливость», «стыдливость», а второй служит указанием на бесстыдство, метонимическим обозначением человека, лишённого стыда. Стыд во взоре ассоциируется с благоразумием, послушанием, ср.: *Ук1ытар и нагу щ1элзщ, акылыр и бэгу телзщ* — «Стыд во взоре, разум в словах». Иначе воспринимают и оценивают взгляд, в котором нет стыда, тени смущения: как указание на то, что орган совести снизил или утратил необходимую чувствительность, бдительность — открыл доступ аморальным реакциям.

Хотя такие связи и впечатления бывают ошибочными, это не меняет существа этических категорий чести, совести или стыда. Ассоциации чести с лицом играют решающую роль в институализации морали.

ПОНЯТИЕ О НЕПРИСТОЙНОМ И ПРИСТОЙНОМ — ЕМЫК1У, ЕК1У

Емык1у — общее выражение непристойного, неприличного, неуместного в поведении. Так оценивают бранные слова, громкий смех, развязную позу или походку, неопрятность в одежде, прожорливость, жадность, болтливость и т. д. Слово *емык1у* используется широко и разнообразно, ср.: *ар емык1уш* — букв.: «это емык1у», то есть «это бестактно, стыдно»; *емык1у умыш1э* — «не поступай бестактно». Как осуждение конкретного действия, движения или поступка звучит фраза *емык1у кээпхьащ*, означающая: «ты осрамился» или «ты поступил непристойно, покрыл себя позором».

Противоположное значение имеет термин *ек1у* — «пристойный», «приличный», «тактичный», «гармоничный». Он охватывает все многообразие нравственно полноценных действий, служит отображением правильной ориентировки в условиях ситуации и правильного, нравственно оправданного выбора средств и приемов поведения. В паре со словом *езэгг* — «подходящий», «приемлемый» термин *ек1у* образует дуплетную форму — *ек1урэ-езэггу*. Таким выражением пользуются, когда хотят подчеркнуть, что действие исполнено идеально.

Антитеза *ек1у-емык1у* охватывает всю сферу, всю многоцветную палитру приличного и неприличного, морального и аморального. Однако на деле нужен большой жизненный опыт, позволяющий определить, что именно в реальной жизни и в конкретной ситуации подпадает под эти понятия. Поэтому советуют: *Ек1умрэ емык1умрэ зэвггаш1э* — «Стремитесь узнать, что прилично и что неприлично»; *Ек1умрэ емык1умрэ зэхэф1ыхук1ыу зевггасэ* — «Овладевайте умением отличать приличное (пристойное) от неприличного (непристойного)».

В таких случаях правильная ориентировка предполагает кроме ин-

теллекта и определенное эстетическое чутье – ощущение гармонии с самим собой и с окружением. Человек обязан знать, насколько органично вписывается он в ситуацию, насколько уместны его слова, жесты, позы, взгляд, улыбка, смех, интонация, детали одежды, прическа, походка. Все это должно отвечать представлениям о пристойном, а следовательно, о красивом, уместном, гармоничном – *екIу*. В адыгской культурной традиции эстетика поведения прямо связана с понятиями о приличии.

Но значение данной категории еще шире. В сущности, это выражение универсальных представлений о красоте и гармонии. Отсюда производный от слова *екIу* термин *зэкIуж*, используемый для обозначения эстетической конгруэнтности. Он уместен и в применении к человеку – для указания на его совершенство, на взаимное соответствие приятного внешнего облика, приличного поведения, богатого духовно-нравственного содержания, ср.: *цIыху зэкIуж* – «гармоничная личность». Человек призван соответствовать красоте и гармонии окружающего мира. Даже в тех случаях, когда он не нарушает каких-либо важных моральных правил, а всего лишь невпопад или некстати говорит, смеется, жестикулирует, встает, садится и т. д., – это вызывает негативные реакции. Поэтому вводится смягченная оценка подобных отклонений, с акцентом на их эстетической ущербности – *екIу-кэым, езэгкэым*. Они используются в значении «не гармонируют», «не украшают», «не отвечают условиям ситуации».

Вообще в антитезе *екIу* – *емыкIу* центром тяжести, своего рода эстетико-этической доминантой, является категория «емыкIу». В самом деле, категории «екIу», «езэгъ» охватывают главным образом обычные формы поведения, не выпадающие из привычного хода или течения социальной жизни и составляющие своего рода общую картину повседневности. На этом фоне резко выделяются бестактные, неуместные, действия – *емыкIу, емызэгъ*. Не случайно, прежде чем исполнить то или иное действие, часто советуются: *Мыпхуэдэу сцIым емыкIу хэлъ?* – «Прилично ли будет поступить таким образом?» В большом ходу просьба: *ЕмыкIу сыхъумыщI* – «Не посчитай за бестактность». Это куртуазный жест, реакция человека воспитанного, который уважает собеседника и сам себе знает цену. Нечто подобное наблюдается в ситуациях, когда в ответ на извинения человека говорят: *Умыгузавэ емыкIу лэпкэ сцIыркэым* – «Не беспокойся, я не вижу в этом и малой доли *емыкIу*». Тем самым дают знать, что хорошо понимают ситуацию, входят в положение человека, не осуждают или прощают его.

Все это свидетельствует еще и о том, что представления о приличном и неприличном являются важным компонентом глубинных структур сознания и самосознания. Если в ходе рефлексии человек отмечает с тревогой или с досадой: *ЕмыкIу кээсхьаш* – «Навлек на себя позор (*емыкIу*)», это не что иное, как голос совести, реакция на испытываемый человеком стыд.

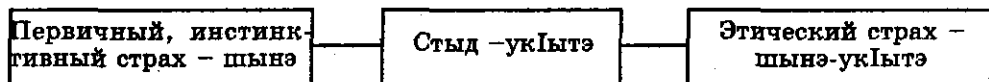
ЭТИЧЕСКИЙ СТРАХ – ШЫНЭ-УКIЫТЭ

Стыд – сложное чувство, в котором доминирует страх, и прежде всего «страх перед ожидаемым бесчестьем» (Платон 1986, 435). Но человек страшится не только внешнего суда – суд совести внушает еще больше опасений, вселяет тревогу, вызывает смятение, чувство вины. В системе адыгской этики такой страх ассоциируется со стыдом, как необходимым моральным свойством, ср.: *Шынэ зилэм укIытэ илэщ, укIытэ зилэм напэ илэщ* – «Знающий страх знает стыд, знающий стыд имеет честь». Когда хотят сказать, что у человека притупились нравственные чувства, в первую очередь ссылаются на отсутствие страха: *Шыни, укIыти, напэ илэркэым* – «Лишен и страха, и стыда, и чести».

Страх, как мы видим, включается в систему механизмов морального контроля и самоконтроля. Но это вторичный, культурный страх, наиболее полным и точным отображением которого является термин *шынэ-укIытэ* –

«страх-стыд». Если говорят: *шына-укыта хэлэц* – букв.: «обладает страхом-стыдом», имеют в виду человека, который боится «потерять лицо» – честного, справедливого, совестливого. Существует убеждение, что наличие данного свойства поддерживает и укрепляет важные моральные качества личности: человечность, почтительность, чувство меры и т. д. С другой стороны, это боязнь прослыть робким, малодушным. Этический страх заставляет и приучает человека действовать решительно и смело.

Шына-укыта – сложное, одухотворенное чувство, манифестирующее достойное отношение к жизни, когда боязнь совершить что-либо «несовместимое с лицом» ставит мощный заслон аморальности. В отличие от страха вообще или первичного, животного страха, который парализует и деморализует человека, этический страх конструктивен, заставляет оставаться в рамках приличий в самых сложных ситуациях. Но генетически он связан с первичным страхом. Схема этих связей и превращений проста:



Социализация этического страха происходит под влиянием культурной среды, по мере формирования условных связей между действиями, вызывающими страх и стыд. Рассказывают, что рыцарь Андемыркан говорил о себе: «*Си гтац!эм зэ сышынац, зэ сыукытац*» – «За всю жизнь я один раз испугался и один раз испытал стыд». Это случилось после его встречи с сыном Цея, который, к удивлению Андемыркана, оказался во всех отношениях сильнее, чем он сам. Погостив у Андемыркана, сын Цея попрощался с ним и с его женой и находился уже за пределами усадьбы, когда хозяин, спохватившись, догнал гостя и попросил его назвать свое имя. Гость вполне резонно заметил, что нужно было спрашивать об этом раньше, а когда Андемыркан стал настаивать, прикрикнул на него: «Прочь с дороги!». Испугавшись, Андемыркан вздрогнул и отскочил в сторону, оглянувшись, к стыду своему, увидел жену, ставшую невольной свидетельницей этой сцены» (Карадангушев 1970: 289).

Стыд, как видно из этого примера, следует за страхом. Благодаря повторению подобных ситуаций, возникают особые, этически значимые ассоциации по смежности и в конце концов они закрепляются в памяти в виде нерасчлененного этического страха – боязни «потерять лицо», поступить несправедливо, не по-людски, не по-мужски и т. п. Пропущенный через стыд, т. е. облагороженный, культурный, одухотворенный, он становится выражением постоянной ответственности человека перед миром, важным подспорьем разума в его стремлении взять под свой контроль коллективное бессознательное.

Когда говорят о падении нравов, не случайно ссылаются на утрату этического страха: *Шына-укыта яхэлгыжкыым*.

«ЛИЦО» В КОНТЕКСТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МОРАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

У многих – практически у всех – народов мира лицо служит общим выражением моральной идентичности, вовлекается в процесс личностной и публичной самопрезентации (Goffman 1955; Thelin 1986). К примеру, у англичан, так же точно как у адыгов или у русских, действовать, не считаясь с лицом, – значит грубо нарушить правила морали, бросить вызов обществу. Каждый англичанин, по словам М. Аргайла, ведет себя в соответствии с представлениями о лице и стремится внушить эти представления окружающим (Argyle 1971: 124).

В адыгской культурной традиции практикуется разделение моральной идентичности на интраидентичность – «мое лицо» (си напэ) и интериден-

тичность — «наше лицо» (ди напэ), т. е. «лицо» референтной группы или общности.

Интраидентичность фиксирует индивидуальный аспект образа Я, она связана в первую очередь с самоконтролем, с внутренним взглядом на себя, на свое место и предназначение. Это наиболее полное выражение совести, ее, так сказать, визуализация и материализация. В практическом сознании лицо выполняет роль «датчика», фиксирующего нравственные параметры и ориентиры собственных поступков, действий, образа жизни в целом. «Запикаливание» датчика — сигнал тревоги, несовместимости того или иного действия с лицом, с совестью. Отсюда упоминавшиеся ранее сентенции типа: *Си нагу схуигтахуэрктым* — «В мое лицо не могу вместить». Они указывают на факт или реальную опасность разрушения индивидуально своеобразных и хорошо устоявшихся нравственных опор личности — личностной моральной идентичности или личностного морального кода.

Таким образом, совесть — это основа самоидентификации. Э. Фромм не зря определял ее как голос, зовущий человека к самому себе, говорящий, что он должен делать, чтобы стать самим собой. Другое дело, каковы конкретные параметры личностного кода и соответственно каковы действия, которые, по мнению индивида, может или не может «вместить» его лицо. Двойные стандарты в отношениях с людьми могут восприниматься одним человеком как совершенно неприемлемые, а другим — как естественные, не нарушающие его моральной определенности и идентичности. Кроме того, эти взгляды меняются от эпохи к эпохе. Средневековый воин, как явствует из адыгского эпоса, мог победить своего противника, используя обман, хитрость, ложную клятву и при этом оставаться героем. С другой стороны, типичный злодей часто действует парадоксальным образом — используя средства и приемы, не лишенные благородства. Я называю такие явления этическим пизоморфизмом, в противоположность этическому изоморфизму, когда мы имеем вполне однозначных — «чистых» героев и анти-героев (Бгажников 1988: 67).

В реальной жизни мы постоянно наблюдаем сочетание элементов этического изоморфизма и пизоморфизма, а также развитие или изменение их соотношения во времени. Идентичность, как правильно отмечает Е. Боровски, по сути своей диахронична, хотя логически может рассматриваться и как точка во времени (Borowski 1976). Кстати, и в синхронии возможна определенная динамика или сукцессивность, когда, к примеру, различается моральная идентичность в области политики и в сфере отношений с близкими друзьями.

Однако не может быть и речи о вполне свободной идентичности, размывающей границы Я-концепции. Стабилизирующим, сдерживающим фактором выступает наряду с совестью стыд. В системе адыгской этики это прежде всего социальное чувство, являющееся отражением коллективного мнения — социального морального кода. Поэтому адыгская духовно-нравственная культура тяготеет к коллективистским культурам, базирующимся на Мы-идентичности. Япония и Китай — типичные примеры господства или преобладания такой культуры. Можно добавить к этому, что, так же как у многих других народов Востока, у адыгов моральная идентичность имеет высокую степень корреляции с этнической идентичностью. Иными словами, моральное Я личности ассоциируется во многом с ее этническим Я, то есть с «лицом», честью и совестью нации — адыгэ напэ.

Все это свидетельствует лишний раз о том, что «лицо» является социальным механизмом, обеспечивающим внутреннее соответствие и гармонию представлений личности о себе, о своих связях и отношениях с внешним миром.



Глава восьмая

СОЦИАЛЬНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ АДЫГСТВА



ФОРМИРОВАНИЕ БАЗОВОЙ ЛИЧНОСТИ

Принципы адыгской этики усваиваются каждым простым или ассоциированным членом этнического социума. Превращаясь в инструменты этической рационализации мира, они воздействуют на мышление и поведение людей, определяют духовное состояние личности и общества, преемственность социальных практик. Адыгство выполняет роль габитуса или системы ценностных ориентаций, то есть все функции, свойственные таким структурам сознания: когнитивные, аффективные, директивные (См. об этом: Kluckhohn, Strodtbek 1964: 4; Bourdieu 1990: 54–55).

Это означает, что при участии и под контролем этики осуществляется познание мира, выкристаллизовываются чувства, предпочтения, оценки, формируются представления о долге и должном поведении, изменяется Я-образ личности. И хотя о тотальном влиянии говорить не приходится, нужно признать, что адыгство определяет во многом не только моральные, но также волевые и интеллектуальные качества человека. Даже темперамент, будучи врожденным психофизиологическим свойством, испытывает на себе регулирующее воздействие этики. Менее бурными и импульсивными становятся реакции холерика, больше силы и уверенности приобретают действия слабого, ранимого и застенчивого меланхолика, устраняется медлительность флегматика и поспешность сангвиника. Устанавливается, кроме того, взаимное соответствие целей, желаний и возможностей, личностных черт и взглядов на жизнь. К примеру, храбрость гармонично соединяется со скромностью и деликатностью, упорство в достижении целей с учетом интересов и желаний других людей и т. д.

Развитие новых качеств осуществляется в ходе корректировки сложившихся взглядов, установок, Я-образов и является отрицанием старых, не совместимых с адыгством. В таких случаях самоидентификация идет рука об руку с работой сознания, которую я называю условно перспективацией – созданием Я-образов на перспективу с учетом выработанной и ожидаемой линии развития индивидуальных свойств. Адыгство открывает простор для позитивных изменений и наилучшего самовыражения, заостряет внимание на том, что личность или общество не должны оставаться во власти раз и навсегда заданных мнений, оценок, установок.

Будучи всеобщими и постоянно действующими структурами сознания, принципы адыгской этики воздействуют не только на субъективную, но также и неизбежно на intersубъективную реальность, на уровень взаимопонимания и согласия в обществе. Они вырабатывают у людей сходные взгляды, привычки, реакции, выполняют одновременно интегративные и императивные, рефлексивные и коррелятивные функции. В конечном итоге это способствует формированию хорошо скоординированного социального организма, в котором господствует атмосфера взаимного уважения и признания, согласия и понимания. Этика консолидирует этнос вокруг фундаментальных ценностей и норм, создает единый и неповторимый облик духовно-нравственной культуры. Ценность базовой личности, обладающей

такими качествами, как человечность, почтительность, разумность, мужество, честь, выдвигается при этом на первый план. И отсюда представления об истинном адыге, об истинно адыгском характере – *адыгэ щыпккэ, адыгэ хьэл щэн*. Авторитет и мобилизационные возможности адыгства позволяют воспроизводить и поддерживать такой характер, как основной.

Конечно, само понятие базовой или модальной личности является только научной абстракцией, выражающей общую тенденцию развития и реализации человеческих качеств. Но это весьма устойчивая тенденция. Ее можно поколебать, но невозможно разрушить – во всяком случае до тех пор, пока адыгство остается реально действующей этической системой. Даже в условиях Кавказской войны, когда царизм взял курс на истребление горских народов, адыги избегали методов, противоречащих человечности. Категорически запрещалось убивать детей, женщин, стариков, пленных. Я уже не говорю о пытках или осквернении трупов. Такие действия были исключены как несовместимые с природой базовой личности.

Адыги не признавали войн без правил, без уважения к соперникам, без распространения на взаимоотношения с ними фундаментальных этических принципов: человечности, почтительности, чести, совести. Всегда подчеркивалось, что «воинственный черкесский народ способен чтить мужество и отвагу даже своих врагов» (*Souvenirs* 1837: 82). Известно, что только по этой причине сохранялась жизнь многих царских генералов: Засса, Вельяминова и др. «Адыг, – пишет в этой связи Т. Лапинский, – по натуре храбр, решителен, но не любит бесполезно проливать кровь и не жесток... кротостью и убеждением он позволяет собой руководить как ребенком, и переносит даже строгость, но восстает против всякой несправедливости» (*Лапинский* 1995: 117). По сей день, характеризуя черкесов, отмечают, что «по нраву они мягки и миролюбивы, и только желание сохранить свою независимость развило в них воинственность» (*Grigorianz* 1978: 27).

Традиционно лучшие качества личности ассоциируются с человечностью, адыгством, с проявлениями адыгского характера. Создается, как было отмечено, образ настоящего черкеса – *адыгэ щыпккэ, адыгэ нэс*. Но это лишь некое обобщение. В конкретных жизненных ситуациях подобные оценки могут быть использованы с акцентом на различных компонентах адыгства: на храбрости, щедрости, деликатности, честности, сердобольности и т. д. Отсюда частные определения типа: *адыгэл* – «адыгский муж», *адыгэ пщакэ* – «адыгская девушка», *адыгэ бзылхуэгэ* – «адыгская женщина». В первом случае доминантным является признак мужества, благородства, во втором – чистоты, красоты, в третьем – верности интересам и идеалам семьи и дома.

Адыгство, как видим, механизм максимально возможной самореализации личности, условие достижения успехов и душевного равновесия, внутреннего согласия с самим собой и с окружающим миром. Часто в этой связи говорят о красоте и притягательности человека – *цыху дахэ, цыху гуа-кхуэ, зэкхуж*. Этичность и эстетичность составляют, если быть предельно кратким, ядро базовой личности адыгского общества, и в сущности, это только иное выражение социальности – с акцентом на ее эмпатической направленности.

Основная личность адыгского общества социальна в том смысле, что ее бытие подчинено контактам с другими людьми. Это тот, выделенный еще Э. Шпрангером тип личности, в котором обращенность к чужой жизни и чувство себя в другом выдвигаются на первый план (*Spranger* 1922). В таких случаях эмпатия составляет внутреннее содержание общения и общительности. Она является выражением устойчивого, постоянно действующего внимания к ценностям и внутреннему миру другой личности и безусловным признанием этих ценностей. Поэтому лучшим способом «бытия среди людей» (*цыху хэтыкхэ*) считается умение входить в мир партнера по общению, жить его жизнью, его заботами и интересами, проявляя при этом величайшую осторожность и деликатность. Технология такого поведения широко и разнообразно представлена в этикете – *адыгэ щэнхабзэ*.

Действуя в соответствии с принципами адыгской этики и этикета, человек выявляет свою личность в облагороженной форме, создает вокруг себя атмосферу любви и благожелательности, доверия и понимания, способствует формированию и поддержанию в обществе высокого уровня синергизма. В настоящее время, особенно в связи с развитием гуманистической психологии, этим аспектам человеческого существования уделяется большое внимание. Широко обсуждаются этические аспекты социального окружения (*Itelson 1974; Аалто 1978*), проблемы «экологической этики» (*Dower 1989*), «нравственной экологии» (*Лихачев 1991*). В конечном итоге все сводится к формированию личности, способной конструировать психологически комфортную среду. Традиционный образ базовой личности адыгского общества как нельзя лучше отвечает этой задаче. Однако предстоит еще очень много сделать, чтобы восстановить его в прежних правах и масштабах воздействия на реальную жизнь.

ЭТИКА КАК ДОМИНИРУЮЩАЯ ТЕМА АДЫГСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Принципы этики являются частью вертикальной, диахронной информации, которая наиболее важна для сохранения культурного единства социума, ощущения исторической преемственности и сопричастности (*Арутюнов 1989: 22*). Рассеянные по всему миру, проживая в десятках стран, черкесы сохраняют структуру базовой личности и этничность во многом благодаря именно этому обстоятельству. Комплекс этических идей и воззрений, передающихся от поколения к поколению, — один из самых важных в структуре адыгской цивилизации и ментальности. Он придает специфический оттенок образу мышления и поведения черкесов, определяет характер языка, религии, науки, искусства, обычаев, привычек.

Иными словами, в адыгской цивилизации, как и во всякой другой, имеется сквозная, или «доминирующая тема» (*А. Тойнби*), или свой, как говорил *О. Шпенглер*, «первичный рефлекс». И это — в первую очередь и вне всякого сомнения — этика. В адыгской культурной традиции этническая идеология является одновременно и этической идеологией — системой принципов, средств и приемов этической рационализации мира.

Конечно, глубина воздействия адыгства на жизненный мир отдельных личностей и групп варьирует в широких пределах, и здесь дадут о себе знать общие для подобных случаев закономерности престижного внушения (*См. об этом: Ash 1952; Kelman 1961*). Обычно это не только простое согласие с идеями этики, но также их интернализация, превращение в неотъемлемую часть индивидуально-личностного морального кода, вне которого человек не мыслит себя и свое бытие в мире. Еще больше распространено воздействие, основанное на идентификации, когда усвоение и исполнение принципов адыгства ассоциируется с принадлежностью к референтной, и прежде всего к этнической группе. В любом случае адыгская этика не столько регламентатор, сколько катализатор деятельности. Ее функция или сверхзадача — выработать и поддержать относительно единый и нравственно полноценный взгляд на жизнь, на непреходящие ценности культуры и лучшие способы бытия человека в постоянно меняющемся мире.

Не правы исследователи, связывающие адыгство с известным перечнем жестко, раз и навсегда заданных инструкций и директив, обрядов и обычаев, с той или иной формацией или эпохой. Это постоянно действующая и в силу своей всеобщности очень гибкая концепция жизни общества и личности. В благоприятных условиях, при соответствующем подходе и применении она действует безошибочно и точно. Это тот, хорошо известный в общей теории систем случай, когда генерализация открывает широкие возможности для вариативности и становится обратной стороной точности, в данном случае — точности нравственных ощущений, оценок, действий. Адыгство — внутренне организованная, пластичная и в силу этих причин —

весьма устойчивая система нравственных идей. Меняются, и зачастую кардинально, социально-экономические и политические, географические и демографические условия и координаты адыгского общества, но принципиальная схема адыгства остается неизменной. Сохраняется в любом случае основной корпус его ингредиентов: человечность, почтительность, разумность, мужество, честь.

Постоянство этических координат является основой национальной определенности адыгского общества, его культурной идентичности. Адыгство – механизм самоузнавания и самопризнания народа, способ выделения из других этнокультурных сообществ. Включаясь в процессы социальной и моральной рефлексии, этика дает ответ на вопрос о том, что представляет из себя адыгский народ, каковы присущие ему устойчивые формы рационализации жизненного мира. Иными словами, перед нами особый, нравственно акцентированный аналог механизма Мы – Они, и ему принадлежит едва ли не решающая роль в этно- и культурогенезе, в дальнейшем производстве и воспроизводстве базовой личности и образа всей нации. Спросите у любого черкеса, что именно делает человека истинным черкесом, и практически каждый ответит: «Адыгство и исполнение норм адыгэ хабзэ». Отсюда формула национально-культурной идентичности: «Адыги – народ, обладающий адыгством». Вокруг нее выстраиваются суждения частного порядка: *Адыгагъэ зыхэмылъыр адыгэ щыпкъэу убж хъунукъым* – «Лишенных адыгства нельзя считать истинными адыгами», *Сыадыгъэщ жыпгэкIэ сът, адыгагъэ пхэмылъмэ* – «Что с того, что называешь себя адыгом, если нет в тебе адыгства» и т. п.

Этническая идентичность, как признание внутренней значимости своей принадлежности к этническому социуму, опирается на дифференциацию, на сознание отличий от других групп (*De Vos* 1982: 16). В этих целях используются исторические события, религия, язык, пища, одежда, групповые названия и самоназвания и т. д. У адыгов на первом месте в этом списке стоит этика. Пилотажные исследования, проведенные мной по методике М. Куна и Т. Партланда, показали, что из 20 ответов на вопрос «Кто я?» около 70 % включили в первую тройку ответов свою этническую идентичность: «Я адыг». Во второй серии эксперимента при ответе на вопрос, что означает такая категоризация, все испытуемые связывали ее со знанием и соблюдением принципов и правил адыгской этики и этикета.

Понятно, что этническая идентичность является только частью социальной идентичности и не всегда доминирующей (См.: *Tajfel* 1982; *Tajfel, Turner* 1986; *Ядов* 1993). Но в любом случае она образует «когнитивно-мотивационное ядро национального самосознания» (*Солдатова* 1998:43), то есть определяет во многом национально-культурную специфику мышления и поведения, и в том числе специфику социальной мобилизации (*Дробизева и др.* 1996). С другой стороны, от того, какие именно символы культуры положены в основу этнической идентичности, зависит во многом состояние сознания и поведения социума. Использование в этом качестве этики свидетельствует, как я понимаю, о приоритете этической рационализации мира, и в том числе в процессах самоидентификации. И в самом деле, адыгство подчиняет себе все другие признаки этничности, служит наиболее общим обозначением национальной самобытности и символом адыгской цивилизации. К числу проявлений адыгства относят часто не только соблюдение основных принципов и норм адыгской этики и этикета, но также разговор и чтение на родном языке, приготовление блюд национальной кухни, знание и исполнение адыгских танцев и песен, участие в традиционных обрядах и торжествах. Адыгство становится сгущенным выражением, квинтэссенцией этничности.

В. А. Тишков называет такие идеологемы «символами-демиургами», которые становятся особенно актуальными в условиях кризисов и внешних угроз (*Тишков* 1997: 65). И в самом деле, механизм адыгства является мощным орудием преодоления этнического кризиса, в котором находится адыгское общество. Необходимо только правильно его использовать, сделав ак-

цент на гуманистической сущности традиционного опыта этической рационализации мира, на том, что адыгство и адыгский этикет – механизмы воспроизводства высокой общей, и прежде всего нравственной культуры.

Показательно, что в случаях, когда возникала необходимость идентифицировать адыгов, на эти институты ссылались представители других народов. Что же касается соседних северокавказских народов, то для них стиль и образ жизни адыгов, особенно кабардинцев, был, кроме того, образцом для подражания. «Кабардинцы, – подчеркивал В. Тепцов, – имеют такое же значение для горцев, какое французы имели, а отчасти и теперь имеют, для европейцев: они вносят моду во всем; им стараются подражать и в одежде, и в удали, и в музыке» (Тепцов 1892: 103). К числу типичных можно отнести и отзыв военного историка А. А. Потто: «Влияние кабардинцев было огромно и выражалось явно в... подражании окружающих народов их одежде, вооружению, правам и обычаям. Благородный тип кабардинца, искусство сидеть на коне и носить оружие, изящество его манер и своеобразное умение держаться в обществе были до того поразительны, что ингуши, осетины, чеченцы отправляли своих детей в Кабарду учиться приличиям и этикету. Фразы: «он одет» или «он ездит как кабардинец», звучали величайшею похвалою в устах соседнего горца» (Потто 1904: 1).

Суммируя множество подобных свидетельств, почти невероятных по роли, отводимой адыгской цивилизации, М. Ковалевский однажды заметил, что культурное воздействие адыгов на горцев Кавказа является настолько мощным и всеохватывающим, что «едва ли может быть преувеличено» (Иванюков, Ковалевский 1886: 100). Так высказываются и современные авторы. К примеру, Н. Рехвиашвили, быть может, даже несколько категорично, заявляет: «Выработанный адыгскими племенами этикет... был принят почти всеми кавказцами» (Рехвиашвили 1974: 3). По словам В. И. Абаева, «в XVI–XVIII вв. Кабарда переживала расцвет феодализма, достигла значительного могущества и получила преобладающее влияние на Северном Кавказе. Эпитет «кабардинский» был в это время синонимом аристократической изысканности и коммльфотности» (Абаев 1959: 88).

Я неоднократно подчеркивал, что это влияние было тем не менее взаимным, и в целом не нужно преувеличивать уровень социального и культурного развития адыгов. Адыгская цивилизация является лишь компонентом кавказской цивилизации, но, безусловно, наиболее ярким и выразительным, особенно в части моральной философии и поведенческой культуры. Этика и этикет адыгов произвели культурный переворот в сознании горцев. Более чем красноречиво свидетельствуют об этом устойчивые выражения, сохраняющиеся по сей день в языках народов Кавказа.

К примеру, балкарцы и карачаевцы говорят: *Черкес намысха – дунъяда зат жетмез* – «Нет ничего на свете, что может сравниться с черкесским этикетом (черкесским намузом)». В качестве похвалы используют выражение: *Черкес намыс этеди* – «Соблюдает черкесский этикет (адыгский намус)», подчеркивая тем самым, что человек хорошо воспитан, учтив, благороден. Осетины считают образцом для подражания кабардинскую этику – *каскон агъдау*, кабардинскую степенность и благородство – *каскон уздан джинайда*. Если молодой человек статен, молодцеват, то о нем говорят: *кашкон лаппу* или *каскон лакгуан* – «кабардинский юноша». У абхазцев человека высококультурного и благородного называют *адыг-ансуа* – букв.: «адыг-абхазец». У чеченцев и ингушей распространены высказывания: *Черсе санна эзде къонах ва из* – «Благороден, как черкес». *Кура гъабарт* – «Гордый кабардинец» и т. п. По свидетельству А. Н. Генко, у ингушей *ghăbærtie* (кабардинец) понимается в смысле «интеллигентного, образованного человека» и до сих пор бытуют выражения типа: *ghăbærtij ală viecie cul ôzdijkhænt vejnæ vac suonæ* – «я не видел молодца воспитаннее его, если бы только не (было) кабардинского князя» (Генко 1936: 497).

Такое отношение других народов оказывало и оказывает существенное воздействие на самоидентификацию адыгов, внушает гордость за свой народ. Особым, в известном смысле этноцентристским содержанием наполняются слово «адыг» и производные от него понятия: *адыгъ напэ* – «адыгская честь», *адыгэгу* – «адыгское (отважное) сердце», *адыгъ шыуей* – «адыгский наездник», *адыгъ ныщæз* – «адыгская девушка», *адыгъ къафэ* – «адыгский

танец», *адыгэбзэ* – «адыгский (куртуазный, изысканно-вежливый) язык», *адыгэ шхын* – «адыгская кухня», *адыгэ фащэ* – «адыгская национальная одежда» и т. п. С одной стороны, это знаки и сигналы самобытности, с другой – символы совершенства и высокого качества культуры. Идеологема «адыгэбзэ» такого же свойства, но с гораздо большими полномочиями. Она консолидирует этнос вокруг ценностей и норм, создающих неповторимый облик и стиль культуры, особый взгляд на мир.

Такой смысл приобретает термин «адыгство» и в силу его соотносительности с самоназванием народа и шире – с национальной идентичностью. Освоить традиционную этику – значит стать истинным адыгом. Этническая идентичность идет здесь рука об руку с процессами морально-этической идентификации. Поэтому отсутствие адыгства воспринимается как потеря нравственных ориентиров, утрата личной и групповой определенности. В массе своей черкесы не разграничивают культурную и этническую идентичность, и потому без ущерба для своей репутации ни один представитель народа не может сказать, что по культуре он араб, турок или американец. Когда дирижер Юрий Темирканов заметил в одном из интервью, что он россиянин, имея в виду, конечно, только некоторые аспекты своей культурной идентичности, это вызвало легкое разочарование у соотечественников, особенно на родине дирижера – в Кабарде. Напротив, с большим удовлетворением были восприняты признания Михаила Шемякина и принца Иордании Али о том, что они природные черкесы.

Ориентация на общенациональные ценности, признание традиционной этики в качестве эталонной и самодостаточной характерны для черкесов не только в нашей стране, но и среди четырехмиллионной диаспоры. Известно, что черкесские общины в Турции, Сирии, Иордании, Израиле, Германии, Югославии, Англии, Голландии, США с трудом поддаются аккультурации, хотя чаще всего они лишены каких-либо реальных условий для самосохранения. Отсутствие этих условий восполняется этикой и этикетом. Адыгство выступает здесь в роли эффективного этнозащитного механизма. Встретившись недавно с косовскими адыгами, вернувшимися на историческую Родину, я был немало удивлен, обнаружив, что все они – и взрослые, и дети – свободно говорят на родном языке, исполняют национальные адыгские танцы и песни. Таким знаниями и умениям могли бы позавидовать многие адыги, имеющие у себя на Родине гораздо больше условий для овладения родным языком и культурой. Впрочем, это достаточно распространенное, почти универсальное явление: этничность и групповая солидарность зачастую выше у этнических меньшинств, чем у национального большинства (*Brewer 1979; Rosenthal, Hrynevich 1985*).

Следует также сказать, что, вырабатывая и поддерживая высокую степень этничности и своего рода гиперидентичность, адыгская этика и в малейшей степени не связана с агрессивными формами этноцентризма, с национальным чванством. Более того, она ставит мощный заслон всем формам и проявлениям социальной и национальной несправедливости и дискриминации, так как ведущее место занимают в ней такие ценности, как человечность, уважение личности, понимание, чувство меры, толерантность, честь, совесть, стыд, сострадание...

Адыгство способствует установлению и поддержанию демократичных форм этнического плюрализма. Более чем красноречиво свидетельствует об этом история отношений черкесов с соседними кавказскими народами. Хорошо известно, что адыги не вели захватнических войн, не претендовали и не претендуют на чужие территории, не обнаруживают в своих действиях малейших проявлений культурной агрессии. Жертвуя жизнью лучших своих сынов, черкесы неоднократно вставали на защиту ногайцев, чеченцев, ингушей, осетин, горских евреев, карачаевцев, абазин, балкарцев, абхазов, грузин. Я уже говорил, что в период русско-кавказской войны героическая Кабарда приняла на себя основной удар царских войск и предотвратила геноцид балкарского, карачаевского, осетинского, ингушского, кумыкского, чеченского народов, за что кабардинцы заслужили звание рыцарей Кав-

каза. Нужно заметить в данной связи, что до колонизации Кавказа Кабарда была федерацией ряда горских народов (осетин, ингушей, абазин, балкарцев, карачаевцев, частично — чеченцев и ногайцев, и это несколько не мешало этническому и культурному развитию этих народов, не осложняло дружеских отношений с доминирующим этносом. И это понятно: при высоком уровне национального самосознания в адыгском обществе преобладала идентичность, в структуре которой позитивный образ собственной нации сочетался с аналогичным, неизменно уважительным отношением к другим народам и национальным меньшинствам.

С другой стороны, адыгство — это ментальность, позволяющая и помогающая органично вписаться в любую иноэтническую среду, будь то на Востоке или на Западе, в Турции или в США, в Иордании или Германии, в Сирии или Голландии, в Израиле или Великобритании. Обычно за пределами отечества адыги пользуются всеобщим уважением, а многие добиваются небывалых успехов в различных сферах деятельности, особенно на государственной службе. И это вполне естественно и объяснимо: предписанные адыгством принципы формируют такие качества (человечность, почтительность, благоразумие, мужество, честь), которые высоко оценивают во всех концах мира. Будучи предельно широкой концепцией моральности, адыгская этика создает базу для развития максимально открытой, гармоничной личности, способной освоить и нести в себе достижения планетарной культуры. Во взаимодействии с «внешним миром» адыгство заявляет о себе в виде своего рода всечеловечности.

То же самое следует сказать о культуре адыгского этноса в целом. В основе своей это открытая культура, хотя в то же время очень самобытная. Косвенным образом свидетельствуют об этом данные экспериментальных исследований проективного и реального коммуникативного поведения кабардинцев. Выяснилось, что на словах они ориентированы в большей степени на общение с представителями своего народа, а на деле чаще и охотнее общаются и взаимодействуют с людьми других национальностей (Мокаева 1995: 12). В этом противоречии, как я понимаю, сказались особенности адыгской этики, которая в качестве идеала предлагает высокую степень национального самосознания при максимуме лишенной предрассудков социальности.

Значимость адыгства, как мы видим, выходит за пределы обычных этических систем. В тесном взаимодействии с другими этновоспроизводящими механизмами адыгство постоянно создает и воссоздает стиль адыгской жизни, адыгскую психологию и цивилизацию, осуществляет постоянный контроль за тем, как функционирует этносоциальный организм, как соотносится его реальное бытие с правильным, идеальным, проектным бытием. Вспомним в этой связи, что этнические общности не могут функционировать и жить полнокровной жизнью без глубокого, плодотворного самоанализа. Этнос — рефлектирующая социобиологическая система, то есть система с множеством обратных связей, благодаря которым комплектуется информация о прошлом, настоящем, возможном будущем народа, о его внутреннем опыте, о концепциях современного бытия и дальнейшего существования. В эту систему и встроено адыгство в качестве стимулятора и катализатора процессов социальной рефлексии и проекции, поиска и обновления собственного лица.

АБСОЛЮТНАЯ ЦЕННОСТЬ И РЕЛИГИОЗНЫЙ СТАТУС АДЫГСТВА

Резонанс адыгства, степень его влияния на сознание и поведение превосходят ценность и значимость любой другой этической категории. Заостряя на этом внимание, говорят: *Адыгагъэр цӀыхугъэм, лӀыгъэм, нэмысым нэхтӀи нэхтӀинц, нэхъ гуащӀӀэц. Адыгагъэм псори кӀеубыд* — «Адыгство сильней даже таких ценностей, как человечность, мужество, почтительность.

Адыгство все это собой охватывает». Утверждают, что нет ни одного сколько-нибудь значимого события, факта, отношения, которые нельзя истолковать с позиций традиционной этики.

Подчеркивается вместе с тем, что адыгство идет в ногу со временем, впитывает и осваивает новую информацию, предлагает ответ на любые нравственно значимые вопросы. По свидетельству информанта Ереджиба Бахова, в числе различных суждений на этот счет наибольшее впечатление произвело на него следующее высказывание: *Адыгагъэм хэплэхъэ зэпытми хэфэщт* — «Адыгство способно вместить (освоить) все, что привносит жизнь». В самом деле, это открытая, гибкая система. История свидетельствует, что в зависимости от конкретных условий и обстоятельств жизни адыгствостраивалось на различные режимы — за счет изменения приоритетов, усиления тех или иных компонентов. Например, в период феодализма среди всех слоев населения на первый план выдвинулась значимость воинской доблести, что было связано с необходимостью защиты отечества. После русско-кавказской войны акценты сдвинулись, возросла ценность таких аспектов мужества, как терпимость, выдержка, толерантность. Можно вспомнить также, что система адыгской этики совершенствовалась, заимствуя и по-своему интерпретируя термины других языков и культур, такие, как *намыс*, *мардэ*, *акзыл* и др. Они наполнились новым, еще более богатым духовным содержанием.

Это свидетельствует о больших полномочиях и возможностях адыгской этики. Активно приспосабливаясь к постоянно меняющимся условиям жизни, вырабатывая сходные взгляды и привычки, навыки и реакции, она формирует и постоянно воспроизводит основную личность адыгского общества и вместе с тем адыгский этнос и адыгскую культуру. С другой стороны, по мере деформации этики распадается, расстраивается этническая идентичность личности, и это представляет угрозу для нормального функционирования и развития этнического социума. Обычно в связи с этим говорят: *Адыгагъэр кӀуэдмэ лзэпкӀэри кӀуэдащ* — «Исчезнет адыгство, исчезнет и адыгский народ». Такие высказывания укрепляют позиции этики, служат напоминанием о том, что адыгство является критерием и барометром нравственной силы и энергии личности и общества.

Особенно показательно, что адыгская этика вовлекает в сферу своего влияния (и даже подчиняет) религиозное сознание. И при этом вовсе не оспаривая авторитет религии и важное значение религиозных обрядов, а, напротив, действуя в унисон с чувствами и настроениями верующих. Решающую роль сыграла здесь социальная значимость этики, адыгство было объявлено творением Бога. В сознании основной массы черкесского населения — это способ бытия в мире, дарованный народу мусульманским Аллахом или языческим-христианским Тха, подобно тому, как самим Создателем спускаются народам священные писания. Поэтому считается, что человек, не соблюдающий заповедей адыгства, навлекает на себя гнев самого Бога. Распространены суждения типа: «Когда наши души покинут тело и предстанут перед Аллахом, он спросит с упреком: «Я даровал вам адыгагъэ, чтобы вы жили в соответствии с его законами, почему же вы пренебрегли моим даром?» (Куна Готыжева).

Другой пример. Я обратился к информанту, активно доказывающему необходимость ислама: «Но как быть поколениям, не обученным азам мусульманской религии, не имевшим возможности пойти в мечеть и т. д.?» И он ответил: «Их вины в том нет, и за это Аллах их не накажет, но лишь в том случае, если в жизни они будут следовать принципам и нормам адыгагъэ и адыгъ хабзэ: почитать своих родителей и старших, любить и правильно воспитывать детей, сочувствовать и помогать страждущим, быть честными и справедливыми в отношениях с людьми и т. д.» (Маджид Тешев).

Адыгство, как мы видим, универсальная, самодостаточная концепция жизни, сопоставимая с национальной религией. И причем не в метафорическом, а в прямом смысле слова, учитывая, что содержит в себе, в своем

собственном «теле», все черты религии и религиозности, выделенные еще Дж. Локком: 1) вера в высшее существо; 2) идея его почитания; 3) концепция почитания через добродетель и благочестие; 4) комплекс греха, подлежащего искуплению через раскаяние и благодеяние; 5) мысль о воздаянии и будущей жизни на небесах (Локк 1988: 586).

Очевидным становится это при детальном рассмотрении категории «псапэ», как составной и неотъемлемой части адыгства. В понятии «псапэ», как мы убедились, слиты воедино идеи благодеяния, благочестия, воздаяния, это ценность, прямо противоположная греху. Считается, что объем совершенных благодеяний зачитывается человеку на том свете, и в рай попадает лишь тот, кто совершает множество добрых дел – псапэ и мало греховных – гуэныхь. При этом именно Бог – Аллах или христианско-языческий Тха – определяет, какие дела человека являются греховными, а какие добродетельными, кого наделить своей милостью и на кого обрушить свой гнев. Идея богоизбранничества очень популярна, и в этом смысле адыгская этика напоминает протестантскую. Обычно в связи с этим говорят о «добром глазе или взгляде» Бога, которым он «касается» или награждает своих избранников – «алыхьым и нэфI зыщыхуа».

Есть мнение, что моральные абсолюты изначально религиозны (См. напр.: Parsons 1966: 11; Шрейдер 1994: 16–17). На этих позициях стоял еще Кант, доказывавший, что мораль строится на принципах, которые аргументируют и делают необходимым все наше поведение и тем самым получают статус божественных. Для массы черкесского населения у нас в стране и за рубежом адыгство – символ, наделяющий человеческое существование определенным смыслом. Жить в соответствии с принципами этики, полагаясь во всем остальном на Бога, на его благосклонность, – такова традиционная формула бытия, господствующая в адыгском обществе. Адыгство внушает людям, что никому не дано знать, какова его участь или судьба, что этот вопрос находится всецело в ведении Бога. Человеку остается только неуклонно исполнять свой моральный долг – в надежде, в полной уверенности, что Всевышний оценит его благочестие и будет к нему благосклонен. (Такая же аргументация лежит, как было показано М. Вебером, в основе протестантской этики.) Единство морального и религиозного долга и превращает адыгство в абсолютную ценность. Исполнение основных заповедей адыгства (человечность, почтительность, благоразумие, мужество, честь) приобретает особый, возвышенный смысл, а правила адыгской этики воспринимаются в виде божественных предначертаний. Повышается вместе с тем чувство ответственности за соблюдение этих правил, соединенное с убеждением в неотвратимости наказания за их нарушения.

Можно понять, почему адыги легко воспринимали мировые религии. Во-первых, они ложились на благодатную почву развитого и чрезвычайно лояльного религиозного сознания, каким является адыгство. Во-вторых, – и это, пожалуй, самое главное, – во все времена господствовало убеждение в том, что никакая религия не способна поколебать устой национальной религии – адыгагъэ.

Вспомним в этой связи, что популярное среди верующих адыгов понятие «мусульманство» – *мусльмэныгъэ* возникло на адыгской почве. Оно строится по той же модели, что и адыгство, и остается под его влиянием и контролем. Мусульманство – это соблюдение принципов адыгской этики, сопровождающееся знанием корана, исполнением исламских обрядов и ритуалов. В традиционном общественном мнении обладающий мусульманством – культурный, интеллигентный и благочестивый человек, входящий, благодаря этому, в элиту адыгского общества. Такие отношения с исламом обогащают адыгскую этику, снабжают ее новым, еще более богатым духовным содержанием. Адыгство становится высшей реальностью и конечной целью бытия. «Создатель на небесах и дарованное им адыгство на земле» – таков традиционный символ веры адыгского народа. С другой стороны, это создает почву для утверждения гуманистического ислама, в котором доминирует культура мира, согласия, взаимопонимания.

АДЫГСТВО В ДИНАМИКЕ КОНСТРУИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

«Среди сил, формирующих действительность, нравственность является первой», — писал А. Швейцер (*Швейцер* 1973: 115). Отметим особо в этой связи, что в своих принципах и требованиях адыгская этика не только указывает на идеал человеческого существования, но и показывает, каким образом воплотить его в жизнь. У истоков данной традиции — широкая сеть способов ритуализации поведения, высокая социальная значимость *хабзэ*. Через *адыгэ хабзэ* этика проводила и проводит в жизнь свою «политику», свои идеи и установки. С нормами *адыгэ хабзэ*, и прежде всего с принципами и нормами адыгского этикета, связаны и традиционные представления об эстетике бытия. Красота — ведущая, конститутивная идея нравственного поведения, а в известном смысле и его цель — образ той реальности, которая должна быть сконструирована. Энергия нравственного действия имеет этическую составляющую.

В динамике этих отношений проступают контуры игровой культуры с характерной для нее гетерозивностью — ориентацией на удачу, на достижение гармонии жизненных связей (См.: *Бажноков* 1990). Игра проектирует и творит новую, усовершенствованную социальную реальность. Она отвоевывает ее шаг за шагом с помощью специальных средств и приемов, в том числе с помощью всевозможных символов, ритуалов, инсценировок, благодаря которым люди включаются в совместную деятельность, формируют и поддерживают социальную идентичность. Таковы ставки, которые делают участники игры, таков в целом замысел культуры. В ритуале, чтобы он мог осуществить свой план или проект, заключена символическая репрезентация ультимативной конечной реальности (*Wosien* 1974: 15).

Но не следует думать, что объективация адыгства осуществляется целиком и полностью через ритуал. За индивидом остается право искать и применять иные, новые способы реагирования на жизненные события, лишь бы они находились в соответствии с духом адыгской этики. В каждый данный момент своего существования человек находится в созданной *par excellence* им самим культурно-психологической среде и уже тем самым предопределяет выбор той или иной линии поведения, того или иного поступка. При этом, как отмечают сторонники теории рационального выбора, чем «дороже» и обременительнее для субъекта традиционный способ действий, «тем скорее он будет склоняться к рассмотрению инновационных альтернатив достижения той же цели» (*Hechter* 1996: 91). Учитывая универсальный характер данного явления, я считаю необходимым выделить в этической теории специальный раздел под названием «прецедентная этика». Поиски в этом направлении помогут преодолеть некоторую односторонность современной этики, которая, как заметил С. Кьеркегор, состоит в том, что она стремится внести идеальность в действительность, не обременяя себя заботой об исследовании перетекания, трансформации действительности в идеальность (*Кьеркегор* 1993: 123). Между тем это живой, каждодневный процесс развития, обновления способов этической рационализации мира. Здесь, по словам Папы Иоанна Павла II, «практика предваряет теорию» (*Войтыла* 1991: 29).

Таким образом, моральное сознание является одновременно и практическим, и дискурсивным, то есть организует и направляет не только повседневное мышление и поведение, но и линию развития и преобразования этических систем.

Вместе с тем этика более устойчива и универсальна, чем обычай или этикетная норма. По словам О. Г. Дробницкого, «с одной стороны, она прорывает границы традиционно-этнических и внутригрупповых норм, противостоит им как нечто более широкое, объемлющее, а с другой — превращает совершенно равнозначные для всех индивидов одинаковые нормы обычного поведения в индивидуализированную задачу личности, обособившейся от «родового тела», клана или замкнутой общности» (*Дробницкий* 1974: 300). Адыгская этика носит все черты такой всеобщности. Человек, постиг-

ший ее глубину, не связывает упадок морали с исчезновением того или иного обычая или обряда, с возникновением каких-либо новых стандартов мышления и поведения. Система этики предусматривает, даже планирует такие изменения, под ее контролем обновляется и существенно, в соответствии с условиями и духом времени, перерабатывается *адыгэ хабзэ*. Адыгское общество вышло из-под контроля традиционного морально-правового кодекса – феодального по своему содержанию. В то же время *адыгаггэ* остается критерием и симптомом высокого этического и эстетического качества жизни.

ОБЪЕКТИВАЦИЯ И ЛЕГИТИМИЗАЦИЯ АДЫГСКОЙ ЭТИКИ

Основной итог настоящего исследования, как он мне видится, в теоретическом осмыслении и объективации адыгства как постоянно действующей, стройной, самодостаточной этической системы, в которой все структурные единицы взаимно дополняют, поддерживают, усиливают друг друга.

Это вооружает нас новым видением проблемы, практически новым мировоззрением, при котором, имея конкретное моральное отношение, легко дать ему определение и оценку с точки зрения общих – системных связей и отношений. Достаточно назвать наугад любую нравственную категорию, чтобы тотчас определить, какую заповедь этики она представляет, в каком отношении находится с другими компонентами и структурными единицами целого – адыгства. Например, категория «хьэтыр» является структурной единицей человечности – *цыхуэггэ*, выражением готовности действовать в интересах другого. Вместе с тем это понятие тесно связано с представлениями о почитительности – *нэмыс* и этическом иммунитете личности – *цыхум* и *нэмыс*. Рассуждая и дальше, легко обнаружить, что категория «хьэтыр» находит свое внутреннее оправдание и обоснование в смежной с ней категории «псапэ», выражающей идею благодеяния и спасения. Словом, здесь имеет место подобие иррадиации этического образа, – его распространения по другим «подоткам» морального сознания, что лишний раз свидетельствует о системных связях и отношениях адыгства.

Важный вывод, который следует из проделанной работы, состоит еще и в том, что каждый элемент адыгской этики ответствен за тот или иной сектор социальной жизни и в этом смысле является агентом влияния на реальные отношения людей. Адыгская этика принимает активное участие в конструировании социальной реальности, и прежде всего в воспроизводстве этнического социума, его базовой личности. В ходе социальных изменений, а также в кризисных ситуациях, она сообщает движению некое постоянство и определенность. В частности, именно адыгство определяет и показывает, сможет ли этнический социум устоять в неблагоприятных условиях системного кризиса, сохраняя так называемую структурную устойчивость.

При этом не нужно забывать, что адыгство лишь потенциальная возможность организации деятельности и на деле все зависит от того, как именно используется и воспроизводится этот ресурс в ходе социальных практик, в процессе формирования базовой личности. Происходит, иначе говоря, взаимный обмен средств и результатов деятельности, называемый в социологии дуализмом структур (См.: Giddens 1984; Archer 1988). Будет ли такой обмен взаимным усилением ресурсов или, напротив, их взаимным ослаблением – зависит от целого ряда причин, в том числе от уровня объективации, доминирования и легитимизации адыгства. Эти операции взаимно обуславливают и поддерживают друг друга. К примеру, чем выше уровень объективации (сигнификации) этики, тем больше условий для ее доминирования и легитимизации, то есть превращения в такое свойство «социальной фабрики», которое конструирует действительность по своему замыслу, образу, подобию.

Впрочем, сама по себе даже самая полная и развернутая объективация

адыгства не гарантирует достаточно высокого или необходимого уровня доминирования и легитимизации заключенных в нем идей, принципов, установок. Между тем такая иллюзия всегда присутствует, особенно в умах нашей интеллигенции. Кажется, что достаточно толково разъяснить возможность и преимущества той или иной социальной модели, как она тотчас будет воспринята и претворена в жизнь. Однако ничего подобного не происходит. В этом мы убеждаемся постоянно на своем, подчас горьком, опыте, и я вспоминаю в данной связи слова Э. Фромма. «Изменений в обществе, — пишет он, — нельзя произвести с помощью одной лишь публикации книг в их поддержку или с помощью идей, распространяемых одаренными ораторами. Пока нет возможности перевести эти идеи в специальные планы и действия, они способны завоевывать симпатии некоторых людей, которые, однако, будут тем более разочарованы, когда увидят, что эти идеи сами по себе не оказывают воздействия на реальность» (Фромм 1993: 330).

Из этого следует, что объективация адыгства должна идти рука об руку с мерами, способными обеспечить расширение и усиление его полномочий. В частности, решающее значение приобретает официальное, в том числе и законодательное признание и распределение заключенной в адыгстве нравственной идеологии и политики с применением эффективных санкций. В этом случае активизируются традиционные формы и способы этико-эстетической рационализации мира. Изменится, в соответствии с заданным уровнем сигнификации, доминирования и легитимизации адыгства, процесс становления и самоосуществления личности. Он станет более осмысленным и последовательным. Появится вместе с тем реальная потребность в общедоступных учебниках, учебных пособиях, справочниках, разъясняющих, как устроена адыгская этика, как пользоваться ею в конкретных жизненных ситуациях. В этот процесс включится неизбежно вся сеть образовательных и культурно-просветительских учреждений.

Адыгство — гибкая, динамичная моральная система, способная функционировать с ощутимой пользой и отдачей во всех сферах человеческой деятельности: производственно-экономической, политической, духовной, социально-бытовой. Вариативность и избирательность ее реакций, как отмечалось, является обратной стороной точности восприятия и оценки ситуации, текущего момента, эпохи. Это незаменимый механизм конструирования нового институционального порядка, построения общества с таким уровнем социальной и системной интеграции, который способен обеспечить взаимообусловленность и духовное единение различных групп адыгского этнического социума в раздвинутых пространственно-временных границах и промежутках.

В настоящее время такой гармонии и такого уровня синергизма в адыгском обществе нет. Собственно, нет и адыгского общества в строгом смысле этого слова, так как сильно ослаблены его наиболее существенные основания: самодостаточность, саморегуляция, самовоспроизводство и др. Последние 7–8 лет так называемых реформ нанесли культуре адыгов, и прежде всего культуре кабардинцев и черкесов, удар огромной силы; сознательно или неосознанно делается все, чтобы сломить дух народа, чтобы процесс дегуманизации стал необратимым. Мы видим, как вяло, непоследовательно и в принципе ошибочно реагируют адыги на реалии конца XX столетия. Народ, о свободолюбии которого слагались легенды, едва ли не добровольно отказывается от демократии, от этически выверенных принципов самостроительства и самоусовершенствования, тем самым снимая с себя ответственность за свою судьбу, за судьбу будущих поколений.

Я убежден, что это последствия недостаточно полного, осмысленного и умелого использования адыгской этики, а также использования не по своему назначению — в спекулятивных, корыстных целях. Но стоит только правильно задействовать этот ресурс — и результаты скажутся резким оздоровлением духовно-нравственной атмосферы, реальными перспективами развития, роста, обновления.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аалто А. Архитектура и гуманизм. М., 1978.
- Абаев В. И. Концепция «просветления» в «Махаяна-шраддхотпадашастре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1996.
- Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1959.
- Аристотель. Никомахова этика // Соч. Т. 4. М., 1983.
- Артемова О. Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М., 1987.
- Арутюнов С. А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989.
- Бабиц И. Л. Народные традиции в общественном быту кабардинцев. М., 1995.
- Бгажноков Б. Х. Адыгский историко-героический эпос в комплексном освещении. Типология основных персонажей с точки зрения этических представлений // Героико-исторический эпос народов Кавказа. Грозный, 1988.
- Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет. Нальчик, 1978.
- Бгажноков Б. Х. Логос игрища // Мир культуры. Вып. 1. Нальчик, 1990.
- Бгажноков Б. Х. О структуре и функциях паремии «Цыхубз пшэрых хушанэ» // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1981.
- Бгажноков Б. Х. Образ жизни адыгской феодальной знати // Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1981.
- Бгажноков Б. Х. Общение глазами этнографа // Вестник АН СССР. № 6. 1986.
- Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.
- Бгажноков Б. Х. Этика Ж. Казаного и духовная атмосфера Кабарды в XVIII столетии // Жабаци Казаного. Материалы региональной научной конференции. Нальчик, 1987.
- Бгажноков Б. Х. Этнический кризис в новой и новейшей истории адыгов // Жизнь национальностей. № 2-3. 1999.
- Бгажноков Б. Х., Думанова Ф. Х. О термине адыгэ хабзэ // Народы Северного Кавказа. Вопросы истории и историографии. Нальчик, 1998.
- Бларамберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992.
- Болотоков В. Х. Заметки о национальном духе // Доклады Адыгской (Черкесской) Международной академии наук. Т. 1. № 2. Нальчик, 1995.
- Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823.
- Будагов Л. Словарь тюркских наречий. Т. 2. СПб., 1871.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990.
- Войтыла К. Основания этики // Вопросы философии. № 1. 1990.
- Гегель Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. М., 1988.
- Генко А. Н. Из культурного прошлого ингушей // Ингуши: Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов, 1996.
- Гирей. Замечания на статью «Законы и обычаи кабардинцев» // Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик, 1980.
- Гусейнов А. А. Введение в этику. М., 1985.
- Гусейнов А. А. Мораль // Общественное сознание и его формы. М., 1986.
- Гутов А. М. Этюды о кавказском этикете. Нальчик, 1998.
- Дубровин Н. Черкесы (Адыге). Краснодар, 1927.
- Думанов Х. М. Социальная структура кабардинцев в нормах адата. Первая половина XIX в. Нальчик, 1990.
- Дробижева Л. М., Аклаев А. Р., Коротеева В. В., Солдатова Г. У. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М., 1996.
- Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974.
- Егоров Д. Н. Культурная история средних веков. Пг., 1918.
- Загазеев М. Г. Очерки по народной педагогике адыгов. Нальчик, 1996.
- Иванюков И., Ковалевский М. У подошвы Эльбруса // Вестник Европы. Т. 1. СПб., 1886.
- Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970.
- Инал-Ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984.
- Инал-Ипа Ш. Д. Традиции и современность. Сухуми, 1973.
- Интериано Дж. Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974.

- Кант И. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. М., 1964.
 Кант И. Метафизика нравов // Соч. Т. 4. Ч. 2. М., 1965.
 Кардангушев З. П. (сост.). Адыгэ IуэрыIуатэхэр (Адыгский фольклор). Нальчик, 1970.
 Карданов Б. М. (ред.). Кабардино-русский словарь. М., 1957.
 Касландзия И. В. Адыгагъэ и апсуара: адыго-абхазские культурно-этические параллели // Философия и социология в Республике Адыгея. Майкоп, 1995.
 Клычков В. П. Предмет этики. Соотношение теоретической и практической этики // Основы этических знаний. СПб., 1998.
 Коновалова Л. В. Мораль и познание. М., 1975.
 Кумыков Т. Х. Экономическое и культурное развитие Кабарды и Балкарии в XX веке. Нальчик, 1965.
 Къэзэнокуэ Жэбэгъы. Налшык, 1987.
 Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
 Лапинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995.
 Леонтович Ф. И. Адагы кавказских горцев // Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Т. 1. Одесса, 1982.
 Лихачев Д. С. Раздумья. М., 1991.
 Локк Дж. Мысли о воспитании // Соч. Т. 3. М., 1988.
 Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Соч. Т. 1. М., 1985.
 Лотман Ю. М. Феномен культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1978.
 Лунь юй. Беседы и высказывания Конфуция // Китайская философия. Т. 1. М., 1972.
 Люлье Л. Я. Черкесия. Краснодар, 1927.
 Мальбахов Б. К., Дзамихов К. Ф. Кабарда во взаимоотношениях России с Кавказом, Поволжьем и Крымским ханством (середина XVI – конец XVIII в.) Нальчик, 1996.
 Мамбетов Г. Х. Некоторые формы взаимопомощи, связанные с хозяйственным бытом кабардинцев во второй половине XIX – начале XX в. // Уч. зап. Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Т. 26. Нальчик, 1974.
 Мамхегова Р. А. Очерки об адыгском этикете. Нальчик, 1993.
 Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3. М., 1955.
 Мафедзев С. Х. Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов. Нальчик, 1990.
 МафIэдз С. Хь. Адыгэ хабзэ. Налшык, 1994.
 Мокаева М. А. Этнопсихологические особенности в управлении многонациональным педагогическим коллективом: Канд. дис. Нальчик, 1994.
 Мур Дж. Принципы этики. М., 1984.
 Мусукаев А. И., Першиц А. И. Народные традиции кабардников и балкарцев. Нальчик, 1992.
 Мхонджия Л. Главная наша действительность // Апсны. № 53. 1994.
 Налоев З. М. Из истории культуры адыгов. Нальчик, 1978.
 Намитов Ю. К. Адыгейская народная педагогика о воспитании детей // Сб. статей каф. педагогики и психологии Адыгейского пединститута. Вып. 1. Майкоп, 1957.
 Ногмов Ш. История адыгейского народа. Нальчик, 1958.
 Першиц А. И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М., 1979.
 Петропавловский Р. В. Теория и методология эмпирических исследований в этике // Методология этических исследований. М., 1982.
 Платон. Диалоги. М., 1986.
 Потто В. А. Кавказская война. Т. 2. СПб., 1904.
 Пригожин И. От существующего к возникающему. М., 1985.
 Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 4. СПб., 1911.
 Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л., 1947.
 Рехвиашвили Н. Исконные связи кавказских народов // Кабардино-Балкарская правда. 6 декабря. 1974.
 Семенов Ю. И. Формы общественной воли в доклассовом обществе: табуитет, мораль и обычное право // Этнографическое обозрение. № 4. 1997.
 Собкин В. С. К определению понятия «идентификация» // Виды и функции речевой деятельности. М., 1977.
 Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998.
 Сталь К. Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Т. 21. Тифлис, 1990.

- Тейдзио И. Японская этика. М., 1911.
- Тепцов В. По истокам Кубани и Терека // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 14. Тифлис, 1892.
- Тлехас Б. Г. Традиция взаимопомощи «шыхаф» в соционормативной культуре адыгов // Культура и быт адыгов. Вып. 8. Майкоп, 1991.
- Тишков В. А. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.
- Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера // Русский вестник. № 10. 1864.
- Унежев К. Х. Феномен адыгской (черкесской) культуры. Нальчик, 1997.
- Фритцханд М. Марксизм, гуманизм, мораль. М., 1976.
- Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-логос. Вып. 1. М., 1991.
- Хан-Гирей. Избранные произведения. Нальчик, 1974.
- Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.
- Ханаху Р. А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. Майкоп, 1997.
- Ханаху Р. А., Цветков О. М. Культурно-этнический феномен адыгагъэ: К постановке проблемы // Философия и социология в Республике Адыгея. Вып. 1. Майкоп, 1995.
- Хатанов А. А., Керашева З. И. Толковый словарь адыгейского языка. Майкоп, 1960.
- Хуажев М. К., Хут Ш. Х. (сост.). Адыгэ гушыгъэхэр (Адыгские пословицы). Майкоп, 1978.
- Хейзинга И. Осень средневековья. М., 1995.
- Целикова О. П. Особенности выражения в языке морально-этического содержания // Мораль и этическая теория. М., 1974.
- Читашева Р. Г. Апсуара, как основа нравственности и нравственного воспитания абхазов. Гагры, 1995.
- Шаов Ж. А. (ред.). Адыгейско-русский словарь. Майкоп, 1975.
- Шейцер А. Культура и этика. М., 1973.
- Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.
- Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919.
- Шоров И. А. Адыгская народная педагогика. Майкоп, 1989.
- Шоров И. А. Идеи нравственного воспитания в адыгском устном народном творчестве. Ростов н/Д, 1977.
- Шрейдер Ю. А. Лекции по этике. М., 1994.
- Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1966.
- Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991.
- Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
- Ядов В. А. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности личности // Социальная идентификация личности. Вып. 1. М., 1993.
- Ach S. E. Social psychology. N.Y., 1952.
- Alexander R. D. The biology of moral systems. N.Y., 1987.
- Allport G. W. Pattern and growth in personality. N.Y., 1961.
- Archer M. S. Culture and agency. Cambridge, 1988.
- Argyle M. The psychology of interpersonal behaviour. London, 1971.
- Bandura A. Social foundations of thought and action: a social cognitive theory. N.Y., 1986.
- Banton M. The actors models of ethnic relations // Ethnicity. Oxford, N.Y., 1996.
- Befu H. Japan. An anthropological introduction. Can-Francisco ets., 1971.
- Bell J. Journal of residence in Circassia during the years 1837, 1838 and 1839. Vol. 2. London, 1840.
- Benedict R. Patterns of culture. N.Y., 1934.
- Benedict R. Synergy: patterns of the good culture // American anthropologist. Vol. 72. 1970.
- Berlo D. K. The process of communication. N.Y., 1960.
- Berry J. W., Poortinga Y. H., Segal M. N., Dasen P. R. Cross-cultural psychology: research and applications. N.Y., 1992.
- Bhaskar R. Scientific realism and human emancipation. London, 1986.
- Birdwhistell R. L. Kinesics and context. Philadelphia, 1970.
- Bourdieu P. Structures, habitus, practices // The logic of practice. Book 1. 1990.
- Borowski E. J. Identity and personal identity // Mind. Vol. 45., 1976.
- Brandt R. B. Morality and its critics // American philosophical quarterly. Vol 26. №2., 1989.

- Brandt R. B.* Rationality, egoism, and morality // The journal of philosophy. Vol 59. №20., 1979.
- Brandt R. B.* The structure of virtue // Midwest studies in philosophy. Vol. XIII. Ethical theory: Character and virtue. Notre Dame, 1988.
- Brewer M.* Ingroup bias in the minimal group situation // Psychological bulletin. № 56., 1979.
- Callahan D.* Minimalist ethics: On the pacification of morality // Ethics in hard times. N.Y., London, 1981.
- Campbell J. D., Lavalley L. F.* Who am I. The role of self-concept confusion in understanding the behavior of people with low self-esteem // Self-esteem. The puzzle of low self-regard. N.Y., 1993.
- Caudill W.* The Study of Japanese personality and behavior // The study of Japan in the behavioral sciences. Houston, 1970.
- Caudill W., Scarr H.* Japanese value orientation and culture change // Ethnology. №1., 1962.
- Chisholm R. M.* Intrinsic value // Values and morals. Boston; London, 1978.
- Chu G. C.* The changing concept of self in contemporary China // Culture and self. Asian and western perspectives. N.Y.; London, 1985.
- Cohen C. F.* Observation goals in person perception // Personality cognition and social interaction. Hillsdale, 1981.
- Cook M.* Interpersonal perception. London, 1971.
- De Vos G. L.* Dimensions of the self in Japanese culture // Culture and self. Asian and western perspectives. N.Y.; London, 1985.
- De Vos G. L.* Ethnic pluralism: conflict and accommodation // Ethnic identity. Cultural continuities and change. Chicago, 1982.
- Deutsch K. W.* Nationalism and social communication. N.Y., 1964.
- Dewey J., Bentley A. F.* Knowing and the known. Boston, 1949.
- Diamond C.* Moral minimalism and the development of moral character // Midwest studies in philosophy. Vol. XIII. Ethical theory: Character and virtue. Notre Dame, 1988.
- Dodd C. H.* Dynamics of intercultural communication. Dubuque, 1983.
- Doi L. T.* "Amae": A key concept for understanding Japanese culture, its development and characteristics. Chicago, 1962.
- Dower N.* What is environmental ethics // Ethics and environmental responsibility. Aldershot etc., 1989.
- Epstein S.* The self-concept revisited: Or a theory of theory // American psychologist. Vol. 28., 1973.
- Erikson E. H.* Identity and the life cycle. N.Y., 1959.
- Festinger L. A.* A theory of cognitive dissonance. N. Y., 1957.
- Francena W. K.* Ethics. N.Y., 1963.
- Friedman R. Z.* Morality and the morality informed life // Midwest studies in philosophy. Vol XIII. Ethical theory: Character and virtue. Notre Dame, 1988.
- Fromm E.* Man for himself: An inquiry into the psychology of ethics. N.Y., 1947.
- Furer-Heimendorf C.* South Asian societies. New-Delhi, 1979.
- Giddens A.* Central problems in social theory. London, 1979.
- Giddens A.* Elements of theory of structuration // The constitution of society. Cambridge, 1984.
- Goffman E.* On face-work // Psychiatry. Vol. 18., 1955.
- Goffman E.* The presentation of self in everyday life. London, 1974.
- Grigorianz A.* Strange Caucasus. Recits et coutumes. Paris, 1978.
- Gudikunst S., Ting-Toomey S.* Culture and interpersonal communication. London, New-Delhi, 1988.
- Hall E. T.* The hidden dimension N.Y., 1968.
- Hare R. M.* Relevance//Values and morals. Boston, London, 1978.
- Hechter M.* Ethnicity and rational choice theory // Ethnicity. Oxford - N.Y., 1996.
- Hengstenberg H. E.* Zur Revision des Begriffs der menschlichen Natur // Philosophia naturalis. Meisenheim, 1973.
- Huizinga J.* Homo Ludens. A study of the play-elements in culture. London, 1949.
- Itelson W. H., Proshansky H. M., Plutchik L. G., Winkel L. G.* An introduction to environmental psychology. N.Y. etc., 1974.
- Joy M.* Things Japanese. Tokyo, 1961.
- Kardiner A.* The psychological frontiers of society. N.Y., 1945.
- Kardiner A., Linton R.* The individual and his society. N.Y., 1939.
- Keller P. W., Braun Ch. T.* An interpersonal ethic for communication // Journal of communication. Vol. 18. № 1., 1968.

- Kelman H. C. Processes of opinion change // Public opinion quarterly. Vol. 25., 1961.
- Kluckhohn F. R., Strodtbeck F. L. Variations in value orientations. Evanston, 1961.
- Kohlberg L. The psychology of moral development. Can-Francisco, 1984.
- Kroeber A. L. Anthropology, race, language, culture, psychology, prehistory. N.Y., 1948.
- Kroy M. Moral competence: An application of modal logic to rationalistic psychology. The Hague-Paris, 1975.
- Kuhn M., McPartland T. An empirical investigation of self-attitudes // American sociological review. Vol. 19 № 1., 1954.
- Linton R. Universal ethical principles: an anthropological view // Moral principles of action. N.Y., 1952.
- Loeser F. Deontik. Berlin, 1966.
- Longworth J. A. A year among the circassians. Vol. 1. London, 1840.
- Markus H., Kitayama S. Culture and self: Implications for cognition emotion and motivation // Psychological review. № 98., 1991.
- Maslow A. H. Motivation and personality. N.Y., 1954.
- Maslow A. H. The father reaches of human nature. N.Y., 1973.
- Mead G. H. Mind, self and society. Chicago, 1934.
- Montague P. In the interests of others. Dodrecht; Boston; London, 1992.
- Morris Ch. Writing of the general theory of signs. The Hague-Paris, 1971.
- Nakajima B. Japanese etiquette. Tokyo, 1955.
- Nicols R. E. The science of mental cybernetics. N.Y., 1970.
- Osgood Ch. E. Some effects of motivation on style of encoding // Style in language. N.Y., London, 1960.
- Ossowska M. Sociologia moralności. Zarus zagadnień. Warszawa, 1963.
- Österberg J. Self and others. A study of ethical egoism. Dodrecht; Boston; London, 1988.
- Parsons T. Societies. Evolutionary and comparative perspectives. N.Y., 1966.
- Parsons T. The Structure of social sistem. N.Y., London, 1964.
- Phinney J. S. Acculturation attitudes and self-esteem among high school and college students // Youth and society. Vol. 23., 1992.
- Piaget J. The moral judgement of the child. N.Y., 1977.
- Rogers C. R. A theory of therapy, personality and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework // A study of science. Vol. 3. N.Y., 1959.
- Rogers C. R. Carl Rogers on personal power. N.Y., 1977.
- Rogers C. R. Empatic: an unappreciated way of being // The counseling psychologists. Vol. 5. №2., 1975.
- Rogers C. R. On becoming a person: a therapists view of psychotherapy. Boston, 1961.
- Rokeach M. Beliefs, attitudes and values. A theory of organization and change. San-Francisco; Washington; London, 1972.
- Rosenthal O. A., Hrynevich C. Ethnicity and ethnic identity // International journal of psychology. Vol. 20. № 6., 1985.
- Schutz A. Collected papers. Vol. 1. The Hague Nijhoff, 1962.
- Sorensen R. C. Effective communications and personal values: a theory // Communication: Concepts and perspectives. Washigton; London, 1967.
- Souvenirs des dernieres expeditions Russes contre les Circasseans presedes d'une esquisse rapide des moeurs de ce peuple. Paris, 1937.
- Spenser E. Turkey, Russia, the Black sea and Cirkassia., London, 1855.
- Spranger E. Lebenformen. Berlin, 1922.
- Stotland E. Exploratory investigations of empathy // Advice experimental social psychology. Vol. 4., 1969.
- Tajfel H. Social identity and intergroup relations. Cambridge, 1982.
- Tajfel H., Turner J. The social identity theory of intergroup behavior // Psychology of intergroup relations. Chicago, 1986.
- Thelin M. G. Chinese values: A sociologists view // The moral sense in the communal significance of life. Boston; Tokyo, 1986.
- Vacek E. The function of norms in social existence // The moral sense in the communal significance of life // Boston; Tokyo, 1986.
- Watson O. M. Proxemic behavior: A cross cultural study. The Hague-Paris, 1970.
- Wellman C. The language of ethics. Cambridge, 1963.
- Wong D. B. On Flourishing and funding one's identity in community // Midwest studies in philosophy. Vol. XIII. Ethical theory: Character and virtue. Notre Dame, 1988.
- Wosten M. G. Sacred dance. Encounter with the Gods. N.Y., 1974.
- Wright D. The psychology of moral behavior. Baltimore, 1971.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Аллало Мус Пшимафович, 1897 г. р., Агой, Краснодарский край.
 Анчок Нух Хаджибекович, 1902 г. р., Тлюстенхабль, Адыгея.
 Апхудов Бетал Хажумарович, 1902 г. р., Камлюково, Кабардино-Балкария.
 Апшаов Жамбот Салихович, 1885 г. р., Псыгансу, Кабардино-Балкария.
 Аскер Хейри Махирович, 1941 г. р., Маканей, Турция.
 Асланукова Хава Наибовна, 1875 г. р., Алибердуко, Карачаево-Черкесия.
 Аутлев Улагай Касполатович, 1886 г. р., Шовгеновск, Адыгея.
 Афаунов Гузер Галимович, 1892 г. р., Нижний Куркужин, Кабардино-Балкария.
 Ачмиж Маджид Шеретлукович, 1936 г. р., Неджуго, Краснодарский край.
 Балов Хамид Сагидович, 1902 г. р., Зеюко, Карачаево-Черкесия.
 Бахов Ереджиб Пшимафович, 1922 г. р., Джамбичи, Адыгея.
 Бегереев Умар Сафадиевич, 1924 г. р., Авалово, Ставропольский край.
 Беккизов Масхун Исламович, 1897 г. р., Адыгехабль, Карачаево-Черкесия.
 Бекова Мамырхан Салиховна, 1902 г. р., Инджиджишхо, Карачаево-Черкесия.
 Бербеков Коккоз Исупович, 1904 г. р., Аушигер, Кабардино-Балкария.
 Беспанев Узырхан Быкеевич, 1901 г. р., Серноводск, Ставропольский край.
 Бибак Хусен Карамурзович, 1900 г. р., Уляп, Адыгея.
 Блягоз Учужук Ибрагимович, 1902 г. р., Нешукай, Адыгея.
 Гербо Айше Безуковна, 1886 г. р., Лазаревское, Краснодарский край.
 Готыжева Куна Тлостанбечевна, 1885 г. р., Кенже, Кабардино-Балкария.
 Гуанов Тембот Асланбекович, 1904 г. р., Чегем II, Кабардино-Балкария.
 Гукетлов Музариф Коцоевич, 1909 г. р., Баксан, Кабардино-Балкария.
 Гучапшева Бабух Хакяшевна, 1906 г. р., Кенже, Кабардино-Балкария.
 Джаримок Тыркубий Хупукович, 1909 г. р., Джаджихабль, Адыгея.
 Джатариев Нану Макумович, 1888 г. р., Бесленей, Карачаево-Черкесия.
 Дзетель Гиса Ибрагимович, 1905 г. р., Псейтук, Адыгея.
 Дзуев Патута Джериевич, 1895 г. р., Верхний Куркужин, Кабардино-Балкария.
 Дикинов Сагид Маремович, 1892 г. р., Заюково, Кабардино-Балкария.
 Дугужев Май Якубович, 1902 г. р., Старая Хумара, Карачаево-Черкесия.
 Дугужоков Амин Хамидович, 1916 г. р., Нальчик, Кабардино-Балкария.
 Емтыль Сарет Заубечевна, 1898 г. р., Шенджий, Адыгея.
 Ервас Ибрагим Ильясович, 1901 г. р., Наур, Иордания.
 Женетль Сахид Пятаевич, 1899 г. р., Тахтамукай, Адыгея.
 Жилоко Вашир Сагидович, 1912 г. р., Амман, Иордания.
 Жилев Хаиз Муратович, 1909 г. р., Авалово, Ставропольский край.
 Жирчаго Гиса Аюбович, 1919 г. р., Нальчик, Кабардино-Балкария (до 1990 г. — Кунейтра, Сирия).
 Зарамук Хажиндрис Хапатович, 1902 г. р., Понежукай, Адыгея.
 Кабардов Мурадин Фаблович, 1887 г. р., Дугублугей, Кабардино-Балкария.
 Кабардов Жансит Джамирович, 1907 г. р., Нижний Акбаш, Кабардино-Балкария.
 Калашаов Хусен Шхаджериевич, 1902 г. р., Джеракай, Адыгея.
 Камбиева Тагуна Худовна, 1900 г. р., Каменноостское, Кабардино-Балкария.
 Катмасов Сафарбий Курахович, 1906 г. р., Джеракай, Адыгея.
 Кашежев Хасий Иналукович, 1892 г. р., Каменноостское, Кабардино-Балкария.
 Кишева Хакулина Машевна, 1901 г. р., Чегем II, Кабардино-Балкария.
 Коблев Ибрагим Исупович, 1898 г. р., Афипис, Адыгея.
 Коблева Шамхат Мусовна, 1903 г. р., Большое Псеушхо, Краснодарский край.
 Куадже Шарет Исуповна, 1913 г. р., 2-й Красноалександровский аул, Краснодарский край.
 Кудавев Кубати Аюбович, 1892 г. р., Верхний Акбаш, Кабардино-Балкария.
 Кунипов Ильяс Едигович, 1907 г. р., Кургоковский, Краснодарский край.
 Курашинов Билостан Исхакович, 1896 г. р., Кошехабль, Адыгея.
 Курашинова Унат Исуповна, 1903 г. р., Кошехабль, Адыгея.
 Кушхов Али Шолохович, 1904 г. р., Ходзь, Адыгея.
 Лапсировов Умар Техович, 1889 г. р., Старая Хумара, Карачаево-Черкесия.

Мазукобзев Умар Салихович, 1900 г. р., Хабез, Карачаево-Черкесия.
 Мажаджоко Идрис Ахмедович, 1919 г. р., Уадиссир, Иордания.
 Маремов Татым Тлиругович, 1897 г. р., Ходзь, Адыгея.
 Машукова Мадина Кудейнетовна, 1885 г. р., Старый Урух, Кабардино-Балкария.
 Мез Исуф Хусенович, 1900 г. р., Козет, Адыгея.
 Мельгош Ильяс Тапукович, 1886 г. р., Нечерезий, Адыгея.
 Меров Лих Каукукович, 1904 г. р., Старый Черек, Кабардино-Балкария.
 Молов Мухамед Мусович, 1905 г. р., Нижняя Жемтала, Кабардино-Балкария.
 Напсо Бахчерий Сахатгериевич, 1906 г. р., Большое Псеушхо, Краснодарский край.
 Наток Хани Ильясовна, 1922 г. р., Теучежск, Адыгея.
 Нибежев Хабала Мажидович, 1911 г. р., Верхний Курп, Кабардино-Балкария.
 Озов Мамыза Аюбович, 1907 г. р., Баксаненок, Кабардино-Балкария.
 Ордашев Бетал Аюбович, 1894 г. р., Дугублугей, Кабардино-Балкария.
 Ордоков Гиса Исмаелович, 1897 г. р., Исламей, Кабардино-Балкария.
 Отаров Хамид Исахович, 1889 г. р., Зеюко, Карачаево-Черкесия.
 Патов Абдулчарим Хаджимурзович, 1896 г. р., Бесленей, Карачаево-Черкесия.
 Паунежев Владимир Андреевич, 1902 г. р., Серноводск, Ставропольский край.
 Сабанчиев Талаша Багирович, 1892 г. р., Заюково, Кабардино-Балкария.
 Сергусе Ибрагим Индрисович, 1902 г. р., Афиписп, Адыгея.
 Скончечасов Меджиб Мустафович, 1893 г. р., Джамбичи, Адыгея.
 Сонов Мухамед Хажмурзович, 1913 г. р., Каменноостское, Кабардино-Балкария.
 Схалихо Хаджемин Якубович, 1900 г. р., Хаштук, Адыгея.
 Схалихо Хаджжан Индрисовна, 1907 г. р., Псейтук, Адыгея.
 Таов Токал Хатакшуквич, 1896 г. р., Кенже, Кабардино-Балкария.
 Тарчоков Фица Вицуевич, 1900 г. р., Старый Урух, Кабардино-Балкария.
 Татлок Исмаил Хаджиретович, 1893 г. р., Шенджий, Адыгея.
 Темзоков Хаджебий Ибрагимович, 1900 г. р., Хатажукай, Адыгея.
 Темиров Мажид Махмудович, 1901 г. р., Псаучедахе, Карачаево-Черкесия.
 Теучеж Ахмед Карбечевич, 1904 г. р., Джаджихабль, Адыгея.
 Теучеж Ибрагим Цугович, 1907 г. р., Теучежхабль, Адыгея.
 Тешев Маджид Талович, 1897 г. р., аул Кирова, Краснодарский край.
 Тлиф Исуф Калович, 1909 г. р., аул Кирова, Краснодарский край.
 Тлостанаков Нух Исмаелович, 1908 г. р., Ходзь, Адыгея.
 Тляругов Ибрагим Хакяшович, 1901 г. р., Баксан, Кабардино-Балкария.
 Тхазаплижева Абыхуна Ласовна, 1916 г. р., Кишпек, Кабардино-Балкария.
 Тхамоков Матгери Фицевич, 1900 г. р., Чегем I, Кабардино-Балкария.
 Удычаков Алий, 1906 г. р., Нешукай, Адыгея.
 Урусмамбетов Нурали Шувевич, 1900 г. р., Сармаково, Кабардино-Балкария.
 Хажбиев Мухамед Умарович, 1886 г. р., Куркужин, Кабардино-Балкария.
 Хакунова Гуапшуж Азаматовна, 1895 г. р., Инджиджишхо, Карачаево-Черкесия.
 Хапамцивов Жамбот Хашокович, 1898 г. р., Зеюко, Карачаево-Черкесия.
 Харту Хаджифат Мусовна, 1899 г. р., 2-й Александровский аул, Краснодарский край.
 Хасанов Хабаша Херлиевич, 1914 г. р., Псыгансу, Кабардино-Балкария.
 Хатит Биболат Вухович, 1905 г. р., Бжегокай, Адыгея.
 Хатков Исхак Джахович, 1901 г. р., Блечепсин, Адыгея.
 Хатуев Мунчак Дабагович, 1914 г. р., Нальчик, Кабардино-Балкария.
 Хачемиз Кадыр Хажумарович, 1900 г. р., Хачемизий, Адыгея.
 Хуранов Зарамук Махмудович, 1885 г. р., Псыншоко, Кабардино-Балкария.
 Хутыз Ханмелич Заубечевна, 1913 г. р., Джаджихабль, Адыгея.
 Хушт Ереджиб Ахметович, 1896 г. р., Шенджий, Адыгея.
 Ципинов Жубатыр Касимович, 1906 г. р., Малка, Кабардино-Балкария.
 Ципинов Касух Бицуевна, 1918 г. р., Малка, Кабардино-Балкария.
 Чачух Шаф Каловна, 1908 г. р., Лазаревский, Краснодарский край.
 Шидаков Шахбан Фицевич, 1894 г. р., Нижний Акбаш, Кабардино-Балкария.
 Шахова Цуца Магомедовна, 1905 г. р., Зеюко, Карачаево-Черкесия.
 Шоотх Сули Ахмедовна, 1906 г. р., Агой, Краснодарский край.
 Шопарова Марят Исмаеловна, 1915 г. р., Исламей, Кабардино-Балкария.
 Шупаш Джаудет Ахмат-Хатибович, 1922 г. р., Амман, Иордания.
 Черкесов Хусин Мударович, 1904 г. р., Кишпек, Кабардино-Балкария.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава первая. РЕАЛЬНОСТЬ АДЫГСКОЙ ЭТИКИ И ЭТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	5
Адыгство как компонент традиционной соционормативной культуры 5. Этнический кризис и габитус адыгства 7. Материал, методика и методология исследования адыгской этики 9. Адыгство в свете принципов этической антропологии 11	
Глава вторая. АДЫГСКАЯ ЭТИКА КАК СИСТЕМА	15
Адыгство и жизненный мир личности 15. Пять постоянств адыгской этики 16. Системные связи моральных принципов 19. Общеадыгская и рыцарская этика. Уэркыгъгъэ 20. Организационное единство адыгагъэ и адыгэ хабзэ 23. Типология адыгства. Адыгагъэ и апсуара 27. Кризис традиционной соционормативной культуры 28	
Глава третья. ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ – ЦЫХУГЪЭ	30
Природа и долг человечности. Категория «хъэтыр» 30. Идея благотворения и спасения души – псапэ 31. Эмпатия – гуццэгъу 36. Нравственное внимание – гулътэ 37. Нравственное воспоминание – гукъэкI 38. Благодарность – фыццэ 40	
Глава четвертая. ПОЧТИТЕЛЬНОСТЬ – НЭМЫС	42
Природа и функции адыгской почтительности 42. Адыгский этикет – адыгэ цэцхэбзэ 44. Этический иммунитет личности – цыхум и нэмыс 46. Антитеза этикетной и неэтикетной личности 48. Диалектика уважения и самоуважения 50	
Глава пятая. РАЗУМ – АКЪЫЛ	52
Нравственная ориентация ума 52. «Искусство находиться среди людей» – цыху хэтыкIэ 53. Социализация разумности 54. Нравственное понимание – зэхэццыкI 55. Правильная самооценка и долг благоразумия 57. Чувство меры – мардэ 58. Антитеза разумности и неразумности 59	
Глава шестая. МУЖЕСТВО – ЛЫГЪЭ	60
Нравственный пафос мужества 60. Естественные и культурные детерминанты мужества 61. Виды мужества 63. Доблесть – хахуагъэ 63. Стойкость – къамыланджэ 64. Толерантность – тэмакъ кIыхъагъэ 65. Мужество-благородство – лыфыгъэ 67	
Глава седьмая. ЧЕСТЬ, СОВЕСТЬ, РЕПУТАЦИЯ – НАПЭ	69
Общие представления о чести 69. Психология и психофизиогномика чести и стыда 71. Понятие о непристойном и пристойном – емыкIу, екIу 73. Этический страх – шынэ-укIытэ 74. «Лицо» в контексте представлений о моральной идентичности 75	
Глава восьмая. СОЦИАЛЬНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ АДЫГСТВА	77
Формирование базовой личности 77. Этика как доминирующая тема адыгской цивилизации 79. Абсолютная ценность и религиозный статус адыгства 83. Адыгство в динамике конструирования социальной реальности 86. Объективация и легитимизация адыгской этики 87	
Библиография	89
Список информантов	94