

Б. Х. БГАЖНОКОВ

•  
АДЫГСКИЙ

ЭТИКЕТ



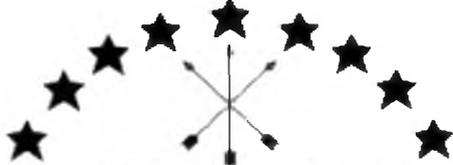
КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЭЛЬБРУС»

Б. Х. БГАЖНОКОВ



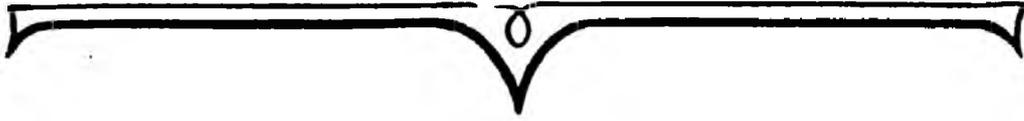
# АДЫГСКИЙ

## ЭТИКЕТ



ЧИТАЮЩАЯ  
ЧЕРКЕСИЯ  
★★★VK.COM/  
CIRCASBOOK

КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЭЛЬБРУС»  
НАЛЬЧИК · 1978



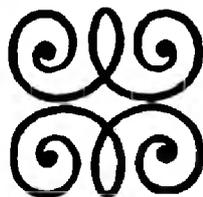
## ОТ АВТОРА

*Тема этой книги несколько шире той, что обозначена в названии. В ней рассматриваются некоторые факты, выходящие за рамки собственно этикетного поведения, но в то же время включенные в фонд традиционно-бытовой культуры общения этноса.*

*Ориентируясь в подаче материала на период XIX века, когда самобытные правила, средства межличностного общения были наиболее ярко представлены, мы вместе с тем пытались нарисовать картину современного состояния этого малоисследованного слоя адыгской культуры, проследить историческую судьбу отдельных стандартов коммуникации, в ряде случаев — прогнозировать их будущее. Но представленный материал даже по тематике не исчерпывает всего содержания анализируемой научной области и, следовательно, не может в сколько-нибудь полной мере отразить всё богатство традиционно-бытовой культуры общения адыгов. Достаточно сказать, что мы едва коснулись вопроса о застольном этикете, погребальном и свадебном обрядах, очень мало внимания уделено парязыку общения. Коротко говоря, перед читателем всего лишь опыт, причем первый опыт изучения национально-культурной специфики общения отдельно взятого этноса, своего рода введение в исследование такого типа. Поэтому мы нуждаемся в советах и указаниях специалистов и широкого круга читателей, в равной мере касающихся всех разделов книги, но особенно первого вводно-теоретического раздела.*

*Пользуясь случаем, выражаем глубокую признательность всем, кто ознакомился с рукописью книги и высказал ряд полезных замечаний: А. М. Гукемуху, Н. Р. Иванокову, З. М. Налоеву, М. Г. Сокурову. Без их советов и поддержки эта работа не могла бы быть выполнена. Особой признательностью обязаны мы З. М. Налоеву за его постоянное и заинтересованное участие в работе над каждой из глав книги.*

*Считаем своим приятным долгом принести благодарность и коллегам из Москвы — А. А. Леонтьеву, Ю. А. Сорокину, Е. Ф. Тарасову, А. М. Шахнаровичу, — сотрудничество с которыми послужило нам первым толчком для изучения национально-культурной специфики общения адыгов.*





## О ПРЕДМЕТЕ ЭТНОГРАФИИ ОБЩЕНИЯ

Характерная особенность науки XX столетия — образование новых самостоятельных и относительно самостоятельных научных дисциплин и направлений на стыке традиционных. Причем первые ориентированы, как правило, на исследование проблем, оттесненных на периферию последних. Такова вообще логика развития научной мысли, новое возникает в результате переосмысления того, что кажется второстепенным, само собой разумеющимся или областью других наук.

Об этом свидетельствует, в частности, и нынешнее развитие этнографии, психологии, лингвистики. Давно, едва ли не со времени своего становления, они тяготеют друг к другу. Достаточно вспомнить В. Вундта, Ф. Боаса, Б. Малиновского, Г. Шпета, Б. Уорфа, исследования которых получили всеобщую известность одновременно в этнографии, лингвистике, психологии. Тем не менее, лишь в последние два десятилетия стала осознанной необходимость специального изучения феномена общения на стыке этих наук, что в конечном итоге обогащает каждую из них в отдельности. Повсюду, за рубежом и у нас в стране, появляются исследования национально-культурной специфики общения (См. напр. Hymes, 1962; Deutsch, 1964; Varre, 1964; Hall, 1969; Barnlund, 1975; Пап, 1964; Акишина, Камогава, 1974; Смирнова, 1971; Верещагин, Костомаров, 1976; Леонтьев, Сорокин, Тарасов, 1977; Сорокин, 1977), а также новые термины и формулировки, являющиеся результатом осмысления, обобщения конкретных или возможных разработок в

этой области: этнолингвистика, этнография речи, этническая функция речи, этнопсихоллингвистика и др. Несомненно, этому способствовал общий интерес к проблеме общения, захлестнувший все гуманитарные науки, вынудивший, наконец, признать, что «общение составляет как бы внутренний механизм жизни коллектива (или социальной группы)» (Ломов, 1971, 18) и «по существу невозможно исследовать развитие и функционирование человеческой личности... не обращаясь к понятию общения, не интерпретируя это понятие тем или иным образом и не анализируя его конкретных форм и функций в тех или иных социальных и исторических условиях» (Леонтьев, 1974, 6).

Судя по объему и содержанию исследований общения в плане его национально-культурной специфики, мы стоим на пороге новой относительно самостоятельной научной ветви. Ее можно назвать этнографией общения, ибо проблема национально-культурной специфики общения — это проблема, в первую очередь, этнографическая. Для лингвистики, семиотики, психологии национально-культурная специфика общения всего лишь объект, иллюстрация к некоторым сложившимся в этих науках понятиям, законам, категориям; в этнографии она может обрести иное качество — качество предмета и должна рассматриваться как одна из важнейших и неотъемлемых сторон традиционно-бытовой культуры этноса. Впрочем, сейчас еще трудно сказать — да это и не столь важно — под чьей эгидой исследование национально-культурной специфики общения из множества случайных, разрозненных, узких разработок превратится в широкое систематизированное исследование всего многообразия этнодифференцирующих явлений, фактов общения. Не исключено, что это возьмёт на себя языкознание в лице таких её отраслей, как социоллингвистика и психоллингвистика.

\* \* \*

Итак, предмет этнографии общения — традиционно-бытовая культура общения. Попробуем яснее представить, что за этим стоит.

«Понятие «традиционно-бытовой культуры», — пишет акад. Ю. В. Бромлей, — соответствует тому, что обычно

называют народной культурой. Именно в традиционной части повседневной бытовой культуры обычно сосредоточена основная этническая специфика этносов — народов. Наша наука практически всегда в первую очередь изучала этот слой культуры — традиционную материальную культуру, обычаи, обряды, народное творчество, т. е. компоненты, в которых наиболее наглядно проявляется этническая специфика» (Бромлей, 1977, 6).

Излишне доказывать возможность и необходимость включения в этот список традиционно-бытовой культуры общения: ритуалы приветствий и прощаний, обхождение с противоположным полом, родственниками, гостями, старшими, средства и атрибуты общения типа жест, мимика, поза, одежда и т. п. В самом деле, где еще, как не здесь, более всего проявляется и прочно удерживает свои позиции повседневно-бытовая культура этноса?

Сошлемся на ряд примеров.

У осетин, абхазов и многих других народов Кавказа предельно общему русскому «здравствуйте», соответствует, по крайней мере, три десятка специализированных приветствий: специализация по типу ситуации (приветствие гостя, путника, пахаря, охотника, косаря и т. п.), по признаку возраста (приветствие младшего, старшего и равного), специализация по признаку пола. Различия от этноса к этносу наблюдаются и в послеприветственном общении. Например, монголы, как правило, задают в первую очередь вопрос о состоянии скота, находящегося в личном пользовании, и только после этого интересуются благополучием семьи (Пржевальский, 1946), у американцев на первом месте стоит вопрос о делах, у адыгов — о здоровье и новостях, представляющих взаимный интерес.

Этнодифференциация общения выступает налицо в коммуникативных действиях и атрибутах одинаковых по технике исполнения, но различных по семантике. У болгар покачивание головой в вертикальной плоскости означает «нет», а в горизонтальной — «да». Противоположное значение имеют эти движения у целого ряда других народов. Синонимия средств общения устанавливается нередко и между членами различных общностей внутри одного и того же этноса.

Существенно отметить также различие некоторых этнически универсальных актов общения в плане их зна-

чимости. Адыги, насколько нам известно, американцы и, возможно, другие народы мира, в отличие от русских, французов, немцев, итальянцев используют формулы «Доброе утро», «Добрый день», «Добрый вечер» не только как приветствие, но и в ситуации прощания. Другой пример такого же свойства: азербайджанцы, прощаясь, произносят — «спасибо»; по свидетельству Б. Алиевой, это оказывает интерферирующее влияние при общении на русском языке — в ситуации прощания используется совершенно неуместное русское «спасибо» (Алиева, 1977, 5).

То же самое имеет место в сфере лингвистических средств и атрибутов общения. Одни и те же простейшие акты вежливости в различных культурах воспринимаются по-разному.

«Причмокивать губами считается проявлением дурного вкуса и может вызвать чувство отвращения; между тем как у индейцев считалось бы проявлением дурного вкуса не чмокнуть губами, будучи приглашенным на обед, потому что это внушало бы мысль о том, что гость недоволен своим обедом» (Боас, 1926, 117—118). «Стоит мужчине придержать дверь открытой, пропуская впереди себя женщину-японку, она воспримет это как показатель глубокого влечения; американка же в подобных обстоятельствах отметит только, что человек хорошо воспитан» (Шибутани, 1969, 309). «В венгерской среде, если мужчина взял под руку женщину или наоборот, это бесспорный признак того, что между ними «что-то есть», что это «неспроста». В то же время среди русских... этого нет: возможно, конечно, что это на самом деле одна «пара», но возможно, что это просто знакомые» (Пап, 1964, 74).

Не составит особого труда продолжить список подобных примеров; в превеликом множестве они рассыпаны в художественной, научно-популярной, научной (в том числе и этнографической) литературе. Гораздо важнее, однако, выработать некоторую систему научных понятий, в соответствии с которой можно было бы их классифицировать, анализировать, что мы в дальнейшем и попытаемся сделать.

Поскольку в данном случае имеются в виду социально заданные, фиксированные формы общения, можно представить их в виде системы стандартов ком-

м у н и к а ц и и, подобно тому, как в лингвистике язык рассматривается в виде системы знаков \*.

В узкофеноменологическом плане стандарт коммуникации представляет собой конвенциональный шаблон коммуникативного действия или движения. В этом качестве выступают: приветствие, прощание, представление во время знакомства, выражение благодарности, поза, мимика; причем различия по этносам обнаруживаются главным образом в их конкретной реализации и осмыслении, в чем мы имели возможность убедиться.

Национально-культурные стандарты общения стереотипны, чрезвычайно устойчивы, многие из них действуют почти без изменения в течение сотен лет, сохраняя на себе отпечаток древней культуры, подчас забытой или полузабытой. Это сближает их с обычаями — «общепризнанными нормами поведения, неофициально «узаконенными» властью массовой привычки, традиции и общественного мнения... и стихийно воспроизводимыми действиями множества людей» (Дробницкий, Левада, 1967а, 126). Передаваясь от поколения к поколению, стандарты общения, наряду с другими проявлениями обычая, осуществляют функцию социального контроля и социальной интеграции людей внутри этноса. Они являются своего рода вехами и одновременно способами перехода от дикости к цивилизации, от животных форм поведения к человеческим.

Будучи отражением системных отношений реальной действительности, стандарты общения, обслуживающие ту или иную относительно замкнутую сферу взаимодействия людей, образуют ритуал (обряд, церемонию), точнее, один из структурных уровней ритуала — коммуникативный. Осуществляется своеобразная группировка (стилизация) социальных, психологических, технологических факторов коммуникации. На этой почве возникает целостная, устойчивая модель поведения — с т и л ь о б щ е н и я (См. Бгажноков, 1975, 229—231).

В отличие от обычного «свободного» поведения в ритуальном поведении «строго канонизированный способ действия лишен непосредственной целесообразности и

---

\* Это не означает требования или допущения интерпретации всего многообразия этнографических явлений в духе Леви-Стросса, т. е. в терминах структурной лингвистики.

служит лишь обозначением (символом) определенного социального отношения (существующего социального порядка, признания каких-либо ценностей или авторитетов и т. п.)» (Дробницкий, Левада, 1967б, 512). Эта особенность ритуала присуща всей области традиционнo-бытовой культуры общения, но особенно той ее части, которую принято называть этикетом.

Этикет — ядро, организующий центр традиционнo-бытовой культуры общения\*. Такова его наиболее общая характеристика. Обычно же под этим понимают «форму поведения, обхождения, правила учтивости, принятые в каком-либо обществе» (БСЭ, 1957), «правила, регламентирующие форму, манеры поведения личности в межличностном общении» (Титаренко, 1976, 278), «правила общения всех людей и во всевозможных ситуациях» (Ряжин, Гринберг, 1974, 107). Наиболее точным из этих определений является, безусловно, первое; два других неоправданно абстрактны, широки. Этикет не существует вне времени и пространства — это всегда этикет какого-либо народа (этноэтикет), общества, класса, социальной группы на определенной ступени их исторического развития. Другая особенность этикета — системный характер содержащихся в нем моральных предписаний. Следовательно, этноэтикет — это система характерных для данного этноса моральных предписаний ритуализованного общения в типичных, изо дня в день повторяющихся ситуациях взаимодействия.

Содержание этикета и его место в социальной жизни той или иной общности определяются конкретно-историческими условиями развития этноса. В обществах сегментарного типа (Э. Дэркгейм), т. е. замкнутых, мало подверженных влиянию со стороны, они почти всецело до деталей определяют форму поведения: «Способ, каким человек должен питаться, одеваться в каждом обстоятельстве, жесты, которые он должен произносить, определены с точностью» (Дюркгейм, 1900, 231). Это касается прежде всего родового и феодального обществ.

---

\* Ср.: «...всякое коммуникативное поведение имеет тенденцию стать этикетным (особенно в случае ритуализации определенного типа поведения)». — Чернов, 1967, 51. «Основным свойством этикета является его коммуникативность». — Цивьян, 1966, 144.

Разрушение их устоев ведет к тому, что правила поведения «теряют в ясности и точности. Они регламентируют их весьма общим образом, говоря, что должно быть сделано, а не как это должно быть сделано» (Дюркгейм, 1900, 231).

Можно, таким образом, назвать три стадии развития моральных правил и предписаний коммуникативного поведения: стадию неопределенности, стадию регламентации и стадию обобщения.

Стадия неопределенности относится к началу человеческой истории, когда люди еще не пришли к тому, чтобы установить, строго фиксировать стандарты общения, приуроченные к различным ситуациям взаимодействия. В длительном периоде очеловечения поколения древнейших эпох только нащупывали возможные пути стандартизации взаимодействия и процесс этот носил, надо полагать, стихийный, малоосознанный характер.

Вторая из указанных стадий знаменует собой формирование и утверждение широкой сети правил коммуникативного поведения во всех типичных социальных ситуациях. Причем с узко прагматической точки зрения многие из них избыточны, непомерно детализованы и точны. Это и есть, собственно, стадия формирования этикета, как такового. Она охватывает период человеческой истории, начиная с родового строя кончая феодальным, то есть период, когда человек начинает сознавать себя как личность, как существо в известном смысле обособленное от общества и, следовательно, от принятых в нем правил поведения. В процессе такого обособления и как бы в противовес ему возникают всевозможные писанные и неписанные своды правил коммуникативного поведения, отражающие социальную, классовую структуру общества.

Разложение феодального строя кладет начало третьей стадии развития этикета, которую переживают сейчас почти все народы мира. На этой стадии, сохраняя в целом свою содержательную структуру, этикет все более и более лишается избыточности, детализации и точности, что связано, безусловно, с общим процессом эмансипации личности. Обобщение и ее обратная сторона — гибкость — таковы, на наш взгляд, ориентиры, в направлении которых развивается этикет в настоящее время. Этому способствует помимо всего прочего взаимопро-

никновение национальных культур, развивающееся на базе социально-экономического взаимодействия, сотрудничества. Этикет все более теряет черты узконациональных правил поведения, во многих обществах он становится лишь одним из структурных уровней этикета общего для целого ряда этносов внутри той или иной социальной общности. Таково, например, место этикета народов нашей страны в общесоветском, социалистическом этикете.

\* \* \*

Будучи одной из сторон моральной, нравственной культуры этноса национальный этикет связывает воедино форму (технику) и традиционное социальное содержание (оправдание, мотивировку) общения. Но это вместе с тем не просто реальное общение или поведение, как иногда думают (См. Акишина, Камогава, 1974, 9). Этикет следует понимать и как своего рода метаязык традиционно-бытовой культуры общения, хранящийся в памяти представителей этноса. Он может быть представлен терминами самого общего характера, ср. гири — у японцев, намус — у тюркоязычных народов, адыгага — у адыгов, но в него входит обязательно, с одной стороны — понятийно-категориальный аппарат коммуникативного поведения (старший, женщина, гость, честь, достоинство, родственник и т. п.), вокруг которого выстраиваются морально-нормативные предложения запрещающего и предписывающего плана, с другой — социально заданная техника общения, виртуально представленная в виде знаний, умений, навыков. Целостность общения как бы раскладывается на два плана, взаимно дополняющих друг друга. Первый из них можно назвать парадигматическим, второй — синтагматическим, несколько изменив и расширив понятия об ассоциативных и синтагматических отношениях в языке, введенные швейцарским лингвистом Ф. де Соссюром.

Парадигматика включает социальные факты, отношения и ориентиры, являющиеся условием и содержанием общения, а именно: возраст, статус, пол, этническая принадлежность коммуникантов, отсутствие или наличие родственных связей, место и время взаимодействия

и т. п. Коротко говоря, она имеет дело с чередованием и, в известном смысле, с противопоставлением переменных социальной ситуации общения.

Синтагматика традиционно-бытовой культуры общения вторична по отношению к парадигматике — это непосредственно техника общения, способ развертывания социального содержания общения, представленного парадигматикой. Она весьма разнообразна по качеству и велика по количеству. Известный английский социальный психолог М. Аргайл выделяет семь классов социальной техники поведения (общения): 1) телесный контакт, 2) физическая близость и позиция, 3) жесты, 4) выражения лица, 5) движения глаз, 6) нелингвистические аспекты речи (темп, ритм, интонация речи и т. п.), 7) собственно речь (Argyle, 1970, 28—32).

Понятие техники общения, таким образом, соотносится с понятием средства общения, выступает в качестве ее динамического аспекта. Однако, не все, что социально значимо во взаимодействии людей, можно назвать средством общения. Этого нельзя сказать о месте, времени общения, о расположении коммуникантов в пространстве, об их облике (одежда, способ стрижки, укладка волос и т. п.) и других параметрах социального поведения, также подверженных ритуализации в своеобразном для каждого этноса направлении. Например, итальянцы пользуются приветствием *Buona sera* — *Добрый вечер* — после 2—3 часов, в то время как для русских этот стандарт общения вступает в силу только с 6—7 часов вечера (Черданцева, 1977). В учреждениях Западной Европы за старшим по должности закрепляется, как правило, место в центре помещения, и это служит одним из признаков, по которому посетители узнают старшего в группе. В отличие от этого представители целого ряда других культур, в том числе и русские, отводят старшему место в одном из наиболее отдаленных от двери углов комнаты. Этнодифференцирующее значение имеет и внешний облик человека. Здесь подчас незначительная, казалось бы, деталь оказывается весьма существенной для определения личностных характеристик человека, предписывающих то или иное, фиксированное в этикете, обхождение с ним. В прошлом у адыгов символом замужества служило белое покрывало на голове женщины и (или) малая высота

традиционной, вышитой золотом шапочки. У мордовцев ту же функцию, т. е. функцию социального символизма, выполняет по сей день пробор посреди головы. У японцев по существу только более широкий пояс отличает женский костюм от мужского, поэтому «европейцы, надевающие японский костюм, часто ошибаются и, к великой забаве японцев, появляются на улице в женском платье». (Япония и японцы, 1901, 25).

Функцию социального символизма выполнял у кабардинцев так называемый *уэркъ шы тесыкIэ* — дворянский способ держаться в седле. Он заключался в том, что опорой в седле служила всаднику лишь одна ягодица, что заставляло его изгибаться и, по понятиям адыгов, придавало особое изящество фигуре наездника. К этой же категории атрибутов общения относится походка женщины, именуемая у адыгов *гуащэ кIуэкIэ* — *княгини походка*. Технология *гуащэ кIуэкIэ* относительно проста — женщина высшего сословия ходила неспеша, коротким шагом, поднимая голову, не размахивая руками, слегка согнув их в кистях кверху.

Данные стандарты поведения сами по себе не имеют никакого смысла и пользы. К тому же исполнение первого из них чрезмерно перегружает, утомляет организм. Но как средства противопоставления себя низшему сословию, т. е. как средства социального символизма, они вполне осмыслены. В основе такого рода обычаев, замечает Г. В. Плеханов, лежит «начало антитезы», заключающееся в том, что «чувство выражается *действием* противоположным тому, которое считается полезным или приятным при нормальном течении жизни» (1922, 51). В связи с этим он ссылается на довольно любопытный обычай богатых негритянок Сенегала носить туфли, размеры которых несколько меньше размера ног, что делает их походку неловкой, затруднительной, но зато социально-престижной.

Совершенно очевидно, что параметры социального поведения рассматриваемого типа нельзя исключить из традиционно-бытовой культуры общения этноса. Мы объединяем их под названием атрибутов общения. В известном смысле они противопоставлены средствам (речевым и неречевым) коммуникации, но в то же время тесно с ними связаны. Атрибутика коммуникативного поведения весьма многообразна, изменчива, эт-

нография общения призвана выделить в ней только то, что является собой национально-культурный стандарт поведения. Это существенно дополнит картину социального взаимодействия внутри этноса и не только в плане количественном, но также и качественном, ввиду системных отношений, установившихся между средствами и атрибутами общения: определенные атрибуты общения требуют для себя соответствующих средств и наоборот — актуализация тех или иных средств общения предполагает наличие определенных условий в виде атрибутов коммуникации.

Глубокое, всестороннее исследование парадигматики и синтагматики традиционно-бытовой культуры общения дает возможность представить широкую картину социальной обусловленности коммуникативного поведения, выявить истоки этнодифференциации стандартов общения. Известно, например, что такой признак парадигматики общения как соотношение возраста коммуникантов более значим в культуре народов Востока, что неминуемо находит отражение в синтагматике общения: в специальных стандартах речевой коммуникации и в параязыке. В противоположность этому у американцев США, французов, венгров и др. специализация общения определяется прежде всего степенью знакомства и социальным положением коммуникантов.

Своеобразно отражается в коммуникативном поведении пол говорящего. Тенденция манифестировать биологическое различие и социальное неравенство женщин и мужчин приводит к формированию специальных женских и мужских вариантов общенародного языка, только степень противопоставленности и техника ее различны у разных народов. В одних случаях дифференциации подвержена преимущественно область лексики, в других она захватывает также и фонетику; часто наряду с этим наблюдается размежевание параязыка и атрибутики общения. Эти факты отражают не только биологическую разницу полов. Они являются, кроме того, средством манифестации различий в социальном положении мужчин и женщин, обусловленном разделением труда между ними. *Mutatis mutandis* — то же самое можно сказать и об особых языках высшего сословия, демонстративно противопоставляемых языку низшего сословия, народному языку. Такая, по существу двуязычная ситуация, осо-

бенно характерна для феодального общества, в котором рост этнического самосознания сопровождается ярко выраженной социальной стратификацией. Подобную ситуацию пережили многие страны мира: Индонезия, Ирландия, Литва, Россия, Англия, Франция (Степанов, 1975, 186). Не избежали ее и адыгские народы: в XVIII в. здесь бытовал особый дворянский язык *уэркъыбзэ*, на котором не смели говорить крестьяне, крепостные, рабы (Rei-peggs, 1802, 274). Сословная, классовая принадлежность личностей оказывает, особенно в феодальном и капиталистическом обществах, значительное влияние на технику общения, вплоть до противопоставления этикета «высших» и «низших». Традиционно-бытовая культура общения оказывается расколотой надвое, что вполне согласуется с тезисом В. И. Ленина о двух культурах внутри одной национальной культуры классового общества.

Коммуникативное поведение всех народов мира в той или иной мере и форме противопоставлено и по таким парадигматическим признакам как «отсутствие — наличие родственных отношений» и «степень родства». Например, у адыгов, также как у многих других кавказских и некавказских народов, внутри родственной группы действует своеобразная техника коммуникации, определяющаяся конкретным типом родственных отношений: объятие как компонент приветствия, вторичное наименование родственников, молчание, избегание и т. п. Вообще систему родства, по нашему глубокому убеждению, можно рассматривать в качестве одного из аспектов традиционно-бытовой культуры общения — это система стандартов взаимоотношения и взаимодействия, релевантная в тех или иных конкретно-исторических условиях для членов любой родственной группы внутри этноса. Такое определение ориентирует на исследование всего многообразия правил и предписаний социального поведения личностей внутри родственной группы, не ограничиваясь простой фиксацией номенклатуры терминов родства и общими суждениями относительно их связей друг с другом, что характерно не только для американской структурной антропологии, но в значительной мере и для советской этнографии.

Игнорирование стандартов коммуникации, действующих внутри того или иного социального института, обря-

да, ритуала, характерно вообще для некоторых отраслей этнографии. Зачастую оно ведет к схематичности, обедняет общую картину исследуемого явления, делает ее малопонятной, невыразительной. Недостаточно указать на то, что имеет место то или иное явление, например, бракосочетание в составе ансамбля свадебных обрядов, табу на произнесение имен родственников. Необходимо исследовать в деталях экспликативную модель подобных явлений, значимую в плане их национально-культурной специфики. К этому, собственно говоря, и готовит себя этнография общения, только главный интерес ее в экспликативных моделях коммуникативного типа. Методологически важным представляется при этом понимание общения и, в частности, национально-культурного общения как диалектического единства своеобразных социальных отношений (условий, фактов) и форм (техник, стандартов) поведения, с помощью которых эти отношения актуализуются.

Мы опираемся в данном случае на концепцию общения, развиваемую целым рядом советских и зарубежных ученых (Леонтьев, 1975; Парыгин, 1971; Соковнин, 1973; Тарасов, 1972; Јапousek, 1968 и др.) Она вытекает из некоторых положений «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса и резко противопоставлена широко распространенному взгляду на общение как на простой обмен информацией, временную связь людей друг с другом. Не имея возможности останавливаться на преимуществах первого понимания; подчеркнем лишь, что второе чрезмерно упрощено и не отражает существа этой специфической деятельности.

В общении актуализуются общественные отношения и их «личностно-психологический коррелят — взаимоотношения»; оно может рассматриваться как со стороны социальных условий (парадигматика) и техник (синтагматика) общения, так и со стороны психологических процессов (ориентаций), благодаря которым осуществляется отражение действительности и преобразование набора парадигматических признаков в синтагматические. Такое разграничение позволяет определить соответственно два уровня, два полюса общения: феноменологию и психологию.

Предмет этнографии коммуникативного поведения — это в первую очередь этнофеноменология об-

щения, ибо этнография сложилась и утвердилась главным образом как наука о внешних, объективированных формах человеческой культуры, а не внутренних виртуально представленных в психике членов этноса. Это не означает, однако, полного разрыва с психологией общения, да оно и невозможно: система моделей (правил) коммуникативного поведения манифестирует «чувственно представшую психологию» (К. Маркс) общественных индивидов, является превращенной формой того, что у нас принято называть этнической или национальной психологией. Но психология эта предстает здесь в снятом виде: потребности и мотивы, взаимоотношения и взаимоотношения участников общения, их оценка социальной и предметной ситуации — словом, все, что относится к внутреннему плану деятельности общения — в правилах коммуникативного поведения не представлено сколько-нибудь полно. Поэтому крайне важно исследовать психологическую динамику опосредования коммуникативного поведения личности (в различных ситуациях общения) моральными нормами, специфичными для данного этноса, что предполагает включение в проблематику этнографии коммуникативного поведения процессов социализации и принятия решений. Иначе говоря, необходимо учитывать, специально исследовать, в какой мере членами этноса освоены правила и техника традиционно-бытовой культуры общения, какое место занимают они в системе ценностных ориентаций социума. Тогда с той или иной степенью вероятности можно предсказать выбор конкретных стандартов и техник общения той или иной демографической группой внутри этноса. Важным подспорьем в этом могут служить специальные психологические эксперименты с отдельными группами людей. Их суть в том, чтобы, задавая некоторые парадигматические условия общения, выявлять социально-психологические закономерности преобразования их в синтагматический ряд.

Этот раздел этнографии коммуникативного поведения может быть назван этнопсихологией общения. Он призван дополнить, углубить основное направление работ в области этнофеноменологии, состоящее в фиксации и систематизации этнодифференцирующих фактов парадигматики и синтагматики общения. Следует в связи с этим отметить, что помимо традиционных этно-

графических методик (сбор и систематизация полевых материалов, использование исторических документов, литературных памятников и т. п.) здесь могут и должны быть использованы новейшие методы и методики психологии и социологии.

И последнее, о чем необходимо сказать. Этнографическое исследование коммуникации предполагает исторический подход к проблеме человеческого общения, ибо оно «в отличие от стадного, животного (общения — Б. Б.) разворачивается не как повторение одних и тех же явлений, а как история» (Перфильев, 1974, 61). Важно в данном случае выделить два типа такого рода исследований, взаимно дополняющих друг друга: этногенетическое и историко-типологическое.

Этногенез общения связан с изучением исторических условий, вызвавших к жизни тот или иной стандарт, стиль общения и фиксацией изменений, преобразований, происходящих в этикетке (во всем многообразии коммуникативного поведения), на различных этапах истории. Необходимо уделить внимание и тому, что наряду с появлением или полным исчезновением стандартов общения обнаруживаются многочисленные случаи их переосмысления (ремотивации) и переоформления. Так произошло почти повсеместно с приветствиями, прощаниями, благопожеланиями. Многие из них были заклинаниями, молитвами или их компонентами, но в настоящее время используются как простые формулы вежливости (Ср. «спасибо» от «спаси бог»), полностью или частично утратив свой первоначальный смысл.

Что касается историко-типологической, сопоставительной характеристики коммуникативного поведения, то потребность в ней возникает закономерно в процессе изучения традиционно-бытовой культуры общения отдельной этнической общности в соответствии с тезисом «тот, кто знает лишь один народ, не знает ни одного» (Л. Я. Штернберг). В зависимости же от конкретных задач исследования могут представить интерес сходство и различие коммуникативного поведения родственных народов, контактирующих или контактировавших в прошлом, неродственных и неконтактировавших, но близких стадияльно, по развитию общей культуры.

Таковы, в нашем понимании, общие контуры нового, возможного научного направления. Оно, как мы

видим, ориентировано на специальное изучение одной из важнейших областей человеческой культуры, которую обходили стороной или едва касались лингвисты, психологи, фольклористы, социологи. Что же касается этнографии, и в частности, советской этнографии, то нынешнее состояние ее более всего предрасполагает к развертыванию фронта исследований традиционно-бытовой культуры общения народов мира. Тем более, что работа эта в значительной мере будет состоять в том, чтобы попытаться под новым углом зрения рассмотреть, осмыслить, организовать известные факты коммуникативного поведения, взяв себе на вооружение все, что для этого имеется в этнографии и в смежных с ней отраслях науки.

Остается сказать, что исследование традиционно-бытовой культуры адыгов, предпринятое нами в данной книге, не может служить иллюстрацией всех изложенных выше идей и принципов. Адыгский этикет рассматривается здесь преимущественно в этнофеноменологическом плане. Это, на наш взгляд, та основа, на которой в дальнейшем могут быть построены этнопсихологические и историко-типологические исследования.





## КОНСТРУКТИВНЫЕ ПРИНЦИПЫ АДЫГСКОГО ЭТИКЕТА

*Нынешнее состояние Черкесии вызывает у нас в памяти представление о цивилизации времен первых королей в Германии и Франции. Это образец феодальной, рыцарской, средневековой аристократии, или героической аристократии в античной Греции.*

ДЮБУА де МОНПЕРЕ

### ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

*Адыгэ* — самоназвание ряда этнических групп, населяющих Кавказ, — кабардинцев, черкесов, адыгейцев. Среди других восточных и европейских народов они широко известны под названием «черкес», которое сменило «предшествующие ему этнические названия зихи и касаги» (Волкова, 1973, 25). Адыги (также как и абхазы, родственные им по культуре и языку), — исконные жители Кавказа, предположительно потомки синдо-меотских племен. Их языки имеют некоторые различия, прежде всего в фонетике и лексике, что однако не является серьезным препятствием для общения между различными представителями по существу единого этноса. Впрочем, вопрос об этническом единстве остается пока открытым. И дело не только в отсутствии специальных исследований вопроса, но и в том, что номенклатура признаков этнического единства по-разному представлена у разных авторов.

Во всяком случае помимо этногенетической общности, общности самоназвания и языка у адыгов можно отметить также общность духовной культуры, а в про-

шлом общность территории и социального строя. Вместе с тем, анализ различных групп адыгов, в плане сходств и различий их языка, обычаев, материальной и духовной культур, позволяет выделить два региона внутри данного этноса: 1) восточный, представленный кабардинцами Малой и Большой Кабарды, моздокскими адыгами, черкесами; отчасти, лабинскими кабардинцами, проживающими ныне в Адыгейской автономной области; 2) западный, включающий все племена, объединенные под названием адыгейцев (шапсуги, абадзехи, темиргоевцы, бжедуги, натухайцы и т. д.). Стандарты коммуникативного поведения, как мы увидим, тоже подчиняются такому делению.

Отдельные расхождения наблюдаются и внутри обособленных этнографических групп, например, между коммуникативным поведением кабардинцев Большой и Малой Кабарды, между правилами общения, принятыми в одной группе сел и в другой, соседней. Но в целом традиционно-бытовая культура общения адыгов в силу ревностно-бережного отношения к ней в большей степени, чем собственно язык, устояла перед натиском тенденции к специализации и дифференциации.

Адыгский этикет представляет собой составную часть свода неписанных законов (обычаев), известных под названием «адыгэ хабзэ». В соответствии с буквой этих законов вплоть до конца XIX века осуществлялась регуляция поведения адыгов во всех областях общественной жизни. И по сей день «адыгэ хабзэ» оказывает влияние (хотя и в значительно меньшей степени) на поведение людей, на их психологию, на отношение к социальной действительности.

Отличительные черты (конструктивные принципы) этикета адыгов обнаруживаются: 1) в скромности и толерантности, 2) чрезвычайно вежливом, учтивом общении со старшими, гостями, представителями женского пола. Изощенные, строго регламентированные формы почитания, величания последних придают их манерам поразительную изысканность. Европейские авторы XVIII—XIX вв. сравнивали адыгский этикет с «франкским» (Главани), с рыцарским этикетом времен первых королей в Германии и Франции (Монпере). «По всему тому, что я видел, я смотрю на черкесов в массе своей как на самый вежливый от природы народ, кото-

рый я когда-либо знал или о котором я когда-либо читал». Такое мнение об адыгском этикете составил себе англичанин Дж. Белл, в течение трех лет (1837—1839) живший среди черкесов Причерноморья (Белл, стр. 507). Корреспондент лондонской газеты «Таймс» Дж. Лонгворт, тоже имевший возможность близко познакомиться с адыгами, писал: «Ни в какой другой стране мира манера поведения людей не является столь же спокойной и достойной» (стр. 566). Русский автор второй половины XIX века Л. Я. Люлье объяснял «тайну» адыгского этикета тем, что у черкесов «существует какой-то инстинкт, придающий им в обращении вид благородства, пристойности» (1859, 34). Наконец, современные исследователи применяют к нему эпитет «комильфотный», т. е. соответствующий правилам светского приличия (Абаев, 1949, 88), «куртуазный», т. е. изысканно вежливый, учтивый (Налоев).

Адыгский этикет типологически сходен с этикетом восточных народов (китайцев, индийцев, арабов, японцев) и с этикетом ранне-средневековых рыцарей Западной Европы. Японский традиционный этикет «бусидо» сложился, как известно, в эпоху феодализма, как этикет военной аристократии, этикет многочисленного сословия рыцарей-самураев, непоколебимо верных своим князьям. То же можно сказать и об этикете адыгов. Правда, в отличие от японцев, у адыгов власть князей над дворянами, также, впрочем, как и над крестьянами, была еще слабо установлена. Достаточно сказать, что у отдельных племен западной Черкесии (шапсугов, абадзехов) в XIX в. еще не было князей как таковых. Адыгский этикет формировался в обществе с предгосударственной военно-демократической структурой, в среде воинского сословия — *уэркъ*, составлявшего почти треть всего населения и проводившего время в беспрестанных походах, набегах. Отсюда термин «*уэркъ хабзэ*» — *рыцарский (дворянский) этикет*, который также как и у японцев, предписывал внешне спокойное перенесение страданий, презрение к смерти, чрезвычайную, по нынешним понятиям доходящую до абсурда, скромность и вежливость. Что же касается почтительно-величального отношения к женщине, то в этом плане адыгский этикет стоит ближе к этикету западно-европейских средневековых рыцарей.

В XIX в. уорки подразделялись у кабардинцев на три группы (степени): уорк-тлекотлеш и деженуго — самостоятельные наиболее могущественные рыцари, пши-уорк — рыцари в дружине князя, уорк-шаотлыхус — оруженосцы (См. Ногмов, 1958, 147—148; Бройдо, 1936, 639; Гарданов, 1966, 181—195). Судя по указаниям Хан-Гирея, у западных адыгов, в частности, у бжедуггов, структура дворянства была по существу той же, хотя обозначения каждой из степеней были несколько иными. При этом некоторые дворянские фамилии низших степеней имели обязанности, «которые были наследственные, из рода в род переходящие, например: носить на войне знамя, возвещать распоряжения съездов (хгоу), наблюдать во время больших пиров за порядком» (Хан-Гирей, 1974, 303). Существование такого же рода специализации у самураев лишней раз свидетельствует о типологическом сходстве адыгского и японского средневекового рыцарства.

Всякий этикет, как было сказано, является отражением социальной организации общества. Адыгский этикет, проникнутый духом рыцарской чести и жесткой воинской дисциплины, знаменует собой переход общества от высшей ступени варварства к цивилизации, который, как и у всех других народов, совпал с формированием военно-феодальной знати. Но различие между этикетом высших и низших сословий было малоощутимым. Сословное деление общества даже в XIX в. не достигло уровня, при котором резко очерчиваются границы между культурой и идеологией феодальной верхушки и простого народа. Вообще в сравнении со странами Западной Европы процесс классовобразования шел у адыгов очень медленно. Власть черкесских князей и дворян была ограничена, всякое насилие с их стороны встречало в народе резкий отпор и нередко приводило к крестьянским восстаниям. Подчинение князьям было основано в значительной мере на признании его высоких личностных свойств: храбрости, щедрости, красноречия. В условиях военного, по существу, положения, в котором находилась Черкесия в течение полутора столетий, начиная с XVIII в., храбрый, решительный, красноречивый простолудин зачастую имел большее влияние на ход общественных дел, чем трусливый, слабовольный, косноязычный князь. Иначе и не могло быть в обществе с

военно-демократической структурой, где «родоплеменная аристократия уже перестала быть «слугами» народа, но еще не стала его полновластными господами» (Хазанов, 1972, 158).

Высшие сословия, особенно в Кабарде (где различие между классами достигло наибольших размеров) пытались противопоставить свой этикет *юрк-хабзе* народному этикету. Но тот и другой были по существу только разными сторонами одного и того же единого адыгского этикета. Народ осваивал, перерабатывал рыцарский этикет, дополнял его новыми элементами, отвечающими условиям их быта, его историческим нуждам, задачам \*. В этом объяснение жизнеутверждающей силы традиционно-бытовой культуры общения адыгов.

Основательно, полнокровно связан адыгский этикет с этикетом соседних кавказских народов: абхазов, грузин, осетин, чеченцев, карачаевцев, балкарцев и др. В общекавказском этикете он занимал и занимает особое место. Сравнительно недавно на страницах «Кабардино-Балкарской правды» Н. Рехвиашвили высказался по этому поводу несколько категорично, но в принципе верно: «Выработанный и строго соблюдаемый адыгскими племенами этикет... был принят в качестве единой нормы поведения почти всеми кавказцами» (Рехвиашвили, 1974).

Такую же по существу оценку дает адыгскому этикету С. И. Дакхильгов, ученый из Чечено-Ингушетии: «Известно, что близживущие с адыгами вайнахи и другие народы восприняли некоторые обычаи и нормы этикета адыгов, — пишет он. — Про благородного человека вайнахи говорили «Черсе санна эзде кьонах ва из» (он благороден как черкес). Гордого мужчину называли «*Кура глабарте*» (гордый кабардинец) (Дакхильгов, 1977, 35). Аналогичные поговорки в большом количестве бытуют и у других народов Кавказа.

Распространение этикета адыгов на Кавказе имело немалое значение для оптимизации, интенсификации межнационального общения, в ходе которого бесспорно обогащалась и адыгская культура, в том числе и адыг-

---

\* Ясное представление об этом дает очерк А. Кешева (Каламбий) «На холме», впервые опубликованный в 1861 г. — См.: «Русский вестник», т. 36, 1861.

ский этикет. Было бы смешно думать, что адыгский этикет, оказывая влияние на этикет соседних народов, сам не получал ничего взамен. Эта сторона проблемы еще ждет специальных, глубоких разработок. Следует кроме того заметить, что в кавказском мире наиболее совершенным признавался вариант адыгского этикета, выработанного кабардинцами. Именно это отнюдь не самое многочисленное черкесское племя, начиная с XVI в. представляло культуру адыгов (и некоторых других, соседних народов) на мировой арене. «В XVI—XVIII вв., — пишет В. И. Абаев, — Кабарда переживала расцвет феодализма, достигла значительного могущества и получила преобладающее влияние на Северном Кавказе. Эпитет «кабардинский» был в это время синонимом аристократической изысканности и комильфотности» (1949, 88).

Мы не склонны, однако, преувеличивать уровень социального и культурного развития адыгов той эпохи. Их сознание захлестывала еще идеология родового общества, что вполне естественно для общества с неразвитыми феодальными отношениями. Отсюда сохранение в коммуникативном поведении элементов первобытных общественных отношений, древней религиозно-мифической, прежде всего языческой, обрядности: обычай избегания, табу на личные имена, заклинания, заговоры и т. п. Но они снабжаются нередко принципиально новой мотивировкой — куртуазной, светской. Этикет перерабатывает, переоформляет прежние стандарты общения, подчиняет их новым условиям жизни. В этом еще одна из особенностей традиционно-бытовой культуры общения адыгов. Она настолько значительна, что ее можно включить в число конструктивных принципов адыгского этикета. Назовем этот пятый по счету принцип адыгского этикета — принципом ремотивации коммуникативных действий и движений.

Конструктивные принципы этикета существуют в виде системы свойственных данному этносу социальных установок, привычек коммуникативного поведения. Это, таким образом, важнейшие компоненты национального характера народа, взаимно дополняющие друг друга.

Рассмотрим их более подробно.

## ПРИНЦИП СКОМНОСТИ И ТОЛЕРАНТНОСТИ

Скромность и толерантность (терпимость, снисходительность) — моральные ценности общечеловеческого характера. Однако экспликативная модель этих чувств своеобразна у разных народов и разных сословий внутри одного этноса. Акты поведения, нескромные с точки зрения представителей одного этноса, могут иметь совершенно противоположное значение в системе ценностей другого. Это общеизвестно и не требует доказательств.

Мы рассмотрим некоторое число экспликативных моделей скромности и толерантности у адыгов, ориентируясь главным образом на те из них, что дают наибольшее представление о конструктивной значимости принципа и являются рыцарскими по своему содержанию.

Грубым нарушением этикета считался разговор мужчины о собственных достоинствах и вообще о своей персоне. На это обращают внимание многие авторы XIX в. Например, Н. Дубровин вслед за К. Ф. Сталем пишет: «...храбрые по природе, привыкшие с детства бороться с опасностью, черкесы в высшей степени пренебрегали самохвальством. О военных подвигах черкес никогда не говорил, никогда не прославлял их, считая такой поступок неприличным. Самые смелые джигиты (витязи) отличались необыкновенной скромностью, говорили тихо, не хвастались своими подвигами, готовы были каждому уступить место и замолчать в споре; зато на действительное оскорбление отвечали оружием с быстротою молнии, но без угрозы и брани» (Дубровин, 1927, 54). У Хан-Гирея находим аналогичное свидетельство: «Говорить о своих подвигах, приписывать самому себе подвиги, в каком бы то ни было виде, почитается у черкесов величайшим пороком. Не менее того, по их мнению, хвалить человека в глазах его есть гнусное лицемерие» (1836, 321). В отношении последнего правила следует сказать, что ныне оно уже мало соблюдается, особенно у кабардинцев, любящих за столом и в других местах произносить хвалебные речи в честь присутствующих. Однако и сейчас еще в ходу пословица: *Нэрылъагъу ыцтхъур нэрылъагъу убц\** — *В глаза хвалящий [все равно, что] в глаза хулящий.*

---

\* В этом и других специально не оговоренных случаях местные термины, формулы, цитаты и пр. даются на кабардинском языке.

Адыгские рыцари, боясь прослыть хвастунами, даже самые яркие, драматические страницы своей жизни пытались представить коротко, без аффектации. Следующий факт (о нем любят рассказывать старики в нынешней Черкесии) — красноречивое свидетельство тому. Во время русско-кавказской войны, на одном из собраний старейшин было принято решение о смертной казни двух братьев Шовгуровых, предательство которых послужило причиной гибели жителей целого аула на реке Лабе. Привести приговор в исполнение было поручено рыцарю, известному во всей округе под именем Мыхьэмэт-Іэшэ — Магамет-колчерукий. Он застрелил обоих братьев в момент, когда те возвращались с чьей-то свадьбы и сообщил об этом следующим образом:

Ержыбыжьыр гъуэхъуаш  
Щогъур и къуэжьитыр гъуэгащ \*.  
Ержиб \*\* прогремел —  
Шовгура сыновья взревели.

Это сообщение иносказательное в известном смысле. Даже употребления слов «я» и «застрелил», как мы видим, удалось избежать рыцарю.

Некоторые честолюбцы из числа мужчин все же находили один, по понятиям адыгов, не совсем благопристойный способ поведать о себе, о своих подвигах. Они прибегали к помощи песни, которую заказывали *джэ-гуаклуэ* — профессиональным цевцам-сказителям. Н. Дубровин в связи с этим пишет, что черкесы чрезвычайно впечатлительны, легко воспламеняются песнью и рассказом. Этою чертою народного характера весьма часто пользовались люди, желавшие овладеть народным мнением и занять степень военных начальников и предводителей в борьбе с врагами. Задумав какое-нибудь предприятие, они отправляли по краю преданных им импровизаторов, которые прославляли их ум и дела, увлекая народ в их пользу. Одним певцам принадлежало исключительное право рассказывать подвиги черкесских героев... (См.: Дубровин, 1927, 86). Хан-Гирей приводит не-

\* Записано со слов Б. Хакунова, слышавшего эту историю от ныне покойного Пыту Кимова (КЧАО).

\*\* *Ержиб* — тип ружья, названный по фамилии мастера-исполнителя.

сколько фактов, свидетельствующих о такого рода свободе песенного слова. Среди них особенно замечательна история возникновения песни о старом Бексирзе: «Он был уже в глубокой старости, когда сыновья его поручили певцам сложить жизнеописательную песню об их отце. Старец, узнавший о том после того, когда песня уже была сложена, потребовал к себе сыновей своих и певцов, приказал певцам пропеть сложенную ими песню и, найдя в ней описание такого подвига, который унижал одного из его соперников, приказал порицание выкинуть из песни. Скромность почиталась в старину между черкесами первым украшением человека» (1974, 129—130). Впрочем, и само сочинение и исполнение жизнеописательных песен при жизни рыцаря было не правилом, а исключением из правил: «Заслуги своих великих людей черкесы воспевали обыкновенно после их смерти» (Дубровин, 1927, 54). Хан-Гирей объясняет это опять-таки «скромностью черкесских нравов» (1974, 275).

К запрету на хвастовство примыкает запрет на похвалу детей родителями и вообще всякий разговор о них. «Создается такое впечатление, — пишет Тебу де Мариньи, — что черкесы избегают всего того, что напоминает им о их привязанностях и удовольствиях... у них даже считается неучтивым говорить о детях, особенно маленьких» (Мариньи, стр. 314). Всякого, кто заводил разговор о достоинствах дочери или сына, высмеивали, считали бестактными в высшей мере. Отсюда пословицы типа: Уи т'уанэ умыуб, уи бын ущымытхъу — Вторую жену своего мужа не ругай, своих детей не хвали; Зи нысэгъу зыубрэ, зи бын щытхъурэ — Жену деверя ругающая и своих детей хвалящая [одинаково недостойны уважения].

Если хвалят парня или девушку, присутствующие при этом родители считают своим долгом прервать говорящего: выслушивать такое приятно, но неприлично. Обычно это делается в шуточной форме; если, например, речь идет о сыне, говорят: *А щ'элэжь ц'ык'ура жыхуэ-п'эр? Щыгъэт, кхъылэ, здынэса щы'экъым ар. — Ты говоришь про этого мальчишку? Перестань, пожалуйста, он еще ничего не достиг.* В таком же духе высказываются старшие братья о младших.

Категории *ц'ыхугъэ* — *человечность, адыгагъэ* — *адыгство*, о которых речь пойдет ниже, обязывали щадить самолюбие другого человека, по мере возможности

доставлять ему меньше неудобств и стойко, без жалоб, переносить неудобства, причиняемые собственной персоне. Памятуя об этом, в общественном месте «враги остаются в границах вежливости и даже оказывают нередко друг другу разные услужливости» (Хан-Гирей, 1836, 320). «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).

Запрещалось (по крайней мере в течение 2—3 дней) расспрашивать гостя о том, кто он таков, откуда и куда держит путь. Необходимо было прежде оказать путнику услуги и почести, которые предписывает адыгский этикет. Это было своего рода приобретением права на расспросы. Впрочем, и во всех других ситуациях рекомендовалось избегать вопросов, которые могут представить для собеседника некоторые затруднения; ограничиваются, как правило, расспросами общего характера (о новостях, о здоровье и т. п.) Излишнее любопытство нарушает правила адыгской вежливости, о чем в свое время писал А. Кешев (1977, 255—256). Вообще же у черкесов, по свидетельству Хан-Гирея, «правило таково, что должно... более слушать и менее говорить» (1836, 320).

Рыцарский этикет, как известно, обязывает мужественно переносить страдания, не доставляя хлопот окружающим. В связи с этим обращает на себя внимание ритуализованное поведение раненого. По обычаю, вокруг него днем и ночью поют, пляшут, веселятся девушки и парни, видимо, с целью отогнать злых духов и ускорить выздоровление юноши-рыцаря. «Больной сам участвует в забавах и пении, нередко преодолевая несносную боль, и при входе почетного посетителя или девиц каждый раз встает с постели. Если исполнить эту учтивость ему нет возможности, то, по крайней мере, он приподнимается...

Я, — продолжает Хан-Гирей, — видел человека на одре смерти, до того близкого к гробу, что не было уже никакой надежды, но при входе нашем, услышав, что мы приехали посетить его, он до того употребил усилие, что повредил перебитые кости и упал в обморок от ужасной боли. Жалостно было смотреть на судороги его, и через три дня после того он умер, превозносимый похвалами за мужественное терпение.

Если больной охает, морщится и не встает при входе посетителей, то навлекает на себя дурное мнение народа и подвергается насмешкам; такое обстоятельство делает черкесов терпеливыми в болезнях до неимоверности» (Хан-Гирей, 1974, 202).

История (рассказанная одним стариком из Чегема-II, КБАССР), в которой, мы, к сожалению, забыли имена действующих лиц, еще одно свидетельство толерантности и куртуазии, предусматриваемой адыгским этикетом. Трудно передать ее столь же красочно, как она звучала в устах старого адыга, но суть такова. Один из кабардинских князей приблизил к себе (включил в свою дружину) молодого, малоизвестного рыцаря незнатного происхождения. Однажды, после возвращения с охоты, князь устроил пир для всей свиты. Молодого рыцаря среди них не оказалось, хотя он принимал участие в охоте. Впрочем, его отсутствие никем не было замечено. Можно поэтому представить, каково было удивление участников пира, когда утром, выйдя во двор, они увидели юношу, стоящего в том же положении, в каком они его оставили, но всего запорошенного снегом. На естественные в такой ситуации вопросы тот ответил, что он не был приглашен в дом, но не посчитал нужным напоминать о своей малозначительной персоне и беспокоить компанию из-за такого пустяка.

Народ сохранил эту историю, передавая ее из уст в уста, видя в ней поучительный пример благородства, терпимости, проявленного юношей из народа.

Другой пример такого же порядка \*. Кабардинский рыцарь Мисост Катей держал свой путь в один из аулов феодальной Черкесии, когда его догнал молодой, незнакомый ему человек. После обмена приветствиями, последний, как это положено по рыцарскому этикету, предложил М. Катюю свои услуги спутника, сопровождающего — *гъусэ* и получил на то согласие. Через некоторое время, когда взору путников предстал какой-то аул, юноша сказал, что у него здесь живет сестра и он едет к ней. Вскоре он скрылся за первыми домами. Катей, хотя у него были неотложные дела, спешил с коня и стал дожидаться своего спутника. Юноша, не подозре-

---

\* Записано со слов А. Гукемуха, получившего эти сведения от известного черкесского сказителя Н. М. Кандохова (аул Заюко КЧАО).

вая об этом, гостил у сестры до следующего дня, а наутро отправился домой. На окраине аула он встретил Катей, который весь заиндевел на ночном морозе. Немало удивившись этой встрече, юноша спросил, что Катей делает здесь и почему не продолжает свой путь. Благородный рыцарь ответил так: *А хуэмышу, Къатей Мысост и гъусэр къигъанэри клуэжащ жалэу зэхэпха? Дызэгъусэщ жызылар уэращ. Дызэгъусэжкъым жыпIамэ сыныппэлгъэнтэкъым — Эх, растяпа, слышал ли ты, чтобы говорили: Катей Мысост ушел, оставив своего спутника? Мы спутники — сказал ты сам. Если бы ты сказал, мы уже не спутники, ездай своей дорогой, я бы не стал тебя дожидаться.*

У адыгов по сей день сохраняется бесчисленное множество подобных преданий. Причем, многие из них повествуют о рыцарских, благородных поступках женщин. Вот одно из них. «В 1846 году бесланеевский князь Адильгерей Каноков, вследствие давно существовавшего кровомщения, убил кабардинского князя Магомета Атажукина. Враждовавшие князья, окруженные своими узденями, встретились на р. Урупе. Завязалась перестрелка, погибло 14 человек, в том числе и Адильгерей Каноков». Так описывает начало этой истории К. Ф. Сталь (1900, 118). Но нас интересуют дальнейшие события, не зафиксированные в литературе, но сохраненные в устном предании.

Трупы князей были доставлены в дом Канокова, находившийся поблизости. Увидев на полу бездыханное тело своего мужа, княгиня, как и положено, принялась его оплакивать. Присмотревшись же к трупам, лежащим перед ней, она замолкла и, указав на труп Атажукина, лежащий недалеко от порога кунацкой, сказала: *«Мыр бийми, хъэщIэщ, жъантIэмкIэ дэфхъэ — Это хоть и враг, но все же гость, перенесите в жанта \*.*

Поистине, это пример завидного самообладания! И в самом деле — даже в отношении к трупу, причем, трупу человека, от рук которого погиб ее муж, княгиня сочла необходимым соблюсти правила черкесской вежливости. И это не могло пройти мимо внимания присутствующих. Слух о ее благородном жесте распространился во всей округе.

---

\* *жанта* — почетное место в комнате, самый дальний от двери угол справа.

Бытование такого рода преданий в устном народном творчестве адыгов, конечно же, не случайно. Оно является отражением ценностных ориентаций жителей феодальной Черкесии, ориентаций на своеобразно понимаемую рыцарскую скромность, толерантность, комильфотность. Это, по вполне понятным причинам, оказало мощное воздействие на всю сферу традиционно-бытовой культуры общения народа. Предания такого типа вполне справедливо считать распространителями, популяризаторами этикетных форм поведения. В силу этого они выступают кроме того в поэтической, по словам Т. В. Цивьяна, функции. Она, по его мнению, проявляется в следующем: «1) участник этикетного поведения с предельным изяществом выполняет приемы, предписанные для данной ситуации; 2) участник этикетного поведения применяет большее число приемов или более сложные приемы, чем его партнер; 3) участник этикетного поведения позволяет себе отклонения от правил, но такие, что они лишь подчеркивают его полное и свободное владение этикетными приёмами» (Цивьян, 1966, 149).

Такая отчужденная, идеализированная форма представления этикета составляет по существу особый мир, особый жанр устного народного творчества адыгов — жанр рыцарских рассказов (преданий). Каноны (сюжеты, образы, формулы), по которым строятся эти рассказы, образуют этикет особого рода, удачно обозначенный «литературным этикетом» (См. Лихачев, 1971, 95).

### ПРИНЦИП ПОЧИТАНИЯ СТАРШИХ

В семье и за ее пределами он сильно сказывается на коммуникативном поведении младших. «Не только сын перед отцом, но и меньший брат перед старшим сесть не смеет и не вступает в разговор в присутствии посторонних лиц. Равно и в беседах, где случаются старейшие летами, молодые люди не смеют говорить громко или смеяться, но обязаны отвечать скромно на делаемые им вопросы» (Броневский, 1823, 123). Эти модели, описанные известным русским историком первой половины XIX в., сохранились у адыгов почти без изменения и по сей день выступают в качестве предписаний поведения во время беседы. Вообще люди пожилые, независимо от статуса и пола, находятся здесь на особом положении,

благодаря чему старость находит себе защиту от одиночества, насмешек. Немецкий ученый прошлого века К. Кох писал в связи с этим: «В то время как у нас, к сожалению, государство очень редко берет под защиту стариков, и они полностью зависят от молодого поколения, у черкесов старики пользуются всеобщим почтением. Тот, кто оскорбил старика или пожилую женщину, подвергается не только всеобщему презрению, но его поступок обсуждается народным собранием, и он несет за это кару в зависимости от величины проступка» (Кох, стр. 591).

Младшим в присутствии старших вменяется в долг проявлять скромность; хвастовство, бахвальство и вообще какие-либо пространные речи о своей персоне считаются грубым нарушением этикета. Молодой человек всем видом должен выражать внимание, уважение к старшему, готовность выполнить любое его поручение. Такая установка исключает возможность держать руки в карманах, стоять полусогнутым, сидеть развалившись, ерзать на стуле, поворачиваться к другим спиной, чесать затылок, нос, курить, жевать, подпирать щеку или лоб рукой, имеются специальные вежливо-скромные формулы для обращения к старшим, для выражения им благодарности, особым правилам подчиняется размещение старших и младших в пространстве и т. д. и т. п. И еще одна деталь: старший в окружении младших может говорить с почти полной уверенностью, что его слова будут выслушаны со вниманием и почтением, даже в том случае, когда они идут вразрез с действительным положением вещей или с планами, ожиданиями младших. Коротко говоря, в регуляции коммуникативных актов и движений возрастные роли занимают не меньшее место, чем роли социальные в том плане, в каком их представляют в американской социальной психологии. (См. Berlo, 1960, 136). Не зря офицер русской армии Ф. Торнау, два года (1836—1838 гг.) находившийся в плену у кабардинцев, писал: «Лета ставятся у горцев в общежитии выше звания. Молодой человек самого высокого происхождения обязан вставать перед каждым стариком, не спрашивая его имени, уступать ему место, не садиться без его позволения, молчать перед ним, кротко и почтительно отвечать на его вопросы. Каждая услуга, оказанная седине, ставится молодому человеку в честь.

Даже старый невольник не совсем исключен из этого правила» (Торнау, 1864, 419). Следует однако заметить, что это лишь общее правило. Классовое деление общества вносило в него свои поправки. Старожилы сел. Заюково (КБАССР) утверждают, что до революции на празднествах очень часто безусого князя или дворянина сажали на почетное место, а старцы из числа низшего сословия не смели даже стать с ними рядом. Аналогично этому, встречаясь с князем, крестьяне, независимо от их возраста, обязаны были спешиться, «оказывая знаки почтения сану его» (Хан-Гирей, 1836, 322). Ссылаясь на обычай *шудэгъазэ* — за всадником следование — князь вынуждал иногда следовать за ним целому обозу подвод, встретившемуся в пути. Таким образом, расшатывались древние, демократические устои принципа почитания старших. Знать использовала его в своих целях и интересах.

Особенно это касается предреволюционного периода истории, когда классовое деление общества, по примеру русских, приобрело значительный размах, вплоть до возникновения резких антагонистических противоречий между эксплуататорской верхушкой и простым народом. В прежние же времена, т. е. еще в первой половине XIX в., власть князей и дворян ограничивалась народным собранием. Рассказывают, например, что один из кабардинских князей был лишен этого звания за то, что, злоупотребив своей властью, разрешил, а по существу, вынудил, следовать за ним обозу крестьянских подвод.

Почтение к старшему выступало иногда в утрированной форме.

Ш. Машкуашев (сел. Ст. Черек, КБАССР) утверждает, что в прошлом мужчина, идущий один по улице, должен был держаться левой стороны дороги, символически уступая правую, почетную сторону старшему в роде (если таковой имеется). По той же причине он, будучи старшим за столом, отказывался исполнить ритуал *де-лежа щхьэлъэныкъуэ* (баранья голова, разделенная надвое). Младшему строго воспрещалось окликать старшего. Чтобы привлечь внимание старшего, нужно было войти в поле зрения последнего и затем уже обращаться к нему. Отсюда две пословицы, по-разному отображающие один и тот же стандарт общения: *Нэхъыжьым кIэ-*

*лъыджэркъым,—кІэлъокІуэ—Старшего не окликают, его догоняют; Къоджэр нэхъыжьщ — [Тот], кто окликает тебя, тот старше. В дополнение к этому, прежде чем сказать что-либо старшим, ведущим беседу, младшему полагалось актуализовать специальную вежливо-почтительную формулу вступления в разговор: Къысхуэвгъэгъу, фэ фи щІыхь хуэдиз акъыл сиІэкъым сэ, ауэ хуит сыфщІамэ, зы псалъэ ныфхэслъхъэнут — Простите, я не располагаю мудростью [умом] ваших снов, но, если бы вы позволили, я сказал бы одно слово.*

Принцип уважения к старшим определяет порядок рассаживания за столом. При этом возникает любопытная в психологическом отношении ситуация: все опасаются занять место, которое не соответствует их возрасту и рангу, и потому некоторое время стоят в нерешительности, соизмеряя свой возраст с возрастом присутствующих. При этом нередко возникают локальные споры и препирательства: каждый стремится уступить наиболее почетное место другому, доказывает, что оно по праву принадлежит ему, а не его малозначительной персоне. Нетрудно понять, что эти действия являются проявлениями тех свойств национального характера, о которых было сказано выше. Тот, кто нарушает правила чести (нэмыс) при рассаживании, т. е. занимает место, которое заслуживают другие, наиболее почетные гости, тот в какой-то степени дискредитирует себя в глазах общественного мнения. Вот почему адыги любят повторять: *ЖъантІакІуэу ущымыт, узэрыщыт укъалъагъуниц — Не стремись к почетному месту, [и без того] заметят, каков ты есть, [чего заслуживаешь].* Наиболее предпочтительным в этой ситуации считается занять место, которое предлагают старшие за столом или хозяева дома. Отсюда другая поговорка, которая имеет и более глубокий смысл: *ЖъантІэм ущІэмыкъу, пхуэфашцэмэ, къыплъысыниц — Не стремись к почетному месту, если ты его заслуживаешь, оно тебе достанется.*

Желание уступить более почетное, удобное место другому, выступает с одной стороны в качестве симптома воспитанности, вежливости, скромности, а с другой — в качестве намеренной демонстрации этих свойств. Когда второе берет верх над первым, названные действия приобретают показной, затяжной характер, и совершенно справедливо осуждаются в народе. И это критическое

отношение к этикету, точнее, к его извращениям, нашло соответствующее выражение в пословице, которую нет-нет да и ввернет кто-либо в процессе рассаживания: *Адыгэм тӀысын дымыухыурэ кӀуэжыгъуэр къос — Адыги, не успеваем рассесться, как настает время расходиться.*

Существует множество других речевых и неречевых стандартов коммуникации, определяющихся соотношением «старший — младший». О некоторых из них мы узнаем в последующих разделах книги. Сейчас же заметим, что почитание старших — обычай, берущий свое начало в глубокой древности, он является в какой-то мере рудиментом первобытной геронтократии — стариковластия (См. Золотарев, 1932, 42), более или менее удачно вписавшимся в этикет всех народов земного шара, и об этом нельзя забывать.

Уважение к старшим внедряется в сознание адыгов как высший принцип, следуя которому можно достичь успехов в жизни и завоевать авторитет народа. Отсюда целый ансамбль пословиц-наставлений типа: *Нэхъыжьыр гъэлъанӀи уи цхъэр лъанӀэ хъуниц — Старшего почитай — сам станешь почитаемым; Зи нэхъыжь едаӀуэ и Ӏуэху мэкӀуатэ — К старшему прислушивающийся в делах преуспевает; Нэхъыжьым жъантӀэр ейц — Старшему принадлежит жанта (почетное место).*

То же самое наблюдаем у индийцев, китайцев, японцев. В древнеиндийском своде правил поведения «Законы Ману» имеются такие пункты:

«119. Не следует располагаться на ложе или на сиденье, используемом старшим; занимающий ложе или сиденье, встав, пусть приветствует его.

120. Ведь жизненные силы собираются покинуть молодого человека, когда приближается старший; он их опять восстанавливает вставанием и приветствием.

121. У имеющего обыкновение приветствовать, всегда почитающего старших, возрастают четыре — долголетие, мудрость, слава и сила» (Законы ману, 1960, 42).

У китайцев *сяо* — принцип почитания старших — является важной составной частью *ли* — свода правил обычного права. Также и у японцев «почитание родителей, а в более широком смысле покорность воле старших... самая важная моральная обязанность человека» (Овчинников, 1975, 67). Отсюда использование в обра-

щении со старшими подчеркнуто низких поклонов, специальных грамматических форм вежливости имен и глаголов.

### ПРИНЦИП ГОСТЕПРИИМСТВА

Существует масса несовместимых явлений социальной жизни, и среди них рыцарство и скупость. Рыцари средневековой Франции, Германии, Испании, Японии, также точно как и рыцари феодальной Черкесии, подвергали насмешкам, изгоняли из своего общества всякого, кто был едва заподозрен в скупости. Щедрость — один из важнейших пунктов всякого рыцарского этикета.

Исключительная щедрость адыгов всегда привлекала внимание исследователей, о чем можно судить по высказываниям целого ряда черкесских и иностранных авторов XIX в.: «Если уорк увидит на владельце хорошее платье, шапку или другое и пожелает иметь эту вещь, то владелец не вправе в том отказать» (Ногмов, 1958, 87). «...Черкесы нисколько не стесняются попросить то, что им нравится, и было бы смешно им отказать, так как любой имеет полное право попросить то, что у них есть» (Мариньи, стр. 309). «Стоит только похвалить чекмень, лошадь или другую вещь, черкес тотчас вам ее дарит» (Сталь, 1900, 133). «Щедрость и отвага — лучшее у черкесов средство приобрести известность...» (Хан-Гирей, 1974, 298). Следует заметить, что и поныне это качество в большом почете среди адыгов. Нередки еще случаи, когда человек, похваливший шапку, галстук, книгу и пр. немедленно получает эти вещи в подарок от владельца. В автобусе, такси, ресторане каждый мужчина спешит заплатить за своих друзей, знакомых. Если же у кого-нибудь попросят взаймы небольшую сумму денег, он отдает ее с готовностью и считает неприличным принять назад...

Наивысшее свое воплощение находит щедрость адыгов и других кавказских и некавказских народов в обычае гостеприимства, в этом, по выражению Л. Моргана, «замечательном украшении человечества в эпоху варварства» (Морган, 1934, 34).

Гостеприимство черкесов широко известно и описано как в дореволюционной, так и послереволюционной литературе (См.: Интериано, стр. 50—51, Мотрэ, 130—

132; Лопатинский, 1862, 80—82; Дубровин, 1927; Гарданов, 1964; Қоджесау, 1968; Мамбетов, 1968 и др.). Его, как заметил впервые Л. Я. Люлье, не следует смешивать с куначеством — правом покровительства и защиты. Оно состоит «в принятии и угощении посетителей и проезжающих, останавливающихся для отдохновения или для ночлега в доме знакомого или даже вовсе незнакомого им человека» (Люлье, 1859, 33; См. также: Налоева, 1971).

Так как подробная характеристика данного общественного института уже имеется (особенно в указанных работах В. К. Гарданова и Г. Х. Мамбетова), мы коснемся здесь лишь некоторых сторон феномена гостеприимства, преимущественно тех, что связаны с общей направленностью книги.

Гостеприимство, как известно, — обычай, берущий свое начало в глубокой древности. Он был и остается, в той или иной мере, обычаем всех народов земного шара. Открытым остается, однако, вопрос о генетических корнях этой этнической универсалии: одни ученые трактуют его неверно, другие (их, кстати говоря, большинство) — вовсе обходят.

Заметим с самого начала, что объяснения типа «общая склонность к рыцарским странствованиям произвела естественным образом всеобщее почтение к гостеприимству» (Броневский, 1823, 130), «в основании его лежит общечеловеческая нравственность» (Шанаев, 1890) — для данного случая не годятся. Гостеприимство, надо полагать, возникло в родовом обществе, до склонности к рыцарским странствованиям, и в основе его лежала отнюдь не общечеловеческая нравственность в духе Фейербаха. Тем не менее некоторые ученые не могут отказаться от подобных воззрений (См. напр. Тэйлор, 1882, 404; Чурсин, 1913, 64; Магомедов, 1974, 288—289).

Существует кроме того концепция, объявляющая гостеприимство порождением магии, религии. При желании некоторые основания для этого можно найти. У древних индийцев, например, гостеприимство представляют в виде одной из разновидностей жертвоприношения, ср. «Обучение — жертвоприношение Брахме, тарпана — жертвоприношение предкам, хома — богам, приношение боли — духам, гостеприимство — жертвоприношение людям» (Законы Ману, 1960, 59). Суть

последнего жертвоприношения в предписаниях типа: «Прибывшему гостю следует дать место для сидения, воду, а также пищу, сколько только можно, сдобрив [ее] должным образом. Гость, пришедший после заката солнца, не должен быть выгнан хозяином, вовремя он пришел или не вовремя, пусть он в его доме не пребывает ненакормленный» (Законы Ману, 1960, 61—62).

Л. Леви-Брюль, касаясь вопроса о гостеприимстве и обычае одаривать гостя, склоняется по существу к этой точке зрения. Вслед за рядом ученых, наблюдавших быт и культуру народов, стоящих на низкой ступени общественного развития, он считает, что радушие и доброта хозяина объясняются «прежде всего боязнью открыть поле действия для дурного влияния... Отказ вызывает гнев у просящего. Этим вызываются дурные намерения, враждебная настроенность (близкая к зависти), которая будучи раз пробуждена, обладает уже собственной силой и порождает зло. Но этого-то следует абсолютно избегать» (Леви-Брюль, 1937, 74).

Нетрудно заметить, что названные сакральные и полусакральные мотивы гостеприимства близки к тем, которыми руководствуются и сейчас представители всех народов мира, даже самых цивилизованных. В этом плане Леви-Брюль, конечно, прав, но трудно согласиться с тем, что они (эти мотивы) были исходными, а не производными от какого-либо другого. Мы имеем в виду мотив, который должен был развиваться на почве практиковавшейся в эпоху первобытного коммунизма коллективной собственности. Сознание того, что все, чем располагает общество, является одновременно и твоим, не могло существовать без сознания «мое есть одновременно общественное».

Вот откуда берут начало необычайная щедрость и гостеприимство некоторых народов. Отсюда и поразительное сходство общих контуров гостеприимства. Мы находим гостеприимство адыгов и других кавказских народов в том же почти виде, в каком оно зафиксировано у древних евреев, германцев, испанцев, индейцев. Следующее описание гостеприимства у индейцев можно вполне отнести и к адыгам: «Если кто-нибудь входил в дом индейца в любой индейской деревне, будь то односельчанин, соплеменник или чужой, женщины дома обязаны были предложить ему пищу. Пренебрежение этим было

бы невежливостью, более того, обидой. Если гость был голоден, он ел, если он был сыт, вежливость требовала, чтобы он попробовал еду и поблагодарил хозяев. Та же картина повторялась в любом доме, куда бы он не вошел в любое время дня. Обычай этот соблюдался исключительно строго, и то же гостеприимство распространялось на незнакомых людей, принадлежащих к своим племенам, так и к чужим» (Морган, 1934, 31).

Судя по библейским сказаниям, отражающим период XV—XVII вв. до н. э., древние евреи были не менее гостеприимны, чем индейцы. Они приглашали в дом незнакомых странников, давали им умыться, накрывали стол едой, а сами в знак уважения к гостям не садились с ними, «а стояли рядом, пододвигая им еду и питье» (См. Косидовский, 1965, 51). Так же точно как у жителей феодальной Черкесии у них считалось необходимым всеми возможными средствами защищать честь и достоинство гостя. Тех, кто нарушал правила гостеприимства, наказывали самым жестоким образом. (См. Сказание о преступлении сынов Вениаминовых).

Л. Морган — один из первых ученых, показавших, что гостеприимство — порождение социально-экономических отношений раннеродового строя. «Объяснения закона гостеприимства, — пишет он, — надо искать в коллективном землевладении, в распределении земледельческих продуктов, по домашним хозяйствам, состоящим из известного числа семейств, и в коммунистическом строе домашней жизни...» (Морган, 1934, 41). Приняв эту точку зрения, мы должны, следовательно, признать, что гостеприимство адыгов и соседних с ним кавказских народов покоилось на пережитках хозяйственной жизни, свойственной родовому обществу.

Раз возникнув, обычай гостеприимства был постепенно в той или иной мере освящен, конкретизирован, обоснован религией. «Индейцы, — пишет Дж. Хекевельдер, — верят, что «великий дух» сотворил землю и всё, что на ней, для общего блага людей. Он дал им страну, обильную дичью, и сделал это не для выгоды немногих а для пользы всех. Все было дано сынам человеческим в общее обладание. Все, что живет на земле, все, что на ней произрастает, все, что живет в реках и водах, текущих на земле, все это было дано всем сообща, и каждый человек имеет право на свою долю. Таков ис-

точник индейского гостеприимства, которое является не добродетелью, а строгим долгом» (Цит. по: Морган, 1934, 33—34). У адыгов, насколько можно судить по эпосу, гостеприимство поощрялось языческими богами. Они сами показывали пример гостеприимства, приглашая на свои пиршества выдающихся людей. Прием и угощение гостя — одна из форм приобретения *псапэ*. Последнее надо понимать не просто как добро или добродетель (См. Шаов, 1975, 252), но как особую реакцию бога (богов) на поступки хозяина, а именно реакцию благорасположения и отпущения грехов. *Псапэ* — антипод того, что адыги именуют *гуэныхь* — грех. Стало быть, нарушать принцип гостеприимства грешно. Незря Хан-Гирей пишет: «черкесы вообще, принимая гостей, уверены в том, что делают угодное творцу» (1836, 326).

Сверх того, соблюдение принципа гостеприимства строго контролировалось общественным мнением. Нарушивших его подвергали «суду и наказанию» (Ногмов, 1958, 79), они «делаются предметом народного презрения, честные люди теряют к ним уважение и гнушаются их сообществом, на каждом шагу оскорбительные упреки встречают их...» (Хан-Гирей, 1836, 325). И в настоящее время ведущую роль в поддержании гостеприимства играет мнение общественности: соседей, знакомых, родственников, самих гостей.

Экспликативная модель адыгского гостеприимства своеобразна и чрезвычайно сложна, в эпоху рыцарства она была переоформлена, дополнена совершенно новыми элементами, несвойственными гостеприимству родового общества. Имеющиеся на сегодняшний день исследования не дают об этом полного представления. Поэтому необходимо было бы последовательно, шаг за шагом, выявить все многообразие стандартов и атрибутов коммуникативного поведения, относящихся к данному социальному институту, что для традиционно-этнографических работ, как было сказано, не характерно. Впрочем, приводимый ниже список пунктов адыгского гостеприимства тоже не претендует на полноту. В нем представлено лишь основное содержание ритуалов, предусмотренных гостеприимством, но с установкой на обстоятельность, детальность описания. С этой же целью в список включены соответствующие пословицы, они, как известно, лучше всего отражают внешний рисунок

и внутренний смысл традиционно-бытовой культуры этноса.

Итак, основные пункты адыгского гостеприимства суть следующие:

1. Гость—священное, неприкосновенное лицо. Он несет с собой счастье и благополучие — *ХьэщӀэм насып къыдокӀуэ \** — *С гостем приходит счастье; Адыгэм хьэщӀэ и щӀасэщ* — *У адыгов гость — любимец.*

2. Обычай гостеприимства распространяется на всех адыгов, независимо от их состояния — *Адыгэм я нэхъ тхьэмыщкӀэри бысымыщ* — *У адыгов самый бедный и тот бысым \*\**. «Беднейшие сословия так же гостеприимны, как и высшие, и бедный человек, даже крестьянин, угостит чем может и накормит лошадей, а чего не имеет сам, то займет у других». (Сталь, 1900, 135).

3. Долг каждого адыга пригласить к себе в дом тех, кто возможно нуждается в пище и ночлеге. «Любой незнакомец, идущий по аулу, встретив первого аульчанина, слышит традиционное «еблагъэ» — добро пожаловать. Он искренне приглашает в свой дом и угощает» (Коджесау, 1968, 282).

4. Правом гостеприимства пользуются стар и млад, богатый и бедный, мужчина и женщина, враг и друг: *ХьэщӀэ щӀалэ щыӀэкъым* — *Гость молодым не бывает; ХьэщӀэ лей щыӀэкъым* — *Гостя лишнего не бывает; ХьэщӀэу къыхуэкӀуамэ, уи жагъуэгъури ныбжьэгъуиц* — *Если гостем пришел, то и твой враг твой друг.*

5. Наибольшим почетом пользуется гость из дальних краев — *ХьэщӀэ гъунэгъу нэхърэ хьэщӀэ жыжьэ нэхъ лъапӀэщ* — *Дальний гость почетней (дороже) ближнего.* Этим объясняются пышные встречи и проводы иностранных путешественников, которые затем восторженно отзывались об адыгском гостеприимстве.

6. В некотором отдалении от жилого дома каждая семья строит специальный *гостевой дом \*\*\** — *хьэщӀэщ*

---

\* Эта и значительная часть всех других пословиц, используемых в книге, приводится по двухтомному изданию адыгских пословиц: Кардангушев и др., 1965; Гукемух и др., 1967.

\*\* *Бысым* — принимающий гостя, хозяин дома. Восходит к древне-иранскому *f'sumant* — обладающий скотом, скотохозяин (Абаев, 1949, 74).

\*\*\* Раньше у наиболее состоятельных семей было даже два гостевых дома: *хьэщӀэщ* — *кунацкая* и *хьэщӀэщ жыантӀэ* — *почетная конацкая*. См. об этом: Люлье, 1859, 33.

(кунацкая) и рядом коновязь. В кунацкой всегда имеются: треножные столики для угощения гостей, кровать, ковер, медный кувшин (*кзубгъан*) и медная или деревянная чаша для умывания, полотенце, а также часто музыкальные инструменты (*шыкIэ пшынэ* — скрипка, *бжъами* — свирель). На стенах кунацкой обычно развешивается оружие. — «Вне двора возвышается на расстоянии от пятидесяти до ста шагов сакля для гостей, в которой не живут и которая предназначается для гостей. Даже бедный адыг никогда не забывает построить саклю для гостей на своем дворе» (Лапинский, 1862, 62). «Мы спешили у Индар-Оглы, который вместе с сыном Ногаем вышел нас встречать к воротам своего двора и проводил нас в гостевое помещение, где стены были украшены саблями, кинжалами, луками, стрелами, пистолетами, ружьями, шлемами и большим числом кольчуг» (Мариньи, стр. 307).

7. Двери кунацкой открыты в любое время дня и ночи. Всякий прохожий может войти и расположиться там, не спрашивая хозяев. «Гость, приехавший ночью, мог зайти в гостиный дом никем не замеченный, поэтому хозяин дома до отхода ко сну обязан был заглянуть в гостиный дом. О приезде гостя могла свидетельствовать и лошадь, привязанная к коновязи» (Мамбетов, 1968, 231).

8. На случай прихода гостей необходимо всегда иметь запасы съестного — *ХъэщIэ кзэкIуэнищ жыли гзэтIылъ, куэдрэ щылъащ жыпIэу умышх* — Гость придет, скажи и отложи, долго лежало, говоря, не ешь.

9. Увидев гостя, хозяин обязан выйти ему навстречу, приветствовать формулой *фIэхъус апщий, еблагъэ* — Хорошим прибуди, добро пожаловать. Другие формулы приветствий для данного случая не годятся.

10. Всаднику помогают спешиться, держа коня под уздцы и заботятся о корме для последнего.

11. Первыми входят в кунацкую гости, все остальные следуют за ними. В настоящее время, ввиду отсутствия специального гостевого дома, впереди идет старший мужчина из числа хозяев, чтобы указать комнату, которая предназначена для гостей.

12. Проводив гостя в кунацкую, следует помочь ему снять верхнюю одежду, оружие и усадить на почетное место — *жъантIэ*.

13. Хозяева не садятся одновременно с гостем. Только после настоятельных просьб последнего садится тот из них, кто по летам и статусу стоит ближе всего к гостю. Если таковых нет, то никто не садится, все стоят.

14. Гостя расспрашивают о здоровье, и, после некоторого времени, о новостях.

15. Запрещается в течение трех дней спрашивать гостя о том, кто он таков, куда едет, откуда, с какой целью явился, на какое время, куда держит путь в дальнейшем и т. п. — «...гость, если желал, мог сохранить полное инкогнито» (Дубровин, 1927, 8).

16. По истечении трех дней, т. е. после оказания гостю всех предусмотренных этикетом почестей, хозяин мог спросить, какими делами тот занят и чем он может быть полезен ему. Бысым считал своим священным долгом способствовать достижению тех целей, которые гость преследовал.

17. Недопустимо оставлять гостя одного в комнате. К нему заходят попеременно и приветствуют соседи, сыновья и дочери хозяина, но, как правило, не садятся, а вскоре удаляются или стоят, прислушиваясь к разговору старших, выполняя их поручения. — «В промежутке от приезда до ужина являются соседи с приветствием; было бы невнимательно оставлять гостя одного в гостиной. Является также с визитом дочь хозяина и всегда за нею приносят блюдо со свежими или сухими овощами, глядя по времени года; гость приглашает ее присесть и по краткой беседе она удаляется» (Люлье, 1859, 34).

18. Следует как можно быстрее накрыть стол лучшим из того, что есть в доме. Пока готовится главное угощение, гостю предлагают фрукты, сыр с пастой (круто сваренная пшеничная каша) и пр. Затем следуют мясные блюда обычно в таком порядке: жареное мясо (*лы гъэ-жъа*), курица в соусе (*джэд лыбжьэ*), вареная баранина или говядина (*хъэщIэныш*). Завершает трапезу мясной бульон, который пьют из деревянных чаш без ложек. Из спиртных напитков подают *махъсымэ* — род браги, изготовленный из проса. Каждое блюдо приносят на маленьких треножных столиках. — «...Вскоре был сервирован обед на пятнадцати маленьких столиках, которые сменяли друг друга по мере того, как мы пробовали находившиеся на них блюда» (Мариньи, стр. 307);

«...Вслед за умыванием был принесен ряд низеньких круглых столов, наполненных кушаньем» (Торнау, 1864, 418).

19. Перед едой гостю предлагают помыть руки. При этом жена, сын или дочь хозяина подносит гостю чашу, поливает ему руки из кубгана и держит наготове чистое полотенце. Все это делается тут же в кунацкой, так что гостю не приходится даже вставать со своего места.

20. При удовлетворении других нужд, гостя сопровождает кто-либо из членов семьи, указывает ему уборную для гостей и вместе с ним возвращается. В уборной для гостей всегда стоит кубган с водой, часто там же висит полотенце и зеркало.

21. За столом хозяева следят, чтобы гость съел как можно больше и насытился.

22. Считается бестактным съесть свою порцию раньше гостя, так как в этом случае гость вынужден будет тоже оторваться от пищи. Отсюда замечание Т. де Мариньи: «для черкеса постыдно есть быстрее иностранца» (стр. 296).

23. После трапезы гостю вновь подают воду, чтобы он помыл руки.

24. Избегают пререканий с гостем, если, конечно, он ведет себя в рамках приличий, предусмотренных этикетом.

25. Приличия требуют, чтобы хозяева в присутствии гостя не разговаривали между собой.

26. Чтобы развлечь почетного гостя, приглашают соответствующих его возрасту и рангу соседей, родственников, устраивают танцы, игры, поют песни и т. п. «Лучшие певцы и музыканты села присутствовали на приеме гостя. Для молодого гостя устраивались танцы, а для знатного путника организовывались скачки, джигитовка, стрельба в цель, национальная борьба, а иногда и охота. Делалось все, что могло прославить село хозяина, у которого остановился гость» (Мамбетов, 1968, 236--237).

27. Совершенно исключается даже намек на то, что гость засиделся и ему пора покинуть дом: *Хьэщлэ кьашэ щылэщи, хьэщлэ ишыж щылэкъым* — *Существует приглашение гостя, но не существует выпроваживания гостя.*

28. Пока гость находится в доме, его верхнюю одежду, если она этого требует, чистят, приводят в порядок.

Если гость остается на ночь, то утром он находит свою одежду выстиранной и выглаженной!

29. Перед сном гостю помогают снять обувь и моют ноги (это делала обычно дочь хозяина). Этот обычай, наиболее характерный для абхазов, у адыгов исчезает уже в XIX в.

30. Священный долг хозяина — охранять покой и защищать честь гостя. В случае необходимости он исполняет этот долг с оружием в руках: *Адыгэ и хьэщIэ быданIэ исщ* — *Адыга гость в крепости сидит*.

31. Гостя, собравшегося уходить, настойчиво просят посидеть еще, остаться на ночь, на несколько дней.

32. Наиболее почетным гостям принято дарить подарки.

33. Гостю, покидающему дом, помогают одеться, сесть на коня, держа лошадь по уздцы и придерживая левое стремя.

34. Сидящему в седле гостю дают иногда чашу махсыма, так называемую *шэсыжыбжэ* — *стременную*.

35. Необходимо проводить гостя до края села, как минимум — за ворота усадьбы... Гостей, прибывших издалека и особенно иностранцев, провожают до следующего пункта назначения или сопровождают в течение всего времени путешествия по стране.

36. Расставаясь с гостем, бысым желает ему счастливого пути, всяческих благ и настоятельно просит заходить еще.

37. После прощания хозяин ждет, пока гость удалится на некоторое расстояние. Неприлично, развернувшись, сразу возвращаться в дом.

Таков, если так можно выразиться, устав, определяющий поведение хозяина по отношению к гостю. Но существуют также правила, касающиеся поведения гостя в чужом доме. Часть из них призвана ослабить в какой-то мере неудобства, причиняемые хозяевам, другая часть фиксирует способы демонстрации признательности за радушный прием:

38. Гость первым приветствует хозяина возгласом: *Сэлам алейкум, дауэ фыщытхэ* — *Сэлам алейкум, как поживаете*.

39. Он отдается целиком во власть хозяина, который изоощряется в соблюдении всех пунктов гостеприимства: *ХьэщIанIэ ущылэмэ, къыпхуащI уи унафэц* — *Если ты*

в гостях, что тебе скажут — закон для тебя; *Хьэцлэр мэлым нэхэрэ нэхэ Іэсэц* — *Гость смиреннее овцы.*

40. В народе осуждают гостя, который по тем или иным соображениям, не приняв традиционных почестей от одного хозяина, уходит к другому, например, к соседу — *Зи бысым зыхъуэжым чыцлыхъу хуаукІ* — *Тому, кто меняет хозяина, козленка [тощего] режут.*

41. В гостях не следует много есть и пить, чтобы не прослыть обжорой и пьяницей. «Если в семье парень или старик отправляется на свадьбу, то его кормят досыта, говоря *«Іэнэм утефыцлыхъу умыкІуэ»* — *Стол обчищать [в гости] не ходи* (АФ, 1963, 214).

42. Гостю запрещается малейшее вмешательство в дела семьи. Считается бестактным вставать без нужды со своего места, выходить из кунацкой во двор, заглядывать на кухню, где готовят угощение. — «...во все время пребывания в чужом доме, гость, по обычаю старины, оставался как бы прикованным к месту: встать, прохаживаться по комнате было бы не только отступлением от приличий, но многим из соотечественников показалось бы даже и преступлением» (Дубровин, 1927, 8).

43. Гость должен хорошо ориентироваться в том, сколько времени ему пробыть в кунацкой, чтобы не обидеть хозяина за быстрый уход и не стать ему в тягость за долгое пребывание. «Считается неучтивым оставаться у одного хозяина больше двух ночей, хотя хозяин никому не укажет на дверь» (Лапинский, 1862, 84) — *ХьэцлэпІэрынэр емыкІуц* — *Задерживаться в гостях неприлично.*

Закончив трапезу, гость благодарит хозяев в выражениях типа: *Фи ерыскъыр убагъуэ* — *Ваша пища да размножится.*

44. Считается осквернением дома выяснение отношений в гостях, сведение старых счетов, ссора, брань и т. п. «...При вражде и кровомщении лица, имеющие вражду, не показывают друг другу притворного внимания и вежливостей, а напротив, показывают, что не замечают друг друга и держатся один от другого подальше. Все это делается натурально, без натяжки и аффектации» (Сталь, 1900, 121).

45. Совершенно недопустимо оскорбление достоинства членов семьи, в которой гостишь, например, флирт с женой или дочерью хозяина. Л. Я. Люлье в связи с

этим пишет: «Часто в подобных случаях всматривался я в наружное обхождение горцев и находил их пристойными и чуждыми всякого нахальства» (1859, 34).

46. Гость не требует услуг, подарков, а когда они ему предлагаются, из приличия некоторое время отказывается.

47. Гость должен воздерживаться от похвалы тех или иных вещей в доме хозяина: это может быть воспринято как просьба, в которой бысым по обычаю никак не может отказать, т. е. в конечном итоге — как вымогательство.

48. Покидая дом, гость обязан поблагодарить за прием, попрощаться со старшими членами семьи.

49. Прежде чем сесть на коня, гость разворачивает его головой к дому, что символизирует его добрую настроенность и признательность хозяевам. «Если гости были недовольны хозяином, они садились на коней спиной ко двору хозяина, а если довольны, то они головы своих лошадей обращали ко двору хозяина...» (Киржинов, 1974, 172).

50. Гость (особенно если он молод), отказывается от того, чтобы ему помогали сесть на коня, провожали дальше ворот. Он поступает так и в том случае, когда определенно знает, что хозяева настоят на своем.

Перечисленные пункты гостеприимства, безусловно, не исчерпывают всего содержания данного общественного института. Но как предварительный материал для анализа (в том числе и сопоставительного, типологического анализа), они вполне пригодны. Можно, в частности, указать на следующие особенности адыгского гостеприимства.

По общему своему рисунку оно совпадает с гостеприимством народов, стоящих на низшей и средней ступени варварства (аборигенов Австралии, индейцев и др.). Объяснить это можно только идентичностью форм исторического развития культуры всех народов земного шара. У адыгов, так же как и у всех других народов, гостеприимство восходит к характерному для родового общества «коммунистическому строю домашней жизни» (Морган).

Сохранив за собой общие черты древнего, первобытного гостеприимства, гостеприимство адыгов эпохи феодализма приобрело уже совершенно иное качество: оно

стало составной частью, конструктивным принципом рыцарства вообще и рыцарского этикета, в частности. «Есть три качества, — пишет Дж. Лонгворт, — которые в этих краях дают человеку право на известность — храбрость, красноречие и гостеприимство; или ...острый меч, сладкий язык и сорок столов» (Лонгворт, стр. 516). Рыцарский этикет внес свои поправки в гостеприимство, дополнил его совершенно новыми пунктами, по существу, целиком подчинил его своим принципам. Вместе с тем, по причинам вполне очевидным, было бы наивным полагать, что рыцарство породило гостеприимство.

Гостеприимство всегда занимало важное место в быту адыгов. В эпоху феодализма оно стало, кроме того, благодатной почвой для формирования и развития самобытного рыцарского этикета. И дело не только в самом уставе гостеприимства. Место данного общественного института в традиционно-бытовой культуре адыгов и других кавказских народов определялось в первую очередь его социальными функциями. Будучи своего рода эпицентром национальных и межнациональных контактов, гостеприимство играло громадную роль в интенсификации, оптимизации общения внутри этноса и за его пределами. Оно стимулировало и облегчало передачу культуры от одного поколения к другому, выполняя тем самым функцию интеграции и социального контроля. Наконец, гостеприимство способствовало трансляции и освоению культурных ценностей других, прежде всего соседних, народов. Можно поэтому согласиться с тем, что кунацкая — своего рода общественное учреждение, принадлежавшее первоначально всей общине (Магомедов, 1974, 295). «Здесь впервые исполнялись... новые героические песни, делились новостями, молодежь обучалась песням, пляскам, политике, мудрости, истории, рыцарскому этикету — всему, что необходимо молодому аристократу, а в новое время — вообще молодому адыгу. Кунацкая была и рестораном, и концертным залом, и кабинетом, где решались политические проблемы, и университетом для подрастающего поколения» (Налоев, 1976).

В настоящее время, уступив свои функции другим социальным институтам и учреждениям, гостеприимство утратило свое былое общественное значение. Одновременно с этим оно стало менее изысканным и пыш-

ным, более гибким и обобщенным. И все же, несмотря на это, основные пункты адыгского гостеприимства прочно удерживают свои позиции в системе элементов традиционно-бытовой культуры этноса.

### ПРИНЦИП ПОЧИТАНИЯ ЖЕНЩИН

Цыхубз пшэрыхь хуцанэ — Женщине добычу (подарок) оставляют. В прошлом эта пословица была весьма распространена среди восточных адыгов. Возникла она, вероятно, как отражение (и необходимость поддержания) обычая, по которому мужчине, возвращающемуся с охоты или военного похода, набега, полагалось отдать часть добычи женщине, встреченной в пути. Затем, как это часто бывает, значение пословицы расширилось. Оно стало концентрированным выражением рыцарского отношения к женщине, реализующегося в целом ряде стандартов общения, фиксированных в этикете. Помочь женщине в беде, выполнить по возможности всякую ее просьбу, оберегать ее — долг чести каждого мужчины. Люди, хорошо знающие быт, культуру, национальную психологию адыгов, не раз наблюдали этот принцип в действии. Того, кто нарушал его, осуждали, строго наказывали, говоря при этом: *А гъузгу мыгъуэм ежьэн, цыхубз пшэрыхь хуцанэ жыхуалэр пщлэркъэ* — *В путь несчастливый да отправишься, разве ты не знаешь, что такое «Цыхубз пшэрыхь хуцанэ»?*

Возникает вопрос, как согласуется это с утверждениями некоторых ученых о почти полном бесправии и униженности адыгских женщин в прошлом. Однозначного ответа на это, разумеется, не дашь. Ясно одно: суждения такого рода хотя и небеспочвенны, но все же, видимо, недостаточно обоснованны.

Прежде всего следует заметить, что традиции матриархата оказались у адыгов весьма устойчивыми. В народе еще живы образы мудрой Сатаней, предводительницы нартов, их советчицы во всех трудных делах, умной и обходительной Малечипх, женщины-богатыря Лашин, светлорукой Адиюх. Идея почитания женщины красной линией проходит через весь нартский эпос.

Судя по высказываниям авторов VII—XIX вв., адыгские женщины располагали большой свободой в обращении с мужчинами. «Они были общительны и любезны... — пишет Олеарий. — Некоторые даже приглашали

нас зайти в их дома.» (Олеарий, стр. 84). В том же духе высказываются Я. Я. Стрейс (стр. 215—216) и П. Г. Брус. «Их хорошее расположение духа и приятная непринужденность в разговоре, — пишет последний, — делает их очень желанными; несмотря на все это, они слышат очень целомудренными...» (Брус, стр. 149).

Автор начала XIX века Тебу де Мариньи подытожил свои наблюдения за положением женщин в Черкесии следующим образом: «Прекрасный пол здесь, хотя ему и предназначается самая трудовая жизнь, далеко не осужден, как, например, у турок, на вечное затворничество. Особенно девушки допускаются на все празднества, которые они оживляют своей игривостью, и их общество является одним из лучших способов отдохновения для мужчин, с которыми девушки общаются с величайшей непринужденностью» (Мариньи, стр. 296).

В эпоху позднего средневековья среди европейских и отчасти азиатских стран было широко распространено мнение, что женщины феодальной Черкесии самые красивые в мире.

Это еще больше усиливало интерес ученых и путешественников к их нравам и общественному положению, но в то же время порождало весьма противоречивые суждения на этот счет. В одних источниках они представляются целомудренными и стыдливými, в других, наоборот, — нескромными и своенравными, а иногда — целомудренными и нескромными одновременно. Сообщения второго и третьего типов особенно характерны для авторов XVII—XVIII вв. (кроме указанных выше, см.: Паллас, стр. 221) и в значительно меньшей степени для авторов XIX в., что наводит на мысль о постепенном изменении отношений между полами в условиях классового общества и появлении все большего числа правил, предписывающих женщине быть более сдержанной в поведении.

Тем не менее среди адыгов по сей день живут воспоминания об отдаленном прошлом, когда женщины располагали большой свободой в отношениях с мужчинами. Правда, факты такого рода сами по себе не могут служить свидетельством почитания женского пола, это было всего лишь санкционированием некоторых отношений (унаследованных от матриархата), вероятно, выходящих за рамки собственно этикетного поведения. В

этикетке же закрепляются другие стандарты взаимодействия, наиболее прямо указывающие на почтительное, вежливо-скромное отношение к женщине. О них и пойдет речь в дальнейшем.

По обычаям адыгов мужчина должен был всячески оберегать женщину, помогать ей. Например, если женщина колет дрова, то всякий проходящий мимо мужчина обязан был предложить свои услуги. То же касается и всех других случаев, когда женщина выполняет тяжелую, «мужскую» работу. Просьба женщины о помощи обычно выполнялась мужчиной беспрекословно (См.: Хан-Гирей, 1836, 315). Величайшим позором считалась ссора или брань в ее присутствии.

Женщина могла приостановить любые действия мужчин, стоило только ей сказать: *ЩхьэлъащІэм хьэтыр илэкъэ-на мыгъуэ* — Платок женский (женщина) уважения (снисхождения) не заслуживает разве и прикоснуться правой рукой к платку на голове. 80-летний П. Альботов из сел. Какун рассказал нам, что таким образом жена князя Таусултанова принудила своих сыновей отказаться от твердого намерения убить мужчину, как впоследствии оказалось, ложно обвиняемого в убийстве их старшего брата. К тому же приему могла прибегнуть женщина и во многих других ситуациях такого типа, например, когда необходимо было пристыдить мужчин, ведущих себя излишне фамильярно.

В результате наших наблюдений и расспросов было выяснено, что практиковалось три формы данного стандарта общения, которые различались по интенсивности, силе воздействия на адресата: 1) произнесение вышеуказанной формулы, 2) произнесение формулы с одновременным притрагиванием к платку, 3) сбрасывание платка. Самые непримиримые враги прекращали сражение, если женщина, сорвав платок, бросала его между ними.

Черкесские женщины появлялись в обществе с открытым лицом, свободно, без принуждения здоровались за руку с мужчинами, а в отдельных случаях выступали на собраниях и даже отправлялись в наезд вместе с джигитами. То же самое касается осетинских и в особенности абхазских женщин. В семье и за ее пределами они также располагали большими правами (См. Калоев, 1967, 186—189; Мачивариани, 1884) и неустанно отстаи-

вали их. К. Мачивариани пишет в связи с этим: «Издавна защита семейных интересов у абхазцев лежала на женщине, которая во всех своих делах в этом случае шла рука об руку с женщинами, принадлежащими к соседним племенам: черкесам, убыхам и джигетам. Покушение на уничтожение разных прав женщин, освященных веками, вызывало здесь ряд волнений, которые всегда оканчивались победой женского влияния» (1884, 10).

Известно, что адыги обычно не имели более одной жены. Этикет предписывал быть с ней вежливым и обходительным; делом чести всякого мужчины считалось создание условий, при которых жена могла бы одеваться прилично, со вкусом. «Когда муж ударит или осыплет бранными словами жену, — пишет Хан-Гирей, — он делается предметом посмеяния\*, точно так, как когда бы он, имея способы, не одевает ее соответственно его состояния» (1836, 316).

Жена управляла хозяйственными делами и пользовалась большим авторитетом в семье. «У шапсугов, — пишет М. О. Косвен, — старшая женщина патронимии называлась «бысым гуаше—княгиня дома», к ней обращались за советом все женщины патронимии, она была главной хозяйкой — распорядительницей в любой семье патронимии во время свадьбы, похорон, поминок и пр., она была обязательной советчицей при выборе жениха или невесты и т. п.» (Косвен, 1963, 201).

Если муж притеснял жену, она собирала свои вещи, уходила к родителям и возвращалась только после заверений супруга и его родственников в том, что это не повторится. Обычно же «обхождение мужа с женой скромно и деликатно», — свидетельствует К. Ф. Сталь (1900, 128). Нельзя, однако, согласиться с его утверждением и заодно утверждением Кучерова, будто черкесским девушкам не представляется никакой возможности разговора и объяснения с женихами (См. по: Леонтович, стр. 172 и 117). Существовало по крайней мере три возможности объяснения: 1) на празднествах, во время

---

\* Отсюда пословицы типа *Фызым еуэр лымыхъуци, хъуэр зымыдэр лы дэлэц — Жену бьющий мужчина—никчемный, шуток не понимающий мужчина—дурак; Лыхъур физдэубзэци, лыбзыр физдэуейц — Муж настоящий с женой ласковый, муж-баба жену бьет.*

бальных танцев; 2) во время обряда *щIопщакIуэ*; 3) визит жениха в дом девушки и разговор в отдельной комнате в присутствии третьих лиц (обычно сестер или подруг девушки, друзей жениха). Визит этот известен у адыгов под названиями *хъыджэбзаплъэ*, *псэлъыхъу*. «Когда девушка достигает брачного возраста, — пишут Э. Л. Коджесау и М. А. Меретуков, — для нее выделяют специальную комнату, и родители считают неприличным входить туда. Там ее могут навещать молодые люди. Молодой человек может зайти даже к незнакомой девушке и, если она ему понравится, попросить ее руки» (1964, 137). Парни также имеют специальную комнату (или дом) — *лэгъунэ* (комната для друзей). «Почти каждый вечер молодежь собирается в лагуне и развлекается танцами, песнями, игрой на скрипке или гармонике. Туда может пойти любой молодой человек, желающий повеселиться, но девушки являются в лагуну только по приглашению» (Коджесау и Меретуков, 1964, 143).

В этих условиях формировались некоторые рыцарские элементы адыгского этикета. Особое место занимали среди них различного рода знаки внимания представителям женского пола, о чем свидетельствуют Хан-Гирей, А. Кешев и другие адыгские авторы, которые наверняка лучше других знали быт черкесов и глубже понимали их психологию. Первый из них в этнографическом очерке «Вера, нравы, обычаи и образ жизни черкесов» пишет: «Молодые черкесы, имея с девицами свободное обращение, имеют случай понравиться друг другу и дать понять свои чувствования» (Хан-Гирей, 1974, 184). Второй в повести «Чучело» вывел образ прекрасной адыгской девушки Назики и показал образцы рыцарского отношения к женскому полу, типичные для адыгов. Поклоняясь красоте и доброте Назики, юноши делают ей различные подарки и готовы выполнять все ее прихоти: «В целом ауле не нашлось бы джигита, который не бросился бы в огонь и в воду по одному ее слову, и тот из них считался бы недостойным имени мужчины, кто бы осмелился не исполнить ее священной воли» (А. Кешев, 1977, III). Во время празднеств, на которых неизменно присутствовала Назика, «в ауле не оставалось пустого места от приезжих всадников», выстрелы в ее честь то и дело оглашали округу, так что «за пороховым дымом пряталось самое небо», мужчины «нередко схва-

тывались за оружие, оспаривая друг у друга честь сделать два-три круга с ней», а гегуако славили княжну на манер трубадуров Прованса: «Ты краса и гордость земли адыгской... Твои глаза краше блестящих звезд на синем небе. Твой стан гибче камыша, что растет на берегу Белой речки. Счастлив юноша, который тебя назовет своею. Да пошлет аллах счастье на земле родителям твоим, а когда они умрут, да отворит он пред ними ворота рая. Не думай, красавица, что я тебе льщу. Мать родила меня не льстить, а говорить людям правду, и своим скудным словом славить дела храбрых юношей и красоту наших девушек. Ну, танцуйте же, молодцы! Славьте со мною мою Назику во все концы света. Пусть черкесские девушки подражают ей во всем, а юноши тоскуют по ней» (Кешев, 1977, 112—113).

Чтобы не создалось впечатление, что это вымысел, свойственный художественным произведениям, сошлемся на свидетельство Ф. Торнау, офицера русских войск, бывшего, как было сказано, около двух лет в плену у кабардинцев и выучившего их язык: «У черкесов не скрывают девушек; они не носят покрывала, бывают в мужском обществе, пляшут с молодыми людьми и ходят свободно по гостям; поэтому каждый мог ее (имеется в виду сестра Айтека Канукова — Б. Б.) видеть и, увидавши, расславлять ее красоту» (Торнау, 1864, 38).

В том же духе высказывается Дж. Лонгворт. Он считает необходимым указать «слабый, по его мнению, налет рыцарства», обнаруживающийся в отношении мужчин к женщинам и в подтверждение этому приводит такие факты: «На празднествах у молодых людей бытует обычай, поднимая чашу с бузой с тостом в честь избранницы сердца, разрядить в воздух ружье или пистолет. Вызов немедленно принимается теми, у кого есть заряд пороха..., чтобы в той же манере отстаивать превосходство их собственных пассий. Другой обычай, который здесь существует, это принять участие в скачке за призом, находящимся в руках прекрасной мадмуазели и представляющем собой разукрашенную кобуру для пистолета, произведение ее нежных пальчиков» (Лонгворт, стр. 574). Аналогично этому на скачках, устраиваемых во время поминок юноши, «оспаривают призы с тем, чтобы презентовать свой приз даме как дань ее красоте» (Бесс, стр. 345).

К числу образцов рыцарства можно отнести и вышеупомянутый обычай вставать при виде женщины. Следует заметить, что и сейчас он неукоснительно соблюдается в адыгских селах. Почтенные старики восьмидесяти, девяноста, а то и ста лет чинно поднимаются, когда по улице проходят женщины, которым нет и тридцати.

Наконец, до самого последнего времени сохранялся обычай, замеченный еще в XIX в. Ж. де Бессом (стр. 346), по которому всадник, встретив в пути (в поле) женщину, спешивался и провожал ее до места назначения, на время оставив свои дела, какими бы важными они ни были. При этом поводя он держал в левой руке, а женщина шла с правой почетной стороны.

Думаю, что приведенных примеров достаточно, чтобы поколебать представление о полном бесправии и униженности адыгских женщин в прошлом.

Конечно, тезис об их зависимом положении нельзя отрицать целиком. Действительно, в семье, как правило, муж диктовал свои условия, хотя он не был безраздельным господином. Но и это в большинстве случаев лишь видимость: жена оказывает мужу внешние знаки почтения и покорности — таков обычай, но фактически делами семьи управляла женщина, и в этом плане ее положение напоминает положение японской женщины (См. Овчинников, 1975, 63). Наблюдение за современными кабардинскими семьями, в которых поддерживаются лучшие традиции адыгэ хабзэ, свидетельствуют о том же. Мы видим, что очень часто мнение жены оказывается решающим, когда стоит вопрос о постройке дома, женитьбе сына, поступлении его в учебное заведение и т. п. Что же касается других более мелких проблем, то муж в них и вовсе не вмешивается, все решает жена. То же самое наблюдается и у адыгейцев (Коджесау и Меретуков, 1964, 122).

Мы не склонны отрицать также, что женщины выполняли тяжелую работу по дому, в то время как мужчины были менее обременены делами и имели больше свободного времени \*. Действительно, так было в XIX в. «Обя-

---

\* Это касается особенно мужчин, принадлежащих к высшему сословию. Ср.: «Черкесский дворянин проводит жизнь на лошади в воровских набегах, в делах с неприятелем или в разъездах по гостям. Дома у себя он проводит весь день, лежа в кунацкой, открытой для каждого прохожего, чистит оружие, поправляет конскую сбрую, а чаще всего ничего не делает». — Торнау, 1864, 60.

занность жены черкеса тяжка, — писал Хан-Гирей, — она шьет мужу всю одежду, с ног до головы; сверх того, вся тягость домашнего управления лежит на ней» (1836, 60).

Можно ли, однако, вслед за некоторыми учеными, считать это безусловным свидетельством приниженности женщины? Ясно, что нет. Вспомним, что писал по этому поводу Ф. Энгельс: «Разделение труда между обоими полами обусловливается не положением женщины в обществе, а совсем другими причинами. Народы, у которых женщины должны работать гораздо больше, чем им полагается по нашим представлениям, часто питают к женщинам гораздо больше подлинного уважения, чем наши европейцы. Дама эпохи цивилизации, окруженная кажущимся почтением и чуждая всякому действительному труду, занимает бесконечно более низкое общественное положение, чем выполняющая тяжелый труд женщина эпохи варварства...» (Ф. Энгельс, 1961, 53). Можно в связи с этим сослаться и на целый ряд других ученых, например на М. М. Ковалевского (1939, 89—90), современного польского ученого М. Фритцханда (1976, 114).

Остается сказать, что рассматривая положение женщины в дореволюционном прошлом, подчас неоправданно абстрактно представляют это прошлое. Дореволюционное прошлое исчисляется столетиями, тысячелетиями, поэтому каждое явление в этих пределах должно рассматриваться конкретно-исторически. Положение адыгских женщин в XVII—XVIII вв. сильно отличается от ее положения в предреволюционный период истории. Начиная с первой четверти XIX в. и на протяжении целого столетия, общественное положение женщины неуклонно снижалось. Помимо социально-экономических причин (развитие феодализма, зачатки капиталистических общественных отношений), этому способствовала усиливающая свое влияние мусульманская вера, пропагандировавшаяся Турцией, всем мусульманским Востоком. С принятием ислама женщина потеряла некоторые свои права. Это послужило одной из причин двойственного, противоречивого отношения к ней, о чем А. Кешев писал: «Наш горец ценит женщину, хотя в то же время ее угнетает. Черкес поработил ее, низвел на степень игрушки, по примеру развратного Востока, но в то же время сде-

дал ее предметом восторженных похвал и песнопений» (1977, 113). Дж. Белл конкретизировал эту мысль: «Современное положение и нравы черкесских женщин произошли из смешения турецких и черкесских обычаев, только кажется, что первые преобладают для замужних женщин, а вторые — для незамужних» (Белл, стр. 503). О том же пишут Дюбуа де Монпере (1937, 47—48), Н. Альбов (1893, 138—139) и др.

Нельзя обойти без внимания и тот факт, что девушек освобождали от тяжелых работ, чтобы сохранить ее красоту и выгоднее отдать замуж. «Следует отметить, — пишет Т. Лапинский, что тогда как женщины замучены работой, девушек, как у богатых, так и у бедных, очень оберегают. Они освобождены от всех домашних и полевых\* работ, занимаются только шитьём...» (Лапинский, 1862, 79).

И еще одно обстоятельство необходимо учитывать при рассмотрении положения черкесской женщины в прошлом — ее классовую принадлежность. Женщины высшего сословия, по справедливому замечанию целого ряда дореволюционных и особенно послереволюционных авторов, располагали значительно большей свободой в общении. Это вполне естественно и, кажется, не требует особых разъяснений.

#### **ПРИНЦИП РЕМОТИВАЦИИ КОММУНИКАТИВНЫХ ДЕЙСТВИЙ И ДВИЖЕНИЙ**

Ремотивация обычаев и обрядов, пожалуй, — одна из самых значительных этнических универсалий.

На это в свое время обратил внимание В. Вундт: «...Обычай... в своем развитии претерпевает такие изменения, которые придают ему другой смысл, — писал он. — Вследствие такого изменения происходят главным образом два превращения. Первое превращение состоит в отпадении первоначального мифического мотива, который уже не замещается другим мотивом: обычай продолжает существовать только в силу ассоциативного упражнения, причем он в то же время теряет характер принудительности, а внешние формы его проявления становятся менее устойчивыми. При втором превраще-

---

\* Впрочем, от полевых работ были освобождены вообще все женщины, они являлись сюда изредка, чтобы помочь мужчинам.

нии место первоначальных мифически-религиозных представлений занимают нравственные и социальные цели. Но оба вида превращений могут тесно соединяться в одном и том же случае, и даже если какой-нибудь обычай не служит непосредственно той или другой социальной цели, как например, некоторые правила приличия, вежливости, правила того, как следует одеваться, есть и т. п., то он косвенно создает себе такую цель, так как существование каких-нибудь норм, общеобязательных для сочленов общества, поддерживает совместную жизнь и содействует тем самым совместному духовному развитию» (Вундт, 1897, 358).

Суждения В. Вундта в данном случае несколько противоречивы (например, постулируя возможность существования немотивированных обычаев, он тотчас отрицает ее). Это результат противоречивости его общепсихологических взглядов. Но, в целом, тенденция развития обычая схвачена безусловно верно. Заслуживает внимания особенно замечание о создании новых и косвенных целей для действий и движений, подпадающих под категорию правил приличия и вежливости. Именно в этой плоскости следует, как нам кажется, рассматривать ремотивацию всей сферы ритуализованных коммуникативных действий и движений.

У адыгов, так же как и у других народов, она захватывает приветствия и прощания, тосты и пожелания, обрядовую коммуникацию, практику вторичных, метафорических наименований людей — словом в той или иной мере всю сферу традиционно-бытовой культуры общения. Магические и полумагические акты, таким образом, превращаются в символы дружеского расположения и единения, приличия и такта, уважения и почитания и в таком секуляризованном виде закрепляются в этикете. Но одновременно с этим они, как было сказано, сохраняют целиком или отчасти свою внешнюю форму (технику исполнения). А она, как известно, сама по себе довольно сложна, затейлива. Взять хотя бы технику обозначений родственников по свойству. У невестки она обусловлена целой системой предписаний для вторичного наименования свекрови, свекра, деверей, золовки, мужа, детей. Такого типа предписания существуют и для свекрови, для мужа и других лиц внутри родственной группы. Мотивируют этот обычай во всех случаях

необходимостью взаимного уважения, почитания. Между тем, он является магическим по своему происхождению.

Теряя свою первоначальную мотивировку, превращаясь в символы приличия, коммуникативные действия и движения оказываются в восприятии самих членов этноса, но особенно в восприятии сторонних наблюдателей, еще более затейливыми, говоря иначе, — избыточными (в плане прагматики общения). Если рассмотреть теперь все это в обратном порядке — подчеркнутая избыточность, мотивированная приличием, уважением, почитанием, то мы получим куртуазную коммуникацию как норму, как правило взаимодействия и, стало быть, — куртуазный этикет.

Конечно, не на одних только секуляризованных действиях и движениях основана куртуазия общения адыгов. В этом направлении действует ряд других факторов: табу на хвастовство, почитание женского пола и др. Но ремотивация коммуникативных действий сыграла, как мы увидим, особую роль в становлении адыгского этикета и прежде всего в плане снабжения его куртуазным содержанием, распространяющим свое влияние как на психологию, так и на технику общения.

И последнее, о чем необходимо здесь сказать. В отличие от вышерассмотренных принципов, принцип ремотивации коммуникативных действий латентен, т. е. почти не осознается в качестве такового основной массой населения. Его наличие и влияние на этикет обнаруживается в результате специального анализа стандартов общения в плане их генеза. Сейчас уже никто не воспринимает формулу выражения благодарности *Тхьэразэ къыпхухъу* как молитву, как обращение к богу (тхьэр арэзы къыпхухъу — да будет бог благосклонным к тебе), эта связь утрачена, вытеснена из сознания, точно также как в русской среде утрачена связь между словом «спасибо» и молитвенным словосочетанием «Спаси бог».

#### ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ЭТИКЕТА В ТЕРМИНАХ НЭМЫС И АДЫГАГЪЭ

Совокупность моральных ценностей, так или иначе соприкасающаяся с этикетом, обозначается у восточных адыгов словом *нэмыс* \*, от арабского *намус* — честь, до-

---

\* Западные адыги в основной массе не знают этого слова, в словаре оно числится как устаревшее.— См.: Шаов, 1976, 222.

стоинство, репутация, совесть. (См. Баранов, стр. 728).

Нэмыс в их представлении — обобщенное выражение всех наиболее важных положительных черт личности, ценимых в народе: скромности, вежливости, честности, уважения к старшим, к женщине, к гостям и т. д. А поскольку для адыга главной, ни с чем не сравнимой ценностью, является авторитет в глазах общественного мнения, становится понятным источник едва ли не самых употребительных в народе пословиц типа: *Актылыр нэмысыц, былымыр насыпыц — Мудрость в правилах чести, а богатство в счастье, Нэмыс зымылэм, насыпи шэктым — Кто не имеет нэмыс, у того и счастья нет.* Исследование техники коммуникативного поведения восточных адыгов — это в значительной мере исследование того, как реализуется, точнее, как в соответствии с этикетом должен реализоваться нэмыс во всех социальных ситуациях общения. Поэтому, если говорят о ком-либо *нэмыс хэлъц* — в нем есть нэмыс, то это можно понимать как «он придерживается... этикета». И, наоборот, говоря *нэмысыншыц* — не имеющий нэмыс или *нэмыс хэлъктым* — в нем нет нэмыс, тем самым констатируют, что действия, поступки человека идут в разрез с правилами этикета.

Нэмыс — это своего рода моральная цензура поведения, охватывающая такие ценности, как «стыд», «совесть», «честь», стало быть, нарушать этикет стыдно, бессовестно, бесчестно. В таком виде нэмыс представлен в сознании многих тюркоязычных народов Кавказа: карачаевцев, балкарцев, ногайцев, азербайджанцев, кумыков. В то же время этого слова не знают грузины, осетины, чеченцы, аварцы, как уже было сказано, адыгейцы и другие народы Кавказа.

Кроме кабардинского нэмыс есть общая для всех адыгов и бесспорно более древняя категория, служащая концентрированным выражением моральных правил поведения. Она носит название адыгагъэ, что буквально означает адыгство (ср. *адыгэ* — *адыгагъэ*).

Адыгагъэ — долг рыцарской чести, основанный на принципах адыгского этикета, на идеализированных свойствах национального характера. Многочисленные беседы с представителями различных этнографических групп адыгов убедили нас в многоплановости семантики данного слова. 94-летний абадзех У. К. Аутлев (аул Шовгеновский, ААО) понимает под этим прежде всего

соблюдение этикета, мудрость и терпимость (*хабзэ, акъыл, зышылэн*). 92-летний шапсуг Х. Боус добавляет к этому еще *сочувствие к другому человеку (гуццэгъу)*. 70-летний бжедуг А. Удычаков (аул Нешукай, ААО) считает, что это гостеприимство, уважение к старшим, скромность и др. положительные качества, которые в целом можно обозначить как *человечность (цыхугъэ)*. Отсюда высказанное им определение: *Цыхугъэ илэмэ адыгагъэ илэц, адыгагъэ илэмэ цыхугъэ илэц — Человечность имея, имеет адыгство, адыгство имея, имеет человечность*. В том же духе высказываются кабардинцы, черкесы, моздокские кабардинцы. Например, 80-летний Б. Альботов из сел. Кахун (КБАССР), указывая на отличительные особенности данного понятия, замечает: *Цыхур уи цхъэ нэхърэ нэхъапэ ибгъэцмэ — ар адыгагъэц — Если другого человека дела ставишь выше своих, это адыгагъэ*. Честность, т. е. умение сдержать данное слово, является, по его утверждению, еще одним проявлением адыгства.

Коротко говоря, такую весьма употребительную характеристику человека как *Адыгагъэ хэлъц — Адыгство в нем есть* — можно, смотря по обстоятельствам, понимать как указание на гостеприимность, на уважение к старшим, к женщине, на готовность помочь страждущему, на мужество, стойкость, человечность, терпимость, верность своему слову и т. д.

*Адыгагъэ* — высшая ценность для основной массы населения, идеал, в направлении которого следует совершенствовать себя. Эта категория имеет много общего с японским «гири»\*, которое, по словам В. Овчинникова, построено «не на абстрактных понятиях добра и зла, а на строго предписанном регламенте человеческих взаимоотношений, требующем подходящих поступков в подходящих обстоятельствах» (1975, 72).

Слово *адыгагъэ* и сейчас можно услышать на улице, в семье, в учреждениях, повсюду, где в ходе межличностного общения возникает необходимость оценки поведения того или иного лица: *Адыгагъэ къызихац —*

---

\* *Гири* — соединение в одном слове двух из пяти постоянств японской этики, а именно: *ги* — долг и *рей* — правила общежития. — См.: Тейдзио, 1911, 6—7.

*Адыгство по отношению ко мне проявил* (похвала); *Адыгагъэ хэлктым — адыгства в нем нет* (осуждение); *Адыгэл хуэдэу щыт — Будь таким, как адыгский мужчина бывает* (совет); *Адыгагъэ — тIэкIу зыхэлъхъэ — Адыгство малость воспитай в себе* (совет с осуждением); *Адыгагъэ хэплъхъэн хуейщ Iуэхум — Адыгство проявить надо в деле* (совет); *Уадыгэкъуэ уэ — Разве ты не адыг?* (удивление, выражающее осуждение действий, поступков).

Рассматриваемая категория, как мы видим, содержит в себе громадный духовный потенциал — это во многих случаях движущие силы и одновременно внешние социально заданные координаты поведения. В современных условиях она имеет положительное значение в плане обеспечения благопристойного поведения, доброжелательного, чуткого отношения друг к другу. Не следует, однако, забывать, что понятие адыгагъэ возникло, как крайнее выражение этноцентризма, под которым вслед за американским социологом У. Самнером (Sumner and Keller, 1949) понимают развивающееся в бесписьменном обществе чувство превосходства своего над чужим, противопоставление своего народа всем другим. Связывая все добродетели с термином адыгагъэ, т. е. с традициями, ценностями своего народа, адыги стремились подчеркнуть преимущество своего образа жизни перед образом жизни других народов. Решающую роль в этом сыграли исторические условия их социально-экономической, духовной жизни. Как известно, они в течение многих веков нынешнего тысячелетия занимали доминирующее положение на Кавказе: по численности, военной мощи и, отчасти, по духовной культуре, представленной прежде всего устным народным творчеством и этикетом (См.: Броневский, 1823, 68—69; Покровский, 1924, 197—200; Кушева, 1963, 88—154; Гарданов, 1966, 3—4). На этой почве постепенно формировалось чувство гордости за свой народ, нередко переходящее в надменность, чванство, эгоизм, что было особенно характерно для высшего сословия.

Соседние народы (грузины, чеченцы, абхазы, осетины, карачаевцы, балкарцы, ногайцы и др.) признавали высокие воинские качества адыгов, совершенство их этикета, танцев, формы одежды и т. п. Все лучшее в культуре адыгов было образцом для подражания. Даже тур-

ки, составлявшие до XIX в. одно из самых могущественных в мире государств, по словам Д'Асколи, оказывали адыгам «великое уважение, называя их черкес спага, значащим благородный, конный воин» (Асколи, стр. 63). «Военная слава и сила кабардинских воинств вызывала уважение соседей, внушала врагам страх и возбуждала «желание подражать им», — пишет современный ленинградский ученый В. Б. Вилинбахов (1977, 103).

Позднее это мнение поддерживалось в патриотических целях, в целях повышения самосознания народа первыми адыгскими просветителями, начиная от Ш. Ногмова, кончая плеядой деятелей Баксанского просвещения.

Этноцентризм адыгов, оказавший в целом благотворное влияние на развитие их самосознания, был в то же время порождением неразвитых общественных отношений. Даже в конце XIX в., несмотря на установившиеся много веков назад феодальные отношения, в среде адыгов была сильна идеология патриархально-родового общества. Народ этот до начала XX в. по существу не знал письменности на родном языке, не имел дворцов, театров, музеев, газет, журналов...

Такие контрасты свидетельствуют о своеобразии пути, по которому шло развитие общественного строя, духовной культуры, этикета адыгов.





## РИТУАЛЫ ПРИВЕТСТВИЙ И ПРОЩАНИЙ

### ОБ ИСХОДНЫХ ФУНКЦИЯХ И ФОРМАХ ПРИВЕТСТВИЙ И ПРОЩАНИЙ

За кажущейся простотой приветствий и прощаний кроются сложные формы человеческих взаимоотношений на различных ступенях исторического развития общества. Об этом писал в свое время еще Г. Спенсер. Очень сомнительно, однако, что приветствия возникли с самого начала из необходимости подчинения, как внешнее выражение страха и желания умиловить сильного (Спенсер, 1898, 173—177). Не менее сомнительным представляется и вытекающий отсюда тезис о почти полном отсутствии приветствий у первобытных обществ со слабо установленной властью одних лиц над другими. Что же касается трактовки приветствий и прощаний как выражений первобытной вежливости (См. Щурц, 1923, 213; Зыбковец, 1974, 97—98), то она, будучи сама по себе верной, в то же время совершенно не пригодна для понимания причин, вызвавших к жизни данные стандарты коммуникаций.

На наш взгляд, необходимость в приветствиях возникла задолго до социального расслоения общества и раньше чем первобытная вежливость. Речевые компоненты приветствий едва ли не первые акты человеческого общения. Они были вплетены в совместную трудовую деятельность и служили выражением потребности «...что-то сказать друг другу» (Энгельс, 1961 б, т. 20, 489), потребности «искать союза с другими, чтобы согласиться на общий труд» (Гумбольдт, 1859, 29). В начале человеческой истории приветствия выполняли, надо полагать, утилитарно-коммуникативную функцию: привлечь внимание, удостовериться в возможности сотруд-

ничества. То же касается прощаний, с той лишь разницей, что они сигнализировали о временном прекращении совместной деятельности. Речевые компоненты приветствий и прощаний этого периода, судя по всему, напоминали «стадные стимуляторы» (Войтонис, 1949, 214) предлюдей, но в функциональном отношении выступали уже как средства общественной регуляции поведения.

Каковы же, однако, функции, которые последовательно присоединяются к утилитарно-коммуникативной функции приветствий и прощаний?

Несомненно, это прежде всего магическая функция. Она вырастает из веры в возможность управления событиями реальной действительности с помощью слов, всякого рода заклинаний, заговоров, молитв и является выражением «созревшей в человеке тенденции к господству над природой» (Выгодский, Лурия, 1930, 115). Благоприятной почвой для появления приветствий и прощаний магического содержания были социально-экономические условия дофеодалного периода человеческой истории и анимистические представления людей этой эпохи. Многие из них закрепились в языках всех народов мира и функционируют по сей день, потеряв целиком или частично свой первоначально магический смысл. Английские формулы *Good day* и *Good bye*, французские *Bon jour*, *Bon soir*, кабардинские *Флохъус аиций* и *Унсэу аиций*, русские Здравствуйте и Будьте здоровы, осетинские *Агас цу* и *Да царан бон бира*, абхазские *Мшыбзиа* и *Бзиаубаат*, балкарские *Сау кел* и *Жуукъ бол* и т. д. и т. п.— все суть магические по происхождению.

Магические приветствия были ориентированы не только (а поначалу возможно и не столько) на собеседника, но и на невидимые силы с целью завоевать их благорасположение и, таким образом, обеспечить успех взаимодействия, сотрудничества. В связи с этим заслуживает внимания замечание Н. Я. Марра о том, что «употребление первой звуковой речи не могло не носить характера магического средства, отдельные ее слова не могли не ценить как чародейство» (Марр, 1926, 327), хотя в целом концепция первоначально магической функции естественного языка, конечно же, не выдерживает критики.

За магическими приветствиями было закреплено две взаимосвязанные функции: с одной стороны, будучи обращенными непосредственно к человеку, они выполняли,

следовательно, функцию привлечения внимания последнего и завоевания его благорасположения, с другой стороны — как бы искали себе слушателя среди духов и демонов удачи и магически действовали на них, в известном смысле, повелевали. Но последнее служит слабым доказательством того, что «идея слова-приказа могла развиться только в эпоху существования вождей и владык, которые имели полную власть над большим коллективом людей» (Зеленин, 1935, 511). Логика подсказывает, что дело обстояло как раз наоборот: возникнув в доклассовую эпоху, вера в магическую силу слова постепенно ослабевает с усилением социального расслоения общества, с развитием мышления людей, в частности, с осознанием того обстоятельства, что судьба их в гораздо большей степени зависит от могущественных соплеменников, чем от духов и демонов.

Из сознания людей мало-помалу вытесняется и вера в магическую силу приветствий. Вместо нее на первый план выступает нравственная функция, функция выражения симпатии и дружеского единения. Надо заметить, что это длительный, исчисляющийся тысячелетиями процесс, в ходе которого, как мы увидим ниже, на примере адыгских языков, некоторые речевые компоненты приветственных формул претерпевают значительные изменения структурного характера.

Следующий, третий этап функционального развития приветствий относится к тому периоду, когда они начинают выступать в качестве манифестации социального неравенства и личной зависимости, т. е. к эпохе классового общества. Здесь, очевидно, берут начало колено-преклонение, поклоны \* разного рода, обнажение головы и других частей тела. Вполне возможно, что и протягивание рук выступало первоначально как акт сдачи оружия или демонстрации его отсутствия, а затем уже как символ покорности. То же касается и речевых компонентов приветствия, особенно ярко выражающих идею подчинения и социального неравенства, наряду с тесно примыкающими к ним вокативами типа «ваше высочество», «ваше величество», «господин» и т. п.

---

\* Существует также версия о происхождении поклонов из молитв. Например, В. Вундт пишет: «Обычай кланяться обнаруживает в своих разнообразных формах свое происхождение из церемоний при молитве...». — Вундт, 1897, 357.

Конечно, нельзя подводить под одну черту психологию и технику приветственных и прощальных формул всех народов на всем протяжении истории классового общества. Различные формы угнетения и личной зависимости в рабовладельческом, затем феодальном и капиталистическом обществах порождали специфические формы приветствий и прощаний, манифестирующих подчинение и покорность. Причем, тенденция была и остается такой, что приветствие высшего лица низшим постепенно освобождается от жестов, унижающих достоинство последнего, что является, безусловно, отражением общего процесса демократизации общественной жизни и эмансипации личности. Этому способствуют особенно революционные преобразования в обществе. Например, Октябрьская революция 1917 г. упразднила все формулы приветствий унижительно-характера, бытовавшие в царской России.

Отмирание формул, выражающих социально узаконенные чувства зависимости, подчинения, покорности, лести, угодничества, знаменует четвертый этап функционального развития приветствий и прощаний. Его переживают сейчас почти все народы мира.

Такова, в нашем понимании, общая картина функционального и структурно-семантического развития приветствий и прощаний, на фоне которой необходимо рассматривать конкретные формы этих стандартов коммуникации.

#### РЕЧЕВОЙ КОМПОНЕНТ ПРИВЕТСТВЕННЫХ ДЕЙСТВИЙ

Речевой компонент приветствия выступает у адыгов в виде формы и формулы. В первом случае задается лишь общее направление коммуникативных действий. Формула же носит характер идиомы, она целиком или частично потеряла свой первоначальный облик и смысл. Обращение с помощью формулы требует строго определенного ответа и не терпит никаких вариантов, кроме тех, что установлены обычаем. Наконец, она, как мы увидим, жестче связана с определенными социальными ситуациями, имеет значительно меньше степеней свободы.

В качестве формы приветствия используются обычно расспросы о делах и здоровье *Дауэ ущыт, узыншэ?* — *Как твои дела, здоров ли?* и т. п., с обычными в этих условиях ответами типа: *СыфIщ, сыхъарзынэщ, берычэт бе-*

сын — *Неплохо*, у меня все в порядке; я здоров, спасибо; *Іейкъым, дыпсэуц тхъэм и шыкуркІэ* — *Неплохо, живем божьей милостью; Тхъэм уигъэузыншэ* — *Бог дай тебе здоровья; Тхъэр арзы къыпхухъу* — *бог благосклонным к тебе да будет; Тхъэм уигъэпсэу* — *Бог дай тебе жить; ГъащІэ кІыхъ ухъу* — *Жизнь твоя долгой да будет; НасыпыфІэ ухъу* — *Счастлив будь и т. п.* Адресат, таким образом, считает своим долгом не только ответить на вопрос-приветствие, но и поблагодарить за него. Затем он сам обращается к партнеру с теми же вопросами: *Уэрщэ, уэ дауэ ущыт, сыту куэд щІа дызэрызэрымылъагъурэ* — *А ты, как твои дела, как много времени прошло, как мы не виделись.*

Таков обычно ритуал приветствия. Среди форм, используемых при этом, только выражения благодарности являются магическими по происхождению, другие формы возникли, вероятно, в более поздний период, на иной почве.

В отличие от этого ансамбль приветственных формул построен по классически магическим канонам (см. табл. 1 и 2). Лингвистически они построены так, словно ориентированы на управление состоянием дел приветствуемого в выгодном для него смысле. Об этом свидетельствует, во-первых, повелительное и желательное наклонения предикативных элементов: *хъу* — *стань*, *вэ* — *паши*, *щы* — *стриги*, *огъот* — *прибери*, *фоупкІ* — *накосите*, *уежь* — *отправляйтесь*, во-вторых, само содержание предикации: *фІы* — *добро*, *хорошо*, *бэ* — *изобилие*, *множество*, *махуэ* — *счастливый; счастье*.

Несомненно, подобные формулы, весьма распространенные и у других народов Кавказа, берут свое начало из веры в магическую силу словесных произведений. Обмен приветствиями магического содержания как бы связывает людей взаимными обязательствами, сначала перед лицом духов, демонов, позднее — перед лицом бога.

В ходе утраты своих первоначальных функций, многие приветствия (и прощания), некогда бывшие магическими, меняют свой внешний облик. Это выражается, во-первых, в редукции компонентов приветственной формулы, во-вторых, в их сращении, а иногда в том и другом одновременно. Даже при сравнении действующих вариантов одного и того же приветствия эта тенденция заметна: *Бэр фыщ ащыт* — *Бэщ ащыт*; *ГъуэгуфІ уижьэ ащыт* —

Таблица 1

## Речевой компонент восточно-адыгских приветственных формул

№ п.п.	Приветствие	Ответ	Социальная ситуация и функция
1	2	3	4
1.	а) ФІэхъус апщій; ФІыхъус апщій— — Хорошим прибудь б) Бэхъус апщій (бесл.) — Богатым прибудь	Уэ упсэу апщій — О, живи апщій	Приветствие гостя
2.	Бов апщій — Много паши апщій	а) Упсэу апщій б) Бэв хъуа ульагъу — Умножив- шимся увидеть тебе в) Бэвышхуэ тхэм къыунт (мозд.) — Изобилие великое бог пусть даст тебе	Приветствие пахаря и сеятеля
3.	Шхошх апщій; Пшхошх апщій — произв. от Еншэу ушх апщій — Без горя (беды) съестъ тебе апщій (См. Гукемух, 1973, 4)	а) Упсэу апщій б) Уи Іуэху фІы ирикІуэ апщій — Твое дело хорошо пусть идет апщій в) Дыздышхэ апщій — Вместе съе- дим апщій г) Дышхэу укърихъэлІэ — За едой нас застать тебе	Приветствие людей, за- нятых уборкой уро- жая и косарей

1	2	3	4
4.	Мэкъу бэв апций — Сена в изобилни апций	Упсэу апций. Шэмэдж Іэпшэ ухъу апций — Живи апций. Косарем сильным стань апций	Приветствие косаря
5.	а) Мэш махуэ ушІэ апций — Просо счастливое вырасти апций б) Мэш бэв апций — Проса в изобилии апций	Упсэу апций	Приветствие убирающих просо
6.	Мэкъу махуэ ушІэ апций — Сено счастливое вырасти апций	Упсэу апций	Приветствие косарей
7.	а) Хьэмбов апций — Гумно обильное апций	а) Бэм я щІасэ ухъу — Народа любимцем будь б) Бэв тхъэм къунт — Изобилне бог пусть даст тебе в) Бэвышхуэ тхъэм къунт (мозд.) — Изобилне великое бог пусть даст тебе г) Упсэу апций	Приветствие людей, работающих на току
8.	Бохъу апций — Да умножатся твои стада апций	Уэ, упсэу апций	Приветствие пастуха
9.	Бэщ апций; Бэрэщ апций; Бэр фыщэу — Много настричь апций	а) Упсэу апций б) Уи Іуэху фІы ирикІуэ	Приветствие стригалей

10. ГъуэгүфIыжь апщий; Гъуэгүжь апщий; ГъуэгүфI уижъэ апщий (черк.) — В путь добрый да отправишься апщий	а) Дызэдижьэ апщий — Едем [идем] вместе апщий б) Ежьэрэмахуэ алыхьым уищI (лаб.) — В путь счастливый отправляющимся аллах пусть делает тебя	Приветствие попутчика
11. Гуп махуэ апщий — Компании счастливой [веселой] апщий	а) Упсэу апщий б) Щауэ махуэ ухъу — Юношей [витязем] счастливым будь в) Жьышхъэ махуэ ухъу — Старцем счастливым будь г) Тхъэм и щIасэ ухъу — Бога любимцем будь	Приветствие за столом
12. 1. УэршэрфIохъу апщий; Уэршэр апщий — Беседа хорошая да будет апщий	Упсэу апщий и др.	Приветствие беседующей компании
13. а) ЩакIуэ махуэ апщий — Охоты счастливой апщий б) Фи япэ фIы кърIкIуэ — Впереди вас хорошее пусть ожидает	Упсэу апщий	Приветствие идущего на охоту
14. а) КъыпхушIнгъу — Да прибавит [бог] тебе б) Хъэкъуэжь апщий — Собака (хорошо задерживающая зверя) апщий	а) Къыдэзыт къытхушIнгъу — Даю щий нам * да прибавит	Приветствие охотников с добычей

\* Имеется в виду, очевидно, бог леса Мазитха.

1	2	3	4
	г) ЖъагъэфI апщий — Добычи счастливой апщий д) Щэм ящIагъ ухъу; Миным ящIагъ ухъу; Шэрэ миным ящIагъ ухъу— В составе сотен-тысяч [зверей] да будет [этот]	б) Си хъэм къуэжар тхъэм къунт — От моей собаки убежавших [зверей] бог пусть даст тебе	
15.	а) Бов апщий — Изобилия апщий б) Бэв ухъу— Изобилие да будет	а) Бэв хъуа улъагъу — Изобилие увидеть тебе б) Бэв тхъэм къунт — Изобилие бог пусть даст тебе	Приветствие пасечника
16.	а) МэфIохъу апщий — Огонь да будет апщий б) МэфIащхъэ махуэ апщий—Огонь (костер) счастливый апщий	а) Упсэу апщий б) Уи Iуэху фIы ирикIуэ	Приветствие сидящих у костра и кузнецов
17.	IуохуфIохъу апщий; Уи Iуоху фIы ухъу апщий — Дело [твое] хорошим да будет апщий	а) Упсэу апщий б) Уи Iуэху фIыкIуэ (мозд.)	Приветствие человека, занятого каким-либо делом

18. ФІохъусыж; Къохъусыж — Возвращение добрым да будет	Упсэуж — Живи	Приветствие человека, вернувшегося в край, аул, аналогичное русскому «С приездом»
19. Уи лъэгъуж фІы ухъу; Уи лъэгъуж фІыхъу (мозд.) — Добром тебя видеть снова	Тхъэр аразы къыпхухъу — Бог доволен тобой да будет	Приветствие человека, с которым давно не виделся
20. Лъапэ махуэ къыухъэжьэж — Ступней счастливой вновь стань	Тхъэр аразы къыпхухъу — Бог доволен тобой да будет	Приветствие человека, вставшего на ноги после болезни

Таблица 2

## Речевой компонент западно-адыгских приветственных формул

№ п.п. 1	Приветствие 2	Ответ 3	Функция 4
1.	Фэсапци — Хорошим прибудь	Тхьэугъэпсэу --- Бог дай тебе жить	Приветствие гостя
2.	Гъэбэжъу огъот апци — Год изобильным (урожайным) для тебя да будет апци	Тхьэугъэпсэу — Бог дай тебе жить	Приветствие пахаря и сеятеля
3.	а) Гухахъо шхын тхьам шъуфлешI — Радостной пищей бог да сделает для вас б) Гухахъоу пшхоу апци (шапс.) — Радостно съестъ вам апци	Тхьэугъэпсэу — Бог дай тебе жигъ	Приветствие людей, занятых уборкой урожая
4.	а) Мэкъу мафэ шъоупкI апци — Сено счастливое накосить вам апци б) Гъэгъо мафэ шъоупкI (шапс.) — Сено (сухое) счастливое накосите	Тхьэугъэпсэу — Бог дай тебе жигъ	Приветствие косарей
5.	Бэхъу апци — Да умножатся твои стада апций	Тхьэугъэпсэу — Бог дай тебе жить	Приветствие пастуха
6.	Зэлэщэу уапэтыжь апци (темирг.) — Добром тебе быть при (них)	Тхьэугъэпсэу — Бог дай тебе жить	Приветствие пастуха, пастушеского общественного стада

7. а) Нэхьыбэ ош апши — Больше настриги апши	Тхьэугъэпсэу	Приветствие стригалей
б) Боу щьош апши; И бэ щьош (шапс.) — Много настригите апши	— Бог дай тебе жить	
в) И гуахьо тхьэм шьуегъэлъагъу (шапс.) — Радость от этого бог пусть даст вам увидеть		
г) Еупхьу; Еуцы (шапс.) — Много настриги		
8. а) Гьуэгу мафэ уежь апши — В счастливую доро- гу да отправишься ты апши	а) Укьыздежь апши (темирг.); Дыздижь апши (шапс.) —	Приветствие попутчика
б) Гьвэгу мафэ тхьэм урегъажь (шапс.) — В счастливую дорогу бог да отправит тебя	Едем [идем] вместе апши	
9. Гуахьоу шьошх апши; Гуахьоу пшхоу (шапс.) — Радостно ешьте	а) Тхьэугъэпсэу. Уэ кьыд- дэошх апши — Бог пусть даст тебе жить. Ты тоже с нами поешь апши	Приветствие сидящих за накрытым столом
10. а) Гьуэгу мафэ уежь апши — В счастливую доро- гу да отправишься ты апши	Тхьэугъэпсэу — Бог дай тебе жить	Приветствие идущего на охоту
б) Тхьэм уи мурад кьыуегъэхьулI — Бог твои цели пусть даст (тебе) достичь		
11. а) Ыцы пэпч тхьэм кьыдет — Сколько волосинок, столько бог пусть даст тебе	УкьырихьэлIагъ; УкьыукIагъ — Ты застал меня [с добычей]	Приветствие охотника с добычей
б) Гьуэтыгьо мафэ тхьэм фешI — Добычей счастливой бог для вас пусть сделает		
12. а) ПшыпIэ мафэ — Пасека счастливой [да будет]	Тхьэугъэпсэу	Приветствие пасечника
б) Бохьу апши — Да умножится апши	— Бог дай тебе жить	

1	2	3	4
	13. Уиоф шу охъу апци — Дело твое хорошим да будет апци	Тхъэугъэпсэу — Бог дай тебе жить	Приветствие человека, занятого каким-либо делом
	14. а) Фэсыжь апци; Шуфэсыжь апци — Возвраще- ние добрым да будет апци	Тхъэугъэпсэу — Бог дай тебе жить	Приветствие человека, вернувшегося в край, аул
	15. Уилъэгъужь шу — Добром тебя видеть снова	Тхъэугъэпсэу — Бог дай тебе жить	Приветствие человека, с которым давно не ви- делся
	16. а) Шуфежьжэжь — Добром ступать тебе снова б) Лъэпэмафэ алахъэм рыуегъэхыжьжэжь — Ступ- ней счастливой аллах да даст тебе вновь стать	Тхъэугъэпсэу — Бог дай тебе жить	Приветствие человека, вставшего на ноги после болезни

*Гъуэгуж апиций; Уи Іуэху фІы ирикІуэ — Уи Іуэху фІы-кІуэ* — т. д. В результате некоторые из формул превращаются в простейшие символы, звуковые жесты своего рода, в том смысле, что первоначальное значение (этимология) формул затемняется и не сознается уже носителем языка. Восстановление же структуры и значения приветствий становится задачей, подчас неразрешимой даже для ученых-языковедов.

Возьмем к примеру адыгейское «*фэсапици*». Этимологию первой части формулы сравнительно легко восстановить. В кабардино-черкесском языке оно известно как *фІохъус*. По всей вероятности мы имеем здесь три лексических элемента, слившихся в один, а именно: *фІы* (*хороший, хорошо*), *хъу* (*стань, будь*) и корневой морфемы «с», указывающей на достижение (ср. *къэс, нэс*). Таким образом, первоначально это приветствие могло означать: *Хорошим прибудь*. Значение второй части формулы остается не ясным. Это своего рода издержка опрощения приветствия и камень преткновения для ученых, занятых этимологией адыгских языков.

Элемент *апиций* (*апици*), как мы видим, включен в состав подавляющего большинства приветственных формул, поэтому очень важно определить его этимологию. Наше мнение таково, что он восходит к абхазскому *апшьра* → *ипшьоу* — светлый, святой, святилище (См. Шакирбай, 1974, 80—83). Если это так, то полный перевод формулы будет: *Прибытие хорошим [стань] сделай святой [боже]*. Коротко говоря, можно предположить, что *апици* употребляется в функции «да будет», «да сделает святой», и, таким образом, усиливает пожелание.

В кабардино-черкесских ответных высказываниях слово *упсэу* — «живи» произносится в знак благодарности. Элемент «*апиций*» здесь возможно тоже не пустой, хотя в настоящее время он воспринимается всего лишь как звуковой жест, перекликающийся с обращением, и, тем самым, придающий церемонии приветствия особую тональность: бодрость, приподнятость, благожелательность. У адыгейцев в этой функции употребляется формула *Тхъэугъэпсэу* — *Бог дай тебе жить*. Элемент *тхъэ* (*бог*) очень часто используется и в первом компоненте западно-адыгских приветственных формул, что не характерно для восточно-адыгских приветствий.

Чтобы полнее представить распространенные у ады-

гов способы вступления в контакт, необходимо упомянуть и о некоторых заимствованных формулах. Это касается прежде всего общемусульманской формулы *Сэлам алейкум — Уалейкум сэлам*. Она является едва ли не самой употребительной среди мужчин, нередко заменяет собой исконно адыгские формулы или употребляется вместе с ними. Сюда относятся также весьма употребительные у моздокских адыгов мусульманской веры тюркские формулы, заимствованные у их соседей ногайцев: *Аш татлы болсун* или *Аш берекетли болсун* — приветствие сидящих за столом; *Иш кьолай болсун*; *Яхшэ агъайлы бол* (приветствие людей, занятых каким-либо делом — кузнецов, стригалей и т. п.). У моздокских адыгов христианской веры эти формулы, по вполне понятным причинам, не прижились. Не встречаются они и у всех других этнографических групп внутри этноса.

Понятно, что не все из названных формул равноценны в смысле их употребительности. Это касается как исконных, так и заимствованных формул и обусловлено специфичностью ситуаций, к которым они привязаны, а также изменениями в социально-экономических условиях жизни адыгов, в результате которых исчезают, становятся нетипичными сами эти ситуации. По вполне понятным причинам исчезает форма приветствия кузнецов, все более редкими становятся случаи употребления «охотничьих» приветствий. Но другие формулы еще сохраняют свое былое значение. Необходимо заметить также, что использование приветственных формул подчиняется особым правилам, предусмотренным в этикете.

Формула «*Сэлам алейкум*», например, непригодна для обращения молодого человека к пожилому. Может быть она сообщает церемонии приветствия фамильярность, недопустимую в общении со старшими? В большинстве случаев то же касается и других приветственных формул, хотя аргументы могут быть иными. Запрет на приветствие сидящих за столом, например, объясняют следующим образом: «чтобы не принуждать старших к вставанию» (АФ, 1963, 215). Нельзя обойти без внимания и тот факт, что при встрече женщин из приведенных в обеих таблицах формул используются только три последние, а так как они «накрепко» привязаны к определенным ситуациям, то в других случаях используются обычные формы приветствий.

Дифференциация «мужских» и «женских» приветствий вполне объяснима. Она является пережитком разделения труда по половому признаку. Чабаны, пахари, охотники, воины — как правило, мужчины. Для женщин занятия такого рода недопустимы, следовательно, для них недопустимы коммуникативные действия, исполнения которых предписывают названные позиции.

Следует, наконец, заметить, что приветствия не заменяют собой расспросов о делах, здоровье и т. п. Они являются своего рода знаками внимания и, в меньшей степени, знаками привлечения внимания. Не зря С. В. Неверов относит подобные «жесты» у японцев к разряду «парольных слов», создающих уверенность в возможности начала... беседы». (Неверов, 1974, 244).

## ПАРАЯЗЫК ПРИВЕТСТВИЙ

Параязык приветствий представлен 1) телодвижениями и жестами (кинезика), 2) физической дистанцией между партнерами по общению (проксемика) и 3) мимикой. Специфическое сочетание этих параметров вносит своеобразие в акты приветствия, принятые у тех или иных народов.

Немало своеобразных черт и в параязыке адыгских приветствий.

У мужчин также как и у женщин практикуются рукопожатия. Право женщин на рукопожатие с мужчинами, надо полагать, являлось одним из свидетельств ее относительно высокого положения в обществе. У некоторых народов, например, у чеченцев, таджиков налагался, отчасти налагается и сейчас, запрет на рукопожатие между лицами противоположного пола.

Долг младшего приветствовать первым. Но у кабардинцев это правило не распространяется на рукопожатие, оно касается скорее вербального компонента приветствия. Протягивая старшему свою руку, младший поступает неприлично: он должен ждать, пока руку протянет старший, тем более, что последний может воздержаться от такого акта. Редуцированная форма приветствия (без рукопожатия) практикуется, кроме вышеназванной ситуации и при встрече малознакомых или вовсе

незнакомых мужчин \*, а также в случаях каждодневного общения, характерного для членов трудового коллектива, нуклаерной семьи и т. п. Это не означает, что во всех подобных ситуациях неречевой компонент приветствия отсутствует. Например, представители старшего поколения, приветствуя друг друга на дистанции, приподнимают подбородок, поворачивая голову в сторону приветствуемого. Этот жест прямо противоположен наклону головы, принятому у европейцев и является специфичным для адыгов. Не лишен своеобразия и ритуал приветствия у всадников: приподнявшись в седле, обратив взоры друг на друга, они располагают правый кулак на уровне груди, на расстоянии 10—15 см от нее.

Характерен для адыгов приветственный жест правой рукой. Раньше он имел, по-видимому, большее распространение, чем сейчас. Свидетельства целого ряда авторов— Хан-Гирея, Тебу де Мариньи, А. Кешева и др. — позволяют считать, что прикладывание правой руки к головному убору, во-первых, служило компонентом приветствия малознакомых, но высокочтимых людей, прежде всего женщин и гостей, во-вторых, выступало в качестве мужского шаблона поведения. Мужчины, «встретясь с женщиною... приветствуют ее подниманием руки к голове и желают ей доброго дня», — сообщает Хан-Гирей (1836, 75). Тебу де Мариньи пишет: «При нашем появлении (мужчины—Б. Б.) все женщины встали: мы проследовали один за другим вдоль противоположной стены твердым, но медленным шагом, опустив в знак уважения на всю длину рукава нашей одежды. Мы приветствовали их со значительным видом, приложив правую руку к головному убору» (Мариньи, стр. 308). Наконец, в одной из повестей А. Кешева читаем: «После ужина явились отборные весельчаки аула под начальством музыканта. Все они, входя в кунацкую, поднимали правую руку до виска, приветствовали гостей, и потом скромно располагались вдоль стен» (Кешев, 1977, 108). Аналогичные описания имеются у Дж. Лонгворта (стр. 646) и других авторов, пишущих об адыгах и родственных им абхазах. Например, К. Мачавариани пишет об абхазах следую-

---

\* В адыгских селах, также, впрочем, как и в русских, обмен приветствиями выступает в качестве правила хорошего тона, и в тех случаях, когда люди совершенно незнакомы друг с другом.

щее: «При встрече гостей, мужчины рук не подают и шапок не снимают, а поднимают вверх руку, складывая три пальца — большой, указательный и средний и произносят обычный привет... Гости также складывают три пальца и отвечают: «Доброго вам здоровья» (Мачивариани, 1884, 48). Такой же ритуал приветствия гостей действовал в первой половине XIX в. и у черкесов: «Приветствия состоят в том, — пишет Хан-Гирей, — что встречающий или посещающий гостя или старшего по летам или знатности происхождения приветствует его, произнося — *желаем доброго приезда*, причем поднимают правую руку к голове своей и вслед за этим, спустя некоторое время, спрашивают его о здравии с тем же знаком приветствия. Надобно заметить, что делают рукою эти движения легко и не торопясь» (1836, 319).

Последнее замечание особенно ценно, так как оно дает более точное представление о технике выполнения этого действия. Можно, в частности, отметить, что оно отличается от резкого взмаха правой руки над головой, используемого и сейчас.

Жест, о котором идет речь, в аналогичных ситуациях используется египтянами и йеменцами. По словам В. Д. Осипова, он напоминает у них «отдание чести советским военнослужащим с той лишь разницей, что в арабском жесте ладонь прикладывается ко лбу и поворачивается к тому, кого приветствуют» (Осипов, 1977, 281). Не является ли это свидетельством заимствования данного жеста у египтян? Длительные культурные контакты адыгов с ними позволяют думать, что это предположение не беспочвенно. Причем не исключено, что заимствование произошло в обратном порядке от черкесов и, в частности, от черкесских мамлюков (около трехсот лет правивших Египтом) к арабам.

Есть, кроме того, основания считать, что прикладывание руки к голове — сокращенная форма снятия головного убора в знак приветствия. Такой акт зафиксирован у адыгов некоторыми авторами XVI—XVII вв. Например, голландец Н. Витсен пишет: «Они (черкесы — Б. Б.) имеют обыкновение приветствовать людей, обнажая голову вопреки магометанскому обычаю» (Витсен, стр. 93). Итальянец К. Главани, бывавший в Черкесии, подтверждает описание Витсена. «Обхождение их похоже на франкское, они вежливы и, приветствуя, снимают шап-

ку...» (Главани, стр. 161). То же самое, вероятно, имеет в виду его соотечественник Асколи: «Чиркасы очень вежливы в обращении. Беседуя с особами высокого звания, всегда держат шапку в руке, входя и выходя шаркают правой ногой подобно придворным» (Асколи, стр. 64).

Следует подчеркнуть, что в XIX в. у адыгов уже не принято было снимать головной убор и тем более шаркать. То же касается движений типа реверанс, поклон, коленопреклонение. Хан-Гирей в связи с этим пишет: «Вообще по коренным обычаям черкесы с приветствием не делают смешных и странных телодвижений, как это у других азиатских народов бывает» (1836, 319). Однако обычай снимать шапку в знак приветствия даже в XIX в. не был изжит целиком. Дж. Белл, присутствовавший в 1838 г. на богослужении, совершаемом адыгами по древним христианским обычаям, заметил, что многие из вновь прибывших приветствовали собравшихся, «снимая шапки, вместо того, чтобы прикладывать по обычаю правую руку ко лбу» (Белл, стр. 508).

Для демонстрации особого расположения, уважения к тому или иному (особенно старшему) лицу его руку пожимают обеими руками одновременно. Вступая в контакт с большой группой мужчин (свыше 6—7 человек), рекомендуется обменяться рукопожатием с двумя-тремя наиболее старшими, а другим адресовать общее словесное приветствие. В разряд этих других обычно попадают близкие родственники, друзья, соседи, именуемые словом *хэгъэрей*, что означает «свой человек», не претендующий, а потому и не рассчитывающий на оказание ему формальных почестей. Понятие это породило целый ряд других правил и ограничений, касающихся коммуникативного поведения. Так, например, адыг при встрече двух лиц, старший из которых его брат или какой-либо другой близкий родственник, значительно старше его самого, приветствует сначала того, с кем он не связан узами родства.

Приветствие с рукопожатием требует соответствующего предуготовления. Не рекомендуется держать левую руку в кармане, курить, стоять в расслабленной позе. Сидящий, обмениваясь рукопожатием, должен обязательно встать. Вообще акт вставания один из самых распространенных атрибутов приветствия у всех народов, но у адыгов, особенно в отношениях между мужчинами и

женщинами, он выполняет особую роль: и как символ приветствия, и как знак взаимного уважения. «Если вошел мужчина, женщины встают. Если вошла женщина, мужчины также встают», — читаем в кратком своде правил адыгского этикета, составленном по сообщениям Амирхана Хавпачева, Хасана Шухибова и Хазеши Шогенова (АФ, 1963, 213). Здесь же имеются другие пункты «адыгэ хабзэ», в которых акт вставания заменяет приветствие, например: «Если всадник встретит подводу с сидящими в ней женщинами, он должен дать женщинам правую сторону. Женщины должны встать (привстать) и мужчина должен в знак приветствия приподнять правую руку и опустить ее» (АФ, 1963, 213).

Вообще мужчины всех возрастов обязаны приветствовать женщин стоя, с достоинством. «Перед старшими людьми и перед девушками встают...», — указывает Т. Лапинский (1862, 81). Еще раньше об этом писал Хан-Гирей: «Мужчины, видя проходящую женщину, хотя бы в значительном расстоянии, непременно должны встать с места и не садиться вторично до тех пор, пока она не удалится, какого бы ни была она звания и достоинства» (1836, 316).

К параязыку адыгских приветствий следует отнести также объятия, предшествующие рукопожатию. Объятия — обязательный компонент приветствия у женщин, связанных узами родства. Часто к нему прибегают близкие знакомые и даже вовсе незнакомые женщины, встречающиеся в гостях. Мужчины обнимаются друг с другом очень редко. Гораздо чаще пользуются они этим шаблоном поведения при встрече с близкими родственниками из числа женщин.

Особый интерес представляет техника объятий. У женщин Кабарды они совершаются в следующем порядке — налево, направо, затем снова налево. Количество объятий между мужчиной и женщиной сокращается до одного, совершается направо и не столь крепко, как между женщинами. При этом рукопожатие, как правило, совершается одновременно с объятием: левой рукой мужчина слегка касается правого плеча женщины (она обращена к нему боком), а правой пожимает ей руку.

У западных адыгов техника объятий имеет некоторые особенности. У бжедугских и шапсугских женщин вместо третьего по счету объятия младшая по возрасту иног-

да наклоняется к руке старшей, словно для поцелуя. Имитацию поцелуя можно заметить также в приветствиях мужчины женщиной. В некоторых случаях — это поцелуй в прямом смысле слова. Так, например, 60-летняя М. Тлиф из шапсугского аула Киров (Краснодарский край), приветствовала гостей-мужчин, в том числе и автора этих строк, следующим образом: сначала объятие и поцелуй в щеку, затем — рукопожатие и, наконец, наклон и поцелуй в руку. Нам объяснили, что так принято в их ауле приветствовать дорогих гостей и родственников — довольно любопытное явление, если учесть, что в настоящее время у адыгов, особенно восточных, поцелуй как компонент приветствия (и прощания) совершенно исключается каким бы он ни был, в отличие, скажем, от грузин, абхазцев, у которых при встрече даже мужчины целуют друг друга в губы. Этот случай напомнил нам замечание Д'Асколи о том, что черкесские девушки «не только не прячутся от гостя, но целуют ему руку и заботятся о чистке его платья...» (Асколи, стр. 64). Не лишним будет отметить также, что у ближайших соседей шапсугов — абхазцев, женщина, приветствуя мужчину, не только обнимала его, но также целовала в плечо, а почетных гостей — в грудь. Между тем у основной массы адыгов поцелуй в составе приветствия не практикуется уже в первой половине XIX в. «Женщины, — пишет Хан-Гирей, также не целуются, как и мужчины» (1836, 319).

У шапсугов, абхазов, убыхов поцелуй — одно из проявлений гостеприимства. В прошлом он, возможно, манифестировал и отношение «низший — высший». Об этом свидетельствует, например, описание встречи бжедугского князя Батыр-Гирея, возвратившегося в свое княжество после визита, нанесенного им императрице Екатерине: «Одни целовали у него руки, другие полы одежды, подстилая под ноги его камыш, и изъявляя свои удивление и радость о благополучном возвращении» (Хаджимуков, 1880). У Фонвиля имеется аналогичное описание: «Наконец, наш каик подошел ко входу в долину, мы сошли на берег, на котором нас ожидало пять или шесть всадников. Приветствия их сопровождалось радостными криками, а к Измаил-бею (убыхский князь — Б. Б.) они все подходили и почтительно целовали его руку (Фонвиль, 1927, 9).

Несколько слов о мимике в составе приветствия.

У всех, пожалуй, народов она в этом случае выражает если не покорность и подчинение, то во всяком случае радость, благожелательность. Например, у индонезийцев и многих других восточных народов принято улыбаться. В составе приветствия старшего (по возрасту или рангу) младшим улыбка выступает в качестве дополнительного средства демонстрации социальной дистанции и потому является облигаторной (См. Садур, 1977, 305).

У адыгов улыбка практикуется, главным образом, в составе приветствия женщины женщиной. Для мужчин этот жест менее характерен — более того, он недопустим в составе приветствия старшего младшим. В последнем случае улыбка сообщает некоторую фамильярность акту приветствия, в то время, как этикет предписывает совершать его с серьезным, сосредоточенным выражением лица. Конвенциональную улыбку индонезийцев адыгские мужчины восприняли бы как насмешку.

В общении между равными и близко знакомыми мужчинами улыбка, как атрибут приветствия, вполне допустима. Если же мужчины малознакомы друг с другом, то улыбка исключается, даже, если они равны по положению. То же самое, но в меньшей степени, касается женщин. У американцев, известных своей непринужденностью в общении, каждый может поздороваться даже с малознакомым человеком одним взглядом и улыбкой. Такое отношение к акту приветствия адыги сочли бы по крайней мере «легкомысленным». Приветствие у них своего рода священнодействие и оно должно совершаться строго в соответствии с предписаниями этикета.

### **РИТУАЛ ПРОЩАНИЯ**

Прощание у всех народов мира напоминает во многом приветственный акт. Но это лишь внешнее сходство. Психологически акт прощания специфичен: в нем обнаруживается намерение одной из сторон (или обеих сторон одновременно) прервать контакт. Формулы прощания являются по существу конвенциональными способами освобождения от общения. Они выполняют таким образом особую сигнальную и регулирующую функцию.

Прощание, кроме того — долг приличия, отсюда известная сентенция — «ушел, не попрощавшись». Но эта функция, как сказано выше, является производной от ма-

гической функции. Последняя состояла в том, чтобы выразить удовлетворение состоявшимся сотрудничеством, испросить у невидимых сил взаимных благ и дальнейших радостных встреч.

Речевой компонент прощаний, как правило, значительно проще речевого компонента приветствий, хотя у адыгов и здесь имеется ряд ограничений, касающихся употребления тех или иных форм. После встречи и разговора на улице, в учреждении и в других общественных местах, актуализуют обычно формы: *ФЫКЛЭ ДЫЗЭХУЗЭ* — *Добром встретиться нам*; *ТХЪЭМ ФЫКЛЭ ДЫЗЭХУИГЪАЗЭ* — *Бог пусть даст нам добром встретиться*; *УЗЫНИШЭУ УЩЫТ* — *Здоров будь*. Очень часто, особенно между близко знакомыми людьми и равными по положению используются сокращенные варианты этих форм: *ФЫКЛЭ*; *УЗЫНИШЭУ*.

Если взаимодействие состоялось в промежутке между выполнением каких-либо дел, то наиболее предпочтительным является актуализация прощаний типа: *УИ ІУЭХУ ФЫ ИРИКЛУЭ* — букв. *Твое дело хорошо пусть пойдет*; *УИ ІУЭХУ ДАХЭ УХЪУ* — *Твое дело хорошим (успешным) да будет*.

Прощаясь с группой беседующих людей, часто говорят: *ФИ УЭРИШЭР ФЫ УХЪУ* — *Ваша беседа хорошей да будет*. Гость, покидающий дом вечером или ночью, произносит формулу *ФИ ЖЭЦ ФЫ УХЪУ* — *Ваша ночь хорошей да будет* или *НЭХУЛЪЭФІ ФЫКЪИКИ* — *Рассвет добрый встретить вам*. Хозяин в свою очередь использует пожелания типа: *ГЪУЭГУ МАХУЭ* — *Дороги счастливой*; *СЫХЪЭТЫФІ ТХЪЭМ УХУИШЭ* — *К часу доброму бог да приведет тебя*; *СЫХЪЭТЫФІ УХУЗЭ* — *Час добрый да встретишь ты*.

Форма пожелания, которой представлены прощальные клише, порождает нередко ответные пожелания благодарственного типа: *УПСЭУ* — *Живи*; *НАСЫПЫФІЭ УХЪУ* — *Счастливый будь*; *ГЪАЦІЭ КІХЪ УХЪУ* — *Жизнь твоя долгой да будет* (по отношению к младшему); *ТХЪЭМ УИГЪЭПСЭУ* — *Бог дай тебе жить* (преимущественно по отношению к равному по возрасту); *ЖЪЫЦХЪЭ МАХУЭ УХЪУ* — *Старость твоя да будет счастливой* (по отношению к старшему).

Параязык прощаний аналогичен параязыку приветствий. Центральное место занимают здесь рукопожатия и объятия, осуществляемые в соответствии с вышеуказанными нормами; что же касается мимики, то она по существу та же, что и в приветственных актах. Объятия,

как компонент прощания и, очевидно, приветствия, практиковались уже в XIX в. О них упоминает Дж. Белл, бывший в Черкесии, как было сказано в 30-х годах прошлого столетия. «Тотчас после окончания еды,— пишет он,— собрание \* разошлось домой, потому что многие приехали издалека. На этот раз я мог наблюдать все гораздо лучше и любовался той грацией, с которой прощались женщины; сначала они обнимали друг друга правыми руками, а затем пожимали друг другу правую руку...» (Белл, стр. 512).

Значительное место в церемонии прощания занимают проводы. Гостя, как было сказано, сопровождали до ворот, до края села, иногда до следующего села или границ страны. Но правило это действовало не только по отношению к гостю. При встрече на улице и особенно в дороге младшему, прежде чем расстаться со старшим, вменялось в долг сопровождать его некоторое время. Этот стандарт взаимодействия сходен с вышеупомянутым обычаем, по которому при встрече в пути всадников младший из них должен был провожать старшего, оказывая ему услуги, до тех пор пока он того пожелает. То же касается, между прочим, обычая сопровождать женщин, встреченных в пути.

Проводы—церемония весьма любопытная в том смысле, что она как бы символизирует желание продлить радость встречи и продемонстрировать уважение к другому лицу. В то же время она включает идею охраны, оберега гостя, старшего, женщины.

В заключение можно указать еще на один жест *suî gepigis*, которым адыги иногда снабжают приветственные и прощальные коммуникативные акты. Мы имеем в виду подарки, которыми обменивается каждая из сторон.

И в настоящее время считается хорошим тоном купить что-либо для друга, знакомого, родственника, в дом которого входишь. Обычно это конфеты, различного рода пряности, фрукты и т. п. Хозяева при прощании нередко снабжают дорогих, по-особому близких гостей такого же рода продуктами или недорогими вещами, предметами туалета: сорочки, чулки, носки, платок, отрез на платье, духи и т. п. Кроме того, они обнаруживают склонность дарить гостям вещи, предметы, вызывающие у последних живой интерес, желание их приобрести, заиметь.

---

\* Автор имеет в виду поминки.



## СТАНДАРТЫ РЕЧЕВОЙ КОММУНИКАЦИИ

### О КУЛЬТУРЕ РЕЧИ АДЫГОВ

Красноречие высоко ценилось и ценится среди адыгов. Можно в связи с этим ещё раз сослаться на высказывание Дж. Лонгворта, цитированное выше по другому поводу: «Есть три качества, которые в этих краях дают человеку право на известность — храбрость, красноречие и гостеприимство; или... острый меч, сладкий язык и сорок столов» (Лонгворт, стр. 516). Сочетание этих качеств служило, кроме того, показателем ума, мудрости; «Человек, отличающийся храбростью, знанием обычаев и красноречием,— пишет К. Ф. Сталь,— назывался у черкес... тле губзыгъ» \* (1900, 156), то есть — мужчина умный.

Действительно, в условиях бесписьменной феодальной Черкесии заявить о себе, отстоять свои права, приобрести авторитет в глазах народа можно было в значительной мере только благодаря силе красноречия. Не зря Т. Лапинский, при упоминании о джегуако — профессиональных певцах и стихотворцах, заметил: «Этих патриархальных певцов уважают и боятся» (1862, 82). Дело в том, что адыги, высоко ценившие искусство слова, вмиг подхватывали и распространяли любое произведение, отличающееся высокими эстетическими свойствами и отвечающее их настроениям, интересам. Опровергнуть содержащиеся в них суждения было чрезвычайно трудно, поэтому «адыг,— по словам Т. Лапинского,— больше всего на свете боится быть названным трусом в национальных песнях — в этом случае он погиб, ни одна девушка не

---

\* К. Ф. Сталь ошибочно переводит данное словосочетание как «язык народа».

захочет быть его женой, ни один друг не подаст ему руки, он становится посмешищем в стране». (1862, 83).

Красноречие вырабатывалось, оттачивалось в постоянных упражнениях. В детстве для этого использовались народные куплеты различных жанров: скороговорки, загадки, пословицы, поговорки, колыбельные и другие детские песни (См. Нало, 1960, Мафедзев, 1974). Дети изучали их под руководством старших, чтобы затем опробовать их в общении между собой. Многие из куплетов имели воспитательное значение, способствовали познанию, освоению правил адыгского этикета. Среди произведений этого типа особенно популярны были куплеты под названием «Псалъэ пэж» (Слова верные), бытующие и по сей день в различных вариантах:

«ХьэщIэр ирагъэблагъэ,  
Еблэгъам сэлам ират,  
Ятам хущIемыгъуэж,  
Гъунэгъур благъэм нэхъапэ,  
Зи гуапэ ящIыр шыпхъу,  
ШыпхъуфIым фIыгъуэ къыдокIуэ,  
КъэкIухъырей насыпыншэщ.  
Нэхъыжьыр блэкIым хуотэдж,  
Жыджэрым жьыуэ зеужь,  
Зи ужь уимыкIыр мэкIуатэ,  
Хьэтыр зымыщIыр щIогъуэж» (Нало, 1960, 50—60).

Гостя приглашают [в дом],  
Пришедшего в гости приветствуют,  
О даренном не жалеют,  
Сосед важнее родственника,  
Угождают сестре,  
С сестрой хорошей благо приходит,  
Бродяга всегда несчастлив.  
Проходит старший — в его честь встают,  
Расторопный [человек]рано поднимается,  
Дело, которым упорно занимаешься, продвигается,  
Услуг [людям]не оказывающий об этом [по] жалеет.

В юности ораторские умения и навыки совершенствовались на вечеринках, устраиваемых в доме кого-либо из девушек или парней. В этих случаях разговор устремлялся нередко в русло соперничества между отдельными группировками: между парнями и девушками, между

парнями из-за девушки и т. п. Каждая из сторон изощрялась в остроумии, стараясь превзойти другую, в итоге — выигрывали наиболее красноречивые, проигрывали косноязычные. В этих условиях часто пользовались языками, которые мы условно обозначаем молодежными, а также специальными языками, известными под названием *щлэгъыбзэ* (букв.— подъязык), *хъуэрыбзэ* (полемиический язык).

В тайных молодежных языках в качестве элемента, маскирующего содержание высказываний, выступает особый ключевой слог или слово. Ключевые слоги препозитивно или постпозитивно присоединяются к каждому слогу в высказывании. Языки, образуемые с их помощью, можно назвать силлабическими. Ключевые слова, в отличие от этого, присоединяются к каждому слову во фразе, при этом происходит распределение звуков: один из согласных в ключевом слове и какой-либо из согласных (но только не начальный) предыдущего слова регулярно замещают друг друга. Тайные молодежные языки такого типа можно назвать лексематическими. Приведем несколько вариантов того и другого типа:

Тайный язык	обычн. кабардинский	ключевое слово	Перевод на русский
1. Фисыт фитщІэ- финур?		фи	
2. Ирисытри тщІэ- ринури?		ри	
3. Сыникыт тщэни- кыnur?	Сыт тщІэнур	ники	Что будем делать
4. Сыл уэтей тщІэ- лур уэней		уэлей	
5. Сыл уэтахьи тщІэлур уэнахьи		уэлахьи	

Парни и девушки использовали молодежные языки (*щлалэгъуалэбзэ*), чтобы скрыть от посторонних содержание разговора, носящего нередко фривольный характер. В настоящее время эти языки, также как и у многих других народов, служат большей частью лишь забавой для детей и молодёжи. Но раньше они могли употреб-

ляться в самых различных ситуациях, всякий раз, когда возникает необходимость скрыть от кого-либо из присутствующих содержание разговора. Г. Клапрот, например, отмечает, что описанный им язык (второй в ряду вышеприведенных), использовался «в разбойничьих набегах» (Клапрот, стр. 170). Видимо, тайные языки выступали здесь в качестве атрибута мужских союзов, типологически сходных с таковыми в Средней Азии (См.: Снесарев, 1964).

*Щагъыбзэ* построен по типу метафорических языков и, в известном смысле, тоже является тайным. Но иносказание здесь не утилитарное, но можно сказать художественное, придающее речи известную изысканность. Владение этим языком предполагает не только знание некоторых условностей, но сильно развитое образное мышление. Без этого трудно бывает уловить смысл высказываний, так как они насыщены словами, суждениями, не связанными непосредственно с прагматикой речевого действия. Отсюда и термин *щагъыбзэ* — *подъязык*. По содержанию и, отчасти, по форме он напоминает куртуазный язык западно-европейских средневековых рыцарей, изъясняющихся с дамами своего сердца. Приведем пример из повести «Черная бурка» С. Х. Мафедзева: «*Къуршыщхэм дыгъэ щопс, къури лъапэм псынэ щлок! Зумыусыгъуэджэм псы щлылэ шынакъ дыздефэнт*» (Мафедз, 1974, 114) — *На вершине скалы солнце сияет, а из подошвы ее течет холодная ключевая вода. Если бы ты была более благосклонна, мы бы вместе выпили чашу холодной воды.* Таким, как видите, довольно замысловатым образом главный герой повести сообщает о своих чувствах полюбившейся ему гордой и своенравной девушке.

Надо сказать, что и сейчас еще, также как и в прошлом, прямое объяснение в любви считается грубым, неприличным. В Адыгее, например, в студенческой среде бытует следующий способ объяснения в любви:

Псым хэлъы такъэр мэшъу,  
Бгъэм дэлъы гур мапэ,  
Сэпэти уадэжь сыкъэкIуагъ.  
Пень в воде гниет,  
Сердце в груди томится,  
Изнемогая, к тебе пришел.

*Щагъыбзэ*, по всему видно, древняя форма общения. Вопрос о том, имел ли этот язык когда-либо сакральную

мотивировку, остается пока открытым, хотя мы склонны считать, что не имел. Во всяком случае адыгский нартский эпос фиксирует его в виде «светского языка», выполняющего эстетическую, а не магическую функцию\*. Особенно показательны в этом отношении сказания о Малечипх. Необычайно умную и находчивую девушку Малечипх мать посылает за солью к соседке. Увидев в доме рядом с хозяйкой много гостей и соразмерив с этой ситуацией незначительность и неуместность своей просьбы, она прибегает к иносказанию:

«Нанэ пшэрым и уэд,  
Уэдым и дагъэ,— жери сыкъыгъэкIуащ»

(Нарты, 1974, 171)

Нана «что жирное делает постным,  
А постное жирным» — принеси, сказала и прислала.

В другой раз, получив через гонцов подарок от мужа — два куса материи — она отправляет их (гонцов) обратно и просит передать супругу следующее:

Вагъуэм из,  
Мазэм итI,  
Тхьэрыкъуэ пщэхунтIым я псэ,  
КъуанщIэ фIыцIитIым ягу хьумыгъэщIын.

От звезды — один,  
От месяца — два,  
Ради двух белогрудых голубей  
Не омрачай сердца двум черным воронам.

(Нарты, 1974, 173 и 329)

Ничего не поняв из этих слов, гонцы передали их своему господину с вопросом: «Что бы это могло значить?» Это значит, ответил тот, что от одного куса материи черные вороны, то есть вы, отрезали один локоть, а от другого — два. Но Малечипх просит ради двух белогрудых голубей, то есть от своего имени и от имени своей свекрови, не наказывать вас.

Чтобы составить более полное представление о сфере

---

\* Именно эпос, по справедливому замечанию З. М. Налоева, знаменует использование в художественных целях различных приемов и сказания, первоначально возникших под влиянием религиозно-мифических представлений человека как необходимый результат табуирования. — См.: Налс, 1977.

использования *щлагъыбзэ*, о его возможностях и технике, можно, наконец, сослаться на один весьма любопытный факт, фиксированный Н. Дубровиным. «У убыхов,— пишет он,— существовал особый способ сообщать родственникам об убитых. Один из односельцев, подойдя к сакле убитого или взятого в плен, становился на возвышенном месте и вызывал родственника убитого.

— Возвратился ли такой-то из похода? — спрашивал он вызванного. Это означало, что того, о ком спрашивают, нет в живых, и тогда в семействе убитого начиналось оплакивание». (Дубровин, 1927, 176).

Данное сообщение уникально в плане техники иносказания. Метафорический образ создается здесь за счет использования «перевернутой» синтаксической структуры высказывания: вместо повествовательного предложения используется вопросительное.

*Щлагъыбзэ*, на наш взгляд, следует отличать от языка, известного под названием *хъуэрыбзэ*—языка полемики, полемического языка. Также как и *щлагъыбзэ*, он используется парнями и девушками, как форма установления, выяснения отношений, перерастающая нередко в словесную перепалку, своеобразное соперничество. Иносказание является здесь лишь одним из приемов воздействия, в то время как *щлагъыбзэ* предполагает не просто метафорическое обозначение отдельных понятий, а перевод целых высказываний в иную плоскость общения. Чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить образцы того и другого наречия. (См. АФ, 1963, 197—204).

Композиционная структура *хъуэрыбзэ* являет собой типичный пример полемики, словесной перепалки, борьбы, иногда — скандала. Каждая законченная реплика есть особое словесное произведение — *хъуэр*. Когда кабардинцы говорят: *Хъуэр къызидзащ* (букв. хъуэр бросил в меня), то это следует понимать именно как реплику, но реплику особого рода — критическую, полемическую, язвительную.

*Щлагъыбзэ* и *хъуэрыбзэ*, таким образом, различаются как по структуре, так и по выполняемым функциям. Однако это не мешало сосуществованию этих двух наречий в рамках одного и того же (если так можно выразиться) жанра общения — жанра словесной игры, перепалки, соперничества.

Поводом для такого рода забав служила не только вечеринка, свадьба или какое-либо другое торжество, но также болезнь (чаще всего ранение или перелом кости) кого-либо из молодых людей. Песнопения, танцы и веселые игры, устраиваемые при этом у постели больного, использовались как средство отогнать злых духов и ускорить его выздоровление, хотя подобная мотивировка данного обряда, известного у кабардинцев под названием *щлопщаклуэ* (у черкесов—*щланщэ*, у адыгейцев—*кланщэ*), уже в XIX в. отходит на задний план. В XIX—первой половине XX вв. обряд *щлопщаклуэ* предстает в виде своеобразного увеселения, стимулирующего развитие музыкального, танцевального, поэтического искусства, имевшего в отдельных случаях ярко выраженную общественную направленность. Поэтому можно вполне согласиться с утверждением З. М. Налоева о том, что на каком-то этапе развития в *щлопщаклуэ* начинает преобладать карнавальное начало (Налоев).

Беседа в этих условиях характеризовалась полной непринужденностью. На нее не распространялся корпус норм, предписаний, ограничений «куртуазного» адыгского этикета. Не будет большим преувеличением сказать, что здесь у постели больного, нередко умирающего человека, можно было говорить на любые темы, не стесняясь в выражениях. В этом плане обряд *щлопщаклуэ*, впрочем, как и любой другой обряд\*, являет собой нечто выходящее за рамки этикета, даже *visе versa* противоположное ему. Вольный, смеховой характер общения в данном случае является пережитком того периода, когда функция обряда *щлопщаклуэ* состояла только в том, чтобы создать шумовой фон, заключающий в себе идею жизни, воскресения, преодоления смерти. В обрядах такого типа, распространенных по всему земному шару, «содержание слов играет наименьшую роль, наибольшее их произнесение» (Фрейденберг, 1936, 145); «основное значение имеет не фактическое содержание... фраз, а семантика их произнесения, их существования, самого себя, так как фактическое содержание только повторяет акт слова как такового» (Фрейденберг, 1936, 135). Сохранив за собой эту свободу от канонизированных форм общения в условиях «од-

\* «Обряд,— по словам М. Бахтина,— дает право на известную свободу и фамильярность. на нарушение обычных норм общежития». — Бахтин, 1966, 218. См. об этом также: Семенов, 1966, 299.

носторонней серьезности тона» (Бахтин), характерной для официальной средневековой идеологии, обряд *щлон-щаклуэ* сыграл значительную роль в развитии различных форм искусства, в том числе и красноречия.

То же можно сказать и о свадебном обряде, в составе которого большое место занимали церемониальные словопрения различного рода, например, полемика родственников жениха с родственниками невесты, требующими плату за прикосновение к ней, за вывоз ее со двора, увещевание родителей жениха, долгое время отказывающихся принять свадебный эскорт с невестой и т. п.

Хан-Гирей сообщает еще об одной «забаве», способствующей развитию красноречия у адыгов. «Князя и дворяне, — пишет он, — преимущественно во время пребывания в поле или на съездах, разделяются на две партии и одна из них объявляет на другую свои претензии под каким-либо предлогом. Тут избирают судей, перед которыми ответчик защищается силою красноречия, а претендующие не щадят могучих выражений для побежденных своих противников. Таким образом, открывается здесь поле, где старшины, князя и дворяне показывают могущество своего красноречия и знание существующих узаконений народных и феодальных прав древних фамилий своей нации. Забава эта лучше упражнения в словесности служит у черкесов школою, образующей непреклонных их ораторов» (1836, 303—304).

Таким образом, вся жизнь адыгов вольно или невольно была ориентирована на развитие красноречия. Благодаря этому они не раз посрамляли иностранных посланников и шпионов, вступавших с ними в переговоры различного рода. Это заставило К. Карлгофа признать, что «между черкесами есть много людей, говорящих с необыкновенным искусством длинные речи, замечательные по составу, логическому порядку выводов и силе убеждения» (Карлгоф, 1864, 537).

Чтобы заслужить славу красноречивого, по понятным причинам, недостаточно только природных данных. Необходимо, кроме того, освоить все богатство традиционно-бытовой культуры общения, накопленное шаг за шагом предыдущими поколениями. Каждому адыгу вменялось в долг знать, где, когда, для кого и какие стандарты речевой коммуникации уместны, предпочтительны или обязательны. Знания такого рода служили прочным фундамен-

том, на котором строилось здание адыгского красноречия. Рассмотрение традиционно-бытовой культуры общения под этим углом зрения, начатое в начале книги, мы продолжим в настоящем разделе.

### ФАТИЧЕСКАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Термин фатическая коммуникация введен в 1923 г. английским этнологом Б. Малиновским. Он подразумевал под этим неинформативные сообщения, которыми обмениваются собеседники в целях поддержания контакта — из вежливости, из уважения, чтобы заполнить паузу, прервать молчание. Отсюда определение фатической коммуникации как «типа речи, в котором узы согласия, единения образуются посредством простого обмена словами» (Malinovski, 1923, 315).

Социальная функция фатической коммуникации, по мнению Малиновского, целиком поглощает непосредственное значение речевых действий и движений: «Пустые фразы вежливости, используемые среди многих диких племен также как и в европейских гостиных, выполняют функцию, к которой значения этих слов всегда совершенно иррелевантны. Расспрашивания о здоровье, сообщения о погоде, подтверждение некоторых в высшей степени очевидных состояний вещей — все это возникает не для того, чтобы информировать, не для того, чтобы вовлечь людей в действие, не для того, чтобы выразить мысль» (Malinovski, 1923, 313). Фатическая коммуникация происходит из «тенденции к конгрегации, желания быть вместе, радовать друг друга» (Malinovski, 1923, 314).

Следует по этому поводу сказать, что конечно же не всегда принятые у тех или иных народов формулы вежливости совершенно пусты в смысле отражения каких-либо мыслей и намерений за пределами тех, что указаны Малиновским (см., например: Laver, 1973). К тому же трудно бывает порой отделить фатическую коммуникацию от реальной и наоборот — реальную от фатической. В процессе взаимодействия людей они взаимно дополняют друг друга. Но факт остается фактом — коммуникативное поведение всех народов мира изобилует стереотипными фразами для соблюдения приличий и поддержания разговора. Можно поэтому считать этот ритуал — этнической универсалией. Другое дело, что он по-разному

представлен у разных народов, хотя имеется множество типологически единых элементов.

С психологической точки зрения фатическая коммуникация является квазидеятельностью в том смысле, что она носит условный характер. Это игра своего рода, которую обязаны поддерживать члены общества. Есть, конечно, множество не предусмотренных этикетом, ситуативно обусловленных коммуникативных событий такого типа, но нас интересуют, прежде всего, стереотипные, ритуализованные формулы фатической коммуникации. У адыгов в этом плане особенно распространены разговоры о новостях, о здоровье, о семье, о делах, об урожае и (часто в связи с этим) о погоде.

При встрече людей, хорошо знакомых друг с другом, после взаимных приветствий один из собеседников задает обычно вопрос: *Сыт хъыбар*—*Что нового*, на что неизменно следует ответ: *Хъериц—Хорошо, неплохо*. Это своеобразный зачин беседы, который особенно у женщин, располагающих временем, приобретает довольно длительный обмен новостями с нередкой в этих случаях оценкой сообщаемого. Фатическую функцию выполняют также расспросы о здоровье, о делах: *Фи узыншагъэр сыт хуэдэ* — *Ваше здоровье как; Дауэрэ еклукIрэ фи Iуэхухэр* — *Как идут ваши дела*.

В высшей степени характерно для адыгов осведомляться о здоровье и делах членов семьи и других родственников собеседника. Эта тема часто целиком поглощает внимание общающихся, и коммуникация из фатической превращается в реальную. Даже в том случае, когда человек не знаком с членами семьи и родственниками собеседника, он может, более того — считает своим долгом поинтересоваться состоянием дел последних. Восточные адыги в этих целях задают обычно стереотипный вопрос: *ДызыцIэупцIэнкIэ дауэ фыщыт* или *ДызыцIэупцIэн хуэдэхэр дауэ щыт* — *Относительно тех, о ком нам спрашивать положено, как ваши дела*. Ответ в этом случае нередко соединяется с встречным вопросом — *ДыфIц, дыхъарзынэц, Iейкъым. Фэ-щэ, фэ дауэ фыщытхэ* — *Хорошо, благополучно, неплохо. А вы, как вы живете*. У западных адыгов наблюдается примерно то же самое. Вопрос: *Шъыд, тхэм ыIомэ, шыдэу шъущыт, псаухэба зэкIэ укъызыхэкIыгъэхэри, шъыди* — *Ну, как вы там, с божьей помощью, живы, здоровы те, кто (дома) остался*. Ответ:

*Тыщы! Кло тхэм ыкӀуачӀэджэ. ШӀо шӀыдӀэу шӀущыт, шӀупсаухэба, шӀуузынчӀӀэхэба цӀыкӀуи ини? — Живем с божьей помощью. А как у вас дела, живы, здоровы мал и велик?*

При встрече с человеком, которого давно не видел, принято выражать радость по поводу встречи формулой *Уи лӀагӀуж фӀы ухӀу*—*Добром тебя видеть снова* и вопросами типа: *Дэнэ ущыхэт* — *Где обитаешь* (в смысле где живешь, где работаешь); *Тэ ущыкӀодыгӀагӀ джы нэсы, узэрытымьлӀӀэгурэр илӀӀэс минӀӀэолы хӀугӀӀэ* (адыг.) — *Где пропал до сих пор, не видели тебя целую вечность.*

Форма расспроса (*щӀӀэупщӀӀэ*) является, пожалуй, самой распространенной для фатической коммуникации всех народов. Будучи стереотипной, она порождает стереотипный ответ, после которого может быть осуществлен переход к реальной коммуникации. Причем адыгский этикет предусматривает различные формулы расспросов для старших и младших. Например, формула *Сыт бгӀахӀэр*—*Какие дела вершишь (чем занимаешься)*, содержащая в себе элемент иронии, закреплена за старшим и совершенно исключается у младшего. Последний в ответ на это использует обычно вежливо-скромную формулу: *ДгӀӀӀӀэхӀшхуэ щыӀӀэкӀым, допсӀу* — *Ничего не вершим особенного, [просто] живём.*

К фатической коммуникации примыкает у адыгов церемония приглашения в дом. По традиции один из собеседников приглашает другого в свой дом, чтобы там в спокойной обстановке поговорить. Во многих случаях этот акт — квазионален (особенно в настоящее время), и собеседник путем ориентировки в ситуации улавливает условность приглашения, благодарит за него и вежливо отказывается. Но приглашение в дом настолько вошло в привычку адыгов, что многие, даже не будучи готовы к приему гостей, все же зовут их к себе и порою весьма настойчиво. В связи с этим заслуживает внимания широко известная в народе притча об одном бедняке. Поддавшись первому побуждению, то есть привычке, свойственной каждому адыгу, он пригласил к себе группу всадников, проезжавших мимо. Спешившись, те спросили: «Где можно привязать коней?». Незадачливый хозяин, не имевший в своем дворе даже коновязи, ответил: «Привяжите их к моему языку, над которым я сам не властен».

Приглашение в дом — акт приличия. Он уместен и не-

обходим даже в тех случаях, когда обе стороны, и адресант и адресат, понимают, насколько это условно. Часто еще можно услышать осуждение людей, не посчитавших нужным соблюсти эти приличия: *Къеблагъэ къыджилакъым — Кеблага (добро пожаловать) не сказал нам.*

Если кто-либо хочет, чтобы его приглашение было действительно принято, следует повторить его несколько раз в различных вариантах, со все большей настойчивостью. Для собеседника (который в соответствии с этикетом сначала отказывается даже в том случае, когда испытывает желание дать согласие) это будет свидетельством того, что он является объектом реального коммуникативного воздействия, а не ритуального. Равным образом и отказ, чтобы он возымел действие, необходимо дать в категорической форме, с достаточно убедительной мотивировкой. В противном случае все может быть понято наоборот\*.

Типичным для ситуаций такого рода является следующий диалог:

— *Неблагъэ, тлэклу дыщысыныц, дыуэришэрыныц — Заходи, будь гостем, посидим, поговорим.*

— *Берычэт бесын, соплащлэ — Спасибо, я спешу.*

— *Кхъылэ, неблагъэ, тлэклуи уедзэкъэныц — Пожалуйста, заходи и покушаешь немного.*

— *Хъэуэ, куэд щлакъым сызэрышхэрэ, пэж дыдэу соплащлэ, луэху силэщ — Нет, я недавно кушал; я действительно спешу по делам.*

— *Зыягъэ клынкъым зэ закъуэ уи луэху къэбгъанэмэ. Икъуклэ си гуапэ хъунут уныщлыхъамэ, ди унэ щлэсми лыхъэлейуэ и гуапэ хъунт.*

— *Ничего не случится, если раз оставишь свое дело. Мне было бы очень приятно, если бы ты зашел, и в нашем доме сидящая\*\* необыкновенно обрадовалась бы.*

О том, насколько поведение такого типа напоминает поведение арабов в аналогичной ситуации, можно судить по следующей «зарисовке» Дж. Олдриджа: «Двое хорошо одетых мужчин кричат друг на друга и впечатление такое, что рушится долголетняя дружба. Ничего подобно-

---

\* Между прочим, это характерная черта многих восточных народов и не только соседствующих с адыгами, но и весьма отдаленных территориально, в частности, арабов, китайцев. См.: Schouby, 1956, Пан Ин, 1977.

\*\* Имеется в виду жена.

го. Скорее всего они решают, кто к кому придет обедать. Если вас приглашают зайти и выпить чашку чая, вы должны вежливо отклонить приглашение, по крайней мере двадцать раз, прежде чем согласиться. Основа обычного диалога между египтянами — протесты» (Олдридж, 1970, 244).

Вежливость, выступающая в данном случае в утрированной форме, вовсе не означает, что арабы лицемерны. То же можно сказать о японцах, китайцах, о всех кавказцах, включая адыгов; «игры» такого рода и их правила предусмотрены этикетом указанных народов; за счет кажущейся бессмысленности речевых поступков, их отклонения от настоящего «дела», создается ощущение куртуазности общения. Для адыгов словопрения куртуазного типа весьма характерны. Их можно услышать в автобусе, когда решают вопрос кому сесть на свободное место, за столом, когда гостю предлагают покушать или выпить и в других аналогичных ситуациях. Следующий фрагмент повести «На холме» А. Кешева тоже может служить иллюстрацией данного ритуала: «Проезжие, стоя на ярмах, прощались с заседателями холма, благодарили их в отборнейших выражениях за предложенный им ночлег. Заседатели холма, со своей стороны, не хотели тоже уступить им в знании черкесских обычаев и упорно настаивали на своем.

— Смотрите, уже наступила ночь,— говорили они,— куда вы так торопитесь? Переночуйте у нас, ради бога.

— Пошли вам бог тысячетное довольство и столько же лет здоровья! — пели хором возницы, пока не отъехали от нас на ружейный выстрел» (Кешев, 1977, 256).

Облигаторность подобных стандартов не означает, что они сплошь и рядом условны. Они осуществляют своего рода функцию социального контроля за соблюдением, поддержанием основных принципов адыгства, являются выражениями готовности услужить другому, доставить ему удовольствие. В этом смысле вежливость адыгов несколько отличается от вежливости арабов, китайцев, японцев; она не столь гипертрофирована.

### БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ

Благопожелания—небольшие по объему речевые формулы, используемые в повседневном общении по тому или иному поводу: рождение ребенка, оказание услуг,

покупка, постройка дома, женитьба и т. п. У всех народов мира они производны от заклинаний, молитв, с помощью которых, по понятиям древнего человека, можно было воздействовать на сверхъестественные силы (духов, демонов, богов) и, через их посредство, на внешний мир. Когда Э. Фрэзер писал: «магия — близкая родственница науки» (Фрэзер, 1928, 75), он имел в виду, надо полагать, общность задач, решаемых той и другой, хотя ясно, что магия пыталась решать эти задачи иначе, чем наука.

В процессе исторического развития культуры многие заклинания, и особенно молитвы, утрачивают свой первоначальный смысл, получают новую специализацию: выражение благодарности, дружеского единения или противоположных чувств (ненависти, презрения) в общении с окружающими людьми. В первом случае осуществляется трансформация заклинаний и молитв в благопожелания и тосты, во втором — в проклятия. При этом формально многие из них все еще обращены к сверхъестественным силам, но фактически адресованы человеку, выступают одним из средств регуляции межличностных отношений.

Говоря в прошлом времени о магических функциях тех или иных стандартов общения, нельзя забывать все же о том, что речь и по сей день выполняет работу по изменению мира. Магия внутренне присуща речи, неотделима от нее. Она обнаруживает себя не только в тенденции «вызывать изменение внешнего мира, вызывая действие» (Валлон, 1956, 230), но еще и в том, что внушает людям мысль, что это изменение и действие возможно. Первое не существует без второго и наоборот — стремление внушить не существует без намерения изменить внешний мир; «суггестия, — по справедливому замечанию Б. Ф. Поршнева, — добивается от индивида действия, которого не требует от него совокупность его интерорецепторов, экстерорецепторов и проприорецепторов» (Поршнев, 1974, 199).

Укрепляясь постепенно в том мнении, что магические словесные произведения непригодны для познания мира и малоэффективны в плане прямого воздействия на него, человек вместе с тем все больше убеждался и убеждается в необычайных возможностях слова в плане регуляции людских мыслей и чувств, отношений и взаимоотношений. Последнее отражено у адыгов в пословицах типа:

*Псалъэ дахэм гуауэр пцегъэгъуицэ — Слово красивое заставляет забыть горе; Псалъэ дахэм гъуицъыр къегъэш — Красивое слово (даже) железо гнет; Джатэм пиуицъыр мэкъыжри, жъэм пиуицъыр къыжыркъым — Мечом раненное заживает, словом раненное не заживает и др.*

У каждого народа, пожалуй, имеются пословицы такого типа. Они ориентируют на то, чтобы присущую слову способность суггестии использовать для развития и поддержания хорошего настроения, взаимной симпатии. Такая ориентация порождает с одной стороны использование традиционных формул императивной и оптативной речи, а с другой — предписания, определяющие кто в какой ситуации и какую формулу может актуализовать. Коротко говоря, суггестивность, присущая императивной и оптативной речи, «врастает» в акт вежливости и в таком виде закрепляется в этикете всех народов мира.

У адыгов благопожелания известны под названием *хъуэхъу*. Также обозначаются тосты, а иногда и молитвы, которым соответствует кроме того термин *тхъэлъэлу* — бога просьба. Что же касается заклинаний и заговоров, то они имеют специальные обозначения: *телуэ* — предрекание; *тебжэ, еицэ* — заговор.

Рассмотрим некоторые наиболее употребительные адыгские благопожелания:

1. Тем, у кого родился ребенок (мальчик или девочка), адресуют одно из пожеланий типа: *Алыхъым къыфхуигъэхъу* — Аллах для вас пусть даст ему вырасти; *Псэ быдэ тхъэм фхуицъ* — Душу его крепкой бог для вас пусть сделает; *Алыхъым фхуигъэпсэу, и гуцэпс тхъэм быдэ ицъ* — Аллах жить ему для вас пусть даст, лямки его люльки да будут прочными; *Тхъэм шъудегъэтхъэжь* (адыг.) — Бог вам жить с ним в довольстве пусть даст; *И хъер тхъэм фигъэлъагъу* — Добро от него увидетъ бог пусть вам даст; *И нэцъэбжъэ тхъэм фимыгъэлъагъукъ* — Его горя, чтоб вы не видели, бог пусть даст.

2. По случаю рождения мальчика говорят: *Лъэпкъ тхъэм фхуицъ* — Родом его бог для вас да сделает.

3. Если ребенок родился в бездетной семье, используют пожелание: *Щэуэ фхуигъэбагъуэ* — Сотней для вас да размножится.

4. Родственникам вступивших в брак обычно говорят: *Зэблагъэ зэхуэмахуэ фыхъу* — Пусть будет родство ва-

ше взаимно счастливым; Фи благээр угурлы тхэм фхуици — Вашего родственника да сделает бог для вас хорошим (родственником) и т. п.

5. Родственникам невесты, кроме того, говорят: *Лъэдактэ махуэ кыфхуцинэ, лъапэ махуэ иригъэхьэ* — (букв.) — *Пятку счастливую пусть у вас оставит, носок счастливый пусть понесет; Алахьэм сыхьэтмафэ регажэ* (адыг.) — *Аллах в счастливый час да отправит ее; Лъэпэмафэ тхэм рихьыжыагъэу кычIегъэкI* (адыг.) — *Носок счастливый чтоб понесла, бог да делает.*

6. При посещении дома жениха в период свадьбы и после этого его отцу, матери и другим близким родственникам говорят: *ГуфIэгъуэ кIыхь тхэм фхуици* — *Радость долгой бог для вас пусть сделает; Къуэбынцэбын фхуици* — *Сотню сыновей пусть вам родит; Алахьэм нэсыпы щэхуэ кымыхьыгъэу ешI* (адыг.) — *Принесшей только счастье [в ваш дом] аллах пусть ее сделает; Алахьэм лъэпэмафэ кырырегъэдз* (адыг.) — *Дай бог, чтобы [она] вступила в ваш дом счастливым носком; Нысэм шъуиунэ кыизэлъерэгъэнэф* (бжед.) — *Невеста ваш дом светом да озарит; Тхэм акъылэгъу пфешI* (бжед.) — *Бог да даст вам сойтись характерами; Тхэм нысэ мафэ фешI* (бжед.) — *Бог невесткой счастливой для вас пусть делает.*

7. Старшие полушутливо говорят жениху: *ПыIэ махуэ ухъу, Уи пыIэр угурлы ухъу, УинаIо мафэ фэхъу* (адыг.) — *Твоя шапка \* доброй (счастливой) пусть будет; а друзья: Тхэм жьы физэдишI* — *Дай вам бог вместе состариться.*

8. Во время похорон и после этого родственникам покойного говорят: *Тхэм фицимыгъэгъуциэкIэ* — *Бог да не даст вам забыть [это горе от еще худшего]; Тхэм фыкIэ лъигъэпсэу* — *Бог дай вам жить после него; Ужыпкъэ мафэ тхьам фешI* (адыг.) *После [этого горя] счастье бог вам пусть даст; Тхэм ахърэтыфI кърит* — *Бог хорошую загробную жизнь пусть даст ему; Жэнэтыр унапIэ хухъу* — *Рай местом жизни его да будет; ДунеагъэкIэ тхэм кымыгъэхъуапсэкIэ* — *Об этом мире бог да не даст ему пожалеть; Тхэм бэу кIэлъыуегъэгъашI* (адыг.) — *Бог много после него жить пусть вам даст; Тхэм джэнэтэр кы-*

---

\* Под шапкой подразумевается невеста: до замужества и в период свадьбы она одевала шапочку, украшенную золотым шитьем — *дыцэ пыIэ*.

рет (адыг.) — Бог рай ему пусть даст; Тхьэм игонахъ фегъэгъу (адыг.) — Бог его грехи да простит ему.

9. Если умерший был молод, то его родственникам могут сказать: *Абы къимыгъэщIар фи гъащIэм тхьэм къыпищэ* — То, что он не дожил, к вашей жизни бог да прибавит.

10. Когда умирают дети, их родственникам говорят: *Шэфихьэт шууэ тхьэм къывитыж* — Шафихатным\* всадником бог пусть вам его вернет; *Шэфихьэт фхухъу* — Шафихатом пусть для вас станет.

11. Одевшему новое платье говорят *ФIыкIэ угъэлажъэ, нэхтыфIыжкIэ щыухыж* — Добром износить, еще более добрым сменить; *Тегъуатэ фэхъу* (адыг.) — Дальнейшими приобретениями пусть умножится [это платье]. Если парень появился в обновке, ему говорят часто *Къриушэ* — Чтобы ты женился в этом [платье], если девушка — *Ураушэ* — Чтобы ты вышла замуж в этом [платье]. Одевшему новое платье говорят — *Бэлэут\*\** — Много раз шей.

12. Если человек приобрел новую вещь, ему говорят: *И хъер улъагъу* — Добро от нее увидеть тебе; *Угъурлы пхухъу* — Счастье приносящим да будет для тебя; *УтеуныкI* (адыг.) — Чтобы ты богател благодаря этой (вещи); *ФIыкIэ зыухъэ* — Добром носи;

13. Тому, у кого пропала вещь, говорят: *Уи насып тхьэм химыхкIэ* — Твое счастье пусть бог не заберет [с этой вещью]; *Алахьэм уегъэгъотыжъ* (адыг.) — Аллах да поможет тебе найти.

14. Продавец и покупатель адресуют друг другу соответствующие пожелания, установленные этикетом:

Продавец: *ФIыкIэ угъэлажъэ* — Добром тебе износить (если продал одежду); *ФIыкIэ ушх* — Добром тебе съесть; *ГуфIэгъуэкIэ ушх* — Радостно тебе съесть; *ГуфIэгъуэ IэфIкIэ ушх* — Радостно, сладостно тебе съесть; *Шхын тхьэм пхушщI* — Пищей [здоровой, хорошей] бог пусть для тебя сделает (если продал съестное); *Хъер пхухъу* — Добром тебе да будет (если продал барана, корову или какую-либо вещь, предмет обихода).

Покупатель: *Ахъшэ (уасэ) уэстар хъер пхухъу* — Деньги (цену), которые дал тебе, добром тебе да будут.

---

\* *Шафихат* — заимствовано из арабского через посредство турецкого со значением «заступник», «защитник».

\*\* По мнению А. Гукемух это искаженное словосочетание *бэрэ яуд* — много раз пусть сошьют. — Гукемух, 1973, 4.

Продавец: *Тхьэразэ къыпхухъу* — Бог довольным тобой да будет.

15. Продавцу-частнику на прощание говорят: *УасафIэ пхухъу* — Хорошая цена тебе да будет.

16. Купившему скотину говорят: *Хъер пхухъу* — Добром тебе да будет; *Хъер тхьэм пхуицI* — Добром бог для тебя да сделает; *Тхьэм пхуигъэбагъуэ* — Бог тебе да размножит; *Тхьэм утутригъэуныкI* (адыг.) — Бог пусть даст тебе разбогатеть с этого. Если куплена корова, то иногда, кроме того, говорят: *Iэщын тхьэм пхуицI* — Множеством скота бог для тебя да сделает.

17. К тому, у кого пал скот, обращаются с пожеланием: *Пхуэщын тхьэм къыуитыж* — На размножение бог тебе да вернет [утраченное]. В случае пропажи скота используют ту же самую или специальную формулу: *Тхьэм къыицIимыгъанэкIэ* — Да не останется не раскрытым.

18. Больному говорят: *Тхьэм уигъэIуэтэж* — Бог, чтобы ты это горе с легким сердцем вспоминал, пусть тебе даст; *Тхьэм уи узыр псыицIэ пицицI* — Бог твою болезнь скоропременно да сделает; *Тхьэм пицхъэцих* — Бог от тебя да унесет [болезнь]; *НэхъыфI тхьэм уицIыж* — Да облегчит бог твою болезнь; *ГуицIэгъу тхьэм къыпхуицI* — Сострадание бог к тебе да проявит; *Зэпэшэу о тэджыжъ* (адыг.) — Без изъяна вновь встань; *Узыншэ ухъуж* — Да выздоровеешь ты.

19. Всякому, у кого какое-либо горе или затруднение в жизни, говорят: *Тхьэм уигъэIуэтэж* — Бог, чтобы ты это горе с легким сердцем вспоминал, пусть тебе даст.

20. Вставшему на ноги после болезни говорят: *Лъанэ махуэ къуухъэжъэж* — Ступней счастливой вновь стань (это же пожелание может быть использовано и как приветствие — см. раздел III); *Гуауэу* (фэбжъу\*, узу) *къэ-кIуэнур абы ирикIуауэ тхьэм къыицIигъэкI* — Горе (увечье, болезнь), что суждено было, на этом чтоб кончилось, пусть бог сделает; *Шуфэжъэжъ* (адыг.) — добром вновь ходи; *Алахъэм къыоузыжъытымэ аужы ешI* (адыг.) — Да сделает бог, чтобы это была последней из болезней, которыми ты должен болеть.

21. Тому, кто получил ранение, ушиб, травму или его близким обычно говорят: *Набжъэ хъуами, фэбжъ тхьэм*

---

\* Фэбжъ — физическое повреждение тех или иных участков тела.

имыщI — Хоть случилось набжьэ\* фэбжь — бог да не сделает (сокращенный вариант: Фэбжь тхьэм имыщI); Фэбжь хьуами, лажьэ мыхьукIэ — Хоть случилось фэбжь, лажьэ\*\* да не будет.

22. Тому, кто дарит одежду, отрез на платье или что-либо вроде этого, адресуют пожелание: Джылъу Iулъым хуэдизыр уи гъащIэ, уи нэсын ухъу — Сколько ниток вплетено, столько лет жизни и счастья да будет тебе.

23. Всякому дарящему могут сказать: Уи Iыхьэ кIыхь ухъу — Твое счастье (доля) большим да будет; Уи гъащIэ кIыхь ухъу — Твоя жизнь долгой да будет; Алыхьым абы нэхэрэ нэхъ пхэщIын къыуимыт — Да не даст тебе бог большей траты, чем эта; Къэрэгъул бжыхь пхухъу — Оберегающий изгородью для тебя да будет\*\*\*; Фэдиштэ тхьэм пфысигъэшIэж (адыг.) — Во сто крат (больше) путь даст мне бог отплатить тебе; Алахьэм нахьыбэ пхэмыкIэу ущегъал (адыг.) — Дай бог тебе жить, не теряя большего.

24. Побрившему голову или бороду говорят: Бэрэупс цхьэ упсэки или Бэрэупс — Много раз брей (в смысле, долго живи).

25. Построившим себе дом говорят: Унэ махуэ тхьэм фхуищI — Дом счастливым бог для вас да сделает; Узыншэу тхьэм куэдрэ фыщIигъэс — Здоровыми пусть бог даст вам долго в нем жить; Алыхьым фыщIигъэтыншыхь — Аллах пусть даст вам счастливо жить в нем; КъыщIыхьэм насып къыщIихьэрэ, щIэкIыжым акъыл (нэмыс) къыщIихьыжу тхьэм ищI — Входящий чтоб счастье приносил, уходящий чтоб мудрость (намыс) выносил, бог пусть [таким] делает [ваш дом].

26. Тем, кто еще не закончил строительство дома, говорят: Лъапэ махуэ тхьэм щIывигъэхьэ — Носок счастливый внести [в дом] бог пусть вам даст.

27. Новоселам говорят: Лъапэ махуэ щIэфхьауэ тхьэм къыщIигъэкI — Носок счастливый внесшими [в дом] бог пусть вас сделает.

28. Новоселам-молодоженам говорят: Тхьэм фыщIигъэбэгъуэхь — Бог пусть даст вам в нем размножиться.

\* Набжьэ — образовано, вероятно, от нэщIэбжьэ — неприятность, горе.

\*\* Лажьэ — физическое повреждение с тяжелыми последствиями: хромота, слепота и т. п.

\*\*\* Имеется в виду сделанное добро (псапэ).

29. Тому, кто сажает в землю колья для плетня, говорят: *Бжэгъу махуэ хэпсауэ тхьэм къыщигъэкI — Колья, всаженные тобой, счастливыми пусть бог да сделает.* К человеку, начавшему плести плетень, обращаются с пожеланием: *Чы махуэ дэбдзауэ тхьэм къыщигъэкI — Прутья, вплетенные тобой [в плетень], счастливыми бог да сделает.*

30. Ремесленникам (кузнецам, плотникам и др.) после того, как они выполнят ту или иную работу, заказчик говорит: *Абы нэхърэ нэхъ гугъуехь тхьэм къыуимыткIэ — Большой трудности, чем эта, бог тебе да не даст; Уи IэщIагъэм и хъер тхьэм уигъэлъагъу — Твоего ремесла пользу бог дай тебе увидеть; Уи IэщхьитIым и хъер улъагъу — От своих рук тебе пользу видеть (иметь).*

31. Всякому, кто оказывает услугу, говорят: *Абы нэхърэ нэхъ гугъуехь тхьэм къыуимыткIэ.* То же самое говорят иногда гостю, когда прощаются с ним.

32. Кроме того гостю, покидающему дом, говорят: *Гъуэгу махуэ — Пути счастливого; УнэлъащIэфI тхьэм урихъэж — В дом благополучный бог тебя да вернет; УкъызыхэкIыгъэмэ тхьэм псаоу уахехъажь (адыг.) — К тем, от кого ты пришел, бог целым (невредимым) тебя да возвратит.*

33. Всякому, кто отправляется в дорогу, говорят: *Гъуэгу махуэ — Дороги счастливой; Ауджэдъ уигъусэу, тхьэ гъусэ уиIэу алахъэм урегъажь (адыг.) — С Ауджэдъэм\* вместе, в обществе с богом да отправит тебя аллах.* Близким людям говорят также: *Узыхуэмызэн тхьэм ухуимыгъазэкIэ — С кем не надо (опасно) встречаться, бог да не даст тебе встретиться; Алыхъым урихъэщIэщ — Аллаха ты гость; ФIым тхьэм ухуишэ — К лучшему бог да приведет тебя.*

34. Отправляющемуся в путь на коне, могут кроме того сказать: *Уанэ махуэ туулъхъэ — Седло счастливое да положишь.*

35. Всякому мужчине в знак доброго пожелания говорят: *Уанэ махуэ туулъхъэ.*

36. В календарные праздники принято говорить друг другу: *ЕтIанэгъэ фIыкIэ уныс — До следующего года благополучно доживи.*

---

\* *Ауджэдъ* — так звучит у западных адыгов имя Георгий — Святой Георгий.

37. Младшим в знак благодарности адресуют пожелания: *Упсэу — Живи (будь здоров); Насыныфлэ ухэу — Счастливым будь; Гэацлэ клыхь ухэу — Долголетним будь; Жыи ухэу — Старым будь.* (доживи до старости); *Тхэм шлу уелгаэгэу* (адыг.) — *Да полюбит тебя бог.*

38. Детям, кроме того, говорят: *Насын зашлэ ухэу — Кругом счастливым будь; Укээхэу* (адыг.) — *Вырасти тебе.*

39. Младших и равных по возрасту благодарят пожеланиями: *Тхэм уиггэпсэу — Бог дай тебе жить; Гэацлэ клыхь ухэу — Долголетним будь.*

40. Людей преклонного возраста благодарят посредством благопожеланий: *Жыицхэ махуэ ухэу — Старости счастливой тебе; Дяпэ куэдрэ тхэм уриггэт — Над нами (впереди нас) долго бог пусть даст тебе быть; Куэдрэ тхэм утхуиггэпсэу — Долго бог тебе для нас жить пусть даст.*

41. Людей всякого возраста можно благодарить пожеланиями: *Фыуэ цылэр тхэм кыпхуицлэ — Все что ни есть хорошего, бог пусть для тебя сделает; Тхэм и цласэ ухэу — Бога любимцем будь.*

42. Чихнувшему, в зависимости от его возраста, высказывают одно из пожеланий предыдущих пунктов.

43. Девушку шутливо благодарят иногда пожеланием: *Насыныфлэ-лыфлэ натлэ ухэу — Счастливой—хорошему мужу суженой будь.*

44. Детям, подающим воду для питья, могут сказать в качестве благодарности: *Псым хуэдэу уаулгаэгэу — Как воду тебя да любят.* Подавший воду отвечает: *Уи хьэлэлиц — На здоровье.*

45. Закончив трапезу, подавшим пищу говорят: *Тхэм фиггэатхэ, сывггэтхгэжац — Бог пусть даст вам жить в довольстве, вы меня удовлетворили; Фи ерысктыр убаггэуэ — Ваша пища да размножится; Бейтхгэж тхэм фицил — Богатыми, благоденствующими бог пусть вас сделает.*

46. Всякое благопожелание требует ответного благодарственного пожелания из числа тех, что указаны в предыдущих пунктах.

47. В качестве извинения за слова, которые он собирается сказать старшему, младший может использовать благопожелание: *Уи нэмыс нэхь лгагэ ухэу — Твой намис еще выше да будет.*

48. Всякое вольное или невольное прикосновение к собеседнику требует актуализации извинительного благопожелания: *Си Іэ фЫкІэ нолусэ* — *Моя рука добром да коснется тебя.*

49. Чтобы выразить свою любовь и признательность младшему, старшие говорят: *Тхэм си яужь укъригъанэ* — *Бог, после меня [после моей смерти] да оставит тебя [еще жить]; Къурмэн сыпхухъу* — *Жертвой тебе да буду; Уэ упсэуэ сэ сылІэ* — *Тебя живым оставив да умру я; Алыхьым сыщІыуигъэлъхъэж* — *Аллах, чтобы ты меня похоронил, пусть даст [мне].*

Таков далеко не полный перечень адыгских благопожеланий. Но и он позволяет представить функции, тематику, а также лексико-семантическую и грамматическую структуру данных стандартов общения.

Адыгские благопожелания в зависимости от того, какие функции они выполняют, можно подразделить на следующие разряды: 1) приветственные благопожелания, 2) прощальные благопожелания (к этим двум разрядам могут быть отнесены, помимо всего прочего, формы и формулы приветствий и прощаний, рассмотренные в разделе III), 3) событийные благопожелания — то есть, благопожелания, приуроченные к тому или иному событию в жизни реципиента (свадьба, рождение сына, пропажа, покупка и т. д.), 4) благодарственные благопожелания и, наконец, 5) извинительные благопожелания.

Все они, как было сказано, развились из заговоров, заключающих в себе идею желания и мольбы\*. Отсюда повсеместное использование конструкций с глаголом в желательном наклонении. Но простое выражение желания отличается от мольбы. Первое по семантике ближе к приказу: ср. *УтеуныкІ, ФЫкІэ ушх, Бэрэуд, Жьыщхъэ махуэ ухъу*. В пожеланиях такого типа на первый план выступает воля говорящего лица, поэтому по семантике своей они ближе к заговорам, заклинаниям (тебжэ, теІуэ). В благопожеланиях молитвенного плана, в отличие от этого, желаемый поворот действия, события ставится в непосредственную связь с волей бога, аллаха. Человек просит, молит бога, чтобы было так, как он того желает, ср.: *Уи насып тхэм химыхкІэ, Тхэм уигъэлъуэтэж.*

---

\* Ср.: «По характеру заговоры были трех видов: прямые приказания, угрозы, молитвы». — Миллер, 1896, 73.

*Фэбжь тхьэм имыщIкIэ.* В этих формулах ощущается стремление воздействовать на мир не прямо, а через посредство всевышних сил. Другое дело, что народ в массе своей уже давно не придает им такого значения.

Следует, наконец, заметить, что у адыгов набор ситуаций, в которых этикет предписывает актуализацию соответствующих формул, почти тот же, что у других соседних народов, особенно у абхазов, хотя есть некоторые расхождения.

### ТОСТЫ, ЗАКЛИНАНИЯ, МОЛИТВЫ

Тосты находятся в отношении соподчинения к благопожеланиям, также как и пожелания, они входят в объем понятия *хьуэхьу*. Но есть между ними и различия. Тосты произносились и произносятся сейчас обычно на празднично-обрядовых трапезах. Объем тостов значительно превышает объем благопожеланий, своеобразна их структура и композиционная схема.

И все же есть много общего между благопожеланиями и тостами, что объясняется общностью их ориентации — ориентации на утверждение благоприятного. Возьмем к примеру тост, произносимый в честь постройки дома.

«Унэу ящIар:  
Уардэ унэжьу,  
Выжь укIыпIэу,  
ИкIым кърихьэу,  
Кърихьэм къринэу,  
УнапIэ махуэу,  
Борэм хуэдэу Iумахуэу,  
Пхьэм и махуэр и бжаблэу,  
Лым и пшэрыр и шхыгъуэу,  
Хъупи-шхыпи щымышцIэу,  
ЗыщыщIи щымыIэу,  
Гъэ миныр гъащIэу,  
Гъэ мышцIэм хэмыкIуадэу,  
Гу кIуэди къемыхъулIэу,  
Тхьэм унапIэ махуэ фхуищI» (АФ, 1963, 59)

Дом построенный:  
Чтобы могучим домом был,  
Чтобы быков больших убоя местом был,  
Чтобы уходящий [из дома] [добро] приносил,  
Чтобы входящий [добро] оставлял,

Чтобы жительство место счастливым было,  
 Чтобы [хозяин] боре\* подобно удачливый был,  
 Чтобы из древесины самое счастливое его дверными  
 косяками было,  
 Чтобы из мяса самое жирное его пищей было,  
 Чтобы в пастбищах недостатка не знал,  
 Чтобы нужды ни в чем не знал  
 Чтобы тысячелетия его жизнью были,  
 Чтобы в год неурожайный не погибал,  
 Чтобы сердечного горя не знал,—  
 Бог [таким] [это] место жизни счастливым для вас  
 пусть сделает.

В данном тосте, как мы видим, противопоставляются два компонента оптативного предложения: субъект и предикат; причем, второй значительно меньший по объему, чем первый, представлен всего лишь одной последней строкой, содержащей в себе веление и просьбу (обращенную к богу) реализовать, претворить в жизнь все то хорошее, о чем речь идет в первом компоненте. Такая композиционная схема, типичная для адыгских тостов, позволяет отличить тост от обычного благопожелания.

Вообще многие благопожелания напоминают сокращенный вариант тостовой формулы. Это касается, в частности, и тостов, произносимых за свадебным столом в честь невесты (См. АФ, 1963, 189—191) и целого ряда других тостов.

Сходство между пожеланиями и тостами вполне объяснимо. Те и другие берут начало из заклинаний, заговоров, молитв, произносимых перед охотой, на новолуние и т. д. У шапсугов до последнего времени начало охоты ознаменовывалось произнесением следующего обращения к Мазитхе — богу леса:

Мэзытхьэ, гъуэгумафэ тыкъегъажь,  
 ТыкъызыкIэукIогъэ лэучэцIхэр  
 Куэду кытэт \*\*.

Мазитха, в счастливый путь дай нам отправиться,  
 Зверей, за которыми мы пришли,  
 Во множестве дай.

\* *Борэ* — порода волков с коротким хвостом. (Примечание источника).

\*\* Записано в ауле Кирова Краснодарского края, со слов А. Тлифа.

Если пули упорно не достигали цели, охотники считали это влиянием дурного глаза. Чтобы снять порчу, они раскаляли до красна иголку и пропускали ее через дуло, отпустив затвор. При этом произносили заклинание: *Нэ бзэджэкIэ иплъагъэмэ орэстыж — Если глазом злым посмотрел [внутри], пусть сгорит.* Х. Боус (94 г.) из аула Красноалександровского (Краснодарский край) утверждает, что он неоднократно и эффективно пользовался этим методом, вплоть до того, что однажды загорелся его спутник, от которого якобы исходил дурной глаз.

Вера в магическую силу словесных формул породила у адыгов целый ряд других заклинаний «начинательного» типа. Перед началом сева, например, говорили:

«Ялыхь!  
Жылэ махуэ тедгъасэ,  
Тезысар гъэузыншэ,  
Зы лъэдийм щхьэмыжитI кыпыгъакIэ,  
Зы ху напIэм тIу ирегъащIэ!  
Ялыхь!  
Бэвымрэ берычэтымрэ кт-нхэлъхьэ.  
УзыншагъэкIэ къедгъэхьэлIэж,  
ГуфIэгъуэкIэ дыгъэшхыж! (АФ, 1963, 46).

Боже!  
Зерна счастливые нам посеять дай,  
Сеятелю быть здоровым дай,  
На одном стебле двум колоскам вырасти дай,  
Вместо одного [зерна] двум родиться дай.  
Боже!  
Богатый урожай и изобилие пошли,  
На здоровье нам собрать [его] дай,  
В радости нам съесть [его] дай!

Может показаться на первый взгляд, что нет каких-либо различий между структурой тостов и заклинаний. Но это не совсем так. В отличие от тостов, заклинания начинаются обычно с обращения к богам. Это позволяет считать их не заклинаниями в собственном смысле слова (теIуэ), а молитвами (тхьэлъэIу). Разница между теми и другими небольшая, ибо можно считать принципиально доказанным, что молитвы развились из заговоров.

О. Миллер видел ее в том, что молитва «имеет в виду только добрую волю божества; если вся сила ее в надежде на его милосердие, то заговор... должен иметь на него влияние просто-напросто принудительное» (Миллер, 1865, 84)\*.

Итак, в молитвах, через посредство специальных формул выпрашиваются, вымаливаются у бога те или иные блага. На этом построен весь второй компонент адыгских *тхьэлъэлу* (если вокатив «бог» считать ее первым компонентом). Отсюда повсеместное использование в составе глаголов элемента *гъэ* — *дай, сделай, позволь* (тыкъегъаж, къедгъэхьэлIэж, егъэублэ, егъэух и т. д.), совершенно отсутствующее в заговорах.

В тостах божественное предопределение событий отступает на задний план (в этом смысле они, более чем молитвы, близки к заговорам). Буквально это выражается в перенесении имени бога с начала словесных формул в конец, а по существу в том, что тостовые речения утрачивают связь с магией, религией, они включены уже в состав светской, гражданской деятельности. Имя бога сохраняется здесь лишь по традиции, унаследованной от молитв.

Преимственность словесных произведений по линии «заговор — молитва — тост» является, несомненно, проявлением принципа ремотивации, секуляризации коммуникативных действий и движений. Своеобразное преломление этого принципа через идеологию адыгов ознаменовало появление куртуазных адыгских тостов, приуроченных к тем или иным событиям в жизни семьи, аула, общества в целом. Каждый адыг с детства осваивал их и мог актуализовать в нужный момент. Люди, наиболее одаренные творческими способностями, прежде всего джегуако, снабжали традиционные тосты дополнительными элементами, а иногда создавали совершенно новые произведения такого типа, тем самым обогащая традиционно-бытовую культуру общения народа.

---

\* Соглашаясь с этим в целом, все же заметим, что идея слова-приказа не единственная для заговоров, наряду с этим имеется большое количество заговоров, с ярко выраженной ориентацией на лесть, почтение, угодничество. У адыгов они широко представлены так называемыми песнями оспы, о которых речь пойдет в последнем разделе книги. Имеются также заговоры, рассчитанные на то, чтобы обмануть, сбить с толка (заговорить) то или иное существо.



## ТАБУ В КОММУНИКАТИВНОМ ПОВЕДЕНИИ АДЫГОВ

### СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ И ТИПЫ ТАБУ

Полинезийское слово *табу* представляют обычно как «категорический запрет на религиозной основе» (Ляликов, Токарев, 1970, 177). Л. Я. Штернберг, ссылаясь на Д. Фрэзера, сообщает, что оно «образовалось из глагола *ta* (отмечать) и наречия усиления *ri*, что вместе должно означать «всецело выделенный, отмеченный» (Штернберг, 1936, 186). Он указывает также, что в этом слове, кроме того, уживается противоположное значение — «проклятый», «нечистый», добавим — «ненавистный». В Полинезии система табу выполняла роль сакральных по своему характеру норм: предписаний, «ограждающих от опасного и вредоносного» (Мелетинский, 1976, 5). Среди них запрет на произнесение имен вождей, королей, табу на употребление отдельных видов пищи, половые табу и т. п.

Относительная иррациональность подобных запретов послужила основанием для предположений и утверждений о том, что табу — это запрет, покоящийся исключительно на суеверии, прежде всего на суеверном страхе. «Рационалистическая теория для объяснения табу целиком отпадает, — пишет один из сторонников этой концепции, — и перед нами остается только теория суеверного страха» (Фрэзер, 1928, 63). Еще дальше в этом направлении идут мысли Х. Вебстера. По его мнению, нельзя смешивать явления табу с современными конвенциями и регуляциями очевидной пользы. В отличие от последних, они основаны на «неясных представлениях несчастных людей, привязанных к определенным актам, вещам, временам» и, таким образом, относятся к «ограничениям, свойственным низкой культуре» (Webster, 1973, VII).

Нельзя не заметить, что такая точка зрения находится в соответствии с гипотезой Л. Леви-Брюля о прелогичности первобытного мышления (Леви-Брюль, 1930). Несостоятельность ее можно считать сейчас принципиально доказанной (см., напр.: Мегрелидзе, 1935). Есть, по крайней мере, три взаимодополняющих друг друга обстоятельства, значение которых, на наш взгляд, недооценил Леви-Брюль.

**Первое.** Относительность понятия суеверия, о чем в свое время решительно заявил соотечественник и предшественник Леви-Брюля Э. Дюркгейм (1900, 156).

**Второе.** Позитивный характер того, что мы оцениваем как суеверие, наблюдая культуру народов, стоящих на низкой ступени общественного развития. «Суеверие» в данном случае выступает как обычай, как специфически человеческое представление о предпочтительных формах поведения. Не лишним будет в связи с этим отметить, что обычай в соответствии с современными представлениями, выполняет следующие функции: трансляция культуры, социальный контроль, социальная интеграция (Левкович, 1976, 215).

**Третье.** Преимущество «суеверий». Нормы и установления, называемые порой пренебрежительно, порой снисходительно суевериями, представляют собой исторически определенный этап развития культуры — необходимую основу нынешней культуры. Проницательный взгляд ученого заметит прочную связь системы нынешней умственной культуры с умственной культурой древних людей. Особенно это касается представлений о нормах общения, в частности, представлений о необходимости тех или иных типов табу в коммуникативном поведении.

Рассматривая в этом плане коммуникативное поведение адыгов, мы замечаем прежде всего отсутствие в массе случаев сакральной мотивировки табу. Они большей частью забыты, на смену им выступают мотивы благопристойности, взаимного уважения, почитания. Мы имеем здесь дело с упомянутой выше этнической универсалией, когда «место первоначальных мифически религиозных представлений занимают нравственные и социальные цели» (Вундт), осуществляется трансформация табу в моральные нормы запрещающего типа.

Секуляризация коммуникативных действий и движе-

ний является, следовательно, подчиненным компонентом общего процесса секуляризации обычаев и обрядов. При этом нельзя обойти без внимания тот факт, что зачастую нога в ногу с табу развивается техника иносказательной подачи мыслимого содержания (первое совершенно закономерно порождает второе). По форме они напоминали фигуры образной, художественной речи. Можно ли, однако, вслед за некоторыми учеными, например, за Е. А. Тудоровской считать, что «иносказание с самого начала было художественным познанием мира»? (Тудоровская, 1974, 84). Вероятно, нет. Последнему предшествовало, утилитарно-практическое представление связей и отношений реальности, хотя оно выливалось порой в «...бессознательно-художественную переработку природы...» (К. Маркс, 1968, 48). В систему этого типа представлений и было поначалу включено иносказательное выражение мысли и обслуживало оно прежде всего магические действия и операции. Художественное же освоение мира — суть вторичный этап мировосприятия. Иносказание, выполнявшее утилитарно-практическую, магическую функцию, обогащается здесь новыми оттенками смысла — эстетическими в собственном смысле слова.

Следует, наконец, отметить, что нравственные, социальные цели выступают иногда в качестве исходных причин запрета тех или иных коммуникативных и некоммуникативных действий и операций. Некоторые ученые считают, что они находятся за пределами понятия табу. Но в любом случае это не освобождает от необходимости исследования традиционно-бытовых запретов, возникших не на религиозной, а на «светской» или биологической почве. В функциональном отношении между ними нет принципиальной разницы: те и другие призваны регулировать поведение социума. Такой подход к проблеме, характерный для целого ряда ученых, может быть принят и в этнографии общения, с той лишь разницей, что при этом имеется в виду сфера коммуникативного поведения, удачно обозначенная И. А. Черновым как «поведение личности с установкой на адресата» (Чернов, 1967, 51).

Коммуникативные табу, в свою очередь, можно подразделить на языковые, тематические и контактные. В первом случае имеется в виду фе-

номен запрета на произнесение отдельных слов и словосочетаний. В отличие от этого, тематические табу предусматривают для определенных лиц и ситуаций не просто замену одного коммуникативного действия или движения другим, а полный отказ от разговоров на те или иные темы. Наконец, своеобразие контактных табу в том, что они устанавливают запрет на любые формы межличностного взаимодействия *face-to-face*\*.

В заключение еще раз напомним, что в задачи этнографии общения входит исследование лишь ритуализированных коммуникативных запретов, т. е. тех, что вошли в фонд традиционно-бытовой культуры общения этноса. За пределами этого круга запретов — множество ситуативно обусловленных и (или) индивидуальных, узко групповых табу, которыми так богата социальная жизнь.

#### ТАБУ НА ИМЕНА ЛЮДЕЙ И ТЕРМИНЫ РОДСТВА

Запрет на произнесение личных имен достаточно освещен в научной литературе. Об этом писали в разное время Г. Спенсер, Э. Тейлор, Л. Леви-Брюль, Д. Фрэзер, Д. К. Зеленин и др. Причем, все, во всяком случае упомянутые, авторы единодушны в том мнении, что генетически запреты такого рода восходят к представлениям древних людей о произвольности языкового знака. «Слово представляется не символом, не субститутом предмета, а свойством, атрибутом этого предмета. Свойство это мыслится, как реальная часть, иногда даже как сущность предмета или существа, лица» (Зеленин, 1935, 51). «Все вещи определяются словом, имеют основанием слово, произошли от слова; кто же ворует то слово, тот человек ворует все», — читаем мы в «Законах Ману» (1960, 100—101) .

Аналогичные представления или, как говорят психологи, стереотипы мышления сохраняются и поныне у некоторых народов, стоящих на низкой ступени общественного развития.

В отношении личных имен представления об атрибу-

---

\* Ср. «контакт (contact) — физический канал и психологическая связь между адресантом и адресатом, обуславливающие возможность установить и поддерживать коммуникацию». — Якобсон, 1975, 198.

тивности языкового знака были и у отдельных народов остаются особенно стойкими. Считалось, что «обладание» именем человека равносильно обладанию чем-то, составляющим часть его существа, и дает обладателю власть наносить первому вред» (Спенсер, 1898, 121). Психология такого рода не могла не иметь определенного выхода непосредственно в действиях и поступках людей: у многих народов развилась привычка (обычай) скрывать свои имена и имена ближних и заменять их другими. Причем, мотивировка различного рода операций с именем не всегда одна и та же, о чем можно судить по следующим примерам, приводимым Д. Фрэзером: «Некоторые эскимосы, — пишет он, — под старость меняют свое имя, надеясь на то, что это даст им новую долгую жизнь. Дикари из племени толамполо на Целебесе верят, что написав имя человека, можно унести вместе с именем и его душу. Многие дикари, — продолжает Д. Фрэзер, — и ныне еще смотрят на свое имя как на жизненную часть своей личности, и принимают самые разнообразные предосторожности, чтобы спрятать свое настоящее имя из страха, что это имя, будучи узнано какими-нибудь злонамеренными лицами, может послужить в руках этих лиц магическим средством, направленным против носителя имени» (Фрэзер, 1928, 87). Вероятно, по этой причине индейцы имели несколько, а иногда и несколько десятков имен, сверх основного. Например, индийский вождь Бехекио, по свидетельству Гранбери, был известен под 40 различными именами (См. по: Александрова, 1976, 143).

ЛЕНКОВ,

\* \* \*

Бесспорно, в прошлом и среди адыгов бытовали представления о произвольности знака. Заслуживает внимания один, на наш взгляд, весьма любопытный факт, свидетельствующий об этом. Мы имеем в виду этимологию адыгского слова *псалъэ*, (слово, разговор, речь). Оно составлено из двух элементов: *псэ* — *душа* и *лъэ* — корневая морфема, указывающая на вместилище (ср. *клэрахъуалъэ* — *кобура*, *шыгъулъэ* — *солонка*, *ахъшалъэ* — *кошель*) и означает буквально «вместилище души» или «носитель души».

Не простая случайность возвела слово в статус вместилища души. В сознании древнего человека оно могло

выступать в роли чувственных образов, через посредство которых реализуется диктатура невидимых сил. Видимо, не зря адыгейцы, в отличие от кабардинцев и черкесов, псалъэ понимают не как слово или бытовой разговор, а исключительно как речь особого рода — приподнятую, торжественную, ориентированную на суггестию, например, тостовую.

У адыгов сохранилось множество действий и операций, возникших из веры в комплиментарные отношения между человеком и его именем. Довольно часто они избегают произнесения имени человека, о котором идет речь, даже когда вблизи нет посторонних лиц. Вероятно, это обычное в коммуникативном поведении явление возникло первоначально из представления о том, что произнесение личного имени равносильно призыву духа, души его обладателя. Чтобы избежать присутствия нежелательного свидетеля разговора (духа, души того или иного, особенно высокопоставленного лица), используются всякого рода иносказательные выражения. В настоящее время особенно распространено словосочетание *а цэ пщлэр* — тот, которого ты знаешь, а *щлалэжьыр* — тот парняга, *дызыкъуажэ* — некто из нашего села. Кроме того, бытуют метонимические обороты, фиксирующие некоторые свойства внешности субъекта, например: *лы цлыклу* — маленький мужчина, *лы гъур* — худой мужчина, *щхъэ гъум* — большеголовый, *тхэклумэ-шхуэ* — большеухий, *лъакъуэ лушэ* — кривоногий. Нередко они используются в сочетании с элементом *а цэ пщлэр*: *а цэ пщлэ лы цлыклу* и т. д. Наличие у собеседников соответствующей базы общего опыта стимулирует и более определенную описательную номинацию предмета общения, например: *зы махуэ дызыбгъэдэсар* (тот, с кем мы недавно сидели) и т. п.

Следует, наконец, отметить, что в рассмотренных случаях мы имеем дело уже не с запретом на произнесение имен, а с своего рода коммуникативной привычкой. Истинные причины, лежащие в основе иносказательного наименования личности, неведомы носителям языка, в лучшем случае оно объясняется правилом вежливости, почтения к отсутствующему. Особенно ярко обнаруживается интенция такого рода в запрете на обращение по имени к лицам, значительно старшим по возрасту. В таких случаях обычно используют вокатив *дадэ* (дедуш-

ка), *нанэ* (бабушка), *ди адэ* (наш отец), *ди анэ* (наша мать), *тхэмадэ* (старейший).

Иная мотивировка (надо заметить, наиболее близкая к исходной), сопутствует запрету на личные имена «людей, приносящих несчастье» (злых, завистливых, неудачников и т. п.). За ними закреплялись иносказательные обозначения *ц/эимылуэ* — *не подлежащий называнию, лээужьей* (букв. след плохой) — *приносящий несчастье*. Произнесение настоящих имен, оцениваемых вышеуказанным образом, может, как думали и думают еще некоторые, помешать успешному ходу предстоящего или осуществляемого дела. По этой же причине люди пытались избежать встречи с обладателем запретного имени. Например, охотник, сталкиваясь по пути в лес с *ц/эимылуэ*, считал это плохим предзнаменованием и нередко возвращался назад\*.

Тенденция к иносказательному выражению мысли порождает своеобразную технику обозначения наиболее близких родственников по свойству. Здесь в пределах разграничения терминов родства на «термины обозначения» и «термины обращения» (Lowie, стр. 84), обнаруживается довольно сложная система вторичных образований.

*Нысэ* (сноха, невестка), особенно в кругу семьи, ни к кому из родственников не обращалась по имени собственному. К свекрови она применяет скромно-почтительный вокатив типа *Нанэ*, *Гуащ-нанэ* (*гуащэ* — букв. княгиня), *Нанэ-гуащэ*, *Нанэ-т/асэ*, *Ди гуащэ* — *наша княгиня* (госпожа). В соответствии с обычаем избегания к свекру она вообще не обращалась, но в разговоре с третьими лицами называла его *Дадэ* — *дедушка*; *Дадэжь* — *дед*; *Дипиц* — *наш князь*.

В селах Кабарды для невестки по отношению к старшим братьям своего мужа (а иногда и к свекру) особенно употребительны ласкательно-почтительные обращения *Дотэ* или *Дот нэху* (*нэху* — светлый, ясный). За младшими братьями мужа закрепляются конструкции типа: *К/асэ нэху* (*к/асэ* — *поздний*), *Си нэху* — *мой яс-*

---

\* Ср. это с тем, что пишет Л. Леви-Брюль о людях, приносящих несчастье: «Если человек считается «счастливым», то люди ищут его общества. В противном случае, наоборот, делается все, чтобы его избежать, от него стараются уйти возможно скорее и дальше». — Леви-Брюль, 1937, 48.

ный, *Дуней нэху* — мир ясный, *Дыгъэ* — солнце, *Дыгъэ цыкӀу* — солнце маленькое, *Нэ дыгъэ* — глаз солнечный, *Шу цыкӀу* — всадник маленький, *Шу нэху* — всадник ясный и т. п. У западных адыгов распространены следующие обозначения деверей: *Шу пагэ* — всадник гордый, *Шыу дах* — всадник красивый, *Ти оркъ* — наш рыцарь, *КӀалэ дыщэ* — парень золотой, *КӀалэ псыгъо* — юноша стройный, *Дахэкъащ* (дахэ — красивый, къащ — жениться — следует понимать как «тот, кому предстоит жениться на красивой» или «тот, кто женится на красивой»), *КӀэракӀ* — нарядный. Эти имена также дифференцируются в зависимости от возраста деверей. Например, С. Удычакова из аула Нешукай (ААО) сообщила нам, что старшего деверя Махмуда она называет *Ти оркъ*, а младшего Галима — *Дахэкъащ*. Причем, имя старшего деверя она наотрез отказалась назвать и пришлось прибегнуть к помощи третьих лиц.

Для обращения к золовке невестка использует *цӀэ лей* (букв. — добавочное имя), *нэмыкӀыцӀэ* (другое имя) или, как еще иногда говорят, *фӀылъагъуныгъэцӀэ* (любобное имя) из числа употребительных в данной местности. В селении Заюково (КБАССР), например, для этого используется чаще всего имя *Жан*\* или другие конструкции с этим словом: *Жан цыкӀу* (для золовки, которая младше ее самой), *Дарижан*, *Хурижан* и т. д. Адыгейские женщины в тех же целях актуализуют вторичные имена *ГъэшӀон* (гъэшӀон — букв. лелеять, изнежить, ласкать, чтить), *Дах*, *Сидах*, *ДахэӀуб* — *Прекрасногубая*, *Напцэдах* — *Прекраснобровая*.

Для повседневного обращения к супруге, особенно в присутствии других, муж использует вымышленное имя типа *Бгы псыгъуэ* — *Тонкая талия*, *Уэс хужь* — *Белоснежная*, *Щхъэбзу* — *Чья голова птичья* и произносит его с несколько шутливой интонацией. Характер доброй улыбки придает такого рода обращениям тот факт, что зачастую жена обладает качеством, прямо противоположным тому, которое содержится в придуманном для нее имени — *Тонкая талия* оказывается нередко довольно полной женщиной, *Белоснежная* — смуглой и т. п. Следует заметить также, что вокатив такого рода возможен лишь в кругу *хэгъэрей*, т. е. в кругу близких лю-

\* Вероятно, от тюркского *джан* — дорогой, милый.

дей — друзей, соседей. Присутствие почетных гостей и вообще старших заставляет мужчину отказаться от него, и тогда, чтобы привлечь внимание жены, он прибегает к помощи мимики, жестов, междометий.

Жена в разговоре с посторонним произносит не общепринятый термин обозначения мужа (*щхьэгъусэ, лы*) и не его имя собственное, а чаще всего, метафорическое *езыр* — сам, *адрэм* (адыг.) — *другой*, для близких знакомых *дыдейр* — *наш*. Запрещалось даже произнесение фамилии мужа, поэтому и здесь женщина вынуждена была искать новые формы выражения мыслимого содержания, например: *Шытелъхьэкъуэ* — букв. «того, что кладут на коня, сын» вместо *Иуэнэкъуэ* — *Седла сын*, *Хьэкэпч* — *Собака худая* вместо *Хьэкъуий* — *Собака лысая\**; *ІэгъуцІ* — *Рука железная* вместо *НэгъуцІ* — *Глаз железный\*\**. По словам фольклориста З. Кардангушева его мать после замужества, в течение всей жизни не употребляла слово *гъуцІ* — *железо*, содержащееся в фамилии мужа, она заменяла его словом *псэ быдэ* — *душа прочная*, например: *псэ быдэ гуахъуэ* вместо *гъуцІ гуахъуэ* — *железные вилы*, *псэ быдэ гъуэлъыпІэ* вместо *гъуцІ гъуэлъыпІэ* — *железная кровать*.

Для замены запретного имени другим нужна была известная изобретательность, данная от природы не каждому. В народе высоко ценили способности такого рода, рассказы о них сохранялись в виде притч, преданий и т. п. Рассказывают, например, что брата парня, за которого хотела выйти замуж девушка, звали *Дзыгъуэ* — *Мышь*. Мать не хотела ее отдавать, считая, что дочь не сможет скрыть имя деверя. Чтобы доказать обратное, девушка, говорят, показала рукой в сторону мыши, выскочившей из-под полки и сказала:

«Модэ еплъ, нанэ,  
Мо лъэщІэс бзу цыкІум» (АФ, 1963, 203).  
Вон, посмотри, мама,  
На ту из-под полки птичку.

Муж, в свою очередь, называет жену «унэм исыр» — сидящая в доме или словосочетанием, фиксирующим род,

---

\* По сообщению Н. Р. Иванокова, таким образом, заменяли фамилию мужа бжедуги.

\*\* Записано со слов Ш. Нагучевой (57 лет, с. Агой, Краснодарского края), которая и сейчас прибегает к этому приему.

к которому принадлежит жена, например: *Нартокъуэхэ я пхъур* — Нартоковых дочь, *Лъэужьхэ я пхъур* — Тлеужевых дочь. В Кабарде широко распространена также конструкция *дизыкъуажэ* — некто из нашего села \*. Она отличается от вышеуказанных не только чрезвычайной абстрактностью, но также и тем, что таким образом могут обозначить друг друга и муж и жена. Одинаково употребительны для них и указательные местоимения: *ар* (она, он), *мор* (та, тот), *мыр* (эта, этот) и т. д.

Свекровь дает снохам вторичные ласкательные имена, типа: *Си псэ нэху* — моя душа светлая, *Нысэ нэху* — сноха светлая, *Нысэ ІэфІ* — сноха сладкая, *Нысэ фо* — сноха медовая, *Нысэ дыщэ* — сноха золотая, *Къан* \*\* *дахэ*, *Къан дыгъэ*, *Къан ІэфІ*, *Къан цыкІу*, *Къан кіасэ*.

Психологически акт вторичного наименования снохи как бы символизирует ее признание за свою в семье. Адыги считали, что только после этого невестка осознает свое место в составе родственной группы. В связи с этим они иногда говорят: *Нысэм нысэцІэ фІамыщмэ, и гум зитІэщІыркъым* — Если невестку не назвать именем невестки (имеется в виду вторичное наименование --- Б. Б.), ее душа не раскрывается.

В довершение ко всему сказанному относительно запретов на имена и термины родства, необходимо отметить, что даже имена детей были, в известном смысле, запретными для адыгов. Отсюда типичные для тех или иных регионов вторичные детские имена у кабардинцев: *ПытІэ*, *ТытІэ*, *Плоцэ*, *ТІалэ*, *Бацэ* и т. д., у адыгейцев — *Хьамыкъу*, *БытІэ*, *Бзак*, для девочек соответственно — *КІукІэ*, *КъуакІу*, *Щащ*, *Куку*, *Сипакъ* и др.

Иногда вторичное имя закрепляется за человеком настолько прочно, что о настоящем все, кроме отдельных лиц, не знают или забывают. Например, в ауле Лечепсин (ААО) нам пришлось беседовать с 74-летним стариком Инаном. Это имя показалось необычным для адыгов; после расспросов выяснилось, что оно вторичное, данное матерью. Что же касается настоящего имени Тембот, записанного, кстати говоря, в паспорте, то о нем

---

\* Все эти конструкции содержат в себе элемент иронии, посредством которой мужчины пытаются скрыть свои афилпативные чувства.

\*\* *Къан* — воспитанник (воспитанница), любимец.

знали в селе единицы. Такие случаи далеко не редки и не случайны у адыгов.

Жителя аула Красноалександровского (Краснодарский край), 40-летнего Мухдина Тхагушева, называют все Николаем, кроме того, он известен под именем Тух, данным ему матерью. Таким образом, за ним числится три различных имени дифференцированных в функциональном отношении: Мухдин — записано в паспорте, Тух — для членов семьи и родственников, Николай — для всех остальных.

Трудно определенно сказать, каковы мотивы, вызывающие к жизни гамму вторичных обозначений внутри родственной группы. Нельзя, однако, не заметить генетической связи этого явления с представлениями людей эпохи первобытнообщинного строя. Вероятно, в своем первоначальном виде запрет на произнесение терминов родства и собственных имен, встречающийся еще и сейчас у многих народов мира, например, у народов Индии, мордовцев, монголов, индейцев, зулусов и др. практиковался с единственной целью — не привлекать внимание злых духов к человеку, с которым (или о котором) говорят \*. Позже, в эпоху средневековья, сакральная мотивировка была забыта, сменилась светской и в таком виде дошла до наших дней; теперь адыги объясняют этот обычай следующим образом: вторичные обращения и наименования сообщают взаимоотношениям и взаимодействиям членов родственной группы предусмотренную этикетом учтивость, взаимное уважение, почитание. Когда мы спросили 70-летнюю жительницу адыгейского аула Лечепсин Ворокову, почему она не называла настоящих имен своих детей, она ответила: «Потому что стеснялась свою свекровь». Имя же своего покойного свекра она и вовсе отказалась произнести и, указав на стоящих рядом односельчан, сказала: «Спросите у них». Тем самым она продемонстрировала уважение к покойному свекру и, что не менее важно, к присутствующим односельчанам \*\*. Любопытно еще и то, что в целом

---

\*Кстати, так объясняют Д. И. Лавров и Г. Х. Мамбетов наличие вторичных имен у адыгских детей. — См. Лавров, 1959; Мамбетов, 1970.

\*\* То же самое наблюдается в других народах. Ср. «Индейцы — мужчины племени *кри* не должны произносить имен своих сестер, также имен женщин, находящихся с ними в родстве; они объясняют это, говоря: «Я ее слишком уважаю». — Блумфильд, 1968, 161.

вся система вторичного наименования родственников по свойству обозначается у кабардинцев термином *гъэфла-гъыбзэ*, у адыгейцев *гъэщ/уабзэ*, что в том и в другом случае означает — *ласкательный язык*.

Вот еще один пример того, как новые общественные отношения подчиняют себе элементы древней культуры.

Но у адыгов сохраняются еще единичные факты вторичного наименования, имеющие вполне сознаваемый сакральный мотив. Сюда относится перемена имени ребенка при заболевании. Г. Х. Мамбетов сообщает: «Когда у 4-летнего Начира Кишева из сел. Чегем II Чегемского района в 1952 году отнялся язык, по совету старых людей его имя заменили новым, назвав Юрой. Мальчик через некоторое время поправился и заговорил. Это объяснили не медицинской помощью, а заменой имени» (Мамбетов, 1970, 123).

Другой факт сакральной мотивировки вторичного наименования. В селах Кабарды детям, рождающимся с большим родимым пятном, дают, независимо от того, мальчик это или девочка, вторичное имя Менлы, а на исходное имя, если оно уже было дано, налагается табу. При этом говорят: *Анэл т/эклур Менлы ф/эщи клуэддыжынуц — Родинку малую Менли назови и она исчезнет; Менлы жып/эхук/э нэхъ мащ/э хъуурэ хэклуэдэжынуц — Менли пока будешь говорить, становясь меньше, совсем исчезнет*. Операции такого типа были несомненно магическими по содержанию, они совершались для того, чтобы предотвратить имеющие место случаи разрастания родимого пятна в сосудистое воспаление кожи (гемангиома). В этом убеждают нас и этимология вторичного имени. Менли — слово тюркское и означает буквально — имеющий родинку, бородавку (См. Радлов, стр. 2150). Впрочем, адыги не знают об этом, отсюда искаженные варианты имени: Мел (для мужчин), Мелэ (для женщин). Вообще вера в магическую силу непонятных восточных (тюркских, арабских) слов весьма характерна для адыгов, причем, также как и для некоторых других народов Европы.

Следует, наконец, отметить, что в настоящее время многие вторичные обозначения и обращения находятся в стадии полного или частичного забвения. В недалеком будущем некоторые наименее жизнеспособные элементы их будут несомненно вытеснены из коммуникативного

поведения адыгов. Уже сейчас указанные выше формы обращения свекрови к невестке, невестки к деверям и золовкам и др. воспринимаются как анахронизмы, а большинство представителей младшего поколения адыгов вообще о них не знает.

#### ТАБУ НА НАЗВАНИЯ ЖИВОТНЫХ, ЛЕКАРСТВЕННЫХ СРЕДСТВ И БОЛЕЗНЕЙ

Судя по высказываниям целого ряда авторов XIX в., у адыгов бытовал долгое время особый охотничий язык— шаклуэбзэ (Потоцкий, стр. 232; Клапрот, стр. 270; Люлье, 1927, 15). Насколько можно судить по тем скудным данным, которыми мы располагаем, — это язык иносказания, в котором метафорическому\* обозначению были подвержены вещи и явления, так или иначе связанные с охотой, но прежде всего промысловые животные.

Охотничий язык	Обычный кабардинский	Русский
бжъабэ (многогогий)	щыхь	олень
лъэбыцэжь (лохмоногий)	мышэ	медведь
тхьэгъэпцI (клятвопре- ступник)	бажэ	лиса
пIашэжь (крупный)	мэзыкхъуэ	кабан
щхъуэжь (серый)	дыгъужь	волк
Иупищ, ерыкь (трехгубый, заячья губа)	тхьэкIумэкIыхь	заяц

Собственно, мы имеем здесь дело не с особым языком, а с запретом на произнесение отдельных слов, в результате чего стихийно возникают их субституты, взятые из самой системы языка, но получившие новую специализацию. Причины, по которым такая замена производилась именно во время охоты, по общему признанию ученых, восходят к анимистическим и доанимистическим представлениям людей. Основное психологическое условие, порождающее словесные запреты во время охоты — это, — по словам Д. К. Зеленина, — «верование перво-

---

\* Метафорическое здесь надо понимать как иносказательное, в широком смысле слова. Ср. «слово, употребляемое в собственном смысле, есть само по себе понятное выражение, а метафора есть другое выражение». — Гегель, 1969, 115.

бытного человека, что животные слышат и понимают человеческий язык» (Зеленин, 1929, 10). «Имена промысловых животных, — пишет он там же, — были запреты, чтобы не отпугнуть этих животных и скрыть от них намерения охотника. Позднее развились словесные запреты, связанные с орудиями и обстановкой производства, т. е. развились промысловые охотничьи языки — в качестве условия, обеспечивающего удачу промысла». Вообще охотничьи языковые табу — явление характерное в той или иной мере почти для всех народов. На Кавказе, например, они еще сохранились в наиболее полном, чем у адыгов, объеме, у осетин, сванов и особенно у абхазов (См.: Дирр, 1916; Цаголов, 1895; Техов, 1971; Гулиа, 1926; Инал-Ипа, 1965).

Представление о том, что «животные слышат и понимают человеческий язык» порождает ряд других запретов, лежащих уже за пределами охотничьего промысла. Например, змею (блэ) у адыгов повсеместно рекомендуют называть вторичным именем *кIэ кIыхь* — длиннохвостая. З. М. Налоев сообщил нам, что у кабардинцев дети, проходя мимо змеи, часто повторяют как заклинание слова: *КIэ кIыхь, лъакъуэ кIыхь* — Длиннохвостая, длинноногая и тем самым заговаривают, ублажают ее. Моздокские кабардинцы, жители сел. Серноводск, утверждают, что раньше запрещалось часто произносить слово *дыгъужь* — волк. В таких случаях говорили: *Дыгъужь зэ жыпIыхукIэ, зэ къопкIэ. И цIэр жывмыIэ, тхьэм щхьэкIэ* — Волк один раз скажешь, тот делает прыжок к нам. Его имени не называйте, ради бога. Любопытно, что такого же рода поговорки имеются у поляков, украинцев, немцев и др. (См.: Клиггер, 1911, 240).

То же самое можно наблюдать и у адыгейцев. Вместо *дыгъужь*, по указанной выше причине, они употребляли слово *мэзыхьэ* (лесная собака). Некоторые ученые предполагают, что это название является исходным для волка, на него налагалось табу, а слово *дыгъужь* выступало на первых порах в качестве субститута первого и лишь в более поздний период времени, в начале XIX в., они поменялись ролями.

К этим запретам примыкают отчасти табу на произнесение обычных названий животных, органы которых использовались в лечебных целях. Например, желудок

зайца (тхъэкIумэкIыхьым и лъатэ), применявшийся при болях живота, именовали *къэзыжыхьым ей* — *бегающему принадлежащий*, а желчь (зэз) коровы или козла словом *IэфI* — *сладкая или* словосочетанием *IэфI зэхэщIа* — *сладкая смесь*. Адыги считали, что употребление прямых названий этих «препаратов» сведет на нет их лечебные свойства.

Упомянув о табу на лекарственные средства, нельзя обойти без внимания табу и обряды, связанные с болезнями. В недалеком сравнительно прошлом — вплоть до середины XX века — адыги, также как и многие другие народы, вместо обычных названий болезней, употребляли метафорические выражения, например, вместо *фэгъа-зэ* (корь) — *цIэимыIуэ* — *не подлежащий названию или дахэжь* — *красавец*, вместо *фэрэкI* (оспа) — *Зиусхъэн* — *господин*, *тхъэрыкъуэ* — *голубь*, вместо *тало* (холера) — *цэрамыIо уз* (адыг.) — *не подлежащая названию болезнь*.

Очевидно, только страх перед недугом заставлял применять столь лестные названия ко всему, что было связано с болезнью и излечением от нее. Это лишнее свидетельство бытования у адыгов представлений о том, что духи, демоны болезней слышат и понимают человеческую речь. Оснований для такого предположения более чем достаточно.

Начнем с того, как аргументируют кабардинцы подставное имя *къуажэгуу*, используемое вместо *накIэгуу* (гнойное воспаление края век, известное у русских под названием ячмень). Для этого необходимо прежде отметить, что исходное слово *накIэгуу* составлено из двух элементов: *накIэ* — *веко* и *гуу* — здесь надо понимать как *нарыв*; в слове-субституте *къуажэгуу* первый элемент *къуажэ* означает — *село, аул*. В соответствии с былыми представлениями прямое наименование болезни возбуждало в ней желание заразить кого-либо или умножить нарывы уже заразившегося. Что же касается подставного имени, то оно, будучи услышанным и понятым духом болезни, отпугивало ее: мол не под силу охват всех жителей села. Отсюда традиционная формула, являющаяся своего рода рецептом для больного и окружающих его лиц: *НакIэгуу жыпIэмэ, нэм ихъуреягъыр къекIухь. Къуажэгуу жыпIэмэ, къуажэр зэрыщыту къысхуэкIухьынукъым, желIэри, щегъэтыж — НакIэгуу скажешь,*

*глаз вокруг обойдет. Къуажэгуу скажешь, село все обойти не смогу, говорит, и перестает.*

В данном случае обнаруживается явно стремление обмануть болезнь, сбить ее с толка, а не умиловать, угодить. Операции такого типа являются, по мнению Д. К. Зеленина, древнейшими. «Обман демонов, — пишет он, — появился ранее тактики угождения демонам, ранее молитв. Он появился на почве разложения первобытно-коммунистической религиозной идеологии» (Зеленин, 1935, 515).

Среди умиловительных, льстиво-почтительных форм обхождения с демоном болезни следует назвать прежде всего демона оспы. В магических песнях, исполнявшихся для излечения больного, его представляют часто в виде важного, дорогого гостя, гостя-господина — *Зиусхьэн хьэщ/э* \*, всячески прославляют, накрывают богатый стол, устраивают девичьи танцы и весело провожают за пределы села, края \*\* (АФ, 1963, 151—152). Таким образом, заискивая и угождая, люди пытались завоевать благорасположение грозной болезни и отвести ее от себя.

Любопытно заметить, что «песни оспы» (фэрэки уэрэдхэр) исполнялись долгое время и после того, как адыги едва ли не первыми в мире и успешно занимались оспопрививанием\*\*\*. Что это — дань традиции? В какой-то степени, да. Но наряду с этим, несомненно, действовали другие, главным образом, религиозно-мифические мотивы, без которых песни оспы были бы давно забыты.

Э. Тейлор считает подобного рода двойную терапию следствием сохранившихся в сознании народа представлений о болезни, как о злых демонах, или их происках. «Насколько мы можем проникнуть в глубь истории ме-

---

\* Аналогичным образом представляют оспу абхазы. См. Салакя, 1974.

\*\* Такая композиция сюжета обусловлена не совсем понятной для нас связью, которую устанавливали адыги между оспой и языческим богом ветра и вод Созэрэш. Как известно, каждой весной, в честь последнего устраивались всенародные празднества и в них важное место занимали пышная встреча с музыкой и пожеланиями различного рода и столь же пышные проводы. См. об этом: Мариньи, стр. 292; Баламберг, стр. 374.

\*\*\* Ср.: «...народной медицине адыгейцев было известно оспопрививание задолго до того, как оно стало достоянием научной медицины» (Грейенс, 1961, 342).

дицины, — пишет он, — мы всюду встречаем борьбу между этою древнею терапиею демонического происхождения болезней и более новыми воззрениями врачей с их диетой и лекарствами» (Тейлор, 1882, 353).

Леви-Брюль в объяснении подобных фактов полагается всецело на Жюно. Последний видит источник двойной терапии в представлениях о том, что «болезнь» не только физическое расстройство, но и результат своего рода проклятия, имеющего более или менее духовную природу, вот почему следует не только ухаживать за пациентом в зависимости от того или иного симптома, но и постараться снять с него общее осквернение, которому он подвергся» (Леви-Брюль, 1937, 184).

Вполне возможно, что в этих целях продолжали исполняться магические *песни оспы* — *фэрэкл уэрэд*. Тем более, что демоническое антропоморфное представление болезней, в особенности оспы, как известно, далеко не исключительная привилегия адыгов и абхазов. Грузины, по свидетельству К. Р. Мегрелидзе, «не говорили (и до сих пор еще не говорят, несмотря на то, что мало кто этому верит) «оспа свирепствует» или «у нас оспа», а вместо этого всегда «к нам изволили пожаловать господние гости» (Мегрелидзе, 1935, 462). Алтайцы называют оспу энэ-кижи (мать-человек), пытаются умиловить ее угощениями и молитвой (Каруновская, 1927). У жителей Малайского архипелага она «представляется часто в образе духов, личностей и своего рода божеств» (Леви-Брюль, 1937, 21). По существу, о том же свидетельствует употребление сербами эфемизма «богине», в качестве обозначения оспы, а украинцами слова «титка» в значении — лихорадка (Булаховский, 1953, 51). Своеобразно представляют оспу якуты: то в виде «голубоглазой, светловолосой женщины в красном сарафане, с босыми ногами», то в «образе нескольких сестер». «Во время оспенных эпидемий, чтобы не разгневать, ее почтительно называли хотун — госпожа и абэ — бабушка» (Эргис, 1974, 275).

Мы видим, таким образом, что запрет на названия некоторых болезней практиковался у народов, живущих в различных концах земного шара. Причем, мотивировка подобных актов была у всех в принципе одинаковой. Отсюда и поразительное в отдельных случаях сходство подставных имен.

## ТАБУ, СВЯЗАННЫЕ С ПОЛОВОЗРАСТНОЙ СПЕЦИАЛИЗАЦИЕЙ КОММУНИКАТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ

Дифференциация форм выражения одного и того же содержания по половозрастному признаку выступает у всех народов в роли своего рода знаков различия — социального и, отчасти, биологического. Нарушение правил, предусматривающих символику такого типа, издревле считается недопустимым; например, у инков, по свидетельству средневекового историка И. Г. де ла Вега, дифференциация определенной части лексики по признаку пола поддерживалась «страхом превращения мужчины в женщину, а женщины в мужчину» (Вега, 1974, 215). Специальный женский лексикон имеется у алтайских турок (Самойлович, 1929), а у чукчей даже дифференцированное мужское и женское произношение, при котором «мужское произношение считается для женщины неприличным» (Богораз, 1934, 7), также, вероятно, как и женское для мужчин. И в современных высокоразвитых обществах половозрастная специализация языка — суть живая реальность поведения. Р. Лакофф и С. Б. Флексер находят ее у англичан (См.: Швейцер, 1977, 93), вообще же она «сохраняется практически во всех современных языках, даже в таких высокоразвитых, как русский, французский, китайский, немецкий и т. д.» (Степанов, 1975, 167). Следовательно, половозрастная специализация языка сама по себе не является безусловным свидетельством низкого уровня общественного развития. На это указывал в свое время Ж. Вандриес. «Вообще не следует преувеличивать различия между дикими и цивилизованными народами, — пишет он. Причины, вызывающие создание специальных языков у тех и других, по существу, те же. В наших наиболее культурных языках мы находим много таких фактов, относящихся к специальным языкам, которые мы охотно объяснили бы магическим мышлением, если бы их встретили на Зембези или на Суматре» (Вандриес, 1937, 238).

У адыгов половозрастная специализация коммуникативного поведения распространяется как на речевые, так и на неречевые средства общения.

К числу первых относится специализация стандартов коммуникации по признаку «старший — младший». Прерогативой старшего является, например, использование

выражений *Насыныф1э ухъу* — *Будь счастлив, унсэу* (живи) в знак благодарности. Адресация этих формул старшему — поступок, в высшей мере бестактный. Для этого случая имеются специальные вежливо-скромные выражения: *Жбыщхъэ махуэ ухъу* — *Старцем счастливым будь. Уи нэмыс нэхъ лъагэ ухъу* — *Намыс твой да будет еще выше* и др.

Почтение к старшему обнаруживается, кроме того, в запрете на обращение к нему по имени. Чем больше разница в возрасте между коммуникантами, тем строже соблюдается это правило. Также общемусульманская приветственная формула *сэлам алейкум* (особенно у кабардинцев) считается непригодной для обращения детей к взрослым, молодого мужчины к пожилому.

В речи женщин, как об этом указывалось выше, отсутствуют формулы приветствия пахарей, охотников, чабанов, косарей и т. п. Дифференциация такого типа является пережитком разделения труда по половому признаку. Пахари, охотники, чабаны, косари — как правило, мужчины. Для женщин занятия такого рода недопустимы, следовательно, для них недопустимы и коммуникативные действия, исполнения которых предписывают данные позиции.

По аналогии с этим социальное разделение мужчин и женщин привело к дифференциации их коммуникативного поведения и во многих других случаях. Причем, здесь действовал, вероятно, и другой мотив — стремление сигнализировать о биологической разнице полов и возрастов. В силу этого обстоятельство мужчина, использующий в свей речи элементы женского языка, воспринимается как женоподобный (фызыфэ), а женщина, в устах которой звучат слова и выражения мужского языка, оценивается как мужеподобная, вульгарная. Использование же взрослыми фрагментов детского языка сообщает их поведению инфантильную окраску.

Сказанное относится особенно к междометным словам, которых у женщин насчитывается гораздо больше, чем у мужчин. Совершенно недопустимы в речи мужчин женские междометия, выражающие удивление, сожаление, досаду: *а-1ей, а-1ей мыгъуэ, а-1ей гуцэ, анна, анна гуцэ, а-дыдыд гуцэ, а-сымыгъуэ, а-сымыгъуэ зырабг, а-джыдэ, я-алыхъ* и др. Они в тех же целях используют звуковые жесты *1эгъу, 1агъ, 1эу, уэ1, уий, уит1*. Специ-

фически женскими являются также выражения *Сылла мыгъуэм нэхъыфIти абы нэхърэ* — *Лучше бы я умерла, чем это произошло*; *УзуитI мыгъуэр си махузти*; *Уэ дыдыд мыгъуэ*, причем последние два используются главным образом во время похорон, в момент оплакивания покойного.

Дети выражают удивление чаще всего с помощью междометий *уарэ*, *уэ-IэIэн*. Мальчики (иногда и взрослые мужчины), используют в этих целях нелитературное *уэ-цIыцIыцI*. О болевых ощущениях дети и реже женщины сигнализируют звуко сочетанием *ууу*, *уау*, *уэй*, *уэу*. Только дети пользуются звуковыми жестами *Iы*, *Iы-Iы*, выражающими отрицание, детский каприз своего рода.

Вообще детский язык имеет гораздо больше сходства с женским, нежели мужским. Женщины и дети употребляют отсутствующие в лексиконе взрослого мужчины звуковые жесты *уэ-дыдыд*, *а-нынын*. Кроме того, им свойственно включать в состав речи слово *тхъэ* и словосочетание *тхъэм и псэ* в знак правдивости, искренности утверждения: *Тхъэм и псэ, сымылъэгъуа* — [Клянусь] душой бога, не видела, *Тхъэ, сымыцIэ* — [Клянусь] богом, не знаю. У мужчин произнесение слова *тхъэ* в той же функции также возможно, но обязательно в сочетании со строго определенными словами: *Тхъэ соIуэ* — Богом клянусь; *Тхъэм и цIэкIэ соIуэ* — Бога именем клянусь; *Тхъэр согъэпэж* — Бога оправдываю [своей честностью]; *Тхъэр согъэпцI* — Бога отрицаю [если говорю неправду]. В противном случае их поведение приобретает женственный характер, противоречащий статусу мужчины.

Общемусульманское *алыхь*, употребляемое кабардинскими женщинами с тем же значением, что и *тхъэ*, также как и у многих других народов, имеет «мужские» варианты — *Уэлэхьи* (валлаги); *Уэлэхьи билэхьи*; *Уэлэхьи — билэхьи — талэхьи\**, *Уэлэхьи хъэзим* (араб.) — *Клянусь аллахом великим*, *Уэлэхьи хъэзим*, *билэхьи чэрим* (араб.) — *Клянусь аллахом великим, клянусь аллахом щедрым*.

Половозрастная специализация коммуникативного поведения адыгов неодинаково представлена в различных этнографических группах. Наиболее характерна она для восточных адыгов, у западных — менее выражена.

---

\* Каждый из этих элементов означает в арабском языке — «Клянусь аллахом». — См. Баранов, стр. 61, 118, 1104.

Например, у бжедугов, абадзехов для женщины вполне естественны выражения *тхъэ солуэ, уэлэхьы, уэлэхьы билэхьы* и т. п., а многие мужчины в свою очередь считают для себя вполне приемлемым выражения типа *тхъэ, сымьщлэ*, являющиеся у кабардинцев, как было указано выше, исключительно женской и детской привилегией. Впрочем, это справедливо только для жителей Большой Кабарды, малокабардинцы в этом плане стоят ближе к западным адыгам.

Что касается неречевых компонентов общения, то здесь дифференциации подвержены опять-таки в первую очередь приветственные движения и жесты. Например, только женщины используют тройное объятие как компонент приветствия. Но у них исключаются, по вполне понятной причине, приветственные жесты всадников, а также жесты, актуализуемые во время похоронных обрядов. Среди жестов, неприемлемых для женщин, особенно показателен императивный жест тхамады: протянутая вперед рука с покачиванием кисти книзу. Таким образом, обычно успокаивают сидящих за столом. Аналогичный жест, с той лишь разницей, что здесь тыльная сторона ладони обращается книзу и сгибается указательный палец, используется старшими мужчинами для того, чтобы позвать к себе младших, в особенности детей. Вообще адыгскому мужчине часто достаточно взгляда, мимического движения, жеста там, где женщина не обходится без речевых действий.

Однако это только общее правило. Женщины тоже располагают достаточно действенными и выразительными средствами, стандартами неречевой коммуникации. Например, в их арсенале имеется запретное для мужчин мимическое движение *лупщлэ* — *выпячивание нижней губы*, используемое для демонстрации иронического, пренебрежительного отношения к собеседнику.

Некоторые различия наблюдаются и в сфере паразыка эмоций. Мужчины для усиления словесного утверждения хлопают тыльной стороной правой ладони по ладони левой. В конфликтных ситуациях, в целях демонстрации наступательного духа, подбородок приподнимается выше обычного. Однако вообще мужчине вменяется в долг быть сдержанным, особенно в присутствии старших и женщин любого возраста. Возбуждение у них редко выплескивается за рамки демонстративных

форм. Резко контрастирует с этим поведение женщин в аналогичных ситуациях. Выражая сожаление, страдание, они сильно хлопают ладонями по бедрам, горестно покачивают головой и верхней частью корпуса из стороны в сторону, а в конфликтных ситуациях сопровождают угрозу энергичным покачиванием правой руки над головой.

Факты дифференцированного речевого и неречевого выражения эмоциональных состояний у носителей одного и того же языка лишней раз свидетельствуют о существенном отпечатке, который накладывают социокультурные нормы и установления на (порою инстинктивные и полуинстинктивные) реакции людей. С. Л. Рубинштейн писал в связи с этим: «Форма и употребление наших выразительных движений преобразовываются и фиксируются той общественной средой, к которой мы принадлежим, в соответствии со значением, присвоенным ею нашим выразительным движением. Общественная фиксация этих форм и их значения создает возможность чисто конвенциональных выразительных движений (конвенциональная улыбка), за которыми нет чувства, ими выражаемого. Но и подлинное выражение действительных чувств получает обычно установленную, стилизованную, как бы кодифицированную социальными обычаями форму. Нигде нельзя провести грани между тем, что в наших выразительных движениях природно и что в них социально; природное и социальное, естественное и историческое здесь, как и повсюду у человека, образует одно неразложимое единство. Нельзя понять выразительных движений человека, если отвлечься от того, что он общественное существо» (Рубинштейн, 1946, 486).

Действительно, человек, вовлеченный в коммуникативный процесс, не просто выражает свои чувства, как это делает животное, но чаще демонстрирует его строго определенным путем в соответствии с освоенной культурой. Более того, самая возможность возникновения того или иного чувства в той или иной ситуации оказывается нередко в прямой зависимости от культуры данного человека вообще и от его национальной культуры, в частности. Можно поэтому согласиться с тем, что в целом ряде случаев именно культура «определяет тип ситуации, возбуждающий данную эмоцио-

нальную реакцию, степень ее внешнего проявления и частные формы, которые она может принимать» (Klineberg, 1935, 286).

### ТЕМАТИЧЕСКИЕ И КОНТАКТНЫЕ ТАБУ

О некоторых запретах тематического плана мы уже знаем из первого раздела книги: запрет на самохвальство, похвалу детей, расспросы гостя и др. Это рыцарские по своему содержанию предписания. Кроме этого, у адыгов имеется еще ряд других тематических запретов. Например, не рекомендуется рассказывать о хорошем сне, видимо, исходя из предположения о том, что злые духи, услышав это, могут наслать порчу, помешать свершению предсказанного. Правда, существует и другое поверье, в соответствии с которым тайну сновидений следует открывать только перед родными, особенно близкими людьми. Это правило, вероятно, тоже относится к категории охранительных, только в данном случае имеется в виду оберегание от дурного глаза. Следует в связи с этим заметить, что всякое заявление человека о том, что он видел сон, требует от окружающих произнесения формулы *Хъер пхухъу — Добром для тебя да окажется*. Тем самым как бы снимается возможность действия дурного глаза.

По этой же причине, т. е., чтобы не сглазить, не рекомендуется восторгаться красотой грудных детей. Впрочем, этот акт вполне легален, если сопровождается возгласом «*Пу, мэшэлыхь!*» Первый звуковой жест является, вероятно, имитацией плевка. По представлениям адыгов он предохраняет от дурного глаза. Второй элемент в переводе с арабского и турецкого означает буквально «что желает бог», но имеет, кроме того, несколько значений: «прекрасно», «не сглазить бы» и др. (См. Баранов, 1970; Магазаник, 1931).

К числу запретов тематического плана относится также практиковавшийся в среде рыцарей запрет на разговоры о вкусной, приятной пище. Черкесы вообще были весьма умерены в еде, к тому же заявить о том, что ты голоден, считалось неприличным. «Не найдется в нашем ауле ни одного молодого дворянина, который бы позволил себе намекнуть об ощущениях своего желудка», — писал в связи с этим А. Кешев (См. Кешев, 1977, 241).

Между мужчинами запрету подлежат также расспросы о жене и детях и вообще всякие разговоры о них (в то время как для женщин это вполне приличный акт, более того, обязательный). Любопытна реакция, которую вызывает нарушение данного правила: «Если у князя спрашивают о здоровье его жены и его детей, то он, багровея от гнева, не дает никакого ответа и, полный презрения, поворачивается к спросившему спиной» (Клапрот, стр. 263). То же наблюдается и в среде низшего сословия (Кох, стр. 596). В настоящее время этот не совсем удобный обычай еще не исчез, но и прежней своей силы отнюдь не имеет.

Подчеркнутая идиферентность по отношению к жене и детям находит себе параллели в похоронном обряде адыгов. Во время похорон жены муж, как правило, беседует с кем-либо из присутствующих на темы несколько не относящиеся к горестному событию; может даже показаться, что он весел. Невозмутимость эта бесспорно показная. Она предусмотрена в этикете: «мужчины считают постыдным плакать, особенно проливать слезы по своим женам» (Бларамберг, стр. 389), точно также, как и по безвременно умершим детям. Эти особенности похоронного обряда были отмечены целым рядом ученых XIX в., в том числе и Хан-Гиреем в его знаменитых «Черкесских преданиях». «Грустное безмолвие водворилось в гостиной, — пишет Хан-Гирей, — на глазах друзей покойника показались крупные слезы; уныние было общее. Один несчастный отец воспетого наездника старался казаться равнодушным, даже веселым: таковы понятия черкесов о приличиях при печали отца, потерявшего сына, мужа, лишившегося жены, — он не должен показывать своей горести в присутствии посторонних людей» (1974, 60). Следует заметить, что эти модели поведения сохраняются у адыгов и сейчас без всякого почти изменения.

Контактные табу представлены прежде всего обычаями избегания, еще сохраняющимися повсеместно, особенно в условиях сельской жизни. Вообще у адыгов, также как и у других народов Северного Кавказа, выделяют обычно четыре типа избегания: 1) между супругами; 2) между родителями и детьми; 3) между женой и родственниками мужа; 4) между мужем и родственниками жены (Смирнова, 1968, 118).

Понятно, что все они накладывают особый отпечаток на взаимоотношения и взаимодействия упомянутых членов родственной группы. Для супругов, например, всякое обнаружение в присутствии других интимных и вообще аффилиативных чувств по отношению друг к другу считается неприличным, нельзя было даже в собственном доме показываться вместе. Тебу де Мариньи в подтверждение данного обычая пишет: «...После обеда князь пригласил меня навестить свое семейство. Пока я там был, жена Ногая скрылась через окно, чтобы не встретить своего мужа» (Мариньи, стр. 314). И сейчас еще, в сельской местности, супружеская пара старается не показываться вместе на людях, особенно первые месяцы после женитьбы. В отношении родителей к детям также сохраняются рудименты этих древних обычаев: мужчины в присутствии отца или других старших, уважаемых лиц, не разговаривают со своими детьми, не берут их на руки, не ласкают и т. п.

И все же в настоящее время из названных типов избегания сохраняются, главным образом, только два последних. Но и те исчезают или носят преимущественно символический характер, потому как длительность их, даже в самых строгих семьях, как правило, не превышает одного-двух месяцев после свадьбы (Смирнова, 1977; Шидова, 1977; Меретуков, 1975). Между тем, раньше, вплоть до начала XX века, этот срок исчислялся годами, а иногда всей жизнью каждой из сторон. И по сей день некоторые мужчины из числа старшего поколения живут, не обмолвившись с невесткой ни единым словом. Например, 74-летний О. Блягоз из с. Нешукай (ААО) утверждает, что избегает встреч и разговоров со своими тремя невестками соответственно 25, 16 и 9 лет и в дальнейшем до конца жизни не собирается нарушать обычай. То же самое наблюдается и в отношениях между невесткой и старшими братьями мужа. Между тем, со свекровью и всеми другими свойственниками невестка вступает в контакт сравнительно быстро, иногда сразу после свадьбы. Муж на первых порах также избегает встреч с родителями жены и другими свойственниками старшего поколения, хотя для него эти ограничения являются менее строгими и длительными.

В обычаях избегания есть много нюансов. Некоторые из них нашли отражение в одной из недавних работ

Х. Думанова (1977). Здесь, в частности, производится четкое разграничение между запретами на близкую дистанцию друг от друга (и встречи всякого рода) и запретами на речевое общение. Полемизируя с Я. С. Смирновой, которая писала в одной из своих ранних работ, что у адыгейцев «избегания не было ограничено каким-либо сроком и практиковалось на протяжении всей жизни» (Смирнова, 1961, 43), Х. С. Думанов, опираясь на архивный и полевой материал, устанавливает, во всяком случае для кабардинцев, предпочтительные сроки действия запретов. Например, запрет на встречи свекра и невестки, по данным, которыми он оперирует, длился во второй половине XIX—начале XX вв. 2—3 года, до обряда первого официального знакомства (зэтехьэ), во время которого свекор преподносил невестке подарки—плату за знакомство. После этого они могли встречаться друг с другом, находиться в одной комнате, не вступая, однако, в разговоры. Запрет на молчание снимался значительно позже, по истечении 5—15 лет после свадьбы и сопровождался маленьким семейным торжеством, на котором теперь уже невестка преподносила свекру символическую *плату за разговор* — *псэлъапцлэ* (отрез на рубашку, полотенце и т. п.).

Вопрос о генезе обычаев избегания сложен и до конца не решен. Ясно, что он сформировался в родовом обществе и был своего рода регулятором взаимоотношений и взаимодействий внутри родственной группы. Дж. Фрэзер находит его почти во всех концах земного шара у народов, стоящих на низкой ступени общественного развития (Fraser, 1910).

У нас в стране обычай избегания сохраняется в той или иной мере у бурят, мордвы, киргизов, якутов, татар, у большого числа кавказских народов, что свидетельствует о чрезвычайной живучести запретов такого типа. Многие ученые считают, что они явились следствием запрета сексуальных контактов между членами родственной группы (прежде всего между невесткой и свекром, зятем и тещей). О. Шрадер, например, пишет: «Уже у древних индусов — вероятно во избежание того, что известно под именем «снохачества» — молодой строго воспрещается вступать в разговоры со свекром» (Шрадер, 1913, 147). М. К. Ковалевский указывает, что у черноморских черкесов запреты такого типа являются руди-

ментами группового брака (Ковалевский, 1939, 33). Среди советских ученых, разделяющих эту точку зрения, можно назвать А. Ф. Анисимова. «Если присмотреться к основной направленности всех этих обременительных запретов, — пишет он, — то нетрудно заметить, что все они ориентированы в одном и том же направлении: исключить возможность сексуальной связи этих лиц» (Анисимов, 1966, 132).

Того же мнения, в сущности, известный американский этнолог У. Риверс, хотя он и высказывает некоторые сомнения относительно точности, полноты данного объяснения (Rivers, 1926, 63). Дело в том, что эта теория не объясняет, как правильно заметил еще А. Н. Максимов, случай, «когда взаимно должны избегать друг друга муж и родственники жены, жена и родственники мужа» (Максимов, 1908, 7). Сам он выдвинул весьма любопытную гипотезу, в соответствии с которой указанные типы избегания трактуются как естественные чувства стеснения, испытываемые мужем и женой в кругу свойственников: «они одновременно как будто и свои, но и как будто чужие, и вот эта чужесть подчеркивается иногда в утрированной форме» (Максимов, 1908, 76). Кстати, эту же точку зрения разделяет и Н. А. Кисляков, специально исследовавший эту проблему на материале народов Средней Азии и Казахстана (Кисляков, 1964, 237).

Мы не беремся утверждать, что какая-либо из указанных двух категорий причин имела место, а другая, безусловно, нет. Очень сомнительно и то, что они действовали симультанно, но в то же время изолированно, самостоятельно. Можно предположить, что они взаимно дополняли одна другую, причем весьма своеобразно. Столкнулись две универсальные тенденции общественного развития: с одной стороны — переход от группового брака к парному, с другой — формирование, кристаллизация скромности, стыда, уважения и экспликативных моделей моральных чувств такого типа. На пересечении этих двух тенденций и возникли обычаи избегания, как способ манифестации первобытной вежливости и как реакция на групповой брак и матрилокальную семью. Там, где первая тенденция была особенно сильна, возникла особая, преувеличенная форма демонстрации (экспликативная модель) скромности и уважения друг к другу, получившая название обычаев избегания. Как тут

не вспомнить С. Фрейда, который писал: «Если мы не ошибаемся, то понимание табу проливает свет на природу и понимание совести» (Фрейд, 1923, 79).

В любом случае в вопросе о генезе избегания между противоположными полами внутри родственной группы необходимо, очевидно, исходить из биологических и социальных предпосылок, но не религиозных. На этом настаивает, в частности, С. А. Токарев (1964, 130). Действительно, религиозное освящение половых табу разного рода результат позднейшего развития общества. Собственно, для этнографии адыгов эта проблема — нонсенс. Избегания здесь остались за пределами религиозных догм. Сами адыги никаких объяснений им дать не могут, кроме традиционного *арат хабзэр — таков был обычай* \*. А смысл этого обычая, в их представлении — все то же взаимное уважение, почитание. И об этом нельзя забывать, особенно тем ученым, которые поддаются соблазну оценивать моральную сторону данного фрагмента культуры с точки зрения стандартов собственной, прежде всего европейской культуры.

Своеобразной формой контактных табу является разделение гостей на группы по половозрастному принципу: старшие мужчины, старшие женщины, молодые мужчины, молодые женщины. Каждая из этих групп рассаживается в отдельной комнате, это, естественно, ограничивает контакт между ними. Что же касается детей, то иногда они имеют доступ в женские группы. Л. Я. Люлье пишет об этом: «Женщины и девушки во время пиршества составляют отдельные кружки и стараются скрыть от мужчин, что едят, девушки скорее согласятся остаться голодными, чем допустят видеть себя жующими» (1927, 31—32). И в повседневной жизни мужчины и женщины, члены одной нуклеарной семьи, ели раздельно. «Черкесская семья никогда не собирается за столом, чтобы вместе откусать, — пишет И. Ф. Бларамберг, — мать и отец делают это отдельно, так же как и дети» (Бларамберг, стр. 366). Эти формы табу являются, вероятно, пережитком доклассовой, дуальной организации общества, в котором, как известно, мужская и женско-

---

\* О традиционном обосновании моральных норм см. Рибо, 1898, 346—347; Боас, 1926, 117—125; Токарев, 1972 и др.

детская группы обособлялись в бытовом хозяйственном отношении вплоть до полного разделения на мужские и женские дома (Семенов, 1974, 200). Можно поэтому согласиться с тем, что «разобщение полов в быту выросло на почве скорее хозяйственной, чем собственно биологической, на почве возрастно-полового разделения труда» (Токарев, 1964, 130). У адыгов это разобщение, повторяем, было закреплено в этикете и считалось правилом вежливости. В настоящее время оно не является столь строгим и обязательным, как прежде, а в городских условиях изжито почти целиком.

\* \* \*

При анализе богатого материала, который дает нам этнография адыгов, открывается картина последовательного развития представлений о том, что должно запретить в коммуникативном поведении и, таким образом, возвести в ранг обычая, моральной нормы.

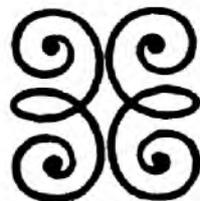
Древнейшими типами табу, возникшими в эпоху первобытнообщинного строя, следует признать табу, в которых угадываются магия, колдовство (табу на личные имена, названия болезней и др.), а также запреты социально-биологического плана (табу, связанные с обычаем избегания, половозрастной специализацией языка).

Вторая группа запретов возникает значительно позже — в период средневековья, когда формируется рыцарский этикет адыгов. Сюда относятся: запрет на хвастовство, похвалу детей, ссору и брань в присутствии женщин и т. п. Эту группу запретов пополняют, кроме того, табу, возникшие с самого начала на основе магии, но постепенно утратившие свой первоначальный смысл: табу на личные имена родственников, термины родства и др., мотивируемые в настоящее время благопристойностью, взаимным уважением, почитанием. Этикет «захлестывает», подчиняет себе почти все виды древнейших табу, включая социально-биологические.

Необходимость замены запретного слова другим, в целях достижения взаимопонимания, порождает систему иносказательной подачи мыслимого содержания. У адыгов, как мы видим, иносказание выполняет три функции: магическую, коммуникативно-бытовую и художественную, причем, первая из них является генетически исходной для двух других; языковые приемы религиозно-ми-

фигурного иносказания не отмирают, не исчезают бесследно. Их подхватывают, с одной стороны, мощная волна устного народного и письменно-литературного творчества, с другой, — стихия повседневной речи, которая благодаря этому повышает потенциал своих выразительно-изобразительных возможностей.

Следует, наконец, заметить, что систему запретов коммуникативного плана можно считать одним из аспектов умственной культуры народа. Но культура эта представлена лишь на уровне значений. Проникновение же во внутренние психологические механизмы опосредования коммуникативных действий исторически изменчивыми условиями социальной жизни объясняет возникновение и исчезновение запретов в этой сфере. Кстати, здесь как нельзя лучше прослеживается тенденция перехода от стадии неопределенности коммуникативного поведения к стадии определенности и затем уже к стадии обобщения.



## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Культура, если ее понимать широко, вслед за целым рядом ученых (Boas, 1938, 4—5; Kroeber, 1948, 8; Бромлей, 1973, 47—57) находится в тесной связи с деятельностью личности: во-первых, в качестве детерминанты поведения, во-вторых, как такое образование, в которое само поведение включено на правах одной из составных частей, соотносимых с технологией деятельности. Отсюда амбивалентность понятия «поведение» и ряд проблем незаслуженно оттесненных на периферию этнографии и смежных с ней дисциплин.

Среди них оказалась и проблема национально-культурной специфики коммуникативного поведения — междисциплинарная по своему существу. В настоящее время отдельные исследования в этой области имеются и они все более и более тяготеют к тому, чтобы образовать теоретическую и методологическую платформу для нового направления, специально занятого изучением традиционно-бытовой культуры общения. Иначе говоря, предметом этого направления, условно обозначаемого этнографией общения, станет, как следует ожидать, система ритуализованных, стилизованных взаимоотношений и взаимодействий, типичная для отдельного этноса. Речь идет о всем многообразии понимаемых таким образом стандартов и стилей общения, но прежде всего об одной из сторон нравственной культуры этноса, традиционно обозначаемой термином «этикет». Этикет — это своего рода фасад традиционно-бытовой культуры общения и, в то же время, ее организующий центр. Отсюда распространяется регулирующее влияние социальных процессов на всю сферу коммуникативного поведения этноса.

Форма и содержание стандартов коммуникации, фиксированных в этикете, отражают социально-экономические условия жизни народа, но, разумеется, не прямо, а через посредство и в составе общего поля общественного сознания, представленного в виде определенных идей, принципов, категорий. Таковыми являются в условиях феодальной Черкесии героического периода идеи

рыцарской чести и отваги, почитания старших и женщин, принципы гостеприимства, скромности, толерантности и т. п., а также религиозные и дорелигиозные верования народа. Социальное осуществление этих идей, синтезированных в категориях адыгагъэ и нэмыс, собственно, и дает ансамбль стандартов общения, приуроченных к тем или иным ситуациям взаимодействия. Что же касается анализа подобных явлений и процессов, то при этом необходимо учитывать некоторые общие положения, вытекающие из существа развиваемой в этой книге культурно-исторической концепции общения.

1. Возникновение тех или иных принципов, определяющих коммуникативное поведение внутри этноса, обусловлено всем ходом исторического развития общества. Категория адыгагъэ, например, возникла на основе уже существовавших представлений о добре и зле, о предпочтительных, благопристойных формах поведения. То же касается всех других категорий, идей и принципов ритуализованного общения.

2. Типологически сходные социально-экономические условия порождают аналогичные идеи, касающиеся межличностных отношений и взаимодействий. Это предопределяет неизбежно типологическое сходство традиционно-бытовой культуры общения народов, расселенных в различных частях земного шара. Мы видим, в частности, что многие черты психологии и техники коммуникативного поведения, присущие адыгам, находят себе весьма интересные аналогии в социальной жизни других народов.

3. Идеи живут гораздо больше, чем социально заданные, конвенциональные способы их существования. У адыгов экспликативная модель принципов гостеприимства, почитания старших и др. преобразуется под натиском новых сменяющих друг друга общественных отношений, что выражается прежде всего в отпадении менее жизнеспособных, архаических стандартов коммуникации. В то же время сами по себе эти идеи еще довольно прочно удерживаются в их сознании. Закономерность эта — бесспорно универсальная.

4. Как известно, в ходе социализации у каждого человека вырабатывается то или иное отношение к традиционно-бытовой культуре общения. В конкретных ситуациях взаимодействия оно преобразуется в установку

на тот или иной (традиционный или нетрадиционный) тип поведения. Другими словами, степень, в которой реализует себя традиционно-бытовая культура общения, различная у разных личностей, у разных возрастных и профессиональных групп внутри этноса. Принципиально немислимым представляется рассмотрение подобных фактов в отрыве от системы социальных отношений, актуализацией которых они являются.

Адыгский этикет, как мы видели, освобождается от многих устаревших норм и ограничений, что является, безусловно, одним из проявлений эмансипации личности. Процесс этот сложный, подчас драматический; он чреват забвением и таких ценностей, идей и идеалов, которые могут способствовать внедрению социалистической морали в сознании людей. В связи с этим на первый план должна быть выдвинута задача количественного и качественного анализа различного рода отклонений от этикета; особенно важно установить, какие из них являются позитивными в плане перспектив развития советской социалистической культуры, а какие — негативными. Сознательное, творческое начало здесь, как и в любой другой сфере культуры не только возможно, но и необходимо, в первую очередь, чтобы устранить всякую почву для искажения реального хода событий.

«Нет уже и в помине славного адыгэ хабзэ», — слышим мы иногда. Правда ли это? Нет, конечно, это досужие разговоры людей, не желающих или не умеющих разобраться в существе преобразований, происходящих в культуре народов нашей страны. В этикете адыгов живут и получают дальнейшее развитие красивые, добрые традиции, восхищавшие в свое время европейцев. Они не просто «уживаются» с новым социалистическим, советским этикетом, но на наш взгляд, органически сливаются с ним и в то же время придают поведению адыгов особый характер и колорит. Это тот характер и колорит, что возбудил у М. М. Пришвина, бывавшего здесь в конце 30-х гг., «...желание неудержимо отдаться их обычаям, говорить на их языке». Проблема адыгского этикета, таким образом, выходит за рамки собственно научного рассмотрения. Исследования в этой области могут служить важным подспорьем для установления наиболее оптимальных режимов воспитания подрастающего поколения.

«Ничто не живет насильно», — писал акад. А. И. Веселовский, имея в виду фрагменты традиционно-бытовой культуры, — «все отвечает какой-нибудь потребности жизни, какому-нибудь переходному оттенку мысли» (Веселовский, 1940, 91). Это касается в полной мере и адыгского этикета. Он еще далеко не исчерпал свои возможности в плане развития культуры отдельной личности и этноса в целом.



## ЛИТЕРАТУРА

- К. Маркс. Экономические рукописи, 1857—1859 гг. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I. М., 1968.
- Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21. М., 1961.
- Ф. Энгельс. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20. М., 1961б.
- Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.—Л., 1959.
- Акишина А. А., Камогава К. Сравнительный анализ русского и японского речевого этикета. «Лингвострановедческий аспект преподавания русского языка иностранцам». М., 1974.
- Александренков Э. Г. Индейцы антильских островов. М., 1976.
- Альбов. Ботанико-географические исследования в Западном Закавказье в 1893 г. «Записки Кавказского отдела императорского русского географического общества», т. XVI. Тифлис, 1894.
- Анисимов А. Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М.—Л., 1966.
- Асколи Э. Д. Описание Черного моря и Татарии... АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- АФ; 1963. Адыгэ Iуэры Iуатэхэр (Адыгский фольклор), т. I. Нальчик, 1963.
- Баранов Х. К. (составитель). Арабско-русский словарь. М., 1970.
- Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., 1965.
- Бгажноков Б. Х. К определению понятия «стиль общения». «Материалы V Всесоюзного симпозиума по психоллингвистике и теории коммуникации», ч. 2. Л., 1975.
- Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838, 1839 гг. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Бесс Ж. де. Путешествие в Крым, на Кавказ, в Грузию.. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Бларамберг И. Ф. Историческое, топографическое, статистическое и военное описание Кавказа. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Блумфильд Л. Язык. М., 1968.
- Боас Ф. Ум первобытного человека. М.—Л., 1926.
- Богораз В. Г. Луораветланский (чукотский) язык. «Языки и письменность народов Севера», ч. III. М.—Л., 1934.
- Бромлей Ю. В. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности. СЭ, 1977, № 7.
- Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
- Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, ч. 2. М., 1923.
- Бройдо Г. И. (ред.). Кабардинский фольклор. М.—Л., 1936.

- БСЭ. (Большая советская энциклопедия), второе изд., т. 49. М., 1957.
- Булаховский Л. А. Введение в языкознание, ч. II. М., 1953.
- Брус П. Г. Воспоминание Генри Бруса. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Валлон А. От действия к мысли. М., 1956.
- Вандриес. Язык. М., 1937.
- Вега И. Г. дела. История государства инков. М., 1974.
- Верещагин Е. М., Костомаров Е. Г. Язык и культура. М., 1973.
- Веселовский А. И. Историческая поэтика. Л., 1940.
- Вилинбахов В. Б. Из истории русско-кабардинского боевого содружества. Нальчик, 1977.
- Витсен Н. Северная и восточная Татария... АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Войтонис Н. Ю. Предыстория интеллекта. М.—Л., 1949.
- Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973.
- Вундт В. Очерк психологии. М., 1897.
- Выгодский Л. С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения. М.—Л., 1930.
- Гарданов В. К. Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в первой половине XIX в. СЭ, 1964, № 1.
- Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов (XVIII — первая половина XIX в.). М., 1966.
- Гегель Г. Ф. В. Эстетика, т. 2. М., 1969.
- Грейенс Н. Н. Культовые предметы адыгейцев и осетин. «Ежегодник музея истории религии и атеизма», т. V. М., 1961.
- Гукемух А. и др. Адыгэ псалъэжьхэр. Нальчик, 1968.
- Гулиа Д. Божество охоты и охотничий язык у абхазов. «К этнографии Абхазии». Сухуми, 1926.
- Гумбольдт В. Введение во всеобщее языкознание. СПб., 1859.
- ГъукIэмьхъу А. Сэлам ехыкIэхэр: «Ленин гъэугу», 1973, майым и 19-м.
- Дакхильгов И. А. Чечено-ингушские предания об адыго-вайнахских связях. «Национальная культура и общение». М., 1977.
- Дирр А. М. Божество охоты и охотничий язык у кавказцев. «Труды XIII съезда русских естествоиспытателей и врачей», т. I. Тифлис, 1916.
- Дробницкий О., Левада Ю. Обычай. «Философская энциклопедия», т. 4. М., 1967а.
- Дробницкий О., Левада Ю. Ритуал. «Философская энциклопедия», т. 4. М., 1967б.
- Дубровин Н. Черкесы (адыге). Краснодар, 1927.
- Думанов Х. М. Послесвадебное избегание между одним из супругов и родственниками другого (рукопись), 1977.
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900.
- Законы Ману. М., 1960.
- Зеленин Д. К. Магическая функция слов и словесных произведений. «Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру». М.—Л., 1935.

- Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии, ч. I. Л., 1929.
- Золотарев А. М. Общественные отношения дородовой коммуны. «Первобытное общество». М., 1932.
- Зыбковец В. Ф. Происхождение нравственности. М., 1974.
- Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965.
- Интериано Д. Быт и страна зихов, именуемых черкессами. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Калоев Б. А. Осетины. М., 1967.
- Кардангушев З. П. и др. Адыгэ псалъэжьхэр, т. I. Нальчик, 1965.
- Карлгоф Н. И. О политическом устройстве черкесских племен, населяющих северо-восточный берег Черного моря. «Русский вестник», кн. 28. М., 1860.
- Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. «Сб. музея антропологии и этнографии», т. VI, 1927.
- Кемпфер Э. Новейшие государства Казань, Астрахань, Грузия и другие... АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Кешев А. Избранные произведения. Нальчик, 1977.
- Киржинов С. К вопросу об этикете адыгов в семейном и общественном быту. «Археолого-этнографический сборник», вып. I. Нальчик, 1974.
- Кисляков И. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1964.
- Клингер В. Животное в античном и современном суевении. Киев, 1911.
- Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939.
- Коджесау Э. Л. Об обычаях и традициях адыгейского народа. Ученые зап. АНИИ, т. VIII. Майкоп, 1968.
- Коджесау Э. Л. и Маретуков М. А. Семейный и общественный быт. «Культура и быт колхозного крестьянства адыгейской автономной области». М., 1964.
- Косвен М. О. Семейная община и патронимия. М., 1963.
- Косподовский З. Библейские сказания. М., 1969.
- Кох К. Путешествие по России и в Кавказские земли. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Кушева Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией (вторая половина XVI—30-е годы XVII вв.). М., 1963.
- Лапинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских, 1862. Рукописный отдел библиотеки КБНИИ.
- Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». Труды института этнографии АН СССР, новая серия, т. 51. М., 1959.
- Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971.
- Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Левкович В. П. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения. «Психологические проблемы социальной регуляции поведения». М., 1976.
- Леонтович Ф. И. Алаты кавказских горцев. «Материалы по

- обычному праву Северного и Восточного Кавказа», т. I. Одесса, 1882.
- Леонтьев А. А. и др. (ред.). Национально-культурная специфика речевого общения. М., 1977.
- Леонтьев А. А. Психология общения. Тарту, 1975.
- Лонгворт Дж. Год среди черкесов. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Люлье Л. Я. О гостеприимстве у черкесов. «Кавказ», 1859, № 7.
- Люлье Л. Я. Черкесия. Краснодар, 1927.
- Ляликов Д., Токарев С. Табу. «Философская энциклопедия», т. 5. М., 1970.
- Магазаник Д. А. Турецко-русский словарь. М., 1931.
- Магомедов. Общественный строй и быт осетин. Орджоникидзе, 1974.
- Максимов А. Н. Ограничение отношений между одним из супругов и родственниками другого. «Этнографическое обозрение», № 1—2, 1908.
- Мамбетов Г. Х. К истории адыгских имен. Вестник КБНИИ, вып. 3. Нальчик, 1970.
- Мамбетов Г. Х. О гостеприимстве и застольном этикете адыгов. Ученые зап. АНИИ, т. VIII. Майкоп, 1968.
- Мариньи Тебу де. Путешествие в Черкесию. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Марр Н. Я. О происхождении языка. «По этапам развития яфетической теории». М.—Л., 1926.
- Мафедзев С. Х. Адыгские детские игры в XIX—нач. XX вв. «Археолого-этнографический сборник». Нальчик, 1974.
- МафIэдз С. Х. ЩIаклуэ фIыцIэ. Нальчик, 1974.
- Мачивариани К. Некоторые черты из жизни абхазцев. СМОМПК, вып. 4. Тифлис, 1884.
- Мегрелидзе К. Р. О ходячих суевериях и прелогическом способе мышления. «Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру». М.—Л., 1935.
- Мелетинский Е. М. Предисловие к книге: К. Луомпала. Голос ветра. М., 1976.
- Меретуков М. А. Изменение семейно-брачных отношений у адыгов за годы советской власти. Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции, посвященной этнографическому изучению современности. М.—Нальчик, 1975.
- Миллер В. С. Ассирийские заклинания и русские народные говоры (отд. оттиск). М., 1896.
- Миллер О. Опыт исторического обозрения русской словесности, ч. I, вып. I. СПб., стр. 84.
- Монпери Ф. Дюбуа де. Путешествие вокруг Кавказа, т. I. Сухуми, 1937.
- Морган Л. Г. Дома и домашняя жизнь американских туземцев. Л., 1934.
- Мотрэ А. де ла. Путешествие господина А. де ла Мотрэ в Европу, Азию и Африку... АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Нало З. Инэмыкъуэ. Нальчик, 1960.
- Нало З. Метонимией и лъапсэр (рукопись), 1977.
- Налоев З. М. Роль джегуако в национальном и межнациональном общении (рукопись), 1976.

- Налоева Е. Д. К вопросу о термине «кунак». Уч. зап. Кабардино-Балкарского госуд. университета, вып. 43. Нальчик, 1971.
- Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.
- Неверов С. В. Основы культуры речи современной Японии. Докт. дисс. М., 1974.
- Ногмов Ш. История адыгейского народа. М., 1959.
- Овчинников В. Ветка Сакуры. М., 1975.
- Олдридж Дж. Каир. М., 1970.
- Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Осипов В. Д. О некоторых чертах кинесической речи у арабов. «Национально-культурная специфика речевого поведения». М., 1977.
- Паллас П. С. Заметки о путешествиях в южные наместничества Российского государства в 1793—1794 гг., т. I. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Пан Ин. О некоторых формах речевой и жестовой коммуникации в Китае. «Национально-культурная специфика речевого поведения». М., 1977.
- Пап Ф. Этикет и язык. «Русский язык в национальной школе», 1964, № 1.
- Плеханов Г. В. Искусство. М., 1922.
- Перфильев М. Н. Общественные отношения. Л., 1974.
- Покровский М. Н. Дипломатия и войны царской России в XIX столетии. М., 1924.
- Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. М., 1974.
- Потоцкий Я. Путешествие в астраханские и кавказские степи. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Пржевальский Н. М. Монголия и страна тангаутов. М., 1946.
- Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, т. 4, ч. 2. СПб., 1911.
- Рехвашвили Н. Исконные связи кавказских народов. «Кабардино-Балкарская правда», 1974, 6 декабря.
- Рибо Т. Психология чувств. СПб., 1898.
- Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1946.
- Ряжин В. А., Гринберг А. Б. Этикет в служебных отношениях. «Советский этикет». Л., 1974.
- Садур В. Г. Из наблюдений над некоторыми особенностями невербального поведения индонезийцев. «Национально-культурная специфика речевого поведения». М., 1977.
- Салакая Ш. Х. Обрядовый фольклор абхазов. «Фольклор и этнография». Л., 1974.
- Самойлович А. Женские слова у алтайских турков. «Язык и литература», т. III. Л., 1929.
- Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966.
- Семенов Ю. И. Происхождение брака и семьи. М., 1974.
- Смирнова Я. С. Некоторые количественные показатели отхода от обычаев избегания у кабардинцев и балкарцев. СЭ, 1977, № 2.

- Смирнова Я. С. Обычай избегания у адыгейцев и их изживание в советскую эпоху. СЭ, 1961, № 2.
- Смирнова Я. С. Семья и семейный быт. «Культура и быт народов Северного Кавказа». М., 1968.
- Снесарев П. П. О реликтах мужских союзов в истории народов Средней Азии. М., 1964.
- Соковнин В. О. О природе человеческого общения. Фрунзе, 1973.
- Сорокин Ю. А. (отв. ред.). Национальная культура и общество. М., 1977.
- Спенсер Г. Основания социологии, т. II. СПб., 1898.
- Сталь К. Ф. Этнографический очерк черкесского народа. «Кавказский сборник», т. XXI. Тифлис, 1900.
- Степанов Ю. А. Основы общего языкознания. М., 1975.
- Стрейс Я. Я. Три путешествия. М., 1935.
- Тарасов Е. Ф. Социальное взаимодействие в речевом общении. «Материалы IV Всесоюзного симпозиума по психолингвистике и теории коммуникации». М., 1972.
- Тейдзю И. Японская этика. М., 1911.
- Техов Д. Охотничий язык у осетин. «Известия Юго-Осетинского НИИ», вып. XVIII. Цхинвали, 1971.
- Титаренко А. И. (ред.). Марксистская этика. М., 1976.
- Токарев С. А. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи. «Охотники, собиратели, рыболовы». М., 1972.
- Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964.
- Торнау Г. Воспоминания кавказского офицера. «Русский вестник», т. 53—54, 1864.
- Тудоровская Е. А. О внепесенных связях народной обрядовой песни. «Фольклор и этнография». М., 1974.
- Тхьэркъохъо Юныс. Цӕ ушьӕфынымрӕ чӕчӕлтыбзӕмрӕ яхылӕгъ. «Зӕкошныгъ», 1972, № 1.
- Тэйлор Эд. Б. Антропология. СПб., 1882.
- Фонвиль А. Последний год войны Черкесии за независимость. 1863—1864 гг. Краснодар, 1927.
- Фрейд С. Тотем и табу. М.—Пг., 1923.
- Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.
- Фритцханд М. Марксизм, гуманизм, мораль. М., 1976.
- Фрэзер Э. Золотая ветвь, вып. II. М., 1928.
- Хаджимуков. Народы Западного Кавказа. СМОМПК, вып. 28. Тифлис, 1880.
- Хазанов А. М. Ф. Энгельс и некоторые вопросы классового образования. «Проблемы этнографии и антропологии в свете научного наследия Ф. Энгельса». М., 1972.
- Хан-Гирей. Записки о Черкесии, ч. II. СПб., 1836. Рукописный отдел КБНИИ.
- Хан-Гирей. Избранные произведения. Нальчик, 1974.
- Цаголов Г. М. Охотничий язык и обряды у осетин. «Терские ведомости», 1895, № 53.
- Цивьян Т. В. К некоторым вопросам построения языка этикета. «Труды по знаковым системам», вып. II. Тарту, 1966.
- Чернов И. А. О семиотике запретов. «Труды по знаковым системам», вып. III. Тарту, 1967.
- Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.
- Шакирбай Г. З. Географические названия в Абхазии с эле-

- ментом «пшь». Известия Абхазского института, III. Тбилиси, 1974.
- Шанаев Г. «Новое обозрение», 1890, февр., № 2124.
- Шаов (отв. ред.). Адыгейско-русский словарь. Майкоп, 1975.
- Швейцер А. Д. Современная социолингвистика. М., 1977.
- Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.
- Шидова Л. Б. Социальный институт избегания у кабардинцев. «Национальная культура и общение». М., 1976.
- Шильдбергер И. Путешествие Ивана Шильдбергера по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 гг. АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Шдадер О. Индоевропейцы. СПб., 1913.
- Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Шурц Г. История первобытной культуры, вып. I, изд. 3. М., 1923.
- Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.
- Якобсон Р. Лингвистика и поэтика. «Структурализм: «за» и «против». М., 1975.
- Япония и японцы. М., 1901.
- Argyle M. The Psychology of Interpersonal behaviour. London, 1971.
- Barnlund D. Culture-Style Factors in Face-to-Face Interaction. «Organisation of Behaviour in Face-to-Face Interaction». The Hague—Paris, 1975.
- Barre W. la. Paralinguistics, Cinesics and cultural Anthropology. «Approaches to Semiotics». London—Paris, 1964.
- Berlo D. The process of Communication. N. Y., 1960.
- Boas F. a. o. General Anthropology. Boston, 1938.
- Deutsch K. Nationalism and Social Communication. N. Y., 1966.
- Halli E. T. The Hidden dimension. N. Y., 1969.
- Hymes D. The ethnography of speaking «Anthropology and Human behaviour». Washington, 1962.
- Fraser I. G. Totemism and Exogamy, v. I. London, 1910.
- Janousek J. Socialni komunikace. Praha, 1968.
- Klineberg O. Race differences. N. Y., 1935.
- Kroeber A. L. Anthropology, Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory. N. Y., 1948.
- Laver I. Communication Function of Fatic communication «Organisation of Behaviour in Face-to-Face Interaction». The Hague—Paris, 1975.
- Lowie R. Relationship terms. «Encyclopedia Britanico». 14-th edition, v. 19.
- Malinowski B. The Problem of Meaning in Primitive Languages. Supplement I to: Ogden C. K., I. A. Richards. The Meaning of Meaning. London, 1923.
- Reineggs I. General Historical and Topographical Description of Mount Caucasus, v. I. London, 1802 (перевод с немецк. изд. 1796 г.).
- Rivers W. H. R. Social Organisation. N. Y., 1926.
- Sumner W. and Keller A. The Science of Society, v. 1. New Hawen, 1946.
- Schouby E. The Influence of the Arabic Language on the psychology of the Arabs. «Middle East journal», v. 5, 1965.
- Webster H. Taboo. A Sociological Study. N. Y., 1973.

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ААО	— Адыгейская автономная область
ЛБКИЕА	— Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. Нальчик, 1974
АНИИ	— Адыгейский научно-исследовательский институт
ЛФ, 1963	— Адыгэ IуэрыIуатэхэр (Адыгский фольклор). Нальчик, 1963
КБНИИ	— Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт
КЧАО	— Карачаево-Черкесская автономная область
СМОМПК	— Сборник для описания местностей и племен Кавказа
СЭ	— Советская этнография

### СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ ЯЗЫКОВ И ДИАЛЕКТОВ

абадз.	— абадзехский диалект адыгейского языка
адыг.	— адыгейский
арабск.	— арабский
бесл.	— бесланевский диалект кабардинского языка
бжед.	— бжедугский диалект адыгейского языка
лаб.	— лабинский диалект кабардинского языка
темирг.	— темиргоевский диалект адыгейского языка
шапс.	— шапсугский диалект адыгейского языка

## УКАЗАТЕЛЬ МЕСТНЫХ ТЕРМИНОВ

- адыгагъэ 12, 29, 62, 63, 64, 147  
 адыгэ хабзэ 22, 57, 85, 149
- бжьамий 44  
 бысым 43, 45, 47, 48
- гуащэ кIуэкIэ 14  
 гуэныхь 42
- гъэфIэбзэ 127  
 гъуо (хгоу) 24  
 гъусэ 31
- дыжьыныгъуэ (деженуго) 24
- джэгуакIуэ (гегуако) 28, 56,  
 90, 115
- джэд лыбжьэ 45
- епщэ 104
- жьантIэ (жанта) 32, 36, 37, 44
- Зиусхьэн хьэщIэ 131  
 зэтэхьэ 141
- къан 125  
 къубгъан (кубган) 44, 46
- лы гъэжьа 45  
 лъэужьей 122
- махъсымэ (махсыма) 45, 47
- менлы 127  
 Мэзытхьэ (Мазитха) 73, 113
- накIэгуу 130  
 нэмыкIыцIэ 123  
 нэмыс (намус) 12, 36, 62, 110
- псэлъапщIэ 141  
 псапэ 42, 108  
 псэлтыхьу 55
- Созэрэщ 131
- тебжэ 104, 111  
 телуэ 104, 111, 114  
 тхьэлъэлу 104, 114, 115  
 тало 130
- уэркъ (уорк) 23, 38  
 уэркъыбзэ 16
- уэркъ-лакъуэлIэш (уорк-тле-  
 котлеш) 24  
 уэркъ хабзэ 23, 25  
 уэркъ-щауэлIыгъусэ (уорк-  
 шаотлыхус) 24  
 уэркъ шы тесыкIэ 14
- фэгъазэ 130  
 фэрэкI 130  
 фэрэкI уэрэд 131, 132
- фIылъагъуныгъэцIэ 123
- хэгъэрей 84, 123  
 хьэщIэныш 45  
 хьэщIэщ 43  
 хьэщIэщ жьантIэ 43  
 хьуэр 95  
 хьуэрыбзэ 92, 95  
 хьуэхьу 104, 112  
 хьыджэбзаплъэ 55
- цIэимыIуэ 122, 130  
 цIэ лей 123  
 цIыхугъэ 29, 63
- шэсыжьыбжьэ 47  
 шудэгъазэ 35  
 шыкIэ пшынэ 44
- шакIуэбзэ 128
- щIагъыбзэ 92, 93, 95  
 щIалэгъуалэбзэ 92  
 щIопщакIуэ 55, 96 97
- IупцIэ 136

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ АВТОРА	3
О ПРЕДМЕРЕ ЭТНОГРАФИИ ОБЩЕНИЯ	5
КОНСТРУКТИВНЫЕ ПРИНЦИПЫ АДЫГСКОГО ЭТИКЕТА	21
Вводные замечания	—
Принцип скромности и толерантности	27
Принцип почитания старших	33
Принцип гостеприимства	38
Принцип почитания женщин	51
Принцип ремотивации коммуникативных действий и движений	59
Представление этикета в терминах нэмыс и адыгагъэ	61
РИТУАЛЫ ПРИВЕТСТВИЯ И ПРОЩАНИИ	66
Об исходных функциях и формах приветствий и прощаний	—
Речевой компонент приветственных действий	69
Параязык приветствий	81
Ритуал прощания	87
СТАНДАРТЫ РЕЧЕВОЙ КОММУНИКАЦИИ	90
О культуре речи адыгов	—
Фатическая коммуникация	98
Благопожелания	102
Тосты, заклинания, молитвы	112
ТАБУ В КОММУНИКАТИВНОМ ПОВЕДЕНИИ АДЫГОВ	116
Социальные функции и типы табу	—
Табу на имена людей и термины родства	119
Табу на названия животных, лекарственных средств и бое- лезней	128
Табу, связанные с половозрастной специализацией комму- никативных действий и операций	133
Тематические и контактные табу	138
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	146
ЛИТЕРАТУРА	150
ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ	157
УКАЗАТЕЛЬ МЕСТНЫХ ТЕРМИНОВ	158

**Барасби Хачимович Бгажноков**

**АДЫГСКИЙ ЭТИКЕТ**

**Редакторы: Р. Б. Семенов, И. Т. Петухова**  
**Художник-редактор З. Х. Бгажноков**  
**Технический редактор Б. Х. Буздова**  
**Корректоры: Г. Г. Тырнавская, Л. С. Кумехова**

Сдано в набор 24/X 1977 г. Подписано к печати 23/II 1978 г.  
Формат 84×108<sup>1/32</sup>. Бумага типографская № 1. Физ. п. л. 5  
Усл. п. л. 8,4. Уч.-изд. л. 8,63. Заказ № 12772. Тираж 2000 экз.  
401011. Цена в переплете 45 коп.

**Книжное издательство «Эльбрус»**  
Нальчик, улица им. адмирала Головки, 6

Полиграфкомбинат им. Революции 1905 года  
Управления по делам издательств, полиграфии  
и книжной торговли Совета Министров КБАССР  
Нальчик, проспект им. Ленина, 33

## О П Е Ч А Т К И

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
67	17 снизу	Бзиаубаат	Бзиаубааит
77	6 снизу	къыдет	къыует
89	7—8 снизу	прянности	сладости
107	23 сверху	о тэджыжь	отэджыжь
121	15 сверху	духа.	духа,
125	9 снизу	Кіукіэ	Кіукіуэ
125	9 снизу	Къуакіу	Кіуакіу
155	17 снизу	Фрэзэр Э.	Фрэзер Д.

Цена 45 коп.



НАЛЬЧИК · 1978

