

Б. Х. Бгажноков

## НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ ОБЩЕНИЯ АДЫГОВ

(РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ ВЗГЛЯД)

Факты, о которых пойдет речь в данной статье, относятся по преимуществу к прошлому адыгов. Нам кажется, они представляют определенный интерес для понимания закономерностей воздействия той или иной идеологии на язык.

Высказывания ряда авторов убеждают в том, что еще в XIX в. среди адыгов был распространен особый охотничий язык<sup>1</sup>— *щакIуэбзэ*<sup>2</sup>. Насколько можно судить по данным, имеющимся в нашем распоряжении,— это язык иносказания, в котором с помощью метафор<sup>3</sup> обозначались животные, вещи, явления, так или иначе связанные с охотой, в первую очередь промысловые животные:

Охотничий язык	Кабардинский	Русский
бжабэ (многогогий)	щыхь	олень
лъэбыцэжь (лохромогий)	мышэ	медведь
тхьэгъэпцI (клятвoprеступник)	бажэ	лиса
пIшэцэжь (крупный)	мэзыкхуэ	кабан
щхьуэжь (серый)	дыгъужь	волк
Лупищ, ерыкъ (трегубый, заячья гу- ба)	тхьэкIумэкIыхь	заяц

Перед нами не особый язык, а запрет на произнесение отдельных слов, в результате которого стихийно возникают их субституты, взятые из самой системы языка и получившие, так сказать, новую специализацию. Причины, по которым такая замена производилась во время охоты, по общему признанию ученых, восходят к анимистическим, тотемистическим и доанимистическим представлениям людей. Основное психологическое условие, порождающее словесные запреты во время охоты,—

<sup>1</sup> См.: Я. Потоцкий. Путешествие в астраханские и кавказские степи.— «Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв.». Нальчик, 1974, с. 232; Л. Я. Люлье. Черкесия. Краснодар, 1927, с. 15.

<sup>2</sup> Здесь и далее весь иллюстративный материал, за исключением специально оговоренных случаев, дается на кабардинском языке.

<sup>3</sup> Метафору здесь надо понимать как иносказание, в широком смысле слова. Ср. «слово, употребляемое в собственном смысле, есть само по себе понятное выражение, а метафора есть другое выражение» (Г. Ф. Гегель. Эстетика, т. 2. М., 1969, с. 115).

это, пишет Д. К. Зеленин, «верование первобытного человека, что животные слышат и понимают человеческий язык»<sup>4</sup>. «Имена промысловых животных,—продолжает он,—были запретны, 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, в еще более полном, чем у адыгов, объеме они сохранялись у осетин, сванов и особенно у абхазов<sup>5</sup>, что вполне объяснимо, если учесть, что охотничий промысел в экономической жизни этих народов имел более важное значение. 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, убаживают ее. Моздокские кабардинцы, жители сел. Серноводск, утверждают, что раньше запрещалось часто произносить слово *дыгъужь* — волк, один предостерегал другого: «*Дыгъужь — зэ жыпIыхукIэ, — зэ къопкIэ, И цIэр жывымылэ тхьэм щхьэклэ*» (Волк один раз скажешь, — тот делает один прыжок к нам, его имени не называйте, ради бога). Объективацией этих и других аналогичных представлений, безусловно, служит и пословица: «*Зи цIэ ираIуэр бжэишхьэIу тесиц*» — Чье имя произносят, тот на пороге сидит<sup>6</sup>.

У адыгейцев и черкесов можно наблюдать то же самое. Вместо *дыгъужь* по указанной выше причине они употребляли соответственно слова *мэзыхьэ* (лесная собака) и *губгъуэхьэ* (степная собака). Некоторые ученые предполагают, что у западных адыгов (адыгейцев) название *мэзыхьэ* является исходным для волка и именно на него налагалось табу, а слово *дыгъужь* выступало на первых порах в качестве субститута первого и лишь позднее, в начале XIX в., они поменялись ролями. В связи с этим следует заметить, что эвфемистическое обозначение волка вообще распространено по всему земному шару. Оно практикуется у немцев, литовцев, греков и многих других народов. По мнению В. Клингера, в основе подобной замены лежит представление о том, что «достаточно назвать волка, чтобы вызвать его появление»<sup>7</sup>. Отсюда понятен источник выше-названной адыгской поговорки, типологически сходной с аналогичными поговорками у поляков, украинцев, немцев и др., ср. «*o wilku towa, a wilk tuz*», «о вовку помовка, а вовк и есть», «*wenn man den Wolf nennt, so kommt er gerennt*»<sup>8</sup>.

К указанным запретам примыкают отчасти табу на названия органов животных, использовавшихся в лечебных целях. Например, желудок зайца (*тхьэклумэкIыхь лъатэ*), применявшийся при болях в животе, именовали «*къэзыжыхьым ей*» — бегаящему принадлежащий, а желчь (зэз) коровы или козла — словом *IэфI* (сладкая) или словосочетанием *IэфI*

<sup>4</sup> Д. К. Зеленин. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии, ч. I. Л., 1929, с. 10.

<sup>5</sup> См.: А. М. Дирр. Божества охоты и охотничий язык у кавказцев.— «Труды XIII съезда русских естествоиспытателей и врачей», т. XVI. Тифлис, 1916; Г. М. Цаголов. Охотничий язык и обряды у осетин.— «Терские ведомости», 1895, № 53; Д. Техов. Охотничий язык у осетин.— «Известия Юго-Осетинского НИИ», в. XVIII, Цхинвали, 1971, с. 121—137; Д. Гулиа. Божество охоты и охотничий язык у абхазов.— «К этнографии Абхазии». Сухуми, 1926; Ш. Д. Инал-Ипа. Абхазы. Сухуми, 1965, с. 189.

<sup>6</sup> Ср. русск. поговорку: «Легок на помине».

<sup>7</sup> В. Клингер. Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1914, с. 240.

<sup>8</sup> Там же.

*зэхэцга* — сладкая смесь. Адыги считали, что употребление прямых названий этих «препаратов» сведет на нет их лечебные свойства.

Сопоставив эти запреты с запретами во время охоты, можно проникнуть в существо связей и отношений между ними. Несмотря на то, что причина табуации в том и другом случае одна — страх перед животными, вера в то, что они слышат и понимают человеческий язык, — перед нами, бесспорно, два явления, существенно различающиеся по характеру отношения к действительности. Житейские запреты на имена животных первичны, малоосознанны, возникают они по существу стихийно. Запрет на произнесение названий животных во время охоты возникает с целью создания специального охотничьего языка, что предполагает наличие вполне осознанной необходимости или задачи табуации и решение этой задачи тем или иным образом. Очевидно, бытовые запреты на имена животных предшествовали развитию организованного охотничьего языка, послужили толчком к этому процессу, снабдив его фактическим материалом.

Упомянув о табу на лекарственные средства, нельзя обойти вниманием табу и обряды, связанные с болезнями. В недалеком сравнительно прошлом (вплоть до середины XX в.) адыги, как и многие другие народы, вместо обычных названий болезней употребляли метафорические выражения. Так, вместо *фэгъазэ* (корь) говорили *цлэмылуэ* (не подлежащий названию) или *дахэжь* (красавец), вместо *фэрэкл* (оспа) — *Зуусхьэн* (господин), *тхьэрыкьуэ* (голубь), вместо *тэлэу* (холера) — *цлэрамыло уз* (адыг.) — не подлежащая называнию болезнь. Для рожистого воспаления кожи было два эфемистических обозначения: первичное, общераспространенное и утвердившееся в языке, — *фафлэ*<sup>9</sup> (благовидный, приличный с виду); и вторичное — *дахэ* (красивый). Отсюда народная примета, своего рода рекомендация: «*Фафлэ узым и цлэ иралуэртэкьым*, „*дахэклэ*“ *еджэрт*»<sup>10</sup>. («Название болезни (*фафлэ*) не произносили, ее именовали „красивой“»). Очевидно, только страх перед недугом заставлял давать столь лестные названия всему, что было связано с болезнью и излечением от нее. Бесспорно, в прошлом среди адыгов бытовали представления о духах, демонах болезней, слышащих и понимающих человеческую речь. Оснований для подобного утверждения вполне достаточно.

Начнем с того, как объясняют кабардинцы подставное название *кьуажэгуу*, используемое вместо *наклэгуу* (гнойное воспаление края века, известное у русских как ячмень). Прежде всего необходимо отметить, что исходное слово *наклэгуу* состоит из двух элементов — *наклэ* (веко) и *гуу* (здесь надо понимать как нарыв); в слове-субституте *кьуажэгуу* первый элемент *кьуажэ* означает село, аул. В соответствии с былыми представлениями прямое упоминание болезни возбуждало в ней желание заразить еще кого-либо или умножить нарывы уже заразившегося. Что же касается слова-замены, то оно, будучи услышанным и понятым духом болезни, отпугивало ее: мол, не под силу охватить всех жителей села. Отсюда традиционная формула, являющаяся своего рода рецептом для больного и окружающих его лиц: «*Наклэгуу жыплэмэ нэм ихьуреягьыр кьеклухь. Кьуажэгуу жыплэмэ, кьуажэр зэрыцыту кьысхуэклухьынкьым желэри, щегъэтыж*» (*Наклэгуу* скажешь — глаз вокруг обойдет. *Кьуажэгуу* скажешь, село все обойти (заразить) не смогу, — скажет, — и перестанет).

В данном случае явно обнаруживается стремление обмануть болезнь, сбить ее с толку, а не умиловить, угодить. Процедура такого типа сама по себе чрезвычайно наивна. Не случайно Д. К. Зеленин считал, что она уходит корнями в глубокую древность. «Обман демонов, — пи-

<sup>9</sup> «Кабардино-русский словарь». М., 1957, с. 365.

<sup>10</sup> См. «Адыгэ псэлъэжьхэр». Налшык, 1967, с. 213.

шет он, — появился ранее тактики угождения демонам, ранее молитв. Он появился на почве разложения первобытно-коммунистической религиозной идеологии»<sup>11</sup>.

Среди умилостивительных, льстиво-почтительных форм обхождения с демоном болезни следует назвать прежде всего формы обхождения с демоном оспы. Страх перед оспой был вполне естествен. В прошлом эпидемии оспы уносили тысячи жизней или оставляли людей уродами. В народе по сей день живут поговорки, указывающие на последствия этой болезни: «*Фэггазэр фэ зэггэдзэклици фэрэклир гу имыкльыжиц* (Корь кожу переворачивает [и забывается], оспа [по своим последствиям] забываема); «*Фэрэклим „Уи фэр схьын хьэмэрэ уи нэр схьын?“* — жи» (Оспа спрашивает: «Твою кожу изуродовать или твои глаза ослепить?»)<sup>12</sup>.

В магических песнях, исполнявшихся для излечения больного, оспу представляют часто в виде важного, дорогого гостя, гостя-господина (*Зиусхьэн хьэщлэ*)<sup>13</sup>; его всячески прославляют, для него накрывают богатый стол, устраивают девичьи танцы и весело, с песней, провозжают за пределы села, края.

Зиусхьэн шумэ я пашэ

Уэ я пашэхэр я гьуазэш.

Е жь у: Си уэрэд-уэрэда

Уэ си уэрэда<sup>14</sup>

Льостэмьзэри хегьахуэ

Махуэкъэс и хуарэхэр зблэхьу,

Зиусхьэн и хуаре псыгьуэр

Уафэ гьунэми шэггэхьу.

Зиусхьэн и шы гьэхэуплэр,

Сытуи тафэ дахэ!

Зиусхьэн и шы гьэхэуплэм

Жьыг дахэбэри кьокльк

Удзуи кьиклэр нэрынэш,

Яунэ дахэши данабгьэш.

Яунашхьэри дыжьынш,

Я унэкьэри чихуш.

Жэмишэ дахэурэ мэхьуаклэуэ

Зьдэсыр кьалэ хьурейш.

Дышэ хьурейри шаггэж.

Зы бжэ нэхьи имылэ

Зы псынэ илэши мьващлэш,

Псыуи кьышлэжыр фоупсц.

Ди цьыхупсэри и хьэщлэш,

Зиусхьэн хьэщлэуи кьытхуэклэуаш.

Игу и щлэсэклэ деупшлэм,

Зэдэтшэну дызоклэу.

Клэуэжыным щытриубыдам,

Льыжьу дэхэр и гьусэу,

Зиусхан<sup>15</sup>, всадников предводитель

О, их предводитель, их вожатый.

Припев

Глостамьза<sup>16</sup> тоже убивает

Каждый день хуары<sup>17</sup> меняет,

Зиусхан своего хуару поджарого

На краю неба пасет.

Зиусхана коня пастбище,

Какая равнина красивая!

Зиусхана коня пастбище

Множеством деревьев красивых покрыто,

Трава [там] растущая — густая,

Его дом красивый шелком крыт.

Его дома крыша — серебряная,

Его дома стены — турлучные.

Коров сотня красиво пасется

Сам живет в крепости круглой.

Золотые слитки там льют,

Только один вход имеет.

Один родник там, у него дно каменное,

Вода из него бьет медовая.

Наши человеческие души его гости,

Зиусхан гостем пришел к нам.

Что его душе любо, если спросим,

С собой [его] взять договариваемся (?)

Уйти [домой], когда намерился,

Все старики, там живущие, с ним были.

<sup>11</sup> Д. К. Зеленин. Магическая функция слов и словесных произведений.— «XLV лет академику Н. Я. Марру». М.— Л., 1935, с. 515.

<sup>12</sup> «Адыгэ псалъэжьхэр», с. 90.

<sup>13</sup> Аналогичным образом представляют оспу абхазы. См. Ш. Х. Салакаля. Обрядовый фольклор абхазов.— «Фольклор и этнография». Л., 1974.

<sup>14</sup> Этот припев исполняется после каждого двестишья. Переводу не подлежит.

<sup>15</sup> Зиусхан — господин.

<sup>16</sup> Глостамьза — имя собственное.

<sup>17</sup> Хуара — чистокровный скакун.

Пшашэуи дэсхэр кыхуэфэу,  
Гьэлэхьу пшэрхэр хуаукыу,  
Иэнэми тельыр лы ваши,  
Абы кыщцэхэи гьэуэ.  
Пэшюувэри кыщцашэ,  
Зыкырацэкэри тогьуальхьэ.  
Хьэжьми Иулхьэ ирамыт,  
Щхьэгьэрытхэр кьэнэш.  
Хэку хьащцэкэ дьутыпшыжри  
Зиусхьэни дэкыжащ<sup>18</sup>.

Все девушки, там живущие, для него плясали,  
Годовалых баранов жирных для него резали,  
На столе лежит мясо вареное.  
Оттуда вынеси и поставь (?)  
Ему навстречу выходят и приглашают,  
Его обвив на него ложатся.  
Собаке куска не дают,  
Шхагарыты<sup>19</sup> без еды остались.  
Как гостя края его проводили  
и Зиусхан ушел.

Занскивая перед грозной болезнью, люди как бы пытались завоевать ее расположение и отвести от себя.

Любопытно, что песни в честь оспы (*фэрэкл уэрэдхэр*) исполнялись долгое время и после того, как адыги едва ли не первыми в мире<sup>20</sup> успешно стали заниматься оспопрививанием<sup>21</sup>. 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. Тайлор считает подобного рода двойную терапию следствием сохранившихся в сознании народа представлений о болезнях как о злых демонах или их происках. «Насколько мы можем проникнуть в глубь истории медицины,— пишет он,— мы всюду встречаем борьбу между этою древнею теориею демонического происхождения болезней и более новыми воззрениями врачей с их диэтою и лекарствами»<sup>22</sup>. В связи с этим он ссылается на сообщение Бастиана о способах, которыми бирманская женщина «умиротворяла» демонов, навлекших болезнь на ее мужа: «она приносила им в жертву кучки окрашенного риса и творила молитвы, вроде следующих: „О, не ездь на нем! Ах, пусти его! Не хватай его так жестоко! Ты получишь рису! Ах, как это вкусно!“»<sup>23</sup>.

Л. Леви-Брюль в объяснении подобных фактов полагается всецело на Жюно. «Туземец,— пишет он,— рассматривает болезнь не только как физическое расстройство, но и как 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»<sup>24</sup>.

Вполне возможно, что именно в этих целях продолжали исполняться *фэрэкл уэрэд* — магические песни оспы. Тем более что демоническое антропоморфное представление о болезнях, в особенности об оспе, как известно, распространено не только среди 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“»<sup>25</sup>. Алтайцы называют оспу *эне-кижи* (мать-

<sup>18</sup> «Адыгэ Иуэрыгуатэхэр (Адыгский фольклор)». Нальчик, 1963, с. 151, 152.

<sup>19</sup> «Шхагарыты» следует понимать как «стоящие подле стола».

<sup>20</sup> По утверждению Н. Н. Грейенса, «...народной медицине адыгейцев было известно оспопрививание задолго до того, как оно стало достоянием научной медицины» (Н. Н. Грейенс. Культурные предметы адыгейцев и осетин.— «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. V, М., 1961, с. 342).

<sup>21</sup> Подробнее об оспопрививании у адыгов см.: *Абри де ла Мотрэ*. Путешествие господина А. де ла Мотрэ в Европу, Азию, Африку...— «Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX в.», с. 144.

<sup>22</sup> *Эд. Б. Тайлор*. Антропология. СПб., 1882, с. 353.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Л. Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937, с. 184.

<sup>25</sup> К. Р. Мегрелидзе. О ходячих суевериях и пралогическом способе мышления.— «XLV лет академику Н. Я. Марру», с. 462.

человек), пытаются умиловить ее угощениями и молитвой<sup>26</sup>. У жителей Малайского архипелага она «представляется часто в образе духов, личностей и своего рода божеств»<sup>27</sup>. По существу о том же свидетельствует употребление сербами эвфемизма «богиня» для обозначения оспы, а украинцами слова «тітка» в значении «лихорадка»<sup>28</sup>. 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»<sup>29</sup>. Наконец, у русских оспа — это «бажена гостюшка Оспа Ивановна», к ней обращаются с приглашением (чтобы задобрить): «Оспа Ивановна, пожалуйте к нам на пир»<sup>30</sup>.

Эти примеры убедительно свидетельствуют о том, что запрет на названия некоторых грозных болезней практиковался у народов, живущих во всех концах земного шара. Так же обстоит дело и с запретом на названия зверей и животных. Причем мотивировка подобных ограничений в принципе совпадает у всех народов. Отсюда поразительное в отдельных случаях сходство подставных имен.

В отношении акта замены запретного слова и словосочетания другим, как правило эвфемистическим, следует заметить, что это естественное продолжение табуации, точнее — результат столкновения табуации с потребностью выразить мысль. Что же касается формы подставных слов и словосочетаний, то их в данном случае чисто внешнее сходство с образной, художественной речью указывает на один из способов развития и обогащения языка. Техника, процедура, религиозно-мифического магического иносказания не отмирают целиком вместе с социальными условиями, его породившими. Ее подхватывает, с одной стороны, мощная волна устного народного и письменного литературного творчества, с другой — стихия повседневной речи, которая благодаря этому повышает потенциал своих изобразительных возможностей. Именно об этом свидетельствует развитие из запретов на имена животных специального языка охотников, в котором, как отмечалось, иносказания распространялись не только на названия промысловых животных, но и на наиболее употребительную в процессе охоты лексику (ружье, лошадь, огонь, вода и т. п.).

То же самое следует сказать и в отношении взаимодействия охотничьего языка с языком наездников, в частности об обогащении последнего за счет первого. Остановимся на этом более подробно.

По свидетельству некоторых авторов XIX в., у адыгов охотничий язык использовался как тайный язык наездников<sup>31</sup>, «в разбойничьих набегах»<sup>32</sup>, иначе говоря, применялся не по прямому своему назначению. Видимо, *шаклуэбэз* выступал здесь в качестве атрибута так называемых мужских союзов, типологически сходных с теми, что зафиксированы у многих народов в различных частях земного шара, например у народов Средней Азии<sup>33</sup>. «В первые дни сентября,— пишет Я. Потоц-

<sup>26</sup> Л. Э. Каруновская. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком.— «Сб. Музея антропологии и этнографии», т. VI, Л., 1927.

<sup>27</sup> Л. Леви-Брюль. Указ. раб., с. 21.

<sup>28</sup> Л. А. Булаховский. Введение в языкознание, ч. 2. М., 1953, с. 51.

<sup>29</sup> Г. У. Эргис. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974, с. 275.

<sup>30</sup> С. О. А. Черепанова. Типология и генезис названий лихорадок-трясавиц в русских народных заговорах и заклинаниях.— «Язык жанров русского фольклора». Петрозаводск, 1977, с. 45.

<sup>31</sup> Под наездниками в этнографической литературе о Кавказе понимают мужчин, ведущих военный образ жизни, проводящих время в походах и грабежах.

<sup>32</sup> Ю. Клапрот. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807—1808 гг.— «Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв.», с. 270.

<sup>33</sup> См.: С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, с. 310—317; Г. П. Снесарев. О реликтах мужских союзов в истории народов Средней Азии. М., 1964; Р. Рахимов. Традиционные мужские объединения и некоторые вопросы общественного быта таджиков (конец XIX — начало XX в.). Автореф. канд. дис. Л., 1977.

кий,— каждый черкесский князь покидает свой дом, удаляется в горы или в лес, где строит шалаш из ветвей деревьев. Его сопровождают преданные ему дворяне, но никто из его семьи не смеет приблизиться к шалашу, будь даже это его брат. Здесь все присутствующие пребывают замаскированными, то есть они закрывают лицо и совершенно не говорят по-черкесски, все разговоры ведутся на некоем жаргоне, который они именуют „шакобза“ ( шаковза). Там же собираются тайные дружины князя, которые вместе с ним принимали участие в кражах и грабежах ...»<sup>34</sup>.

Мы сталкиваемся в данном случае с проблемой, которая лишь косвенно связана с темой настоящей статьи и требует безусловно специального рассмотрения, но мы хотим привлечь к ней внимание исследователей, поэтому попытаемся вкратце высказать свои соображения на этот счет.

О существовании кастовых мужских союзов у адыгов имеется немало сведений у иностранных авторов. Например, Дж. Белл к «одному из древних преимуществ» князей и дворян причисляет обыкновение «собирались в отряды для грабительских набегов... при этом из боязни быть узванными они надевают маски и, кроме того, говорят между собой на своем особом жаргоне — с той целью, чтобы помешать вторжению в круг их интересов непосвященных»<sup>35</sup>. Но «грабительские набеги» отнюдь не единственное занятие мужских объединений, а всего лишь одно из них (использовавшееся, кстати, не только для обогащения в собственном смысле слова, но и как средство военного воспитания молодежи). Тайные союзы князей и дворян выступали у адыгов и в роли своего рода военных отрядов оборонного значения. В «Описании кабардинского народа, сочиненном в мае 1748 года» читаем: «Владельцы их весною и в осень во время сева и собирания хлеба выезжают в поле и прикрывают работу своих подданных; и каждой владелец с своими узденями имеет особливый стан в скрытых и крепких местах, откуда и на воровство, а по их для добычи ездят на Кубань и в другие горские места, они ж тогда стреляют аленей и диких коз и собаками травят зверей. И для всего того в поле бывают месяца по два и больше и меньше»<sup>36</sup>.

Итак, основные занятия князей и дворян, объединяющихся в тайный союз: охрана своих подданных, набеги с целью грабежа и охота. Участники подобных сборов, кроме того, устраивали коллективные трапезы, во время которых обсуждались вопросы политической и экономической жизни народа, ее обычаи, законы, из уст в уста передавались народные легенды, сказания, песни и т. п. Короче говоря, мужские объединения адыгов, как и любые другие общества такого типа<sup>37</sup>, выполняли функцию передачи социального опыта от одних поколений к другим. Все это в комплексе дает основание считать, что в данном случае перед нами странным образом сохранившаяся, безусловно пережиточная (особенно для «аристократических» племен адыгов) форма публичной власти, восходящая к тайным обществам позднеродового общества, в связи с чем заслуживает внимания высказанная еще в 30-х годах С. П. Толстовым идея о том, что «мужские союзы трансформировались в террористические органы диктатуры господствующего класса»<sup>38</sup>. Они

<sup>34</sup> Я. Потоцкий. Указ. раб., с. 232. См. также одно из первых упоминаний об этом: И. Шильтбергер. Путешествие Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 гг.—«Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв.», с. 39.

<sup>35</sup> Дж. С. Белл. Журнал пребывания в Черкесии в 1837—1838 и 1838 гг. Лондон, 1840). Рукопись перевода с англ. Н. А. Данкевич-Пушиной). Архив Кабардино-Балкарского ин-та истории, филологии и экономики, с. 386.

<sup>36</sup> «Кабардино-русские отношения XVI—XVII вв.», т. II. М., 1957, с. 160.

<sup>37</sup> См., например, Г. Шуц. История первобытной культуры, в. 1, М., 1923, с. 141.

<sup>38</sup> С. П. Толстов. Военная демократия и проблема «генетической революции». — «Проблемы истории докапиталистических обществ», М.—Л., 1937, № 7—8, с. 207.

выступали в качестве социальной силы, стимулирующей переход от доклассового общества к классовому.

Что же касается языка как одного из атрибутов мужских объединений, то, помимо простых указаний на существование такового у адыгов, можно сослаться на некоторые записи, иллюстрирующие принципы его построения. У Клапрота, в частности, приводится язык, «секретность» которого достигается введением в состав обычного слова особых ключевых слогов «ри» или «фе»<sup>39</sup>. Особый интерес представляют зафиксированные Рейнегсом фрагменты тайного языка «sikowschir»<sup>40</sup>, построенного, судя по всему, по принципу метафорической передачи значений слова<sup>41</sup>. На этом языке, по его словам, «говорят только князья и дворяне, простые люди не смеют говорить на нем, если даже понимают его»<sup>42</sup>.

Отметим, что термин «sikowschir» явно содержит в себе элемент «зеклуэ»—«поход», «набег», что уже само по себе служит лишним доказательством существования специального языка наездников. Возможно, он был переработкой «щаклуэбзэ», что представляется еще более правдоподобным, если учесть, что члены мужских объединений не только совершали набеги на чужие племена, но и вместе охотились.

Коммуникативное поведение, как мы видим, прочными нитями связано с историей народа, отражает его культуру, быт, мировосприятие. Это свидетельствует о том, что возможно и целесообразно использовать этнографическое исследование форм коммуникативного поведения в целях воссоздания общей картины жизни людей в прошлом.

---

<sup>39</sup> Ю. Клапрот. Указ. раб., с. 271.

<sup>40</sup> J. Reineggs. General historical and topographical description of Mount Caucasus, v. I. London, 1802, p. 274.

<sup>41</sup> Попытку расшифровать отдельные слова из списка (18 слов), приводимого Рейнегсом, см.: Б. Х. Бгажноков. Тайные и групповые языки адыгов.— «Этнография народов Кабардино-Балкарии», в. 1. Нальчик, 1977, с. 117.

<sup>42</sup> J. Reineggs. Указ. раб., с. 273.