

К специфике традиционной внутриобщинной коммуникации: черкесы Турции

Мадина М. Паштова*

Аннотация

Специальных антропологических работ, посвященных формам внутриобщинной коммуникации в черкесской диаспоре, до настоящего времени не существует. Целью нашего исследования является описание сохранившихся в среде черкесов Анатолии социально и культурно обусловленных форм общения, выявление функциональной специфики устных текстов, связанных с семантикой «говорения/молчания».

Материалом исследования являются стереотипные тексты (вербальные, невербальные), репрезентирующие поведенческую многозначность. Носители диаспорной культуры рассматривают их как специфически «адыгские» этикетные модели, а соответствующие навыки маркируют как особое, утрачиваемое сегодня социальное знание.

Дискурс-анализ в сочетании с функционально-семиотическим методом позволяет показать специфику и структуру неявных (скрытых) средств коммуникации, дает возможность выявить механизмы воздействия говорящего (или молчащего) на слушателя, шире – на социальную ситуацию.

Фольклорно-жанровый состав исследуемых нами текстов неоднороден: исторические предания (привезенные с Кавказа сюжеты из жизни военной аристократии), мемораты (рассказы-воспоминания из истории местной диаспорной общины), устойчивые поговорки и идиомы, бытующие преимущественно в локальной традиции Узун-Яйла (Центральная Анатолия). В особый жанр объединяются тексты, которые обозначаются предлагаемыми нами термином «фольклорный рефлексив». Это стереотипные рассуждения, отсылающие к традиционной

* Мадина М. Паштова, кандидат филологических наук, Университет Эрджиес, старший преподаватель кафедры черкесского языка и культуры. Э-почта: gupsa@mail.ru

(Дата отправления / Received: 03.05.2019, дата принятия / Accepted: 13.05.2019)

устной «классике» и меморатам, «объясняющие» исторические причины формирования исследуемых поведенческих моделей, интерпретирующие феодально-аристократическое говорение / молчание с точки зрения традиционного морально-этического кодекса Адыгэ хабзэ, утверждающие их гуманистическую ценность и прогнозирующие их актуальность или, наоборот, рассматривающие их как анахронизм.

Ключевые слова: фольклор, антропология, черкесы, диаспора, Узун-Яйла, аристократия, этикет, идентичность.

On Characteristics of Traditional Intra-Communal Communication: Circassians of Turkey

Abstract

Currently, there is not any specific anthropological work in the literature dealing with forms of intra-communal communication among members of Circassian diaspora communities. The purpose of this study is to describe why socially and culturally caused communication forms have remained intact among the Circassians of Anatolia, and also to identify the functional characteristics of oral texts relating semantics of “speaking/silence”.

Materials used in this research comprises of “classical” folklore texts and modern narratives, both representing “polysemy” of behavioral models. Carriers of the Circassian culture in diaspora consider themselves as practitioners of the patterns of the Circassian (Adyghe) etiquette, which, they think, is a specific type of lost knowledge marking out the Circassians from other peoples.

Discourse analysis in combination with a functional-semiotic method makes it possible to show the characteristics and the structure of the implicit means of communication, and reveal mechanisms of the impact of a speaker (or silence) exerted on the listener, or in a wider sense, on a social situation.

Ways of influence can in this case have several types of strategies, both verbal and non-verbal; for instance, a) speaking with the purpose of drawing an obvious parallel with the created social situation (with reference to an authoritative source, the real or folklore character); b) speaking is allegoric, “read” for devoted, “closed” for laymen, influencing a social situation indirectly, and c) the silence as the zero communicative act, meaning a high social context.

The folk-genre structure of the texts investigated by us is non-uniform: historical legends (brought from the Caucasus with plots from lives of the military aristocracy), memorata (stories and memoirs from the history of the local diaspora community), steady paroemias and idioms occurring mainly in Uzunyaila local tradition. A special genre unites texts, which we designate by the term folklore reflective. These are the stereotypical reflections of traditional oral "classics" and memorata; "explaining" the historical reasons of the formation of the studied behavioral models; interpreting feudal aristocratic speaking/silence in terms of traditional moral and ethical codes of Adyghe Habze, either approving their humanistic value and predicting their relevance, or considering them as an anachronism.

Keywords: *folklore, anthropology, Circassians, diaspora, Uzunyaila, aristocracy, etiquette, identity.*

Актуальной для фольклориста-антрополога задачей представляется выявление семантических параллелей между «классическими» фольклорными формами и современными дискурсивными практиками, наблюдаемыми в общественном быту черкесской диаспоры. В данном случае мы можем принять определение понятия «дискурс» как совокупности текстов, возникшей в результате динамической коммуникации, происходящей в определенном социокультурном контексте. М.В. Йоргенсен и Л.Дж. Филлипс выделяют три центральных методологических подхода: теория дискурса Лакло и Муффа, критический дискурс-анализ и дискурсивная психология (Йоргенсен & Филлипс, 2008). По выражению Н.Д. Арутюновой, дискурс есть «речь, погруженная в жизнь» (Арутюнова, Дискурс, 1990, стр. 137).

Наряду с вербально-фольклористическим аспектом исследования, мы выявляем невербальные аспекты коммуникации. Они «материализуются» как в акциональных нюансах, так и в текстах, актуализирующих молчание как коммуникативный акт, сам по себе невербальный.

Способы воздействия на адресанта(-ов) речи обнаруживают в данном случае наличие нескольких видов стратегий. Например: а) говорение с целью провести явную параллель с создавшейся социальной ситуацией (со ссылкой на

авторитетный источник, реальный или фольклоризированный персонаж); **b)** говорение иносказательное, «прочитываемое» для посвященных, «закрытое» для профанов, воздействующее на социальную ситуацию опосредованно; **c)** молчание «как нулевой речевой акт» (Богданов В. , 1987, стр. 22), подразумевающее высокий социальный контекст (коммуникативно значимое молчание).

Подобное расширенное понимание функций фольклорной речи есть как в ранних, так и в новейших теоретических работах по фольклору. Так, Б.Н. Путилов отмечал: «Фольклор выступает – в определенных условиях и обстоятельствах – равноценным участником прагматических действий, функционирующих социальных институтов, бытовых ситуаций» (Путилов, 1994, стр. 50). У К. Богданова мы читаем: «Фольклорные тексты – не только некие объекты "фольклорного дискурса", но и те средства, благодаря которым реализуются социативные (контактоустанавливающие), эмотивные, волюнтаривные, аппелятивные, репрезентативные и другие возможности речевого общения» (Богданов К. , 2001, стр. 51). Стереотипность, устойчивость подобных высказываний должна соотноситься с общим контекстом традиции. С.Б. Адоньева пишет: «Как фольклор может определяться сама практика воспроизведения символических форм культуры. Выделяя в качестве объекта традицию и способы ее экспликации, ее можно определить как знание, воспроизведение которого в текстах фольклора обуславливает стабильность коллективных представлений» (Адоньева, 2004, стр. 276). Подобный подход осуществлен, например, в работе О.Б. Христофоровой на материале дискурса о колдовстве в русской традиции (Христофорова, 2010).

Дискурсивный метод рассмотрения полевых материалов (от собирания до анализа) позволяет нам включить в круг научного изучения не только «классические» фольклорные нарративы, но и, например, диалоги, реплики, а также корпус текстов, которые мы предлагаем обозначить термином *фольклорные рефлексивы*: наблюдения носителя традиции,

основанные на личном опыте и осознанно связанные с фольклорным контекстом.

В адыговедческой науке исследованию этнокультурной специфики общения уделено значительное внимание. Это работы Б.Х. Бгажнокова, заложившего основы такого научного направления как *этнография общения* (Бгажноков, 1978) (Бгажноков, 1983), М.И. Мижаева, исследовавшего особенности общения в контексте обрядов (Мижаев, 1973), З.М. Налоева и С.Х. Мафедзева, которые в ряде своих работ обратили внимание на металогию общения в контексте традиционной культуры (Налоев, 1987); (Налоев, Жабаги Казаноко – исторический и фольклорный. Вступительная статья, 2001); (Мафедзев, 1977), Р.Б. Унароковой, посвятившей отдельную монографию формам общения адыгов, в т.ч. «опосредованному общению» (Унарокова, 1998). В некоторых из этих работ, а также в исследованиях других авторов (Марзей, 2004) затрагиваются в т.ч. этнокоммуникативные особенности быта (повседневного, военного, ритуального) черкесской аристократии.

Две важные социальные компетенции – дар красноречия и умение молчать – отмечены в характере черкесов бытописателями XIX и нач. XX вв. Так, Э. Спенсер пишет: «Ни возраст, ни ранг, ни богатство не имеют какого-либо значения в выборе старейшины; сила, добродетель и дар красноречия – единственное необходимое условие» (Спенсер, 1994, стр. 103). По свидетельству Н. Дубровина, «самые смелые джигиты (витязи) отличались необыкновенной скромностью; говорили тихо, не хвалились своими подвигами, готовы были каждому уступить место и замолчать в споре; зато на действительное оскорбление отвечали оружием с быстротой молнии, но без угрозы, без криков и брани» (Дубровин, 1991, стр. 85).

В исследуемой нами локальной диаспорной традиции тексты о «говорении/молчании» соотнесены с дискурсами социально-классовой идентичности. Навыки вербального и невербального общения, умение говорить иносказательно (*щIагъыбзэкIэ, IуфэIьафэIэрэ*) рассматриваются как особое

социально маркированное знание, на что мы обратим внимание ниже.

Полевые материалы для настоящего исследования собирались автором в ходе пяти фольклорно-этнографических экспедиций, а также методом включенного наблюдения в черкесских селениях близ турецкого города Кайсери (2009–2019 гг.). Исследуемая нами локальная традиция – Узун-Яйла – черкесский анклав (Pashtova M. , 2017); (Паштова (Мижаяева), 2014); (Паштова, 2015); (Pashtova M. , 2016); (Pashtova M. , 2018), выходцы из которого явственно осознают географические границы своей «малой» родины, а также ментальные особенности узуняйлинцев. Можно с уверенностью сказать, что Узун-Яйла является последним оплотом черкесской аристократии. В сер. XIX в. в результате окончания Русско-Кавказской войны и Стамбульского исхода здесь компактно, с подвластными им крепостными и имуществом, осели многочисленные кабардинские, хатукайские, абазинские дворянские семьи. Внутренняя социальная иерархия сохранялась в Узун-Яйле и после официальной отмены крепостного права в Турции в ходе реформ Ататюрка (по сообщению одного из наших информантов¹, наемная рабочая сила в Узун-Яйле впервые была использована в 1934 г.).

Своеобразные патерналистские связи, которые наши информанты расценивают почти как родственные, сохраняются между крестьянскими и дворянскими фамилиями по сей день. Можно отметить, что потомки бывших крепостных представляются иногда той же фамилией, что и бывшие владельцы, часто с их молчаливого конвенционального согласия. Однако, как и следует ожидать, внутриобщинный дискурс структурирования социально-классовой идентичности еще недавно был полон острых

¹ По этическим причинам имена информантов в настоящей статье не публикуются. Возрастной диапазон – от 40 до 90 с лишним лет, уроженцы анклава Узун-Яйла, проживающие как местных в селениях, так и в городах Турции, подавляющее большинство кириллической грамотой не владеет.

противоречий и конфликтных суждений. При этом одним из многозначных и многофункциональных актов и инструментов общения является молчание.

Молчание как универсальный коммуникативный феномен был рассмотрен исследователями в самых разных аспектах: лингвопрагматическом, антропологическом, литературоведческом и др. (Арутюнова, 1994); (Бабаян, 2009); (Богданов В. , 1987); (Богданов К. , 1998); (Копылова, Молчание в современной лингвистике: подходы к анализу, 2014); (Копылова, 2015); (Почепцов, 1985); (Почепцов, Молчание как знак, 1986). При этом актуализируется вопрос о том, возможно ли вообще обозначить молчание как речевой или коммуникативный акт (Копылова, 2015).

«Невербальным молчание является по определению, поскольку допускает воздействие на адресата при помощи несловесных средств. Равноценным вербальному же оно становится в силу выполнения своих функций в дискурсе. Именно отсутствие ожидаемого использования вербального кода будет обладать необходимой перлокутивной силой в конкретном речевом акте и шире – дискурсе» (Шабанова, 2007, стр. 183-192).

В.Н. Бабаян, обобщая опыт предыдущих исследований о стратегических ресурсах молчания, выделяет следующие «группы намерений»: 1) молчание как согласие; 2) молчание как незнание/избегание ответа, молчание как некомпетентность; 3) молчание как выражение негативных эмоций, а также аффективных состояний, психологически и физиологически парализующих речь; 4) молчание как потеря интереса к ситуации общения, к собеседнику; 5) молчание как вопрос; 6) молчание как стратегия защиты; 7) молчание как несогласие; 8) молчание как протест; 9) молчание как невмешательство (Бабаян, 2009).

Молчание как значимый речевой акт всегда подразумевает высокий контекст, на нашем материале оно может быть рассмотрено как: **собственно молчание**, **умолчание** и **иносказание**. С этой точки зрения сам термин «молчание» употребляется нами условно. Мы ассоциируем с «молчанием»

прежде всего те вербальные и невербальные тексты, которые актуализируют культурно окрашенную и социально обусловленную недосказанность, ожидающую своего «правильного» прочтения или, наоборот, закрывающую определенную информационную нишу для социально и эмоционально «чужих».

Семантика молчания в обряде и описывающих обряд нарративах наиболее рельефно просматривается в цикле узун-яйлинских рассказов о мудреце и философе XVIII в. Жабаги Казаноко. О металогичности казаноковского стиля пишут З.М. Налоев (Налоев, 1987); (Налоев, Жабаги Казаноко – исторический и фольклорный. Вступительная статья, 2001) и др. исследователи (Жабаги Казаноко (300 лет), 1987). Текстам о Жабаги Казаноко, бытующим в диаспоре, посвящена наша отдельная работа (Паштова, 2014), в которой мы кратко описываем обычай *lэ сэмэгу lэм* – «поднятие левой руки», еще не так давно имевший место в танатологической практике кабардинцев Узун-Яйлы. Описывающие этот обычай нарративы прочно привязывают его к имени Жабаги Казаноко как «им завещанный». Ритуал заключается в том, что один из группы прибывших на соболезнование медленно выступает вперед, с левой ноги делая три шага, и медленно поднимает левую руку до уровня головы. Высотой подъема руки соболезнующий публично выражает признание социально-общественного статуса покойника. Этот статус наделяется через специфическое понимание степени тяжести утраты – *хьэдэм и уэндэгьуагьыр* (букв. «тяжесть покойника») и маркируется, в свою очередь, следующим образом:

унэ хьэдэ – ‘покойник [одного] дома’ (запястье поднимается до уровня подбородка);

кьуажэ хьэдэ – ‘покойник [целого] селения’ (запястье поднимается до уровня виска);

жылэ хьэдэ – покойник [всей] округи (запястье поднимается до уровня макушки).

Ритуальное молчание, высокая символичность кинесики (оппозиции «лево-право», «верх-низ», медлительность, «вынужденность» совершаемых действий) – вот общие

семантико-типологические элементы нарративных описаний «обычая поднятия левой руки».

Помимо установки на ритуальное молчание, контекст полевых записей актуализирует скрытый смысл символики указанной трехступенчатости уровня поднятия руки, трехстепенности статуса человека. Точнее говоря, информанты, рассказывающие об обычае *lэ сэмэгу lэт* расходятся во мнении относительно критериев маркирования – связана ли высота поднятия руки с общественными заслугами человека вне зависимости от его социального происхождения или она обусловлено исключительно унаследованным сословным статусом. Первым посылом информанта будет желание *умолчать* связь обычая поднятия левой руки с социальным происхождением покойника, на этом умолчании некоторые наши собеседники останавливались.

Мемораты и рефлексивы об отмене этого обычая упоминают ее инициатора – некоего «рыжего арабского эфенди» (*арэп Хъуэжэ Пльыжь*), работавшего в Узун-Яйле по направлению властей в 1960 – 1980-х гг. Как утверждают наши информанты, под неустанным давлением его проповедей обычай был искоренен как дискриминационный, противоречащий канонам ислама. Противники его отмены понимали этот обычай как «привезенный с родины предков», завещанный Жабаги Казаноко, а потому – священный.

Умолчание в ходе устных описаний скрытого символического смысла ритуала поднятия левой руки сводится, по существу, к нежеланию актуализировать бывшее социально-иерархическое расслоение узун-яйлинской общины. Несмотря на то, что исторически сословий было больше трех, фольклорно-языковые данные актуализируют именно трехчастную модель, которую, видимо, нужно понимать как рудимент архаической модели социальной структуры.

Фольклорно-языковой аспект высказываний. Фольклорный рефлексив, утверждающий важность сохранения внутренних иерархических связей, особой

упорядоченности социального космоса как некогда существовавшей и утраченной ценности, использует аллереорию, также состоящую из трех элементов: *тхыцлафэр тхыцлафэу, бгъуэццыфэр бгъуэццыфэу, г'абафэр г'абафэу*. Это три анатомических термина, обозначающие три разные части (хребтовую и боковые) шкуры крупного рогатого скота, используются как оппозицы по признакам *прочный/рыхлый, верхний/нижний, передний/задний* и символически соотносятся с тремя основными социальными прослойками – дворянством, свободным крестьянством и подневольными. Попутно отметим, что внутри аристократического класса («хребет») фольклорная память выделяет две основные кастово-функциональные прослойки: *Унафэмрэ тысыплэмрэ пщым ейс, хабзэмрэ лыгъэмрэ уэркъым ейс* (Pashtova M. , 2017, s. 62) – [Право принимать] решение и [почетное] место принадлежат князю, хабзэ и мужество [воинский долг] – уорку. Устойчивым является также представление о том, что «благородный [букв. «чистый»] уорк лучше князя» (*уэркъ къабзэр пщым нэхъ нэхъыфс*).

Высококонтекстные аллереории, подобные той, что приведена выше (*тхыцлафэ / бгъуэццыфэ / г'абафэ*), являются элементами «закрытого» дискурса и не «прочитываются» вне соответствующего социального круга. В основе этой аллереории, как мы сказали выше, лежит оппозиция *прочный/рыхлый*. В то же время большинство эпитетов, метонимических замен и инвектив основываются на оппозициях *тонкий/толстый, нежный/грубый*, являющихся универсалиями: *лъащхэ лувыжь* – «толстокожие» (о коже верхней части стопы, имеется в виду «простолюдины»), *къэжэр лъэдэкъак'э* – «кажар [беглый раб] с потрескавшимися пятками», *къэжэр лъакъуэжь* – «лапа [как у] кажара (о крупной стопе)»; *лъэгу щабэ* – «мягкие пятки» (о благородных), *задэ ипхъус, псыгъуэ янэс* – «дочь стройной, мать тонкостанной» (то же).

Дихотомию *толстый/тонкий* (простолюдин/аристократ) нарушает одна специфическая узун-яйлинская метонимия, употреблявшаяся в речи низших слоев: *напццлэ лувхэр* –

«толстые (тяжелые, опущенные) веки». Смысл ее объясняется общеизвестным значением фразеологизмов о гордости и кичливости, связанных со словом «веки» и семиотикой смотрения прямо в глаза / отведения взгляда: *напцӀэм телъын* (гордиться чем-либо, букв. «лежит на веках»), *напцӀэр хэшын* (кичиться, букв. «вытягивать веки»), *нэзум цӀэмыгъэплъын* (выказывать пренебрежение, букв. «не дать взглянуть себе в глаза»).

Трансформация семантики общеизвестных терминов. Современные дискурсивные практики в диаспоре оперируют вышеприведенными символами более или менее активно. Отдельно необходимо отметить, что в определенном контексте употребление некоторых общеизвестных, эмоционально не окрашенных терминов будет равнозначно умолчанию. Неосведомленный, непосвященный в местный социальный контекст неопит (будь то журналист, антрополог или просто гость) услышит эти слова и поймет их в общепринятом значении, не осознавая конвенционального смысла их употребления.

Это, прежде всего, эндоэтноним *адыгэ*, а также такие культуремы как *ипэрейхэр* («жившие до нас»), *ипэрей лыжьхэр* («прежние старики»), *тхэмадэхэр*, *нэхъыжьхэр* (тхамады, старейшины). Все приведенные формулы в локальном узун-яйлинском контексте могут выступать как метонимические замены слова *уэркъ* («дворянин», «аристократ»).

Стереотипное узун-яйлинское выражение – *лъэпкъыцӀэ/унэ[гъуэ]цӀэ зымылаһэр* («не имевшие фамилии») используется обычно как эвфемизм. Здесь необходимо пояснить, что официальные, записанные в паспортах фамилии, произвольно данные черкесам властями Турции в первой пол. XX в., лишь в редких случаях фонетически созвучны с исконными черкесскими. И именно то обстоятельство, что практически все имеют «турецкую» фамилию, но не всегда – черкесскую, порождает дискурсивный топик, в основе которого лежит оппозиция *лъэпкъыцӀэ/сойӀэл* («родовое имя / фамилия по паспорту»).

Итак, за период более чем 150-летнего изолированного существования анклава в социальной структуре Узун-Яйлы произошли изменения, которые лежат в основе особых специфических форм общения и соответствующих им устно-речевых ресурсов. Наряду с тем, что в Узун-Яйле сформировались свой номенклатурный список аристократических фамилий и их иерархическое соотношение, несколько отличающееся от описанного в отечественной науке (Кажаров, Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII–первой половине XIX века, 2014, стр. 321-339); (Кожев, 2016, стр. 50-74), здесь сложился свой аристократический дискурс, существенно отличающийся от того, что сложился на Кавказе в постперестроечное время. И, надо полагать, в Узун-Яйле сложился также **скрытый контрдискурс**, который нам пока исследовать не удалось ввиду того, что фиксация его сопряжена с определенными этическими трудностями, и на сегодня мы имеем лишь его фрагменты.

Общеизвестные термины, относящиеся к социально-иерархической структуре кабардинского сообщества, а также местные специфические обозначения, могут употребляться в диаспоре во вторичных значениях, для актуализации важных социальных (идентификационных, этических, когнитивных и др.) смыслов, выступающих на первый план в условиях иноэтнического окружения.

Многозначность терминов социальной стратификации, которая формируется в процессе разрушения традиционных феодально-аристократических связей, фиксируется и в диаспоре, и на исторической территории. Тяготение ко вторичным, этически окрашенным значениям обнаруживают прежде всего такие терминологические единицы и сочетания как *лъэпкъ[с]* (фамилия), *лъэпкъыфI[с]* (хорошая фамилия), *лъхукъуэлI* (тльхукотль, свободный крестьянин), *лъхукъуэцо* (тльхукошо, витязь-крестьянин), *лъхукъуэцо къабзэ* (благородный, букв. «чистый» тльхукошо), *пщылI* (пшитель, крепостной), *унэлут* (унаут, раб), *къэжэр* (кажар; в отличие от общеизвестного литературного значения «перс», в Узун-Яйле

это эмоционально окрашенный термин, означающий «непочтительного» унаута, бежавшего от хозяина, не выкупив свою свободу). Смысловые сдвиги, трансформация семантики общеизвестных терминов порождает в диаспоре свои символические значения, которые функционально могут использоваться в дискурсивных практиках равнозначно акту (у)молчания, в т.ч. в случаях позитивной дискриминации: «Он был выдающийся муж, но о его фамилии [сословном происхождении] ты меня не спрашивай».

Чтобы не акцентировать внимание на фамильном происхождении уважаемого человека, могут дать уклончивый стереотипный ответ: *лъэпкъыфӀс, яни* («ну, из хорошей фамилии»). Последующее молчание, избегание детализации происхождения и употребления слова *уэркъ* должно пониматься соответствующим образом. В одном из рефлексивов по поводу отличительности родового статуса *лъхукъуэщо къабзэ* (благородный рыцарь крестьянского происхождения) **этические качества** информант формулирует как **сословно-идентифицирующий маркер**: *имык'эзукӀэ ямылуэта* – не запятнавшие себя («о ком не говорили плохо»).

Идентификационный потенциал текстов «молчания» («о молчании») очевиден на одном из сюжетов, записанных нами в Узун-Яйле. Сюжет представляет собой интерес не только уникальностью (на материале фольклора метрополии² он не фиксировался), но и самим метакоммуникативным пассажем. Группа уорков *без слов* указывает Жабаги на нежелательность его присутствия ввиду неблагородного происхождения: один из сидящих встает, наполняет до краев чашу водой и ставит ее перед Жабаги. На что он так же *молча* отвечает следующим образом: достает засушенный цветок и растирает ладонями в порошок над чашей с водой. Что означает: «Мое присутствие не будет лишним, сказанное здесь не выйдет за пределы этой

² Зарубежная диаспора по численности во много раз превышает черкесское (адыгское) население Кавказа, по этой причине здесь и далее термин «метрополия» употребляется нами условно, имеется в виду историческая территория проживания черкесов – Северо-Западный Кавказ.

комнаты». Сюжет нужно, видимо, считать местным узун-ййлинским новообразованием, точнее сказать, он основан на мотиве, заимствованном через восточный (исламский) культурный канал («чаша Багдада уже полна»). Это подтверждает в т.ч. используемый в тексте предметный символ – цветок розы, не характерный для «классического» черкесского нарратива, но известный как один из символов суфизма.

На нашем полевом опыте мы убедились, что во время первого визита к информанту эта тема, как одна из табуированных и эмоциогенных (эмоциоёмких), раскрыта быть не может. Только длительная терпеливая и доверительная связь между антропологом и полем может обещать возможность «взломать» текст. Погруженный в местную среду антрополог может рассчитывать не только на фиксацию уникального фольклорно-языкового и кинесико-проксемического материала, но и наблюдать, как через общение с ним рассказчики начинают другими глазами смотреть на казавшиеся им неразрешимыми социально-психологические ситуации, связанные с «былыми некогда» сословными противоречиями.

Семиосфера аристократических рассказов оперирует рядом предметных и языковых символов, употребление которых в определенном контексте может быть приравнено к «нулевому» знаку – молчанию, и прочтение которых до сих пор остается «закрытым» для непосвященных. Так, наличие *кунацкой* и *коновязи* должно прочитываться как знак принадлежности к аристократической фамилии. Мы не раз убеждались в том, что информанты при перечислении фамилий своего селения употребляют выражение *хьэщ/эщ ялас* (у них был хачеш – кунацкая) как знак, сознательно избегая использования слова *уэркъ* (дворянин). Невербальное отрицание может быть сопряжено с жесткой иронией в случае нарушения статусных границ. Так, по одному из узун-ййлинских рассказов, коновязь, которую один зажиточный крестьянин решил установить перед дверью своей кунацкой, была выдернута и воткнута в перевернутом виде. Аналогично

символическое значение наличия/отсутствия фамильной тамги (родового тавра), обзавестись которой якобы пытаются *«те, что сами объявляют себя уорками»*.

В определенном контексте само родовое имя (патроним) может употребляться вместо слова «дворянин»:

Аһэми зы Къундетыкъуэ яхэтт, жи, ипэм илъэгъуари имылыжу, дэтхэнэ зыри имылыжу, тлэклуи къулайсыз хъуау, тхъэмыщкIэ хъуау, амэ ... Къундетыкъуэт, жи, арикI.

Среди них был один Кундетов, говорят, лишившийся того, что он видел <имел> прежде, ничего из всего [что было у него раньше] уже не имеющий, немного обедневший, но ... это был Кундетов.

«Мы об этих вещах не говорим» (*дэ аһэм дьтпсэлъыхъырым*) – ключевая фраза, которая, с одной стороны, может служить знаком нежелания говорить на тему сословного неравенства, и в первый визит к информанту она произносится именно как знак молчания. С другой стороны, эта же фраза при других обстоятельствах может быть сигналом для «своих» о возможности разговора на табуированную тему и своеобразным конвенциональным сигналом для слушателей (собирателя и сопровождающих его лиц из числа местных) о неразглашении.

Выявляя такие дихотомии как *уэркъыжь/уэркъыщIэ* («старые (потомственные) уорки / новоявленные уорки»), узун-яйлинский дискурс артикулирует качества явно неаристократические: говорливость (в особенности на тему собственного происхождения), излишний энтузиазм по поводу престижа и заслуг своей фамилии и т.д. Тем более осуждается доказывание своей принадлежности к высшему классу: *Уэркъ уэркъ дауэ ищIырым* (Благородный о благородстве не спорит). Претенциозная (по существу, компенсаторная) модель поведения становится в исследуемом дискурсе объектом отдельного топика, а носители этой модели обозначаются эпитетом *къэбырыбаһэр* – «разом вздувшиеся» (т.е. парвеню). Эта тема оперирует целым рядом оценочных критериев «как отличить благородного от неблагородного» (*цIыху къыхэ[мы]кIар*). Например, знание *хабзэ* (этикета),

верность данному слову, почтение к женщине, отношение к деньгам и пр.:

Цыху кьыхэмыкIам [вар.: делэм] езыр-езыру зыкьыуигъэщIэнс: я быным щытхъунс, ялэ-ямылэм и гугъу ищIынс. – Неблагодарный [вар.: дурак] сам даст о себе знать: своих детей станет расхваливать, о том, что у него есть-чего нет [об имуществе], начнет рассказывать. (Эпитет делэ (дурак, глупец) выступает здесь вариативной заменой слова «плебей»).

В числе вышеназванных качеств рельефно выделяется умение поддерживать беседу, равно как и умение «правильно» молчать. В ходе рассказывания о «неумелых» (неблагодарных), могут употребляться жесткие инвективы типа «уэршэруцIэпI» (букв. «испачкавший беседу»).

«Говорение/молчание» в локальном коммуникативном контексте выступает как форма особого, постепенно утрачиваемого в настоящее время, социально маркированного знания. Умение делать безошибочный этикетный выбор в той или иной социальной ситуации (говорить или молчать, сказать или про-(у-)молчать) является эффективным коммуникативным инструментом в заведомо конфликтных социально-психологических ситуациях (*ЗыщIэр щымс. – Знающий молчит.*).

Специфичность данного типа молчания в исследуемой диаспорной традиции рельефно выявляется в сопоставлении местного дискурса с постперестроечным дискурсом «об аристократизме» в кавказской метрополии. Сформировавшись в начале 1990-х гг. после снятия запрета на информацию о культуре черкесского дворянства, о репрессиях, которым подверглась этническая элита в годы советской власти, постперестроечное говорение об аристократии и аристократизме в гораздо меньшей степени сопряжено с молчанием как коммуникативным актом и культурным феноменом. Между тем, молчаливость (равно как и вообще закрытость, сдержанность, медлительность, самоограничение, жертвенность и т.д.) является универсальной, присущей в целом любой аристократической культуре.

Умение (про)молчать как специфический социально-когнитивный навык и *говорение* как поступок осознаются в постперестроечном «аристократическом» дискурсе в гораздо меньшей степени, чем в диаспорном.

С дискурсами социальной идентичности, выяснением и иерархизацией исторических сословных статусов иногда связаны попытки манипулирования мнением группы (общины). Говоря о всплеске интереса к генеалогическим разысканиям в кон. XX –нач. XXI вв., В.Х. Кажаров пишет, как «новый класс нуворишей хотел с помощью древних генеалогий морально оправдать свой высокий экономический и социальный статус» (Кажаров, 2014, стр. 861). В этой связи становится очевидным, что ученый, работающий в поле или архиве, сосредотачивает в своих руках значительный властный ресурс, и на него ложится определенный моральный груз за хранение информации, публикацию (или умалчивание) достоверных сведений личного, фамильного характера. Навыки действенного «говорения» или «молчания» – не просто нераспространение и консервация записей, а умение найти для их применения нужный формат, место и время – вопрос его профессиональной состоятельности и готовности нести этическую ответственность.

Как видим, классово-идентифицирующая функция исследуемых текстов является основной. Вместе с этим, с одной стороны, опосредованно актуализируются гуманистические ценности, возводимые к народно-философскому наследию Жабаги Казаноко («человек перед человеком головы склонять не должен»). С другой стороны, подвергаются рефлексии противоречия, порожденные дисфункцией внутриобщинных отношений начала и середины XX века. Кажущаяся «неразрешимость» внутренних социально-эмоциональных коллизий аристократического дискурса обусловлена в т.ч. тем обстоятельством, что иерархическая структура общины, формально разрушенная около столетия назад, но латентно существующая поныне в виде патерналистских и др. отношений, символически привязана в традиции Узун-Яйлы к важным (ядерным)

элементам этнической культуры. Соответственно, понимая невозможность сохранения прежней сословной иерархии, ностальгически рефлексирюя на тему прежних внутри-общинных отношений, носитель культуры утверждает ценности аристократической культуры как «истинно адыгские», общеэтнические.

Рассмотрение того, каким образом в современном черкесском диаспорном сообществе актуализируется норма кавказского **демократического (личностного) аристократизма** (Чеснов, Экзистенция: аристократизм, 2011), формируется групповая идентичность не по крови, а по духу, требует большего, чем статья, объема. Герменевтический подход к исследованию устных текстов, которые мы еще недолгое время будем иметь возможность фиксировать в черкесской диаспоре, обещает, по выражению Я.В. Чеснова, раскрыть «роль сакральности культуры, титаническую составляющую в самоопределении человека» (Чеснов, 2013, стр. 680).

Примечания

Pashtova, M. (2016, Mart). Alan Antropolojisinin Sorunları ve Yöntemleri: Çerkes Diasporası. *Kafkasya Çalışmaları / Journal of Caucasian Studies*, s. 33-42.

Pashtova, M. (2017). *Anadoluda Çerkes Kültürü: Halkbilim Alanı Araştırması Materyalleri*. Ankara: Kafkas Araştırma Kültür ve Dayanışma Vakfı (KAFDAV). [Культура черкесов Анатолии: материалы полевых исследований. Фонд кавказских культурных исследований и солидарности (KAFDAV) / Составитель, автор предисловия и комментариев М.М. Паштова. Анкара, 2017. 150 с.]

Pashtova, M. (2018). Uzunyaila as a memory space: the local identity and Placelore. *Kafkasya Kökenlilerin "Hafıza Mekânları Çalıştayı"*, (pp. 87–101). İzmir.

Адоньева, С. (2004). *Прагматика фольклора*. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; ЗАО ТИД «Амфора».

Арутюнова, Н. (1990). Дискурс. В *Лингвистический энциклопедический словарь*. Москва.

Арутюнова, Н. (1994). Молчание: контексты употребления. В *Логический анализ языка. Язык речевых действий*. Москва.

Бабаян, В. (2009). Молчащий наблюдатель и феномен молчания как коммуникативная стратегия в диалоге. *Вестник Адыгейского гос. ун-та. Сер.2: Филология и искусствоведение*(№ 2), стр. 93-98.

Бгажноков, Б. (1978). *Адыгский этикет*. Нальчик: Эльбрус.

Бгажноков, Б. (1983). *Очерки этнографии общения адыгов*. Нальчик: Эльбрус.

Богданов, В. (1987). Функции вербальных и невербальных компонентов в речевом общении. В *Языковое общение: единицы и регулятивы: Межвузов. сб. научн. тр.* Калинин : Калининский гос. ун-т.

Богданов, К. (1998). *Очерки по антропологии молчания*. СПб.: РХГИ.

Богданов, К. (2001). *Повседневность и мифология*. СПб.

Дубровин, Н. (1991). *Черкесы (Адыге)*. Нальчик: Эльбрус.

Жабаги Казаноко (300 лет). Материалы региональной научной конференции (30-31 октября 1985 года). Составитель З.М. Налоев. Нальчик, 1987. 140 с.

Йоргенсен, М., & Филлипс, Л. Д. (2008). *Дискурс-анализ. Теория и метод*. Харьков.

Кажаров, В. (2014). Историография и историческое сознание кабардинцев во второй половине XX – начале XXI века. Сост. к.и.н. А. Абазов, Кажаров В.Х. *Избранные труды по истории и этнографии адыгов* (с. 825-891). Нальчик: ООО «Печатный двор».

Кажаров, В. (2014). Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII–первой половине XIX века. Сост. к.и.н. А. Абазов, Кажаров В.Х. *Избранные труды по истории и этнографии адыгов* (стр. 182-529). Нальчик: ООО «Печатный двор».

Кожев, З. (2016). *Социально-политическое и этнокультурное пространство Черкесии (XVI – нач. XIX в.): принципы самоорганизации*. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ.

Копылова, Т. (2014). Молчание в современной лингвистике: подходы к анализу. *Вестник Удмуртского университета*(Вып.2), с. 36-39.

Копылова, Т. (2015). Молчание как термин: проблема многозначности. *Вестник Удмуртского университета*, 25(5), стр. 7-11.

Марзей, А. (2004). *Черкесское наездничество – «Зеклуэ». Из истории военного быта черкесов в XVIII – первой половине XIX века.* Нальчик: Изд.2-е, Эль-Фа.

Мафедзев, С. (1977). Символика в коммуникативном поведении адыгов. *Национальная культура и общение* (s. 46-68). içinde Москва.

Мижаев, М. (1973). *Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов.* Черкесск.

Налоев, З. (1987). Образ Жабаги Казаноко в адыгском фольклоре. *Жабаги Казаноко (300 лет). Материалы региональной научной конференции (30–31 октября 1985 года)*, (s. 50–66). Нальчик.

Налоев, З. (2001). Жабаги Казаноко – исторический и фольклорный. Вступительная статья. А. Гутова içinde, *Сказания о Жабаги Казаноко. Составление, подготовка текстов к печати, комментарии и приложения З.М. Налоева* (s. 6-42). Нальчик.

Паштова (Мижаева), М. (2014). Жабаги Казаноко в фольклорной культуре черкесов (адыгов) Турции (на материале экспедиций 2009 и 2011 гг.). *Вестник КБИГИ(№1 (21))*, s. 66–75.

Паштова, М. (Сентябрь 2015 г.). Мифологический нарратив в черкесской диаспоре: сохранность, семантико-прагматический аспект. *Kafkasya Çalışmaları / Journal of Caucasian Studies*, 1(1), стр. 169-194.

Почепцов, Г. (1985). М. к. акт içinde, *Сб. науч. тр. МГПИИЯ им. Мориса Тереза* (Вып. 252, s. 43-52). Москва.

Почепцов, Г. (1986). Молчание как знак. В *Анализ знаковых систем: История логики и методологии науки* (стр. 90-91). Киев.

Путилов, Б. (1994). *Фольклор и народная культура.* СПб: Наука.

Спенсер, Э. (1994). *Путешествия в Черкесию.* Майкоп: РИПО «Адыгея».

Унарокова, Р. (1998). *Формы общения адыгов.* Майкоп.

Христофорова, О. (2010). *Дискурс о колдовстве и локальные фольклорные традиции: семантика, прагматика, социальные функции.* Москва.

Чеснов, Я. (2011). Экзистенция: аристократизм. *Философия и культура*(8 (44)), s. 145-156.

Чеснов, Я. (2013). Герменевтика скрытых текстов: миф, титаны и долгожительство. *Философия и культура*(5), стр. 680-691.

Шабанова, Я. (2007). Речевой акт 'молчание' в структуре вербальной и невербальной коммуникации. *Язык, коммуникация и социальная среда*(Выпуск 7).