

Адыгейский республиканский институт гуманитарных
исследований
им. Т.М. Керашева, отдел этнологии и народного искусства

Адыгейский государственный университет,
Центр адыговедения НИИ комплексных проблем

II Международная научная конференция памяти М.И. Мижаева
по актуальным проблемам фольклористики и этнологии
(Майкоп, АРИГИ, АГУ, 17-19 мая 2017 г.)

**«РЕГИОНАЛЬНО-ЛОКАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
И ФОРМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕРКЕСОВ КАВКАЗА И
ДИАСПОРЫ»**

Тезисы докладов

Майкоп, 2017

УДК [39: 398]470.621

ББК 63.521(=602)^0

Составители: М.Н. Губжоков, М.М. Паштова

Р 32

Регионально-локальные традиции и формы идентичности черкесов Кавказа и диаспоры: тезисы докладов II Международной научной конференции памяти М.И. Мижаева / сост. М.Н. Губжоков, М.М. Паштова. Майкоп: «ИП Паштов З.В.», 2017. – 96 с.

Издание представляет собой сборник тезисов докладов научной конференции, посвященной изучению различных аспектов феномена идентичности в его региональных и локальных проявлениях. В основе представленных на конференции докладов лежат исследования, проведенные главным образом на материале устных и письменных источников, отражающих состояние и соотношение форм идентичности черкесов (адыгов) Кавказа и диаспоры.

Для специалистов в области общей и черкесской этнологии и фольклористики.

Содержание

Вступление	6
<i>Абрегов А.Н.</i> Индоарии и этногенез черкесов	9
<i>Агабабян А.Г.</i> Кто такие ахыновцы и кому они поклонялись? Причерноморский культ Ахына в контексте этнических процессов на Северо-Западном Кавказе	11
<i>Алоев Т.Х.</i> Навстречу термину? Семантико-аксиологические трансформации хаджретской идентичности (1864–2000 гг.)	13
<i>Бабич И.Л.</i> Роль турецких черкесов-эмигрантов в формировании новых идентичностей северокавказской диаспоры в современной Франции	15
<i>Бижева З.Х.</i> Звукосмысловой код языка как компонент картины идентичности адыгов	16
<i>Бифов Э.Р.</i> Вопросы раннего этногенеза абхазо-адыгов в свете современных данных лингвистики, генетики и археологии	17
<i>Бифов Э.Р.</i> Проблема существования убыхского диалекта адыгского языка и его описание	18
<i>Губжоков М.Н.</i> Султан Хан-Гирей как носитель и исследователь локальных идентичностей	19
<i>Джапуа З.Дж.</i> Разновременные записи нартского эпоса в абхазской диаспоре Турции	21
<i>Дмитриев В.А.</i> Проблемы этнической таксономии (на примере изучения общности черноморских шапсугов)	22
<i>Емыкова Н.Х.</i> Историческая топонимия Черкесии XIX в. по русским военным документам	25
<i>Емыкова Н.Х.</i> «Хундуги» русских источников XVII – XVIII вв.	27
<i>Ионов З.Х.</i> Конфессиональный фактор в функционировании речи моздокских кабардинцев	29
<i>Кожев З.А.</i> Систематика абхазо-адыгской этнонимии (к постановке проблемы)	32
<i>Колесов В.И.</i> Антропонимия и идентичность (случай черкесогаев и горских греков Северо-Западного Кавказа)	34
<i>Кубов Н.Ч.</i> О некоторых феноменах в исторической памяти адыгов Республики Адыгея	36

<i>Кудаева С.Г.</i> Адыгская (черкесская) диаспора: факторы коллективной памяти и этнической идентификации	38
<i>Кук А.С.</i> Феномен адыгской диаспоры: идентичность и историческая память	41
<i>Кук М.Г.</i> Культурная идентичность адыгской (черкесской) диаспоры: искусствоведческий аспект	43
<i>Кузнецов И.В.</i> Убыхи – вымиравший или возрожденный народ?	45
<i>Ляужева С.А.</i> Типы религиозной идентичности адыгов в контексте миграционных процессов (философско-культурологический взгляд)	47
<i>Нефляшева Н.А.</i> Съезды мусульман и духовенства в Адыгее в первой половине 1920-х гг. как инструмент сохранения этноконфессиональной идентичности	49
<i>Пазов С.У.</i> Локальные и лингвокультурные основы формирования отдельных групп фразеологизмов абазинского языка	51
<i>Паитова М.М.</i> К металогии дискурсов локальной идентичности: текст и подтекст (Узун-Яйла, черкесы Анатолии)	55
<i>Петров Н.В.</i> Региональные исследования в российской фольклористике	57
<i>Соколова А.Н.</i> Инструментальные традиции адыгов: общеэтническое и локальное	58
<i>Сокьур В.Н.</i> Джылахъстэней пщыжылагъуэр Къэбэрдейм зэрыхэщхьэхукIа щыкIэр.	
<i>Сокуров В.Н.</i> Обособление кабардинского княжества Джилахстаней.	60
<i>Сомин А.А.</i> «Народная диалектология» и адыгские диалекты (на материале говора аула Уляп Республики Адыгея)	63
<i>Сысоева М.Э.</i> Современные потомки убыхов и наследие Дюмезиля-Эсенча	65
<i>Топчу (Папшу) М.</i> Состояние и перспективы изучения родного языка у черкесской диаспоры Турции	67
<i>Тхагапсова Г.Г.</i> Трансформационные процессы этнокультурной идентичности адыгов (1864 – 1990-е)	68
<i>Унарокова М.Ю.</i> Топонимический и антропонимический дуализм как этнический индикатор адыгов диаспоры	70
<i>Унарокова Р.Б.</i> Шапсугские версии заговоров в фольклорной культуре адыгов	72

Хакунова Э.Х. Варианты и версии текстов свадебного фольклора как маркеры локальной идентичности (на примере шапсугской свадьбы)	74
Хотко С.Х. Локальные сообщества в контексте генезиса адыгского этнополитического пространства. На примере списка черкесских «племен» Иосафата Барбаро (сер. XV в.).	76
Цибенко В.В. Микро- и макронациональная идентичность черкесской (кавказской) диаспоры Турции	79
Чеучева А.К. Историческая репрезентация места: Абадзехия З.-хаджи Брантова	81
Шадже А.Ю. Этнокультурная идентичность в новой парадигме	83
Шаов А.А., Нехай В.Н. Кризис адыгской культуры в условиях нарастания цивилизационной напряженности	85
Шхабацева М.А. Песни-наставления в фольклорной традиции западных (<i>кIахэ</i>) адыгов (черкесов)	87
Сведения об авторах	89

Вступление

Идентичность является одной из самых сложных составляющих постоянно расширяющегося предметного поля современной антропологии. Стремительно меняющееся этно-социальное и культурно-языковое окружение оказывает воздействие на самосознание всех субъектов исторического процесса – от отдельной личности до уровня этносов и «надэтнических» коллективов.

Одним из регионов, для которых проблема идентичности всегда была и остается исключительно актуальной, является Северный Кавказ, традиционно во все эпохи демонстрировавший миру многообразную гамму этнических процессов и мозаичность самосознания своих обитателей. Представления кавказских народов, в т.ч. черкесов (адыгов), о себе и окружающем мире являются уникальным сочетанием традиционности с новейшими веяниями, трансформирующими сознание и стиль мышления людей.

Картина черкесской идентичности стала еще более сложной в результате трагических событий XIX в. – Кавказской войны и Стамбульского Исхода, приведших к образованию диаспоры, по численности многократно превышающей адыгское население исторической территории. За период полуторавекового существования новых анклавов и контактных зон на Родине и за рубежом сложились особые формы локальной идентичности в каждом из ареалов расселения. Выявление и описание культурной

истории черкесских анклавов, анализ механизмов формирования разных уровней групповой идентичности, их проявления в современных условиях глобализации актуально для адыгovedения, накопившего в этой области знания достаточный эмпирический материал.

Значимость подобных исследований заключается в выявлении новых знаний о закономерностях формирования групповой идентичности. На предыдущей (первой) конференции памяти М.И. Мижаева, прошедшей в 2014 г. в Карачаево-Черкесии¹, в работе которой приняли участие исследователи из Адыгеи, Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, Дагестана, Башкортостана, Москвы, Анкары и др. городов Турции, проблеме регионально-локальных форм репрезентации народной культуры была посвящена работа отдельной секции. Уже тогда выявилась настоятельная необходимость в проведении специализированной конференции по формам актуализации этнической идентичности.

Настоящая конференция (2017 г.) представляет собой первую попытку постановки проблем исследования регионально-локальных традиций в современном адыгovedении. Ряд докладов посвящен общим теоретическим проблемам групповой (этнической и конфессиональной) идентичности, таким как типология локальной этнонимии / таксономическая иерархия, трансформация идентичности под влиянием глобализационных процессов новейшего времени, методика сбора и публикации фольклорного

¹ Проблемы сохранения черкесского фольклора, культуры и языка: материалы Международной научно-практической конференции памяти М.И. Мижаева (пос. Нижний Архыз, 26-28 ноября 2014 г.) / сост. М.М. Паштова. Майкоп, 2015.

материала на уровне локальных традиций. Обращено внимание на важные аспекты изучения как крупных региональных образований в метрополии и диаспоре, так и местных, локальных традиций. Докладчиками охвачены проблемы идентификации и описания ряда этнических и анклавных групп (убыхи, причерноморские шапсуги, моздокские кабардинцы, кабардинцы-хаджиреты, абадзехи, абазины, абхазы, черкесогаи, горские греки, черкесы анклава Узун-Яйла), в т.ч. в историческом аспекте (исторические «адыгэ» и «абаза», «хундуги», этногруппы и владения XV–XVIII вв.).

Первый опыт научного осмысления механизмов структурирования локальной идентичности неизбежно выявит необходимость в продолжении подобного рода штудий, обозначит приоритетные направления теоретических, полевых, прикладных антропологических исследований в сфере внутрикультурной и межкультурной коммуникации в историческом и современном видении.

Индоарии и этногенез черкесов

Доклад предполагается посвятить вопросам взаимоотношений индоариев и черкесов на Западном Кавказе, этимологическому анализу Адыг и Абаза. Устанавливается, что адыгский этнический мир был разделен на **адыгов** и **абаза**, с объяснением причин возникновения этой асимметричной оппозиции. Главной причиной возникновения этой дихотомии является тот факт, что в кристаллизации адыгского этноса принимали участие индоарии, населявшие Северо-Западный Кавказ на рубеже IV–III тыс. до н.э., и проточеркесы (кашки-каска), мигрировавшие на Кавказ из Передней Азии (Восточной Анатолии). Древнеиндийская лексика в этнонимике и топонимике Западного Кавказа (в древней Черкесии и Абхазии), а также значительный пласт апеллятивной лексики, отложившейся в адыгском языке, являются свидетельством тесных контактов этих двух базовых этнических компонентов, принимавших участие в становлении черкесского этнического мира на протяжении целого тысячелетия.

Индоарийская лексика в черкесском языке отражает мифологические представления черкесов. Такие емкие понятия как «бог», «душа», миф о «самошествующей» корове Ахина, термины, отражающие социальное устройство и систему управления в черкесском обществе: *тхьаматэ/тхьамадэ* (председатель, руководитель, вождь и др.), *уэркъ* (дворянин, военное сословие), *пацэ* (руководитель, вождь), *хабзэ* (закон, власть, традиция),

термины, связанные с частями тела: *шьхъа* (голова, глава, вершина), *щакэ* (пах), *шьэ* (эмбрион, зародыш), слова, обозначающие некоторые элементы быта и хозяйства: *Ианэ* (пища, угощение), *хатэ/хадэ* (огород), *шы* – лошадь, название знаменитой породы черкесской (кабардинской) породы *щакъдий/шакъдий*.

Особое внимание уделено таким терминам как *Адыгагъэ* (адыгская этика) и *Адыгэ хабзэ* («адыгский» закон и власть), которые имеют индоарийское происхождение. В первом случае *Адыгагъэ* объясняется как управление, а второй термин – как «власть лучших» (для идеосемантики можно сравнить с греч. *Аристократия* «власть лучших»). Показывается процесс перехода термина *Адыг* в этноним.

Кто такие *ахыновцы* и кому они поклонялись?

Причерноморский культ Ахына в контексте этнических процессов на Северо-Западном Кавказе

Некогда границы бытования регионального культа «божества» под собирательным именем Ахын ограничивались отдельными участками северной части Черноморского побережья, т.е. охватывали современную территорию Лазаревского р-на г. Сочи и простирались далее на юг вплоть до Западной Абхазии. В пользу этого говорит и полиэтничный состав поклонников культовой практики, условно обозначенных как *ахыновцы*, поскольку за исключением причерноморских адыгов (шапсугов, хакучинцев), убыхов, садзов/джикетов и какой-то группы абхазов, Ахына признавали абадзехи и абазины, а память о нем отчетливо сохранилась даже у кабардинцев, в силу чего в XIX в. национальные просветители поспешили вписать его в общеадыгский религиозно-мифологический пантеон в роли покровителя скотоводства, упустив из виду первичное значение – обозначение/олицетворение Черного моря. Кроме того, данная традиция имела явный эпицентр, который логично соотносить с владениями убыхов, что подтверждается рядом косвенных фактов (к примеру, маршрут жертвенной Ахыновой коровы лежал практически через все известные убыхские общества).

Складывается недвусмысленное ощущение, что после окончательного ухода убыхо-садзского населения в махаджирство

ритуальное отправление моления прерывается и остается лишь устная фиксация в виде преданий о легендарном «божестве» / персонифицированном герое, которые озвучивались обитателями периферийной зоны локализации святыни (пограничные группы шапсугов, попавшие в поле внимания сборщиков ценой этнографической информации в XX в.). Параллельно возникают подозрения, что убыхи (вероятно, и садзы/джикеты), как некая буферная/переходная группа на побережье, наделили этим же свойством и рассматриваемую религиозную практику. Допустимая прерогатива на культ вроде бы оправдывается преданием, записанным от потомков убыхов-переселенцев в Турции, и одновременно отсутствием каких-либо сходных аргументов у других этнических/субэтнических групп (по мотивам народного повествования Ахын выступает прародителем убыхов). Реальным «осколком» почитания священного образа, главным образом, его морской составляющей, по сей день остается ежегодный молебен фамилии Ампар (также претендует на убыхское происхождение), обнаруживаемый в соседней Абхазии (Бзыбский регион, бывший Садзен) и обладающий особым, «иным» значением в глазах самих абхазов.

Навстречу термину? Семантико-аксиологические трансформации хаджретской идентичности (1864 – 2000 гг.)

К исходу 1864 г. Черкесия как военно-политический актор и демографически гомогенная, целостная общность прекратила свое существование. В результате Геноцида (*Лъансэрых*) от ее населения, как тогда отмечалось, «остались небольшие клочки, в виде этнографических островков и полосок...» Всеобъемлющая катастрофа кардинально деформировала идентитарную систему черкесского социума. Ликвидация большинства исторических областей страны ввергла соответствующие локальные идентичности в терминальное состояние.

Нарастающим процессам идентитарной коррозии подверглись не только старинные «примордиальные» коллективы с их ярко выраженной территориальной идентичностью. Дезавуированию (растянутому во времени на десятилетия) подверглись и те социальные агрегации – субъекты, чьи самоопределяющие практики были детерминированы спецификой черкесского Сопротивления в период Кавказской войны. Прежде всего это относится к возникшей в период активных военных действий социальной группе, получившей известность под коллективным именем *хаджреты*.

Первоначально хаджретство возникло как самопозиционирование наиболее упорных противников имперского продвижения, по меткому определению Хан-Гирея «лучших

воинов» Кабарды, которые предпочли подчинению оккупационным властям миграцию на запад страны, и продолжение радикального сопротивления. Ряд факторов и, в первую очередь, актуальность заданной кабардинскими мигрантами повестки в условиях нарастания имперского натиска на левобережную (р. Кубань) Черкесию в 1830-х гг. выдвинули хаджретов в авангард общечеркесского Сопротивления, и предложенная ими Альтернатива обрела социетальный характер. Хаджретство стало феноменом общечеркесской значимости, а номинация *хаджрет* дополнилась престижно-статусным и эстетическим содержанием, заняв позицию референтного символа в аксиологической сетке этноса.

С завершением войны хаджретская миссия была исчерпана. В последующие десятилетия обозначилась зримая семантико-аксиологическая инволюция соционима *хаджрет*, выражавшаяся в постепенной потере им ярко выраженной позитивной оценочной функции. Интервенционистское по своему характеру советское национал-строительство в регионе исторической Черкесии закрепило результаты Геноцида, продолжив прессинг на идентитарную систему этноса посредством институциональных инструментов тоталитарного государства. Такое положение обрекло хаджретскую идентичность на десятилетия непрерывной маргинализации.

**Роль турецких черкесов-эмигрантов
в формировании новых идентичностей
северокавказской диаспоры в современной Франции**

В докладе планируется рассмотреть особенности адаптации современных северокавказских эмигрантов, которые обосновались во Франции в 1990-2010-е гг., в ходе которой они вступили во взаимодействие с турецкими эмигрантами черкесского происхождения, которые достаточно активно переселялись во Францию, начиная с 1970-х гг. Турецкие черкесы образовали в новой стране свою культурологическую нишу со своими центрами и Ассоциациями, в которую они охотно вовлекают и российских адыгов. В докладе будут рассмотрены особенности данного процесса.

**Звукосмысловой код языка как компонент картины
идентичности адыгов**

Известный тезис древнего учения «знающий тайну звука знает тайну всей вселенной» можно экстраполировать на язык: знающий тайну звукосмыслового кода знает тайну языка.

Звук – «слышимое выражение» первого проявленного признака жизни, поэтому любой звук обладает не только психологическим значением, но и динамической силой. Такова основополагающая база «звукового подхода» к языку. Древние «звуковые» языки, к которым относятся и адыгские, характеризуются «внутренним смыслом» звуков. В их фонематической системе репрезентирована соответствующая этническая рефлексия. Иначе говоря, опыт интроспекции носителей адыгских языков эксплицирован в системе звукосмысловых кодов.

Исследование адыгских языков в рассматриваемом контексте подтверждает адекватность современной лингвистики и нейробиологии о «внедренности» языка в процессы мышления и «приспособленности мозга» к языкам.

Лингвокультурные традиции носителей адыгских языков, как и любого «звукового языка», точнее было бы номинировать прежде всего как звуковое самовыражение этноса (хотя и утраченное), а затем уже как вербальное.

Вопросы раннего этногенеза абхазо-адыгов в свете современных данных лингвистики, генетики и археологии

В докладе на основе результатов новейших исследований в области лингвистики, генетики и археологии предполагается осветить некоторые вопросы раннего этногенеза абхазо-адыгов, показать неубедительность гипотезы о миграции одного из предков абхазо-адыгов – народа каска – из Малой Азии во II–I тыс. до н.э. и близком родстве последнего с хаттами. Выдвигается концепция, согласно которой предки абхазо-адыгов являются реликтом неолитической Европы и появились на Западном Кавказе не позже V тыс. до н.э. Приводятся доводы в пользу того, что путь миграций пролегал не напрямую из Малой Азии через Южный Кавказ, а «круглым» путем из Западной Анатолии, через Балканы, Карпатский регион и Северное Причерноморье в ходе перемещений, связанных с «неолитической революцией», имевших место 9–10 тыс. лет назад.

Проблема существования убыхского диалекта адыгского языка и его описание

В докладе предполагается осветить следующие положения:

- у убыхов, наряду с собственно убыхским языком, существовал и существует по сей день отдельный диалект адыгского языка;
- данный диалект выходит за рамки говора внутри абадзехского диалекта либо шапсугского;
- описание данного диалекта, в основном – его фонетических особенностей;
- выявление убыхизмов, влияния убыхского языка на фонетику;
- выявление общеадыгских архаизмов;
- сравнение с другими диалектами адыгского языка, выявление параллелей и взаимовлияния;
- постановка проблемы более детального изучения и описания данного диалекта как одной из форм языковой идентичности современных убыхов.

**Султан Хан-Гирей как носитель и исследователь
локальных идентичностей**

Выдающийся адыгский интеллектуал перв. пол. XIX в. Султан Хан-Гирей неоднократно обращал на себя внимание современных историографов в качестве основоположника целого ряда адыговедческих дисциплин. К числу таковых можно отнести изучение и (говоря современным научным языком) локальных идентичностей через призму в т.ч. фольклорной (и шире – культурной) традиции.

В своих трудах Хан-Гирей представил максимально цельный и в то же время – предельно дискретный образ страны адыгов, общечеркесская идентичность каждого обитателя которой сочеталась с целой иерархией представлений о себе – как органичной части своего «племени» (или «колена»), «владения», «рода», «класса» (с дополнительными «разрядами» или «степенями»), носителя особого «наречия» и «вероисповедания», и т.д.

Но если в «Записках о Черкесии» эти локальные сообщества сведены Хан-Гиреем в классификационные схемы, то в беллетристике (в частности, биографических очерках) эти и другие таксоны наполняются конкретным содержанием, насыщаясь фольклорной и этнографической информацией.

Так, привлечение Хан-Гиреем обширного корпуса фольклорных источников (исторических, этногенетических и

эпонимических преданий, героических песен, меморатов, групповых устно-речевых стереотипов и др.) позволяет автору демонстрировать многообразные процессы и варианты формирования, трансформации и разрушения субэтнических и др. групп со специфическим самосознанием.

Обладая талантом писателя и являясь автором ряда политических проектов о будущем Черкесии, Хан-Гирей не только фиксирует пеструю картину адыгской идентичности, но и предпринимает попытки конструирования новых общественных групп в соответствии с его планом мирного вхождения Черкесии в состав России. Появление при этом российской составляющей в картине мира адыгов считается им неизбежным и объективным явлением – ведь это путь, который сам Хан-Гирей уже прошел, поступив на службу российской короне. Для него самого подобная множественная идентичность была донельзя привычной. На протяжении своей жизни Хан-Гирей «примерил» на себя множество социальных ролей, что было изначально обусловлено как особым статусом его семьи, так и перипетиями его уникальной биографии. Удивительная многослойность сознания Хан-Гирея предопределила его интеллектуальную открытость к сложному, мозаичному миру феодальной Черкесии, способствуя в том числе и адекватному отражению в его работах ее локальных традиций и форм групповой идентичности.

**Разновременные записи нартского эпоса
в абхазской диаспоре Турции**

Доклад посвящен сохраняемости и передаваемости кавказского эпического (нартского) знания в абхазской диаспоре Турции. Я располагаю 15 текстами, записанными от одних и тех же информантов с разными временными интервалами. Тексты записаны от 6 исполнителей, которые относятся к разным этнографическим группам, диалектам и поколениям. Эти материалы могут показать степень владения эпической нартской традицией как в ее универсальных, так и в локально-вариативных проявлениях.

В систематическом сличении будут сопоставлены повествовательные звенья разновременных записей одного и того же эпического сказания от одного и того же исполнителя. Проведенный мной анализ основывается на синоптической методике, разработанной В.М. Гацаком.

Анализ показывает, что степень композиционно-вербальной совпадаемости и несовпадаемости зависит как от памяти и мастерства исполнителей, так и от ряда других факторов – от дистанции во времени между текстами, возраста сказителя, специфики локальных традиций на исторической родине информанта и в Турции, тенденции упрощения эпического повествования, сокращения повторов и т. п.

Проблемы этнической таксономии (на примере изучения общности черноморских шапсугов)

1. Обращение к проблематике исследований по этнографии адыгов актуализирует основные концептуальные положения научного знания, включая изучение соотношения таксономических единиц, характеризующих структуру этнических общностей и способов выражения ими собственного своеобразия.

2. Таксономическая иерархия внутри адыгской этнической общности представляет собой сложную структуру, претерпевшую эпохальные изменения во второй половине 19 в. При неоднобразном сохранении наследия неоднородных этносоциальных общностей-организмов прошлого и постоянного языкового дуализма западной и восточной частей адыгской общности основополагающей в XX в. стала система ее разделения на территориально-локальные единицы. Такое состояние этноса предполагает обращение к более сложным, чем однолинейные, классификационным схемам. Так, по таксономической позиции общность черноморских шапсугов следует оценивать и как этнотерриториальную группу западных адыгов (адыгейцев), и как сообщество, наследующее древней многокомпонентной общности адыгов Причерноморья. Примечательно, что потребность в сочетании подходов, по которым сообщество оценивается одновременно и как субэтнос, и как суперэтнос, уже была

продемонстрирована в российской африканистике (В.А. Попов, 2008).

3. На выработку схем иерархии этнических общностей в отечественной науке влияют адаптированные к предмету этнографии установки этатизма. Так, даже во внутренней классификации этносов Российского этнографического музея, в одной из своих функций выступающего демонстратором этнокультурного наполнения российского политического пространства, неоднократно менялась оценка таксономической позиции общности черноморских шапсугов. В имперский период она состояла в отнесении общности к рудименту исторического прошлого, вписанного в один из регионов российской колонизации, при этом принималась позиция общности на уровне основной этнической единицы. В позднесоветское время черноморские шапсуги классифицировались как субэтническая группа адыгейцев. В постсоветское время выявилась тенденция рассматривать данную общность как носителя этнического своеобразия, одновременно локального и общеэтнического.

4. Представляется важным соотнести базовую таксономическую конструкцию *локальный-общеэтнический* с другой, также имеющей бинарную природу – *экстериорные-интериорные* компоненты культуры этнической общности. Проведенные в конце 1980-х – начале 2000-х гг. исследования позволили выявить следующие комплексы локального своеобразия: интерьерный локальный (культура жизнеобеспечения в ее адаптационных характеристиках по отношению к горно-лесному

ландшафту – комплекс, особо проявляющейся в организации селитьбы и экономики домашнего хозяйства), интерьерный соционормативный, представляющий локальный пример этнического (фамильные союзы в общем пространстве общности и пространстве отдельных селений), нейтральный соционормативный, представляющий типическое в этническом (семейная обрядность), комплекс общеэтнической идеологии (мотивация социального поведения этической системой *адыгэ хабзэ*, единая историческая память), комплекс «домашнего музея» (представляющий стандартный набор предметов: цалда, ступка для толчения каштанов, столик на трех ножках, веселка для пасты, папаха, бурка).

**Историческая топонимия Черкесии XIX в.
по русским военным документам**

Русские военные документы и карты времен Кавказской войны XIX в. являются важным источником по изучению исторической адыгской топонимии Западной Черкесии, который до сих пор недостаточно использован. В итоге огромный пласт адыгских исторических географических названий остается неисследованным. Воссоздание достоверной и максимально полной топонимической картины Северо-Западного Кавказа, места расселения западных адыгов в XIX в., уточнение локализации многих географических названий и населенных пунктов представляется необходимым и важным для лучшего понимания исторических, этнологических, лингвистических и культурологических процессов, происходивших в переломный период адыгской истории.

Военные документы – рапорты и доклады о ходе военных действий, материалы по «описанию местностей» русских военных топографов и геологов, где зафиксированы многие адыгские названия, существовавшие до их переименования, и даются характеристики описываемых объектов, а также многочисленные карты позволяют (при всех неточностях в передаче названий) идентифицировать тот или иной забытый топоним с конкретным местом, и с помощью информации, сохранившейся в языке и фольклоре, реконструировать его смысл.

Одним из факторов, усложняющих восстановление многих адыгских топонимов, является их искажение в процессе адаптации к русскому произношению. Некоторые названия фонетически изменились до такой степени, что в них, при всем внешнем «адыгском» виде, порой невозможно идентифицировать исконную форму. К таким относятся гидроним *Шунтук* (приток р. Белой), исконно адыгская форма которого вышла из оборота. Исследователи, пытаясь восстановить его, придумывают новые, наиболее созвучные русскому написанию варианты, что приводит к неверным толкованиям значения.

В военных документах и картах времен Кавказской войны р. *Шунтук* упоминается в нескольких вариантах: *Шундук*, *Шендук*, *Шедубга*, *Шундуко*, *Вундук*, *Вентухве*, *Ввиди-кко*, *Вондакао*, *Чундук*, два из которых – *Чундук* и *Вундук*, являются наиболее приближенными к западно-адыгскому и кабардинскому произношениям одного и того же названия *Цундыкъо/Вындыкъуэ*, встречающегося не только в Абдзахии, но и в Причерноморской Шапсугии. Название *Цундыкъо* состоит из двух компонентов: *цунд/вынд* «грач» и *къо* «балка», «ущелье», «речка», и означает «балка, в которой много грачей», но возможно и переносное значение – «черная балка».

Приведенный пример показывает, что в некоторых случаях сравнительный анализ всех русских вариантов фиксации того или иного топонима позволяет восстановить его исконно адыгскую форму и выстроить ряд подобных ему названий.

«Хундуги» русских источников XVII – XVIII вв.

Информация об адыгах (черкесах) в русских исторических источниках конца XV–XVII вв. в большинстве своем отложилась в документах Посольских приказов – делах о дипломатических сношениях Москвы с Крымом, Турцией, Ногаями; московских летописях, в частности – Никоновской и разрядных книгах. Большая часть источников введена в научный оборот, опубликована и активно используется российскими, в том числе адыгскими, исследователями, при рассмотрении проблем истории, этнической терминологии адыгов и кабардино-русских отношений второй половины XVI–XVII вв. В меньшей степени изучена информация о западных адыгах: географических названий и этнонимов, упоминаемых в русских документах.

Хундуги (вар.: кундуки, хунтунцы, хунтугцы, хетуге) – одно из названий западно-адыгских племен, упоминаемых в ряде русских посольских документов, касающихся отношений с Крымским и Ногайским ханствами, а также в Донских и Кабардинских делах.

На вопрос о том, кого в русских документах подразумевали под хундугами и где они располагались, исследователи не имеют единого мнения, соотнося их, по созвучию, то с Хатукаем, то с Хегаками. Русские документы XVII в. постоянно упоминают «хунтугцев» наряду с «жанскими черкесами», т.е. жанеевцами, из чего можно предположить, что «хунтуги» территориально

размещались рядом с ними по соседству, неподалеку от Крыма, на Таманском полуострове. Такое сопоставление подтверждается русской картой Северного Кавказа 1719 г., где «жена» и «хетуге» стоят рядом, близ северо-восточного берега Черного моря, к югу от Кубани. На этой же карте восточнее «хетуг» обозначены «атуки», т. е. «хатукаи».

Не вызывает сомнений, что «Хундуг» русских источников соответствует адыгской общности *хытыку*, проживавшей в дельте реки Кубани на Таманском полуострове. Название происходит от *хы* – «море» и *тыку* – «кут, куток», т.е. «морской куток», «остров», и относится к той части Таманского полуострова, которая расположена между старым руслом реки Кубани, впадающей в Черное море, и Таманским заливом, жителей которой называли *хытыку* «островитяне». Название это в этнографической литературе XIX века зафиксировано как «хтук» и «хетук».

«Хундуг (хетуг)» русских источников можно соотнести с «гетиками» италийских документов XV в., также с «Хантук (Хынтык)» турецких источников XVI в. В тюркоязычных документах чаще встречается калька с адыгского *хытыку* – «ада» (остров) и «адале» (островитянин), от чего и произошли названия: «адинские черкесы», «адоховские черкесы», также упоминающиеся в русских документах XVII – XVIII вв. параллельно с «хундугами».

Конфессиональный фактор в функционировании речи моздокских кабардинцев

Особенности речи моздокских кабардинцев связаны, в основном, с двумя социолингвистическими факторами: 1) с контактированием носителей кабардинского языка с носителями других языков и заимствованием у последних лексем, связанных с различными сторонами повседневной жизни; 2) с наличием значительного пласта лексики, связанной с исповедуемой ими христианской религией.

Следует обратить внимание на следующую закономерность в функционировании неисконной лексики в речи моздокских кабардинцев: лексика, связанная с социальными и бытовыми реалиями, является заимствованной из окружающих языков, а понятия и термины, связанные с христианством, образованы на собственно адыгской языковой почве, т.е. за счет ресурса самого кабардино-черкесского языка.

Заимствованное из ногайского языка слово *къудэ* «сваты» употребляется в этом же значении, от него образовано слово *къудэгъаишэ* «угощение сватов», где *къудэ* «сват(ы)» + *гъаишэ* «кормить». Примечателен тот факт, что *къудэ* и *къудэгъаишэ* функционируют только в речи моздокских кабардинцев и являются обозначениями связанных с институтом сватовства реалий, отсутствующих у остальных адыгов. С этим обрядом у моздокских кабардинцев связано слово *ІэзыхэщІэ* «смещение рук», которое

обозначает завершающий сватовство обряд рукопожатия сторон в знак достижения согласия. В то время как *сваты* как родственники в общеизвестных вариантах кабардино-черкесского языка обозначаются словом *благъэ* «ближний, свойственник (дальний) родственник» (Шагиров).

Среди всех праздников у кабардинцев-христиан особое место занимает Пасха. Именно поэтому одним из самых продуктивных по частотности употребления в речи моздокских кабардинцев является слово *лутлыж* в значении «Пасха», хотя в самой словоформе такое значение не содержится. Словоформа *лутлыж* образована сочетанием именного компонента *лу* «рот» + *тлы* «заполнять» + *ж* (суффикс возвратности). Здесь мы наблюдаем распространенный способ номинации христианского праздника по одному из его атрибутов. Ср.: *тонгъауэ* «букв.: выстрел из пушки» как обозначение праздника Крещения, тогда как сам обряд крещения называется *бжортицIэхэльхъэ* (*бжор* «крест» + *тицIэхэльхъэ* «повесить (на шею) крест»).

Весьма интересным с точки зрения синкретизма религиозных верований у адыгов, особенно у моздокских кабардинцев, и семантической трансформации лексических единиц является слово *нэмэз*, используемое в речи кабардинцев-христиан в значении «посещение церкви, собора». При наличии в родном языке специального слова *чылисэ* «церковь», кабардинцы-христиане при посещении церкви или собора не говорят: «Мы идем в *чылисэ*», а говорят: «Мы идем в *намаз*» (т.е. в церковь). Здесь мы наблюдаем

уникальный случай трансформации значения слова при определенных социолингвистических условиях.

Социолингвистические и социокультурные условия функционирования кабардино-черкесского языка в отрыве от основного массива его носителей формируют своеобразный локальный вариант общенародного кабардино-черкесского языка. Именно по этой причине язык моздокских кабардинцев выделен современными исследователями как отдельный диалект кабардино-черкесского языка, хотя ранее он выделялся на уровне говора.

Систематика абхазо-адыгской этнонимии

(к постановке проблемы)

Абхазо-адыгская этнолингвистическая общность традиционно развивалась в условиях дискретности государственно-политических институтов, охватывавших население Западного Кавказа. Консолидационные процессы, в рамках которых возникали различные формы универсализма, сочетались с устойчивостью локальных форм идентичности, которые не нивелировались полностью, а низводились на более низкий таксономический уровень. Динамический характер систематики абхазо-адыгских этно- и субэтнонимов проявлялся на протяжении всего исторического времени в сложном взаимодействии различных уровней этнокультурной идентичности. Тенденции к унификации за счет распространения универсальных экзо- и эндоэтнонимов сопрягались с процессами сегментации крупных этносоциальных единиц и образованием новых субэтнонимов.

Реконструкция традиционной абхазо-адыгской таксономии наталкивается на ряд объективных трудностей. Отсутствие давней письменной традиции на абхазо-адыгских языках затрудняет ее изучение в диахронном разрезе и вынуждает широко использовать иноязычные источники. А корректное соотнесение экзогенных этнонимических рядов с эндогенными не всегда возможно. Упрощение этносоциальной структуры, миксация, процессы колониального и постколониального национально-

административного конструирования, трансформация этнокультурных параметров как на исторической Родине, так и в диаспоре, также создают объективные проблемы в научном изучении традиционной таксономии абхазо-адыгской этнолингвистической общности.

**Антропонимия и идентичность (случай черкесогоаев
и горских греков Северо-Западного Кавказа)**

Имена собственные людей – личные имена, патронимы (отчества или именованья по отцу), фамилии, родовые имена, прозвища и псевдонимы (индивидуальные или групповые), криптонимы (скрываемые имена) – входят в предметное поле раздела ономастики, а именно антропонимики. Антропонимика разграничивает нарицательные и канонические личные имена, а также различные формы одного имени: литературные и диалектные, официальные и неофициальные. Реестр (перечень) личных имен называется антропонимиконом, а совокупность антропонимов – антропонимией.

У адыгоязычных христиан (армян и греков) функционировало одновременно несколько имен, как минимум, два – адыгское и христианское (каноническое). Существовало две модели (парадигмы) подобного антропонимического симбиоза. Первая парадигма – человек имеет одно имя, записывавшееся в документах в разных языковых транскрипциях: так называемое «адыгское» имя и так называемое «русское» (христианское православного образца). Например, Пот и Петр, Мерем и Марья (Демтировы). Гораздо больше случаев бытования у одного человека двух совершенно разных имен – бытового, разговорного (на адыгейском естественном языке) и христианского (армянского или греческого на символическом сакральном «знаковом» языке), причем второе

могло существовать только в письменной форме, в документах. Множество примеров такой модели можно встретить почти в каждой семье черкесских армян и горских греков: Урус и Николай Демтиров, Хани и Марфа Демтирова-Баронова, Мерем-Марья и Наго Демтирова, Урус-бей и Иван Курджи, Серма и Марья Баронова, Ханиш и Анна Серафимова, Чора и Мадрирос-Михаил Капрелов (Гаврилов), Урун-Хан (Ханик) и Марья Кокшева, Урус и Семен Попов, Мишост и Роман Чентамиров, Тох и Капрел Хлебников, Нажо и Иван Шарапов (Шерап). Двуименность адыгоязычных христиан демонстрирует, во-первых, принадлежность их к двум знаковым системам (лингвистической, языковой, адыгейской и «конфессиональной», искусственного языка, языка символов, в которой христианское имя – фактор идентификации). Во-вторых, подобная ситуация маркирует «пограничность» их положения в адыгской культурной системе. В то же время динамика процесса идентификации отражалась в именнике. Родившиеся в Закубанье или в Гривенском ауле женщины всегда имели адыгейское имя (второе христианское фиксируется у них в более поздних списках), а родившиеся в Переясловском армянском поселке и позже – практически всегда обладали только христианским именем.

**О некоторых феноменах
в исторической памяти адыгов Республики Адыгея**

В Республике Адыгея, как и везде на Северном Кавказе, одним из самых актуализированных исторических конструктов является «Кавказская война». Первичный сбор данных обращает внимание на присутствие ряда феноменов в исторической памяти различных этнических групп региона, связанных с описанием Кавказской войны.

Во-первых, «ретроспективный горизонт» значительного количества адыгов включает в себя фактически одно событие – «Кавказская война» и демонстрирует почти полное отсутствие событийного ряда, выходящего за ее рамки, т.е. у большинства адыгов РА в исторической памяти отсутствуют какие-либо события из прошлого своего народа кроме «Кавказской войны».

Во-вторых, при наличии стопроцентной субъективной определенности в оценке Кавказской войны, отсутствует событийный ряд – т.е. нет четких представлений о том, какими фактами наполняется Кавказская война (персоналии, датировки, конкретные события). У некавказских народов, напротив – представления о Кавказской войне либо полностью отсутствуют в исторической памяти, либо намечены контурами, при этом субъективная определенность в оценках варьируется в зависимости от параметров группы и почти всегда радикально отличается от адыгской.

В-третьих, в исторической памяти адыгов, связанной с надэтническими социальными структурами (история России, Всемирная история), адыги воспроизводят те же самые исторические стереотипы, что и неадыгские группы в РА.

Данные феномены в исследовании нами обозначены как «диспропорции» в исторической памяти.

Адыгская (черкесская) диаспора: факторы коллективной памяти и этнической идентификации

Сегодня феномен адыгской (черкесской) диаспоры приобретает значение самостоятельной научной проблемы, требующей серьезного осмысления. Уровень исторического знания, достигнутый к настоящему времени по проблемам формирования и развития адыгской (черкесской) диаспоры позволяет достаточно аргументированно представить многие аспекты этого сложного процесса.

Интеграция эмигрантов в новую политическую, социально-экономическую, культурную среду обычно сопряжена с утратой своих отличительных национальных черт, то есть ассимиляцией. В контексте выделенных учеными критериев, характеризующих диаспоральность любого рассеяния, основополагающими элементами признаны сохранение коллективной памяти, памяти о родине, а значит, этнической самоидентификации. Именно поэтому в условиях диаспоры актуализируется проблема их сохранения. Это взаимосвязанные и взаимообусловленные явления, довольно трудно постижимые в исследовательском плане. Тем не менее, о диаспоральности можно вести речь только при условии сохранения в ее ментальности этнокультурной специфики.

С этими положениями достаточно тесно коррелируют высказывания ряда ученых, изучающих феномен еврейской диаспоры, о наличии некоего коммуникативного кода как одной из

основ стратегии еврейской диаспоры. Подразумевается цельность культурного коммуникативного кода с собственной символикой, одинаково воспринимаемой и ощущаемой всеми членами диаспоры, то есть формирование осознания единства и общей исторической судьбы в ходе передачи информации из поколения в поколение, что так же представляется сложным в познавательном плане. Тем не менее, предполагается, что ориентиром может служить метаязык еврейской цивилизации, который исключает речевую коммуникацию – это древнееврейский язык – *лашон акодеш* или язык Святости, который удовлетворяет все потребности еврейской цивилизации.

В случае с адыгской диаспорой, помимо традиционных факторов коллективной памяти и этнической самоидентификации, представляется целесообразным обратиться к устной фольклорной традиции, то есть общему для всех адыгов нартскому эпосу и уникальному адыгскому этикету (*адыгагъэ*), как главному компоненту соционормативной культуры народа.

С психологической точки зрения эпос – это отражение главного свойства человека не просто прожить жизнь, но и пересказать ее, задержать в слове, не дать уйти прошлому. Уникальность эпоса – в его назначении транслировать события прошлого. Но не вызывает сомнений, что основополагающим элементом стратегии адыгской цивилизации, ее ментальной основой можно считать адыгский этикет – адыгство (*адыгагъэ*).

Анализ процесса интегрирования адыгов (черкесов) зарубежья в страны их нового проживания сквозь призму выделенных

критериев позволил определить наиболее значимые факторы, замедлившие процесс ассимиляции:

- в демографическом отношении адыги представляли самодостаточную группу для воспроизводства и сохранения этнической эндогамии;
- характер расселения (точечно-дисперсный) так же способствовал сплочению диаспоры;
- несмотря на длительное отсутствие контактов с исторической родиной, адыгам диаспоры удалось, аккумулируя опыт предков, поддерживать коллективную память и осознание этнической принадлежности.

**Феномен адыгской диаспоры:
идентичность и историческая память**

Адыгская диаспора, представляющая собой одно из многочисленных сообществ мира, на сегодняшний день выступает необычным этнокультурным явлением. Высокая степень этничности без государственности – это уникальный феномен в истории, демонстрируемый, прежде всего, зарубежной адыгской диаспорой. Вынужденная существовать в других государственных системах, в совершенно замкнутой социальной среде, она смогла не только сохранить традиционную национальную культуру, но и не потерять чувство принадлежности к родной земле. Сегодня адыгская диаспора является своего рода монолитным социальным институтом, занимающим стабильную и уверенную позицию в социально-экономической и общественно-политической жизни других государств. Это особое сообщество, впитавшее в себя передовой опыт жизни зарубежных стран. Однако до сих пор законодательная практика не смогла определить ни понятийного, ни правового, ни легитимного статуса адыгской диаспоры, а политическая элита – в полной мере осознать ее значимость в решении многих стратегических задач России во внешней политике.

С этнопсихологической точки зрения некоторые исследователи говорят о существовании так называемого гена памяти (психофизиологического хранителя исторической

информации), присущего всем этническим группам, однако не у всех народностей проявляющегося в равной степени. Геноцид черкесского народа, последствием которого стало расселение адыгов в чуждых странах мира, зафиксирован геном памяти этого этноса. И в связи с этим можно говорить об особом типе национальной безопасности – этнической безопасности, заключающейся в сохранении всех атрибутов национальной идентичности и в широкой возможности реализации своих этнических прав.

**Культурная идентичность адыгской (черкесской) диаспоры:
искусствоведческий аспект**

Феномен сохранения культурных кодов, идентичности адыгской (черкесской) диаспорой Израиля, Иордании и Турции рассматривается в контексте локальных трансформаций художественных традиций адыгского декоративно-прикладного искусства. Автором были осуществлены три специальных поездки с целью изучения коллекций художественного металла, оружия, комплексов мужской и женской одежды, изучения творчества современных мастеров-прикладников.

В 1991 г. в Кфар-Каме (Израиль) нам удалось посетить семейный музей ювелира Муссы Исмаила Тлеужа (1873–1974), в котором хранятся ювелирные изделия, холодное оружие, инструменты и приспособления для работы с металлом. Стилистическое и орнаментальное исполнение изделий мастера выявляет локальные трансформации традиционных художественных приемов.

Коллекции этнографического металла, изученные в городах Дюздже, Бурса, Анкара, Стамбул, представляют ценный материал для выявления как преемственности, так и локальной специфики художественных традиций в декоративно-прикладном искусстве.

Актуальными являются проблемы фиксации, исследования и каталогизации изделий прикладного искусства, находящихся в странах компактного проживания адыгской (черкесской) диаспоры.

Феномен сохранения культурной идентичности большей части адыгской (черкеской) диаспоры заключается в сакрализации предметов декоративно-прикладного искусства, вывезенных с исторической родины.

Убыхи – вымирающий или возрожденный народ?

Изучение убыхского вопроса неминуемо подводит к парадоксальному заключению. Общий тон и рассуждения российских авторов выглядят так, как будто мы имеем дело скорее с вымершим или в лучшем случае стремительно (и неизбежно) вымирающим народом, тогда как те, кто знает ситуацию в Турции, приходит к прямо противоположному выводу – убыхи существуют и продолжают развиваться. Такие кардинальные различия в позициях требуют объяснения, к чему мы и обратимся в докладе. Серьезным методологическим просчетом прежних работ об убыхах является частое игнорирование того обстоятельства, что историки и антропологи имеют дело, прежде всего, с процессами, а не с застывшими явлениями. Отсюда, как правило, следует излишняя переоценка стабильности и устойчивости во времени этнических границ, культурных реалий, политических и религиозных систем, отраженных в источниках XIX в. В последнее время для потомков убыхов как в Турции, так и в России характерна некая мобилизация, что может быть понято как этнонациональное «возрождение». Однако явление это несколько иного порядка, поскольку происходит совсем в другую, постнациональную эпоху. Государства-нации уже не кажутся в ней таким уж эталоном развития, суверенитеты все более и более обволакиваются транснациональными связями, а политические партии, марши и митинги вытесняются сетевыми организациями и социальными

сетями. В этой новой атмосфере должны себя лучше чувствовать и потомки убухов с их ситуативной идентичностью (турки–черкесы–убыхи), то ли унаследованной еще от предков на Кавказе, то ли развившейся под влиянием турецких проектов гражданской, а не этнонациональной формы национализма.

**Типы религиозной идентичности адыгов
в контексте миграционных процессов
(философско-культурологический взгляд)**

Разговор о религиозной идентичности в каком бы то ни было контексте следует начинать с ее определения. В качестве такового предложим следующее: «Религиозная идентичность – категория религиозного сознания, содержанием которой выступает осознание причастности идеям и ценностям, которые в данной культуре принято называть религиозными, а также осознание принадлежности к конкретной форме религии и религиозной группе» (Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006). Как видим, помимо общего религиозного самоопределения человека, речь идет и о конкретной форме конфессиональной принадлежности. Духовная ориентация, ее осознание и соотнесение с иной формой духовности выступают ключевым содержанием религиозной идентичности.

Субъектная типология религиозной идентичности позволяет говорить как об индивидуальном, так и о групповом (коллективном) ее типах.

В мультикультурной/поликультурной среде можно наблюдать множественную религиозную идентичность. Так, история распространения у адыгов христианства, а затем и ислама, позволяет говорить о феномене двоеверия, если и не на уровне религиозного сознания, то на уровне обрядово-культурной практики

– определено. Различные конфессиональные идентичности совмещаются непротиворечиво, но вероятно и возникновение сложных духовных конфликтов.

В основу типологии может быть положена степень выраженности и интенсивности религиозно-мировоззренческой определенности: от низкой и слабовыраженной религиозной идентичности до нетерпимой, фанатичной и радикальной.

Внутренняя и внешняя миграции последних десятилетий привели к тому, что в Республике Адыгея на данный момент мы можем наблюдать различные версии ислама, и, как следствие, разные типы религиозной идентичности. К примеру, «карта» ислама в Адыгее может быть представлена так:

- «народный» ислам адыгов – коренных жителей республики;
- внутренние мигранты из республик Северного Кавказа (Чечня, Ингушетия, Дагестан);
- адыги из Косово;
- внешние мигранты (адыги и не-адыги) из Турции, Сирии, Иордании и других стран и т.п.

Причины миграции в Адыгею различны: обучение, работа, бизнес, вынужденное переселение в результате военных конфликтов и др. Однако это в значительной мере изменило не только социокультурное пространство Адыгеи, но и оказало влияние на проявление религиозной идентичности адыгов.

**Съезды мусульман и духовенства в Адыгее
в первой половине 1920-х гг. как инструмент сохранения
этноконфессиональной идентичности**

В Адыгее в 1922–1925 гг. состоялось четыре религиозных съезда. Последний, проведенный в 1925 г., обозначен в источниках как Дискуссионный. Традиционно мусульманские съезды в Адыгее рассматриваются в контексте взаимоотношений ислама и власти в первое советское десятилетие. Источники, характеризующие подготовку, проведение, регулирование съездами, полемику на съездах компенсируют пробельность и «фигуры умолчания» друг друга. Практика приглашения духовных лиц к обсуждению важных для власти вопросов (проведения судебной реформы, уплаты калыма, умыкания девушек, конокрадства, организации мусульманского паломничества-хаджа) восходит к имперскому времени. Духовные лица были и активными участниками съезда горцев во Владикавказе в 1917 г. Необходимо учитывать конкретно-исторические и смысловые контексты, в которых проводились мусульманские съезды в Адыгее. Важнейшим из них является дискурс ислама, присущий советской власти в первой половине 1920-х гг. Его можно охарактеризовать как комплиментарный по отношению к мусульманам, что нашло выражение не только в ряде громких политических заявлений, но и в конкретных практиках в центре и на местах, заключающихся в консервации некоторых мусульманских институтов и традиций в

этот период времени. Второй контекст – это особенности исламского социокультурного комплекса у западных адыгов, заключающиеся в органичном сосуществовании *Адыгэ Хабзэ* и ислама и специфике мусульманских институтов, выстроенных «сверху» еще в период имперской интеграции Северного Кавказа.

Повестка дня съездов, как и характер полемики, особенно на 4-м Дискуссионном съезде 1925 г., свидетельствуют о том, за счет каких механизмов и мер власти ограничивали традиционные сферы влияния духовенства и традиционные практики, опосредованные исламом. В то же время они демонстрируют, какие стратегии выбирала черкесская мусульмански образованная элита для сохранения и воспроизводства этноконфессиональной идентичности в условиях неизбежного, по выражению историка Э. Карра, конфликта атеистического государства и идеи монотеизма, имманентной исламу. Идея Шариатского Совета, созданного на первом съезде в 1922 г. (в составе эфенди Д. Хаткова, З. Индрисова, М. Набокова, Г. Шаова, Хабиба-эфенди, М. Совмиза, А. Карданова), осуществлявшего бы посреднические функции между советской властью и мусульманским населением, а также динамика темы мусульманского образования и выплаты закята дают наибольший простор для осмысления этой темы.

Локальные и лингвокультурные основы формирования отдельных групп фразеологизмов абазинского языка

В языкознании известно, что кроме лингвистических часто непосредственное участие в формировании фразеологизмов принимают и экстралингвистические факторы. Следы экстралингвистического содержания как нигде особо отчетливо обнаруживают себя во фразеологических единицах (ФЕ), образованных путем семантической конденсации. Эта группа фразеологизмов, как обычно, экспрессивна и требует от участников речи знания определенного объема материала этнонационального характера, прежде всего, по этнографии, этнологии, истории, фольклору и литературе народа – носителя этих фразеологизмов.

В зависимости от того, как и где функционируют эти фразеологизмы, в абазинском языке они подразделяются на две подгруппы: общелитературные фразеологические единицы и фразеологизмы локального употребления.

Первые являются употребительными для всех групп носителей абазинского языка, независимо от диалектных и территориальных различий, отражены в специальной и художественной литературе: *Быда йхъвдзыц алашватI* («тянется долго», досл.: «туда попало зернышко из пшена Быда»); вторые употребляются как таковые в отдельных селениях и проникают в литературу реже. Такими являются, например: *МазргIа руанIа йагIвызахатI* («потерять что-то, забыть, куда дел», досл.: «надо же,

стало похожим на бурку Мазовых» – с. Красный Восток Малокарачаевского района), *Емыль (Емаль) й-Къарча цацата* (о человеке, который поехал куда-то, не зная зачем, досл.: «как поездка Емаля в Карачай» – с. Кубина Абазинского района), *Джьут Имам йджьанахта уалашытIи* (о человеке, которого трудно остановить, «о том, кто пришел в ярость», досл.: «надо же, разошелся, как сани Имама Джутова» – с. Красный Восток Малокарачаевского района), *ЧопIамI йбора* (о негодных постройках, зданиях, досл.: «сарай Чопата» – с. Инджиг Чукур Абазинского района) и т. д.

Фразеологизмы локального характера более конкретны, теснее связаны с территорией, событиями, произошедшими в том или ином селении. Они имеют конкретную образную мотивировку, часто употребляясь в одном районе, в то время как в другом их могут вовсе и не знать. Например, байка о том, как в прошлом один из жителей а. Кубина по имени Емыль (Емаль) поехал в Карачай (был отправлен с определенным поручением в Карачай) и только прибыв на место, стал думать, «а зачем же он сюда приехал?» (зачем его отправили, что было ему поручено). Имя Емыль (Емаль) для жителей этого селения стало нарицательным и обозначающим всякого, кто впопыхах, не задумываясь ни о чем, даже не выслушав до конца задание (поручение), приступал к его выполнению, а в итоге оказывался в незавидной ситуации.

Такие фразеологизмы обычно маркированы – «приписаны» к определенному селению (району). Однако в настоящее время, когда средства массовой информации и художественная литература

используют их для создания определенного эффекта, колорита, локальные ФЕ становятся общеизвестными. При этом образ, события, которые послужили основой формирования фразеологизма, знают не все.

Особенностью локальных фразеологизмов является то, что абсолютное большинство из них содержит в своей структуре антропонимы, вокруг которых и формируется значение ФЕ и которые являются маркером, показателем района (селения), локализации употребления этой единицы. Встречаются отдельные фразеологизмы, у которых локализация употребления (село, район) и сегодняшняя локализация антропонима не совпадают. Например, ФЕ *МазргIа руанIа йагIвызахатI* «потерять что-то, забыть куда дел» зафиксировано нами в с. Красный Восток. При этом *МазргIа* «Мазовы» сегодня проживают в с. Псыж. Это, в данном случае, – основание для изучения не только языковых особенностей, но и историко-этнографических, миграционных вопросов прошлого абазин.

Заслуживает внимания и группа ФЕ, которая отражает отдельные ритуальные моменты: *снапIы амаша йтайцIатI* «подвел сильно, поставил в безвыходное положение» (досл.: он положил мою руку в яму) восходит к обряду определенного типа захоронения.

Представляют особый интерес ФЕ, в структуре которых встречаются грамматические архаизмы: *хIарам йчатI* «обманул, поступил нечестно».

Во ФЕ анализируемой группы имеются и гендерно ориентированные выражения. Одни из них может употреблять в своей речи только женщина: *асма уагатI* “чтоб тебя холера унесла”, другие, наоборот, – только мужчина: *а занаджъя* «возглас удивления». В данном случае обнаруживается взаимосвязь этно- и лингвокультурных особенностей языка и речи. Многие фразеологизмы аналогичного характера имеют соответствия или параллели в языках соседних народов, особенно родственных, что также может служить определенным материалом для проведения сравнительных этнографических, этно- и лингвокультурологических исследований.

К металогии дискурсов локальной идентичности:

текст и подтекст

(Узун-Яйла, черкесы Анатолии)

Как и любые социальные диалоги, дискурсы локальной идентичности – сложное явление. Они отмечены как минимум двумя составляющими: когнитивной и эмоциональной. Отсюда отмечается, что дискурсы локальной идентичности не только сложное, но и эмоциоемкое, иногда – небезобидное явление.

В докладе будет обращено внимание на важные структурные элементы (фольклорно-жанровые единицы, символические доминанты, коды, дихотомии) дискурсов идентичности, функционирующих в одном из анатолийских черкесских анклавов – Узун-Яйле (провинция Кайсери). В том числе:

- фольклорно-жанровый репертуар, именник, топонимикон, мифологический бестиарий как маркеры локальной идентичности; местный природный ландшафт как условие функционирования фольклора;
- социальная история анклава и осознание ее особенности самими местными жителями; фольклорные рефлексии и способы самоописания традиции;
- авто- и гетеростереотипы об узун-яйлинцах и Узун-Яйле: социальная структура общины и местный менталитет в историческом и современном аспектах; «горцы» vs «равнинники».

С одной стороны, речевые практики, связанные с локальной идентичностью, являясь ностальгическими воспоминаниями о жизни в традиционно-сельской общине, актуализируют ряд базовых ценностных категорий, в т.ч. *адыгагъэ* (адыгство) и *адыгэ хабзэ* (адыгский обычай, закон, этикет), в их оригинальных местных вариантах, сюжетно-мотивных формах. С другой стороны, дискурсы локальной идентичности, как на уровне селения, так и на уровне анклава, неизбежно конфликтогенны. В силу этого исследуемые стереотипные тексты (как «классические» фольклорные единицы, так и общественно-бытовые речевые диалоги), актуализирующие «неуниверсальные», частные, скрытые социально-групповые ценности и смыслы, обладают более высокой контекстной зависимостью и отличаются большей металогичностью. В ходе полевой записи, классификации и аналитического описания материала выявляется целый ряд вербальных и невербальных ресурсов снятия социальной напряженности, характерной для локальных текстов: *перемещение в смеховой контекст, иносказательность, (у)молчание, полисемантизм*. Так, общеизвестные термины этнической и социальной стратификации (*адыгэ, уэркъ, лъхукъуэл, лъхукъуэщо къабзэ, унэIут, къэжэр* и др.) употребляются в особых значениях, как термины местной таксономической системы.

Региональные исследования в российской фольклористике

В докладе будут представлены новейшие подходы к исследованию региональных традиций в современной российской фольклористке. За время существования нашей дисциплины исследователи стали понимать неприменимость глобального взгляда на фольклорную традицию как на совокупность текстов, производимых народом. Проблема может быть сформулирована и более предметно: изменились пределы терминов «традиция», «устный», «народ». Гораздо более продуктивным оказывается рассмотрение отдельных локальных традиций – на уровне группы поселений, отдельной деревни или даже одной семьи. Кроме того, в докладе будет рассмотрена деятельность профильных центров и лабораторий, занимающихся сбором, хранением и публикацией фольклорного материала на уровне локальных традиций.

**Инструментальные традиции адыгов:
общеэтническое и локальное**

Согласно теории этномузыкознания маркерами инструментальной традиции выступают музыкальные инструменты, инструментальная музыка и музыканты (носители инструментальной традиции). Учитывая эти слагаемые в общеадыгской музыкально-инструментальной традиции можно выявить три основных региона с довольно четко выделяемыми признаками. Речь идет о западно-адыгской, восточно-адыгской традициях и музыкально-инструментальной культуре адыгов зарубежья. Для каждой из них характерен свой доминирующий музыкальный инструмент и специфический состав инструментального ансамбля, своя инструментально-жанровая система и различные группы музыкантов, «вписанные» в то или иное культурное пространство региона.

В докладе раскрываются сущностные признаки каждой традиции. В ядре западно-адыгской традиции до последнего времени лидировала диатоническая гармоника русского строя (*пщынэ*, инструмент с одинаковыми звуками на сжим и разжим), в системе жанров танцевально-инструментальной музыки доминировал зафак, когорту музыкантов возглавляли народные профессионалы (свадебные музыканты), играющие по слуху. Восточно-адыгская традиция в XX в. маркировалась так называемым «кавказским аккордеоном», в системе жанров

доминировала кафа, значительное число практикующих музыкантов имело то или иное музыкальное образование. Для инструментальной культуры адыгов Анатолии и всего зарубежья типичными стали «венки» (инструменты с разными звуками на сжим и разжим) и европейский аккордеон, в системе танцевальных жанров фигурировали танцы, не используемые в метрополии (тляпэрыш и щэщэн), институт народных профессионалов отсутствовал. Современное состояние общеадыгской музыкально-инструментальной культуры связано с пликативными процессами, определяемыми «присвоением» локальной и региональной музыки и ее встраиванием в традиционное культурное поле конкретного региона.

Джылахъстэней пщыжылагъуэр
Къэбэрдейм зэрыхэщхьэхукIа щIыкIэр

Къэбэрдей, Талъостэней, Идарей пщыжылагъуищым еплIанэщ Джылахъстэней пщыжылагъуэр. Ар Къэбэрдейм хэкуэшкIыны хуей щIэхъуам и щхьэусыгъуэр зыщ – пщызэныкъуэкъуращ. Къэхъуар сыт жыпIэмэ, пщы Къетыкъуэхэ джылахъстэней уэркъ Къэлэбатэхэ ящыщу зэкъуэшитI Къетмэсрэ Казбекрэ яIэщIэукIати аращ. Ауэ пщышхуэныгъэ тетыгъуэ чэзур зэпаубыдагъэнри хэльщ. Джылахъстэнхэ уэркъ дыжыныгъуэ яIахэщ, ауэ лIакъуэльэщ ягъусакъым, арагъэнкIи мэхъу мыхэм ящыщ зэи уэлиигъэр щIыльамыгъэсар.

Джылахъстэнхэ ипэ Тохъутэмыщхэ Къэбэрдейм хэлэпхъукIыну хуежьэри къайхъулIакъым, пщытеху ящIри я пщыгъэр, къэгъазэ имыIэу, трахагъащ. Пщы Къанокъуэхэ а Iуэхум нэхъ хуэщIауэ бгъэдыхъащ: «хъандыркэр» жыхуаIэ уэсмэн пащтыхь Сулеймэн I-нэмпрэ кърым хъан Долэт Джэрийри малъхъэ къащIщ, благъагъэкIэ къаубыдри икIыгъащ, Идар и пщыгъуэу, бжьэдыгъури убыхри я гъусэу, икIи я къару зэхалъхъэри. Джылахъстэнхи хэкуэшкIыны хуей щыхъум, а Iэмал дыдэр къагъэсэбэпащ. Къапэрыуэни къапэувыни щымыIэу зырагъэхъэлIэри, Тэтэртуп деж (Джулат) щысти, зэшэзэпIэу заIэтри махуитI гъуэгукIэ IукIащ, Тэрч Iуфэ Iутурэ псыщхъэм Iэпхъуащ, Фарсей гъунапкъэм. Нэхъ тэмэмыжу жыпIэмэ «Дари эл» – Дарьял щIыналъэм. ХэкIыны Iуэхур къезыхъэжьэри нэзыгъэсари

Джылахъстэн и кьуэрылху Жанмырзэ и кьуэ Альхъэс пщыращ. Альхъэс и малхъэ шахзаде Абас 1587 гъэм и гъатхэкIэ мазэм пащтыхьыгъуэр лъысащ. Илъэс нэхъ дэмыкIыу шах малхъэм и псалъэ, и чэнджэщ, и сэбэп хэлъу Альхъэс и пщыжылагъуэр пIащIэныгъэ хэлъу игъэлэпхъуащ. Дарьял щхъэдэхыпIэр Джылахъстэнхэ яIыгыну хуиту, блэкIми-кьыблэкIыжми гъуэгупщIэ кьыIахыу, а кьедзам щыпсэу бгырыс унагъуэ псоми, сонэхэри хиубыдэу, пщытелажъэ хъэкъыу кьыхэкIыр я Iыхъэу.

А щыкIэм тету Джылахъстэнеймрэ Къэбэрдеймрэ я Iуэху зэхэмылбыж хъуащ, зэжагъуэгъу хъуауэ тхужыIэнукъым, ауэ зэкIэлъыджашъэуи щытакъым, лъэныкьуитIми Iуэху яIэкIэ, зауэ Iухъэн хуей хъукIэ зэдэлэпыкьуауэ зы шапхъи щыIэкъым. Джылахъстэнхэ Фарсейри Урысейри – кьэралыгъуитIри, Куржы пащтыхьхэри ягъэблагъащ, ягъэныбжъэгъуащ, ауэ Тыркуейми Кърымми пыщIэныгъэ гуэрхэр хуаIауэ тхыгъэжъхэм кьыхэщкъым. Ауэрэ 18-нэ лIэщIыгъуэм и кIэух илъэсхэм Дарьял щхъэдэхыпIэм Куржыри Урысри хуей хъури, Джаур зауэжъыр абы кьыкIащ, Джылахъстэней пщыжылэр абы здихъащ. «Емынэм кьелар Хъумбылейм ехъыж» – щыжаIар мыхэращ. Уей-уей жезыгъыIэу, пщыжылагъуэ ирикьуу щытам щыщу кьелар кьуажиплI кьудейщ. Пщыншэ-жылэншэу къэна Тальостэней кьуажитхумрэ мыхэмрэ зы жылагъуэ ящIыжри Тэрч и ижърабгъу Iуфэм ирагъэтIысэкIыжащ текIуахэм, жьанэм, Фарсей гъунапкъэм пэлэщIэу. Абдеж щыщIэдзауэ «джылахъстэней щыхъэрибгъу» фIэщыгъэцIэ зыгъуэта жылагъуэм я унафэ здэщыIар Владикавказщ (Тэрчкьалэ), Владикавказ округым епхауэ екIуэкIащ. 1904 гъэ хъуху, абдеж

къяужибгъуми лъэIу тхыль ирагъэтхри пащтыхь унафэкIэ *Налшык округкIэ* зэджэ Къэбэрдей жылагъуэм гуагъэхъэжаш.

Пщызэныкъяужури, щхъэхуэ зыщIынри (инджылызкIэ *tribalism*, лат. *Tribe* – племя, урыскIэ *трибализм* – «стремление к политическому обособлению» жыхуаIэ щытыкIэр) пщыуэркъ лъэхъэнэм зимыхабза лъэпкъ гъуэтыгъуейщ. Ауэ уей-уей жезыгъыIэу щыта Къэбэрдей пщыжылагъуэр къэралыгъуэ лъэщ хъуным ипIэкIэ зэхэкуэшкI зэпыту екIуэкIаш. Абы и щхъэусыгъуэхэр куэд мэхъу. Пщыхэм дуней еплъыкIэ щхъэхуэ яIаш, тхъэбэлытэ еплъыкIэр зи лъабжьэ адыгэ хабзэм лъэныкъяуэ зыкъомкIэ Хэкур зэтриIыгъуэ щытамы, пщыхэр пщыгъусэхэм «*Уэри зэ джэ зиусхъэн, ахэм нэхърэ унэхъ мыгъуэ!*» – жаIэу къяхураджэурэ я лIыгъэр щIэкIаш, я бжыгъэр хэщIаш, тхъэмыщкIэ хъуаш.

**«Народная диалектология» и адыгские диалекты
(на материале говора аула Уляп Республики Адыгея)**

Традиционно лингвисты выделяют два языка внутри адыгской ветви абхазо-адыгской семьи – адыгейский и кабардино-черкесский, которые, в свою очередь, делятся на диалекты. Однако среди носителей адыгских идиомов, интересующихся лингвистическими вопросами, распространено мнение об искусственности деления единого адыгского языка на «адыгейский» и «кабардино-черкесский». В контексте вышеупомянутого противоречия представляют интерес исследования в области так называемой «народной диалектологии»: изучение представлений о своём диалекте и родственных ему наречиях среди рядовых носителей языка. При этом наиболее интересной кажется ситуация в аулах, расположенных на *диалектно-языковом пограничье*: если диалект местных жителей отличается от говоров окружающих селений, это должно положительно влиять на их «лингвистическое чутьё».

Одним из таких аулов является аул Уляп Республики Адыгея. Его жители говорят на бесленеевском диалекте кабардино-черкесского языка, который по своим лингвистическим характеристикам занимает промежуточное положение между адыгейским и кабардино-черкесским языками. Однако так как Уляп расположен в Адыгее, он окружён аулами, в которых живут

носители адыгейских (западных) диалектов, а в школе дети изучают литературный адыгейский язык.

В докладе пойдёт речь о восприятии жителями Уляпа собственного идиома, соседних идиомов и литературных языков, а также о наиболее важных чертах, которыми, по мнению уляпцев, различаются адыгские диалекты.

Доклад основан на материалах, собранных во время экспедиции Института лингвистики РГГУ (Москва) в ауле Уляп в 2012 году.

Современные потомки убыхов и наследие Дюмезиля-Эсенча

В последние годы Кавказской войны массовый характер приняло мухаджирство части мусульманского населения Северо-Западного Кавказа в Османскую империю. Убыхи расселялись в различных селах турецких вилайетов, многие из которых отмечены двойным названием (официальное турецкое и зачастую «привезенное» с Кавказа). Однако язык начал выходить из употребления еще на родине, сохраняясь лишь в наиболее изолированных обществах. Современные потомки кавказских переселенцев имеют несколько уровней идентичностей: 1) «турок» по паспорту гражданина Турции; 2) «кавказец»/«черкес» в отношениях с турками; 3) «убых» (понимается как одна из групп адыгов, наравне с шапсугами, бжедугами и др.) в случаях коммуникации с представителями черкесского сообщества. Убыхская идентичность занимает второстепенное место в иерархии идентичностей. Кроме того, турецкие «убыхи» зачастую конструируют образы бывшей родины. Так, например, житель сел. Хаджи-Осман, никогда не посещавший Северный Кавказ, «украсил» забор своего дома родовыми знаками и флагом Республики Адыгея, утвержденным в 1992 г. В то же время на Кавказе, в Кабардино-Балкарии, начинается движение за признание потомков убыхов малочисленным народом РФ, на чем настаивает, например, Р.З. Берзек – глава фонда «Убых-Берзек». Все же к настоящему моменту ни турецкое, ни российское

общество не готовы еще отказаться от распространившегося представления об убыхах как об еще одном «вымершем» народе. А Тевфика Эсенча, прославленного информанта Жоржа Дюмезиля, как исследователи, так и общественные деятели, бесспорно, признают символом уходящего «убыхства». Надгробная плита Тевфика как бы узаконивает статус «последнего» и фиксирует «смерть» языка, указывая: «Vubih dilini ölümsüzlestiren bu dili yazıp konuşabilen. Son vubih» / «Здесь лежит Тевфик Эсенч, последний человек, знавший язык убыхов».

Топчу-Паишу М. (Стамбул)

**Состояние и перспективы изучения родного языка
у черкесской диаспоры Турции**

В докладе будут освещены проблемы изучения родного языка в Турции в контексте исторических и современных проблем черкесской (адыгской) диаспоры – от османского периода до наших дней. В том числе: вопрос выбора алфавитной системы (кириллица или латиница), преподавание черкесского языка в школах и высших учебных заведениях, увеличение часов вещания на ТВ и радио.

**Трансформационные процессы
этнокультурной идентичности адыгов (1864 – 1990-е гг.)**

Этническая идентичность формируется и осознается в условиях культурного взаимодействия и может меняться в течение жизни под влиянием различных причин и условий. После окончания Кавказской войны и вхождения Черкесии в состав Российского государства адыги вступили в непосредственное взаимодействие с другой этнической группой – русскими. Процесс вхождения в новое социальное пространство для первых двух послевоенных поколений, изъявивших желание остаться на Родине адыгов, несмотря на сложные исторические условия (состояние послевоенного посттравматического шока), можно характеризовать, как подтверждают полевые материалы, благоприятным. Объясняется это тем, что для социума на данном этапе была характерна моноэтническая идентичность позитивной направленности. Позитивная или адекватная этническая идентичность, как отмечают специалисты, проявляется в положительном восприятии образа своего народа с соответствующим отношением к его истории, культуре, менталитету, сопровождается чувством гордости, достоинства, оптимизма, уверенности, удовлетворенности. В то же время, такая позитивная этническая идентичность не направлена против других народов. Наоборот, она толерантна и направлена на познание «другого».

Однако исторические события последующего периода, сопровождавшиеся социально-экономическими изменениями в общественной жизни, привели к трансформационным процессам этнической идентичности адыгов. Событием, запустившим механизмы этих изменений, стала Великая Отечественная война, изменившая социо-культурную ситуацию. Победа в войне была одержана государством, в котором русские являлись титульным этносом, что значительно повышало их социальный статус. У вернувшихся с войны молодых адыгов значительно расширился кругозор в познаниях русской и других национальных культур, а также улучшилось владение русским языком. Резко возросло количество межнациональных браков, многие вернулись с войны уже женатыми или женились после. Все это способствовало возникновению симпатии к «чужой» культуре и формированию биэтнической идентичности, проявляющейся в том, что человек является носителем традиционных ценностей двух групп и осознает свою схожесть с обеими культурами. Появление личностей с биэтнической идентичностью было характерно для городской среды послевоенного поколения. Такие явления в социуме можно рассматривать с одной стороны как положительное явление, усиливающее проявления толерантности и снижающие риски конфликтогенности. А с другой стороны, как приводящие к эволюционным изменениям в традиционной культуре. В то же время надо констатировать, что они неизбежны, ведь идентичность человека не статичное, а динамичное образование.

**Топонимический и антропонимический дуализм
как этнический индикатор адыгов диаспоры**

- Согласно неофициальным данным, в Турции насчитывается около 850 населенных пунктов, маркированных как место компактного расселения адыгов со времен массовой депортации (60-е гг. XIX в.).
- Сельские населенные пункты, в которых анклавно проживают адыги, в официальных топографических документах обозначены тюркоязычными топонимами. При этом подавляющее большинство из них стабильно наречено топонимами-дублерами, которые идентичны соответствующим аулам мест исхода с исторической родины: *ХьакІэмзый* – Кёпры баши кой (вилайет Дюздже), *Едэпсыкъуай* – Демирджи, *Гьобэкьуай* – Османкой, *Аскъэлай* – Эмиркой (вилайет Чанаккале), *Унэрэкьохьабл* – Щэнюрт (вилайет Токъат) и др.
- Зачастую адыгское название сельского населенного пункта диаспоры восходит к соответствующим топонимам исторической Черкесии XIX века, которые, как правило, сохранились и сегодня на территории Республики Адыгея: *Тэхътэмыкъуай*, *Щынджый*, *ПчыхьэлЫкъуай*, *ХьакІэмзый*, *Еджэркьуай* и др.
- В определенных случаях топонимическая память адыгов диаспоры оказывается более устойчивой, чем на исторической родине: *Бгьошэхьабл* (Анталия), *Унэрэкьохьабл* (вилайеты

Токьат и Анталия), *Едэпсыкъуай* (вилайет Чанаккале) и др. Данные топонимы на исторической родине сохранились в трансформированной версии.

- Одним из этноберегающих индикаторов адыгов диаспоры являются антропонимы. Наиболее эффективным и устойчивым маркером при самоидентификации личности является фамилия. Она идентифицирует индивид не только как часть кровно-родственной группы – семьи, но и как носитель общеэтнических и субэтнических параметров.
- Подавляющее большинство адыгов турецкой диаспоры является носителем двойных фамилий: исконно-адыгской, восходящей к исторической агнатической линии, и благоприобретенной, турецкой, которую получил пращур при сплошной общегосударственной регистрации семей.
- В результате у адыгов турецкой диаспоры сложилась довольно неординарная ситуация, когда однофамильность не соответствует ни кровно-родственной идентичности, ни историческим социально-экономическим отношениям – как семей, так и отдельно взятой личности.
- В адыгской исторической традиции исконная, родовая фамилия индивида – один из индикаторов его этнической принадлежности.
- Топонимический и антропонимический дуализм адыгской диаспоры Турции – один из реальных и объективных этнических, субэтнических, сословных, агнатических маркеров личности.

Шапсугские версии заговоров в фольклорной культуре адыгов

В адыгской магической традиции широко представлены шапсугские версии заговоров. В докладе будут освещены вопросы, связанные со сбором, систематизацией, публикацией заговорных текстов, определением жанровой типологии, спецификой сюжетосложения, выявлением характера приуроченности к мифоритуальному контексту.

В микролексике, связанной с шапсугскими версиями заговоров, выделены две предметные области: термины, обозначающие само явление (*нэ тефэн* – сглазить, *епцэн* – снятие сглаза с помощью дутья и молитвы и т.д.), и термины, связанные с жанровой модификацией (*напцэ* – заговор от сглаза, *блэ напцэ* – заговор от укуса змеи и др.).

В адыгской магической поэзии выявлены несколько функционально-тематических групп текстов, в которых преобладают шапсугские варианты заговоров от сглаза и от укуса змеи.

В мифологическом пространстве адыгских заговоров отсутствует мотив пути субъекта, в то время как в восточнославянских заговорных текстах он является основным. В них так же почти нет описания действий субъекта. Он начинает выполнять свое предназначение лишь в ритуальном пространстве.

В некоторых шапсугских заговорах от сглаза отсутствует и субъект. Он выступает в роли исполнителя лечебного ритуала. Заговорный текст им произносится от имени целителя.

В качестве субъекта отправления часто выступает сам больной. От его имени перечисляются возможные вредители. Ими могут быть женщина-ведьма, девушка-ведьма, мужчина-колдун, а также некое «безглазое и безумное» существо. В их адрес произносятся проклятия, призванные лишить их деструктивной силы.

В шапсугских версиях заговорных текстов от сглаза и укуса змеи мотив мифологического центра (МЦ) является основным сюжетообразующим мотивом. В МЦ сосредоточены главные персонажи, призванные осуществлять целительские функции, избавлять объект заговора от насылаемого недуга.

Субъект заговора (знахарь, целитель) чаще находится в лечебно-ритуальном пространстве и выступает в роли исполнителя воли главного персонажа. Иногда он начинает выполнять функцию спасителя.

Наиболее популярной моделью действия для шапсугских заговоров от сглаза является избавление страждущего от недуга посредством умышленного «очернения» образа вредителя. Направленное развенчивание угрожающей силы зла поддерживается специальной организацией «колющей» ритмики заговорного текста.

**Варианты и версии текстов свадебного фольклора
как маркеры локальной идентичности
(на примере шапсугской свадьбы)**

Шапсугский вариант фольклора адыгской свадьбы актуализирован целым спектром оригинальных художественно-организованных текстов. Доминируют песни величания невесты (*нысэепчь орэд*). Образ невесты во всех свадебных песнях каноничен. Он включает целый ряд достоинств, которыми, по представлению адыгов, должна обладать идеальная невеста: она «иглу заставляет плясать, орнаменты иглой рисует, в родительском доме много шелка кроила, на котурнах ходящая (т.е. из знатной семьи), как овца безмолвна, как голубь тиха...».

В шапсугских вариантах особое внимание уделяется описанию внешности невесты: «чьих волос кончики вьются, чьи глаза [как] у совы [круглы], чья шея [как] у косули, красавица с длинной шеей, чей стан как рукоять плети, стать чья без изъянов, чьи волосы – бурка, чья походка – изящна».

Величальные песни о невесте отличаются набором клишированных формул. Особым статусом обладают метафорические сравнения и эпитеты, некоторые из которых являются общефольклорными (определение белизны и стройности тела, формы бровей, дороговостимости одежды и др.: *бгъэшъо чэсэя* (чья грудь белоснежная), *огум иты мазэри ыпшьэбгъу* (цвета луны чья шея), *иджэнакIэ добэ данэм къекIухъа* (чей подол платья шелком

из Добы обшит) и т.д.; а также некоторые формулы хохов (благопожеланий): *шъуатэм фэдэу Іушъашъэу* (подобно хмельному [напитку] шепчет), *мэлым фэдэу Іушъабэу* (подобно овце мягка). Специфическими для шапсугских версий являются постоянные формулы: *ынэпцэкІитІур пцІэшхъуакІэ* (ее брови – хвостик ласточки), *ыІэпкъ-лъэпкъхэр шъыхъакъу* (ее тело [точено подобно] рогам оленя).

Во всех шапсугских величальных песнях и благопожеланиях встречаются одни и те же пучки констант, в которых композиция *невеста/золото* является наиболее распространенной: *дышьэфыид* – белым золотом вышивающая; *дышьэпсыхэльашъор зикІыІу* – золотом шит чей нагрудник; *джэнэкІэ дышь* – чей подол платья в золоте; *Ашъаемэ яунэ дышьэч, дышьэчынэ лъакъор гъэужь* – Ашаевых дом [куда ее привезли] из чистого золота, золотую юлу кружиться заставь; *Іэбжъэнэ дышь* – чьи ногти золотые.

В докладе также будут освещены проблемы, связанные с современным бытованием адыгской свадебной поэзии, в которой наибольшую сохранность проявляют именно шапсугские варианты песен величания невесты.

**Локальные сообщества в контексте генезиса адыгского
этнополитического пространства.**

**На примере списка черкесских «племен» Иосафата Барбаро
(сер. XV в.)**

В новейшей историографии истории Черкесии утвердилось мнение о генетической и социокультурной преемственности княжеств XVI в. в отношении локальных сообществ XV в., существование которых подтверждается как нарративными источниками, так и выделением археологических групп памятников (поселенческих и погребальных). Так, все новые источниковые подтверждения получает версия о преемственности Темиргоя (Кемиргоя) в отношении Кремука, впервые зафиксированного в середине XV столетия И. Барбаро и Фра Мауро (Marramondo 1459 г.). Данное сообщение посвящено выявлению источниковедческих возможностей для идентификации одного из барбаровских «племен» – Татаркос (вар.: Титаркос, Тетракос). Связь наименования Татаркос с татарами, конечно же, нельзя исключать. Но надо иметь в виду при этом, что обозначением татар как у Барбаро, так и у других авторов этого периода было привычное Tartari и, соответственно, страна Tartaria. Кроме того, ни один источник (включая Барбаро) не говорит о существовании татарского княжества на Северо-Западном Кавказе.

Наименование Татаркос (Т-т-р-к-с), вполне вероятно, было искажением имени адыгского рода Тазартуко (Т-з-р-т-к), который в

XVI в. являлся тлекотлешским (козларским), то есть обладавшим владельческим статусом. В Никоновской летописи под 1557 г. упоминается черкесский мурза Тарзатык, дочь которого была старшей женой Девлет-Гирея (Айше Фатъма-Султан). Заметим, что тлекотлешские роды подчас обладали весьма внушительным военно-политическим могуществом. Так, Анзоровы оказывали одно время едва ли не решающее влияние на внутривосточную ситуацию в Кабарде и обладали значительным числом подданных («Анзорова Кабарда»). При очевидном отождествлении Тазартуковых, сохранявших свой тлекотлешский статус в рамках Бесленея вплоть до XIX в. и воспринимавшихся зачастую как князья, с Тарзатыком 1550-х гг., мы предполагаем, что перед нами старая родовая знать того сектора Черкесии, который в XVI в. стал Бесленевским владением под управлением ветви князей Иналовичей – Каноковых. Возможен исторический сценарий, при котором сначала существовало Тазартуковское владение на землях междуречья Лабы и Урупа, которое отображено как Татаркос в тексте Барбаро. Затем оно вошло в состав новой феодальной структуры, вызванной переселением адыгов на восток и деятельностью Инала и его ближайших потомков.

Таким же, по всей видимости, был исторический сценарий генезиса еще двух «племен» или владений из списка Барбаро: Собай и Киппике. Собай – владение тлекотлешей Собаевых, также имевших высокий статус и воспринимавшихся как князья (*Собаецхэр* Хан-Гирея). Независимое Собайское владение, локализуемое в долинах Убина и Афипса, по всей видимости,

вошло в состав Кремука (Кемиргоя, Темиргоя) и к середине XVI в. вышло из него в составе нового феодального образования – Хатукаевского княжества. Киппике – владение тлекотлешей Чупаковых (Шупако, Супако), управлявших большей частью Натхокуаджа. Согласно генеалогическим преданиям, Чупаковы являются ветвью тлекотлешей Куденетовых и при переселении кабардинцев из Крыма в Черкесию обосновались на черноморском побережье.

Вероятен сценарий, при котором Собаевы, Чупаковы и Тазартуковы были князьями или самостоятельными владельцами в XV в. и перешли в категорию тлекотлешей в XVI в. Отношения феодальной зависимости, таким образом, являлись базой не только для образования владений (княжеств), но и для формирования новых территориальных сообществ (субэтносов).

Микро- и макронациональная идентичность черкесской (кавказской) диаспоры Турции

Кавказская или, как ее называют в Турции, черкесская диаспора характеризуется высокой степенью фрагментации, идентификационной размытостью и сопутствующими конфликтами идентичностей. Базовые ожидания от черкесской диаспоры со стороны турецкого общества, строящиеся на тезисе о тюркском происхождении всех ее членов и доминировании исламской идентичности над этнической, определяют восприятие черкесов как органичной части турецкой нации.

Под влиянием, а нередко и давлением среды в самой черкесской диаспоре появилось два похода к аутоидентификации. Первый, объединительный, развивается в русле макронационализма, т.е. собирает черкесов в единую кавказскую (северокавказскую) нацию. Согласно второму, черкесский национальный проект существует параллельно абхазскому, осетинскому, чеченскому и пр. и строится на постулате «черкес = адыг». Среди приверженцев обоих подходов развернулась ожесточенная полемика, в результате которой на рубеже XX-XXI вв. появились термины с негативной коннотацией – «макрон» («макронационалист», тур. макроджу) и «микрон» («микронационалист», тур. микроджу).

При этом представляющие интересы членов диаспоры черкесские организации, функционирующие в условиях

пристального внимания в Турции к организационной и политической деятельности этнических меньшинств, следуют макронациональному подходу, позволяющему, к тому же, выступать от имени всех кавказцев страны. Единственным исключением является объединение активистов «Движение Черкесии», выделившееся из международного движения «Патриоты Черкесии» и последовательно развивающее адыгский национальный проект. Следует отметить, что разделение на адыгейцев, кабардинцев и черкесов критикуется в Турции приверженцами и макро-, и микронационального подходов.

Историческая репрезентация места:

Абадзехия З.-хаджи Брантова

Историческая репрезентация – это представление познаваемого явления с помощью всего, что, по словам Й. Хейзинги, позволяет установить «прямой контакт с прошлым», представить его более живым и эмоциональным. В этом отношении показательна деятельность З.-хаджи Брантова в 20-30-е гг. XX в. по репрезентации Абадзехии – историко-этнологической области Черкесии.

Им была зафиксирована устная история адыгов-абадзехов «Абдзэхэ къэбар» («Абадзехский сказ»), которая имела целью репрезентацию прошлого при помощи исторического текста. Произведение включало три типа исторического фольклора адыгов: сказания (*тхыдэ*), предания (*таурыхъ*), вести (*къэбар*).

Новаторский прием автора заключается в объединении разрозненных фрагментов, описывающих положение дел в прошлом, с личностной оценкой событий в единое целое. Таким образом, при описании региона автор преодолел разнородность источников.

Для более полной реконструкции исторической среды создается ансамбль экспонатов – предметов быта адыгов, тем самым, совершенствуется техника репрезентации, в одно целое соединяются текст и образы.

З.-хаджи Брантов стремился создать непрерываемую историю региона, чтобы она была гарантией того, что все исчезнувшее в ходе трагических событий Кавказской войны будет восстановлено, вновь сведено в прежнее существовавшее единство, а историческое сознание, присвоенное субъектом, обретет свое место в адыгском обществе.

Анализ деятельности адыгского просветителя помогает понять некий идеализм адыгского просветительского движения в целом в послереволюционный период, когда наиболее образованные представители адыгского общества мечтали о восстановлении истории адыгов. Для самого автора это попытка есть ни что иное, как способ отстоять себя (свой народ) в новой области деятельности.

Исследовав устную историю, традиции адыгов-абадзехов, З.-хаджи Брантов остаток жизни посвятил воссозданию ее репрезентации, участвуя в создании музея в городе Краснодаре и ауле Пшизов, благодаря чему мы, профессиональные историки, приобрели возможность исследовать огромный пласт исчезнувшей истории.

Этнокультурная идентичность в новой парадигме

В современной науке актуализирован теоретический и практический интерес к проблеме идентичности. В исследовании идентичности востребованными оказываются методы постнеклассической науки, поскольку имеет место нелинейное взаимодействие этнокультурной, региональной и национальной форм идентичности. Разрабатываются новые теории многоуровневой идентичности, нацеленные на преодоление межэтнической напряженности и гармонизацию межэтнических отношений. Важное место в теории межэтнических отношений стала занимать новая методологическая парадигма – синергетика, изменившая во многом наши представления об этносфере. Синергетический подход к культурно-идентификационным процессам позволяет осмыслить и переосмыслить этнокультурные традиции в новых условиях, формировать умения связать традиции с инновациями, понять новые смыслы прошлого, настоящего и будущего, определить новые горизонты в прогнозировании будущего.

Нами установлено, что северокавказскому обществу присущи все синергетические признаки: принцип открытости, самоорганизации, нелинейности развития, неединственности будущего, положение об управляемом развитии и другие. Более того, общие параметры порядка дополняются этническим компонентом, который выступает как главный параметр порядка. В

системе полиэтнического общества этнокультурные паттерны, ценности, нормы и т.д., являющиеся параметрами порядка, выступают как открытые системы, потому что они взаимодействуют с другими (аналогичными) системами и с окружающей средой. В свою очередь, например, этническая культура, формирующая этнокультурную идентичность, может служить окружающей средой для отдельного индивида. Исторически сложившиеся и функционирующие этнокультурные традиции формируют ментальность человека, его ценностно-мировоззренческие установки, наконец, самую личность.

С учетом этого отметим два положения. Первое: силовое вмешательство в сложную систему недопустимо, оно разрушает самоорганизацию этноса / этнической культуры. Это имело место в истории черкесского / адыгского этноса. Из этого вытекает второе положение, связанное с синергетическим пониманием сущности самой системы – умение увидеть ее разнообразные формы и скрытые силы. Поэтому естественные процессы самоорганизации таких сложных социальных систем, как «полиэтническое общество», «этническая культура», «этнос» важно искусственно не сдерживать и не ускорять, а поддерживать.

**Кризис адыгской культуры
в условиях нарастания цивилизационной напряженности**

Проблема сохранения малочисленного этноса в условиях дальнейшего продвижения принципов глобализма вызывает не только исследовательский, но и практический интерес со стороны широкой общественности. И действительно, глобализация в своем вестернистском варианте способствует усилению интеграционных явлений, где в роли аттрактора выступает западная цивилизация с доминированием унификационных установок и неизбежным запуском контридентификационной матрицы. Посредством системной инкорпорации принципов просвещенческого секуляризма и вытекающей из него логики утилитарного гедонизма западноевропейское общество сумело навязать мировому сообществу модель радиодетерминизма, который подчинил своим доктринальным установкам соционормативную систему глобализирующегося мира. В этих условиях глобализация из естественного процесса эволюционировала в рукотворный, управляемый и неизбежный инструмент фундирования мира по западному образцу. Причем если массивные цивилизационные и этноструктуры сформировали резистенционный инструментарий смягчения энтропийного эффекта глобализационных изменений, то малые этносоциальные общности, к числу которых относятся адыги, оказались в радиусе тотального поражения их культурного ядра. Прежде всего, это касается соционормативной системы

«адыгства» как институциональной основы существования этноса, этноязыкового пространства как инструментальной основы адыгского общества и системы аксиологического позиционирования как ментального базиса этнокультурного кода адыгов. Нарастание глобализационных процессов в унификационном формате будет оказывать деструктивное давление на архитектуру адыгского социума, размывать базовые социоинтегративные основания и транслировать принципы демографического кризиса в структуру этносоциального развития адыгов.

**Песни-наставления в фольклорной традиции
западных (кIахэ) адыгов (черкесов)**

В детском неигровом фольклоре адыгов определенное место занимают **наставления и поучения** (*гъэсэпэтхыдэхэр*). Они представлены тремя жанрами: песни-наставления (*ушьый орэдхэр*), пословицы-наставления (*ушьый гуцыйIэжъхэр*), притчи-наставления (*ушьый гъэсэпэтхыдэхэр*). Особую значимость имеют песенные формы наставлений.

Песни-наставления (*ушьый-орэдхэр*) в основном зафиксированы в фольклорном пространстве западных (*кIахэ*) адыгов. По формальным признакам к данному циклу могут быть отнесены две философские песни, имеющие форму диалога матери и сына. Одна из них, записанная у причерноморских адыгов-шапсугов – *ШъузышIум ыкъуитIу* (Два сына почтенной женщины) – сочинена от имени матери в адрес двух сыновей, находящихся на поле боя: *ШъузышIум ыкъуитIу, «Къэцтагъ» шъо яшьумыгъаIу! ЗыIыбкIэ цэ къыхязгъэлурэм KIэццакIо сэ фэсымышIын* (Два сына почтенной женщины, «Испугались» не позволяйте о себе сказать, Кто [из вас] позволит спину свою проколоть стрелой, Того лишь обряда чапш [лечения раненного]) – эта фраза-клише как заклинание повторяется через каждую строфу.

В песне-наставлении, зафиксированной у кубанских шапсугов, перечисляются женские качества, которыми следует обладать. В этой же песне мальчика наставляют быть справедливым,

образованным, стать опорой не только для родителей, но и для всего народа.

К песням-наставлениям могут быть также отнесены некоторые варианты **песен-истин** (*шьыпкъишьэхэр*). В основном они исполняются западными адыгами – бжедугами. Некоторые варианты песен-истин так и называются «*КІэлэцІыкІумэ абзэ къутэным пае къафалорэ орэд*» (Детям, чтоб их язык развязался, исполняемая песня). Часть песен-истин функционирует в качестве детских считалок.

Сведения об авторах

Абрегов Альмир Нухович

Независимый исследователь (Майкоп).

abregov_almir@mail.ru

Агабабян Арусяк Гришаевна

Кубанский государственный университет (Краснодар),
кафедра всеобщей истории и международных отношений,
научный сотрудник исследовательских проектов.

agababyan.arusayk@yandex.ru

Алоев Тимур Хазраилович

Институт гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного
Центра РАН (Нальчик),
сектор средневековой и новой истории, старший научный сотрудник,
кандидат исторических наук. aloborsa@mail.ru

Бабич Ирина Леонидовна

Институт этнологии и антропологии РАН (Москва),
главный научный сотрудник, доктор исторических наук. irina@babich1.net

Бижева Зара Хаджимуратовна

Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова
(Нальчик), доктор филологических наук, профессор. bizheva-zara@mail.ru

Бифов Эльберд Русланович

Независимый исследователь (Нальчик).

bf.elberd@gmail.com

Губжоков Марат Нурбиевич

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований
им. Т.М. Керашева (Майкоп),

отдел этнологии и народного искусства, ведущий научный сотрудник,

кандидат исторических наук. marat_gubjok@mail.ru

Джапуа Зураб Джотович

Академия наук Абхазии (Абхазия, Сухум),

Президент Академии,

доктор филологических наук,

профессор, академик АН Абхазии. zjap2016@yandex.ru

Дмитриев Владимир Александрович

Российский этнографический музей (Санкт-Петербург),

отдел Кавказа и Средней Азии, научный сотрудник главной категории,

доктор исторических наук. dmitriev_home@mail.ru

Емыкова Нуржан Хаджибиевна

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований
им. Т.М. Керашева (Майкоп)

отдел славяно-адыгских культурных связей,

старший научный сотрудник. nurjan-emik@yandex.ru

Ионов Зауаль Хаджи-Муратович

Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Прави-
тельстве КЧР (Черкесск), отдел литературы и фольклора народов КЧР,

старший научный сотрудник,

кандидат филологических наук, профессор. zauaal@mail.ru

Кожев Заурбек Анзорович

Институт гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного
Центра РАН (Нальчик)

сектор средневековой и новой истории, старший научный сотрудник,
кандидат исторических наук. zaurbek_k@mail.ru

Колесов Владимир Игоревич

Краснодарский государственный историко-археологический музей-
заповедник им. Е.Д. Фелицына (Краснодар),

отдел, истории и этнографии,
заведующий. vovakolesov1971@gmail.com

Кубов Нарт Чиназович

Адыгейский государственный университет (Майкоп),

кафедра истории и культуры адыгов,
старший преподаватель. nartik@yandex.ru

Кудаева Светлана Григорьевна

Майкопский государственный технологический университет (Майкоп),

зав. кафедрой истории государства и права,
доктор исторических наук, профессор. istpravo@yandex.ru

Куек Асфар Сагидович

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований
им. Т.М. Керашева (Майкоп), отдел фольклора, ведущий научный сотрудник,
кандидат филологических наук. asfar52@mail.ru

Куек Марьет Гиссовна

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований
им. Т.М. Керашева (Майкоп),

отдел этнологии и народного искусства, ведущий научный сотрудник,
кандидат искусствоведения. kuek.marina@yandex.ru

Кузнецов Игорь Валерьевич

Кубанский государственный университет (Краснодар),
кафедра всеобщей истории и международных отношений,
доцент, кандидат исторических наук. igorkuznet@gmail.com

Ляушева Светлана Аслановна

Адыгейский государственный университет (Майкоп),
кафедра философии и социологии,
профессор, доктор философских наук. lyausheva@rambler.ru

Нефляшева Наима Аминовна

Центр цивилизационных и региональных исследований ИАФР РАН (Москва),
старший научный сотрудник, канд. исторических наук. innef@mail.ru

Нехай Вячеслав Нурбиевич

Адыгейский государственный университет (Майкоп),
кафедра философии и социологии,
доктор социологических наук, доцент. slava0482@mail.ru

Пазов Сергей Умарович

Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева
(Карачаевск), проректор по научной работе,
кандидат филологических наук, профессор. pazov@rambler.ru

Паштова Мадина Михайловна

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований
им. Т.М. Керашева (Майкоп),
отдел этнологии и народного искусства, ведущий научный сотрудник,
кандидат филологических наук. gupsa@mail.ru

Петров Никита Викторович

Российский государственный гуманитарный университет (Москва),
Центр типологии и семиотики фольклора, доцент;
зав. Лабораторией теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы (ШАГИ ИОН РАНХиГС); Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН, «Шанинка»), старший научный сотрудник, кандидат филологических наук nik.vik.petrov@gmail.com

Соколова Алла Николаевна

Адыгейский государственный университет (Майкоп),
Институт искусств, профессор, доктор искусствоведения. allasok@adygnet.ru

Сокуров Валерий Нануевич

Психологический институт Российской академии образования (Москва),
старший научный сотрудник,
кандидат исторических наук. valerybey@yandex.ru

Сомин Антон Александрович

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ, Москва),
Школа филологии, научно-учебная лаборатория лингвистической конфликтологии и современных коммуникативных практик,
младший научный сотрудник. somin@hse.ru

Сысоева Мария Эдуардовна

Кубанский государственный университет (Краснодар),
кафедра всеобщей истории и международных отношений,
ассистент. mariasysoeva.kubsu@gmail.com

Топчу-Папшу Мурат

Университет Окан (Стамбул, Турция),
кафедра переводоведения, русское переводческое отделение,
доцент, доктор филологических наук. muratpapsu@gmail.com

Тхагапсова Галина Григорьевна

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований
им. Т.М. Керашева (Майкоп),
отдел этнологии и народного искусства, ведущий научный сотрудник,
кандидат исторических наук. galinatxa@mail.ru

Унарокова Мира Юнусовна

Дюздже университет (Дюздже, Турция),
отделение кавказских языков и культуры,
доцент, кандидат исторических наук. miraunarokova@yandex.ru

Унарокова Раиса Батмирзовна

Адыгейский государственный университет (Майкоп),
рук. Центра адыговедения НИИ Комплексных проблем,
зав. кафедрой истории и культуры адыгов,
доктор филологических наук, профессор. raya_unarokova@bk.ru

Хакунова Эльза Хамедовна

Адыгейский государственный университет (Майкоп),
Центр адыговедения НИИ комплексных проблем,
старший научный сотрудник,
кандидат филологических наук. khakunchik@mail.ru

Хотко Самир Хамидович

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований
им. Т.М. Керашева (Майкоп),

отдел этнологии и народного искусства, ведущий научный сотрудник,
кандидат исторических наук. inalast@mail.ru

Цибенко Вероника Витальевна

Южный федеральный университет (Ростов),

директор Центра междисциплинарных гуманитарных исследований,
кандидат исторических наук. tsibenkovv@sfedu.ru

Чеучева Анжела Каплановна

Адыгейский государственный университет (Майкоп),

кафедра всеобщей истории,

доктор исторических наук, профессор. anjela.cheu4eva@yandex.ru

Шадже Асиет Юсуфовна

Адыгейский государственный университет (Майкоп),

кафедра философии и социологии,

доктор философских наук, профессор. shadzhe@maykop.ru

Шаов Асфар Аскерович

Адыгейский государственный университет (Майкоп),

кафедра философии и социологии,

доктор философских наук, профессор. asfarshaov@mail.ru

Шхабацева Марина Аскарбиевна

Адыгейский государственный университет (Майкоп),

кафедра истории и культуры адыгов,

аспирант. marina_shhabaceva@mail.ru

II Международная научная конференция памяти М.И. Мижаева
по актуальным проблемам фольклористики и этнологии
(Майкоп, АРИГИ, АГУ, 17-19 мая 2017 г.)

**«РЕГИОНАЛЬНО-ЛОКАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
И ФОРМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ
ЧЕРКЕСОВ КАВКАЗА И ДИАСПОРЫ»**

Тезисы докладов

Сдано в набор 10.05.2017. Подписано в печать 09.05.2017.
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Усл. п.л. 5,9. Заказ № 8, Тираж 50 экз.

Отпечатано с готового авторского оригинал-макета
в типографии «ДАНА ПРИНТ»
ИП Паштов З.В. г. Майкоп, ул. Разина, 1
т. 8-909-469-07-48. E-mail: dana-print@mail.ru