Паштова М.М.

К ПРОБЛЕМЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛОКАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ ЧЕРКЕСОВ АНАТОЛИИ: НА МАТЕРИАЛЕ АНКЛАВА УЗУН-ЯЙЛА

***Аннотация**: Объект настоящего исследования — устно-речевые тексты, актуализирующие локальную идентичность жителей одного из крупных черкесских анклавов — Узун-Яйла (Турция, Центральная Анатолия, вилайет Кайсери), которых мы рассматриваем как носителей местного субварианта этнической (фольклорной) культуры. В настоящее время они расселены не только в самом анклаве, но и в других областях и крупных городах Турции. Материалом исследования являются тексты самого широкого жанрового спектра — от «классического» фольклора до устных диалогов, функционирующих в современном социокультурном пространстве черкесской диаспоры. Наряду с речевым (вербально-фольклористическим) аспектом исследования, мы обращаем внимание на целый ряд социологических нюансов, присущих избранным в качестве предмета исследования формам экспликации локальной идентичности. В заявленных аспектах и в целом проблема локально-групповой самоидентификации черкесов (адыгов) отдельного анклава исследуется впервые. Цель настоящей статьи — обратить внимание на важные структурные элементы локальной идентичности, что мы попытались сделать на основе полевых материалов, собранных в анклаве Узун-Яйла в ходе экспедиций 2009-2015 гг.*

***Ключевые слова**: черкесы, диаспора, Анатолия, Узун-Яйла, локальная идентичность, фольклорный рефлектив, память места, Placelore, чувство места (sense of place).*

Pashtova M.M.

REGARDING THE RESEARCH OF THE LOCAL IDENTITY OF THE CIRCASSIANS IN ANATOLIA: ON MATERIAL OF UZUN-YAYLA ENCLAVE

***Abstract:** The focus for the study is oral speech texts, actualizing the local identity of residents of one of the Circassian major enclaves — Uzun-Yayla (Turkey, Central Anatolia, Kayseri province), who we consider to be bearers of the local subvariant of ethnic (folk) culture. At present, they live not only in the enclave itself, but also in other regions and large cities of Turkey. The study researches a broad genre range of the texts — from "classic" folklore to oral dialogues, functioning in modern social-cultural environment of the Circassian diaspora. Along with the verbal (verbal-folkloric) aspect of the research, we focus on a number of sociological nuances, inherent in the chosen as the research subject explication forms of the local identity. It is for the first time that the problem of local-group self-identification of the Circassians (Adyghs) of a separate enclave has been researched in the stated aspects and as whole. The purpose of the article is to attract attention to important structural elements of the local identity, what we have tried to do based on field materials collected in Uzun-Yayla enclave during the 2009-2015 cruises.*

***Keywords:** Circassians, diaspora, Anatolia, Uzun-Yayla, local identity, folklore reflectivity, memory of place, sense of place.*

На современном этапе развития фольклористики и антропологии, когда региональные и локальные исследования получили достаточно выраженный импульс, тезис о территориальной дифференцированности народной культуры и локальности форм ее проявления, заявленный такими авторитетными исследователями как Б.Н. Путилов и В.К. Чистов, не подвергается сомнению [1; 2: 41]. Российские и зарубежные исследователи выделяют ряд аспектов теоретической проблемы локальности, в частности, «память места», ***sense of place*** (эстетическое и моральное «чувство места» [3: 544]), а также выделяют ряд важных дистинктивных признаков локальной традиции [4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12]. Среди последних: историко-культурная память (история заселения анклава), границы ареала (географические, фольклорно-репертуарные, культурно-языковые), особенности ритуальных практик, особенности функциониро-

вания ономастикона, способы самоописания традиции (самоидентификация носителей), типы хозяйственной деятельности и др.

Подобные речевые практики рассматриваются как фольклор, в связи с чем К. Богданов пишет: «Фольклорные тексты — не только некие объекты “фольклорного дискурса”, но и те средства, благодаря которым реализуются социативные (контактоустанавливающие), эмотивные, волюнтативные, апеллятивные, репрезентативные и другие возможности речевого общения» [13: 51].

Высказывания и нарративы, актуализирующие локальную идентичность черкесов диаспоры, могут быть связаны с самыми различными текстопорождающими факторами и условиями. Это, прежде всего, общение в офисах черкесских общественных организаций (*Хасэ*) в крупных городах Турции, которые в современных условиях являются аналогами черкесских гостиных домов — *хъэщIэщ* (хачеш). Здесь встречаются и общаются носители самых разных субвариантов черкесской культуры, представители диаспорных анклавов, бытовых и фольклорных диалектов, социолектов. Местом их «пересечения» является также пространство интернета, функционирующее на родном языке, с помощью кириллического или латинского письма. При определенных обстоятельствах и специальных собирательских стратегиях искомые тексты могут также продуцироваться на сеансе полевой фольклорно-этнографической записи [14; 15].

История заселения анклава, социальная память. Анклав Узун-Яйла насчитывает более 60 черкесских селений (кабардинских, хатукайских, абазинских и абадзехских). Основную часть местного населения составляют выходцы из черкесских «аристократических» субэтнических групп, предки которых переселились в Анатолию в сер. XIX в. в результате окончания Русско-Кавказской войны и Стамбульского Исхода. Память об исторической родине — Черкесии (*Хэкужь*), поддерживаемая в местном устном нарративе [16], а также вернакулярные практики, связанные с достаточно продолжительной (до сер. 1960-х гг.) сохранностью специфических местных социально-иерархических отношений — вот два основных фактора, структурирующих региональную («анатолийскую») и локально-культурную («узун-яйлинскую») идентичность жителей и уроженцев исследуемого анклава.

Как справедливо полагает А.Н. Власов, локальная память может выступать существенным дистинктивным признаком в описании культурной традиции. При этом важно учитывать данные исторического, психологического, социального, конфессионального характера [8: 74, 79]. В коллективных представлениях черкесов диаспоры сформировались устойчивые стереотипические представления о нарочитой традиционности образа жизни и поведенческого стиля узун-яйлинцев. Еще не так давно в глазах остальных черкесов Турции Узун-Яйла являлась сообществом, существование которого отягощено целым комплексом «лишних» церемоний и обычаев, «устаревших» патриархальных и феодальных устоев и представлений. Вместе с тем, узун-яйлинцы традиционно считаются эталонными носителями речевой и этикетной культуры (*жъабзэ, хабзэ*), а Узун-Яйла — последним оплотом черкесского аристократизма.

Узун-яйлинские автостереотипы (местный аристократический дискурс) утверждают социально-иерархический фактор не иначе как «позитивный». По представлению старшего поколения узун-яйлинцев, стабильные межсословные отношения и «закрытое», не подвергаемое инокультурному влиянию, существование анклава было залогом сохранения важных культурных традиций и ценностей, в т.ч. родного языка, а также экономической и социальной стабильности (*Дэ дызыкъуэпсэукIар ди шыбзымрэ ди пщылIымрэс.* «Мы выживали благодаря лошадям [коневодству] и крепостным» [17: инф. Закий Тлигур]).

Проецируя основные символические константы социальной памяти черкесского анклава на корпус текстов устной традиции, мы заметим взаимосвязь иерархии текстов/жанров и исполнительского стиля с иерархической структурой локального сообщества. Эта корреляция выражается в том, что наши информанты, например, могли отказываться от рассказывания некоторых сюжетов, оценивая их как несоответствующие своему социально-гендерному статусу. Носители традиции произвольно диф-

ференцируют фольклорный репертуар по признаку «престижности»: это *хъэщIэщ хъыбар* (предания, рассказываемые в кунацких) и *мэжг'ыт г'абэ хъыбар* (байки, рассказываемые у стен мечети). Некоторые жанры (тексты) фольклорного репертуара они относят к менее «престижным», относящимся скорее к крестьянскому, детскому, женскому быту, нежели аристократическому, мужскому. Отсюда символическая дихотомия: *хъэщIэщым щIэта/бом щIэта*, смысловое значение которой выражено в неявном противопоставлении социальных мужских статусов (*выросший в хачеше/ выросший в конюшне*).

Социальная стратификация актуализируется также в местной музыкально-хореографической культуре. В исследуемой локальной традиции мы фиксируем «статусные» музыкально-хореографические образцы типа *узун-яйлэ къафэ кIыхъ* (узун-яйлинская протяжная кафа) и *гуащэкъыдэш* ([мелодия] вывода на танец княжны). А также выраженные сословные ограничения и табу в стилистике исполнительства и танцевальном этикете. Последнее, как ни в каком другом жанре, актуализируется в местном танце под названием «щещен» (*узун-яйлэ шэшэныжь // адыгэ шэшэн // къэбэрдей шэшэн*):

Щэм нэхърэ нэхъыбэ зыбгъэг'эрэзыныр емыкIут. Е зэ, е щэ... Нэхъыбэ зыбгъэкIэрахъуэмэ, лъхукъуэлIыфэ къыптоуэ. — «Кружиться [вокруг себя] больше трех раз считалось неприличным. Или один раз, или три раза... Если кружишься больше трех раз, уподобляешься простолюдинке» [17: инф. Мердие Курывэ].

Неоднородность внутренней структуры исследуемого сообщества обусловлена еще как минимум двумя факторами: наличием в Узун-Яйле нескольких (суб)этнических групп (кабардинцы, хатукайцы, абадзехи, абазины и два чеченских селения, самоидентифицирующихся как «черкесы») и исторически сложившейся внутри кабардинцев дихотомией *хъэжрэт/тIуащIэдэс*. Названием *хъэжрэт* (хаджиреты), как известно, стали обозначать так наз. «беглых кабардинцев», ушедших в 1820-е гг. из Кабарды за Кубань. Термином *тIуащIэдэс* (букв. 'жители междуречья') в диаспоре обозначают ту часть кабардинцев, которая не покинула Кабарду после установления в ней колониального режима*. Дихотомия в этом дискурсивном топике обусловлена, прежде всего, скрытым утверждением междуреченцами примата на узун-яйлинские территории («мы заселились раньше, чем хаджиреты»), а также незначительными языковыми, ритуальными, ментальными особенностями («с хаджиретами вам мужеством не сравниться!»), которые, впрочем, в настоящее время нивелированы и остаются лишь частью фольклорно-исторического нарратива.

Установление границ ареала. Placelore. Понимание, каким образом соотносятся географические и культурные границы локальной традиции важно как для теоретического аспекта исследования, так и в плане эмпирического описания материала. Осознание носителями ее границ сопряжено, прежде всего, с **дихотомией «свой/чужой»**, и географическое, административное деление может играть здесь весьма условную роль. И.А. Морозов в связи с этим отмечает, что процесс «локализации» традиции «жестко не связан с определенными территориальными (географическими) границами, но, несомненно, детерминирован рамками "культурного пространства"» [11: 39]. Так, например, кабардинское селение *Бабыгуей* (Бабугово), административно относящееся к соседней провинции Сивас, как и ряд других пограничных или достаточно дальних сел, считается «своим, узун-яйлинским».

В попытке обозначения культурных границ исследуемой локальной традиции необходимо учитывать следующие обстоятельства. ***Тюркоязычный географический термин*** Uzunyayla, который изначально употребляется как топоним, обозначающий большое плато в Центральной Анатолии, расположенное на высоте 1500 м над уровнем моря, за более чем полуторавековой период проживания здесь черкесов стал употребляться ими как ***термин культурно-ландшафтный***. Термин этот (***Узун-Яйлэ***) ассоциативно привязан к «классическому» кабардинскому менталь-

* О хаджиретской альтернативе см. статью Т. Алоева в настоящем сборнике.

ному типу, и это объясняется, прежде всего, численным доминированием кабардинцев на этой территории. Однако было бы ошибкой полагать, что исследуемые нами локальные экспликации народной культуры порождены исключительно одним восточночеркесским субвариантом этнической культуры. Исторически сложившееся понятие «узун-яйлинский» (поведенческий тип, обычай, речевой акцент и т.п.) немыслимо без хатукайского, абазинского и абадзехского компонентов. Для наглядности приведем краткий интернет-текст с описанием анклава Узун-Яйла, составленный на западночеркесском наречии*:

«*Узуняйла — Тыркуем и Кайсери къалэмрэ Сивас къалэм<рэ> азфагу адыгэ къуаджэ бэ зыдэты губгъо. Дэсхэм анэхъыбэр къэбэртаех. Ахэмэ апэмыкIэу Абазэ, Хьатыкъуай, Абдзэх къуаджэхэри щыIэх. Къэбэртай къуаджэхэр зыдэты губгъом икIоцIым Къэбэртае КIэй аIо. Хьатыкъуаехэр зыдэсы къоладжэм Чёрмишэк аIо. Губгъор лъэшэу Iатыгъэшъ чIымафэхэр лъэшэу чъыIэ мэхъу. <…>*» [18].

«Узуняйла — большая степь в Турции между городами Кайсери и Сивас, в которой расположено множество черкесских [адыгских] селений. Большинство проживающих — кабардинцы. Кроме того, есть и абазинские, хатукайские и абадзехские селения. Середину степи, где располагаются кабардинские селения, называют Кабардинская Долина. Балку, где живут хатукайцы, называют Чёрмишэк <Чорумшек, Çörümşek. — *М.П.*>. Степь расположена очень высоко, поэтому зимы <здесь> очень холодные. <…>».

Как видим, неформальная география разделяет Узун-Яйлу на несколько внутренних сегментов, которые, опять же, связаны с конкретным расселением этнических групп очень условно. И наряду с условно «кабардинским» *Къэбэртэе КIэй* и условно «хатукайским» *Чорумшек*, выделяется третий сегмент — Бугурбаш (*Быгъурбаш*), расположенный вокруг местного административного центра, городка *Хъэзей* (тур. название — Pınarbaşı), и включающий селения самого разного субэтнического состава: кабардинцы, хатукайцы (в т.ч. махошевского и шапсугского происхождения), абазины-ашуа и абазины-ашхарауа, абадзехи.

Владение, независимо от субэтнической принадлежности, кабардинским наречием является в Узун-Яйле одной из основных социально-языковых компетенций. В современных городских условиях молодые люди некабардинского происхождения, не владеющие родным языком изначально, зачастую осваивают его посредством общения с друзьями-кабардинцами, посещая курсы черкесского языка при общественных организациях (*Хасэ*), осваивая печатную литературу, изданную на исторической родине.

Каким образом границы бытования стереотипных устных текстов и узун-яйлинского фольклорного диалекта вообще коррелируют с **природно-ландшафтными границами и условиями**? Это явление сами носители, например, жители района Бугурбаш, могут объяснять следующим образом: «Старинные предания тебе могут рассказать там, ниже [имеется в виду, во «внутренней» Узун-Яйле, т. наз. «Кабардинской Долине». — *М.П.*]. Мы, видишь, копошимся в земле, выращиваем овощи, а там растут только пшеница и ячмень — они засеют быстро поля и сидят целый год в хачешах, веселятся, хабары рассказывают» [17: инф. И. Карма]. Собственно говоря, мы имеем здесь наивное, но довольно убедительное объяснение одной из причин, по которым исследуемая локальная традиция считается наиболее богатой в отношении сохранности языка и фольклора. (О коммуникационном (текстопорождающем) потенциале мужских гостиных домов (хачешей) в условиях Узун-Яйлы см. нашу работу [19]).

Смеховым маркером, которым, в свою очередь, отмечен район Бугурбаш и его жители, является *картофель* (главная сельскохозяйственная культура, выращиваемая здесь): *Бенджэ, кIэтIроф къызщыкI къуажэhэр Быгъурбаш<с>, адреhэр — Узун-Яйлэс! Чунки Узун-Яйлэ гуэдзрэ арпэрэс Iексери къыщыкIыр*. — «По мне, селения, где растет картофель — это Бугурбаш, а остальное — Узун-Яйла. Потому что в Узун-Яйле растет только пшеница и ячмень в основном [смеется. — *М.П.*; в оригинале турецкие

* Орфография и пунктуация сохранены.

слова, использованные в общении с собирателем как смеховые сигналы: bence, çünkü, arpa, ekseri]» [17: инф. Ф. Ансыко].

Таким образом, границы бытования традиции не всегда покрывают «Большую» (географическую, административную) Узун-Яйлу. В то же время локальные фольклорные явления, фиксируемые в «Малой» (или внутренней) Узун-Яйле, иногда имеют достаточно широкое распространение, в том числе в пространстве анатолийского региона. Это касается, прежде всего, таких жанровых образований как анекдот, меморат, смеховые групповые маркировки и присловья. «В некоторых случаях локальные явления могут иметь «вирусный» характер, т.е. способны быстро распространяться за рамками исходной территории вслед за своими носителями» [11: 39].

Фольклорный текст, репертуар и навыки исполнительства как маркеры локальной идентичности. «Каждая локальная традиция ("фольклорный диалект") "знает" свой репертуар обрядовых жанров. Одна и та же форма для большей точности должна рассматриваться по отношению к локальному репертуарному перечню, с одной стороны, и по отношению к этнической традиции в целом, с другой» [6]. Вышеописанные особенности социальной структуры анклава Узун-Яйла, безусловно, определяют специфику функционирования текстов, в частности, жанрово-стилевые и репертуарные приоритеты. Латентная разборчивость информантов по отношению к текстам традиции, ограничения, связанные не столько с мифо-ритуальными, сколько с социальными (классовыми, возрастными, гендерными) запретами, более явственно наблюдаются именно здесь.

Одним из важных, наиболее очевидных фольклорно-диалектных маркеров Узун-Яйлы является традиция эстафетных песнопений — *махсымафа*, которая представляет собой своеобразный аналог древнегреческих сколий (σκόλιον μέλος). Ритуализованные застольные песнопения в пространстве мужского гостиного дома проводились до недавнего времени в контексте свадебного обряда или вне его — по случаю приготовления бузы (сам термин от *махъсымэ* 'буза' и *ефэ* 'пить, распивать'). «Песни махсымафа» (*махъсымафэ уэрэдхэр*) представляют собой, как мы уже не раз писали [20], замкнутый репертуар из семи-восьми песен «классического» эпического фольклора (песенный вариант мифа о первотворении, песни о героях Кавказской войны, известных исторических личностях и фольклорных героях и др.). Некоторые из них фиксировались на территории культурной «метрополии» в широком географическом и диалектном охвате: «Песнь древних нартов», «Песня о Мхамате Хатхе», «Сетование Химсад-гуаши», «Песня о Хатхе Кочасе», «Песня об Айдемиркане», «Песня о кабардинском ночном нападении» и др. Основная часть описываемого репертуарного списка в живом аутентичном бытовании сохраняется только в Узун-Яйле.

Особое место в этом репертуарном ряду занимает песня «Когда этот старый мир еще не загустел…» (*Дунеижъыр щымыджэмыпцIэмэ…*), представляющая собой классический пример мифа о первотворении. В той мере, в какой тексты космогонического мифа являют собой пример «живой» устной культуры, они неизбежно включены в дискурсивные практики, структурирующие идеологию этнической (шире — цивилизационной) идентичности. По одному из преданий, сопровождающих песню, в споре с арабом черкес с помощью песни «*Махъсымафэ уэрэдыжъ*» доказал свое первородство, старшинство своего рода, аналогично тому, как в сказочном эпосе «начало времен» обозначено в сюжете «кто старше?»: в споре Лисы и Барсука (Лисы и Медведя) упоминается та же клишированная формула «*Когда небо еще не загустело, когда земля еще только-только загустевала*».

Мотив спора о старшинстве (первородстве) в диаспорном фольклоре и социокультурном дискурсе несколько трансформируется и может принимать вариативные формы, такие как «кто благороднее», «чей язык / чья родовая принадлежность священнее, ближе к богу» и т.п. Так, комментируя вариант текста мифа о первотворении, А.А. Ципинов пишет: «В записанном нами в Турции предании о черкесах-мамлюках, где адыг доказывает арабу-бедуину первородство своего народа, зафиксировано представление адыгов о мироустройстве» [21: 170].

Таким образом, в масштабах анатолийского диаспорного поля (условно говоря, региона) этноидентификационная функция узун-яйлинского варианта песни о сотворении мира выступает одной из основных. Однако, помимо этнокультурной идентичности, указанный текст, наряду с другими эпическими песнями, входящими в цикл застольных песен, актуализирует локально-культурную (локально-фольклорную) идентичность узун-яйлинцев («эти песни знаем только мы» [17: инф. Н. Коший, И. Марзей]), социально-гендерный статус (навыки и компетенции, связанные с ритуальным исполнительством), когнитивные и коммуникативные характеристики личности.

Обряд как маркер локальной идентичности. В описании местных особенностей обрядовой культуры необходимо обратить внимание, с одной стороны, на акциональную составляющую: изучение особенностей ритуалов в сопоставлении с другими местностями проживания черкесов, сравнение обрядовых сценариев по версиям этнических групп внутри фольклорного диалекта. С другой стороны, вербальная составляющая (обрядово-игрищный конкорданс местной традиции, свод приуроченных текстов) формирует эксплицитное представление не только о схематической структуре местного обрядового репертуара, но и о жаровых приоритетах и степени сохранности тех или иных ритуальных циклов. Из нашего опыта мы можем отметить, что описание местной обрядовой культуры, наряду с фольклорной фразеологией и паремиологией, дает при составлении словаря узун-яйлинской традиции наиболее богатый и оригинальный лексикографический материал [22].

В близлежащих анатолийских черкесских анклавах обрядовые церемонии Узун-Яйлы расцениваются как эталон традиционности и адыгскости. И когда, например, в черкесских селениях провинции Сивас задаются вопросом «свадьбу будем делать по узун-яйлинскому обычаю?» (*нысашэр узун-яйлэ хабзэкIэ тщIыну?*), имеют в виду, прежде всего, продуманную последовательность и приверженность «классической» традиции, более или менее универсальной обрядовой модели, «привезенной с Кавказа». Сама же Узун-Яйла нередко обозначается представителями соседних черкесских анклавов как *Хэку* (Родина), *Хэку ЦIыкIу* (Малая Родина) или *Къэбэрдей* (Кабарда). Например, в речи жителей района Гёксун* употребительны выражения типа *Хэку ЦIыкIу нысэ къитшас.* — «Мы привезли невесту из Малой Черкесии» (т.е. из Узун-Яйлы) [17: инф. А. Нагапле, А. Пшихаче].

В устных нарративах, описывающих этнографическое явление под названием «*Жэназы Iэ Iэт*» (поднятие руки во время траурной церемонии), оно прочно привязано к имени Жабаги Казаноко как обычай, «им завещанный». Суть обычая заключается в том, что один из группы прибывших на соболезнование медленно выступает вперед, левой ногой делая три шага, и медленно поднимает левую руку до уровня головы. Высотой подъема (запястье на уровне подбородка, на уровне виска или на уровне макушки) выражается признание социально-общественного статуса покойника (*хъэдэм и уэндэгъуагъыр* — степень тяжести утраты, букв. «тяжесть покойника»): *унэ хъэдэ* (покойник [одного] дома), *къуажэ хъэдэ* (покойник [целого] села) или *жылэ хъэдэ* (покойник [всей] округи).

Настоящий обычай, также воспринимаемый в меморатах как исключительно местный, был вытеснен из танатологической практики под влиянием духовенства, в частности, некоего Рыжего арабского эфенди (*Арэп хъуэжэ плъыжь*), проходившего в Узун-Яйле службу в течение многих лет.

Наряду с фольклорно-жанровым репертуаром и обрядовой культурой существенным маркирующим элементом локальной традиции является **фольклорный ономастикон**. Вокруг имен известных в истории анклава личностей — старейшин, служителей культа, именитых красавиц, имевших свои гостиные, гармонисток, известных *оршерако* и *ориодзов* (мастеров устного слова, народных поэтов-импровизаторов) — местная традиция формирует цикл нарративов. Фольклоризация персонажей способствует тому, что контекст этих нарративов расширяется и сюжеты об известных

* Провинция Кахраманмараш.

узун-яйлинцах выходят за географические пределы анклава и распространяются по всему анатолийскому региону. При этом работают специфические, характерные для диаспоры, модели текстопорождения, а жители соседних селений и анклавов маркируют эти «именные» истории и анекдоты как «узун-яйлинские». Так, за пределами местной традиции широко известен цикл историй о старейшине по имени Хажумар Тох из селения Мал. Анзорей (*Анзорей ЦIыкIу, Пазарсу*). Некоторые из историй, связанных с его именем, соотнесены с мотивами рассказов об общественном деятеле Кабарды XVIII в., народном мудреце и философе Жабаги Казаноко. Примечательно, что в местной фольклорной традиции и этот исторический персонаж, широко известный в общеэтнической традиции, ремотивационно осознается как свой, узун-яйлинский: *Узун-Яйлэм ди хабзэр зыухуар Къэзэнокъуэ Жэбагъыс* (Наш узун-яйлинский закон установил Жабаги Казаноко). Металогический «казаноковский» стиль поведения и общения маркируется в диаспоре прежде всего как «адыгский», в определенных контекстах — в т.ч. и как «узун-яйлинский», «кабардинский», привязанный к этиологии важных социальных институций и обычаев, таких как *къэбэрдей унафэ* (кабардинское/узун-яйлинское решение, суд), *жэназы Iэ Iэт* (поднятие левой руки во время похоронной церемонии), а также к сюжетам и фольклорным рефлективам о гуманизации внутриобщинных межсословных отношений (о Жабаги Казаноко в фольклоре диаспоры см. нашу работу: [23]).

Мифологический бестиарий — важный источник знаний не только о специфике и трансформации функций «привезенных» с Кавказа демонических персонажей, но и вообще об истории анклава и внутриобщинных социальных связей. Этой проблеме также посвящено несколько наших работ [24], здесь мы еще раз упомянем основные местные явления, которые, по нашим предварительным сведениям, нигде больше не фиксируются.

Речь идет, например, о трансформации функций известного в общечеркесской традиции персонажа хашхавытле (*хъэщхъэвылъэ/хьашъхъэцулъ*, букв. «голова собаки—ноги быка»). Это мифическое химерическое существо, внушающее страх, олицетворение самого страха и непознанных явлений природы. В «общечеркесском» нартском тексте хашхавытле пассивны и неагрессивны по отношению к эпическому герою, но лишь при условии, если он не оглянется на них; привлечь взгляд героя хашхавытле пытаются ревом и хохотом. В местных узун-яйлинских нарративах этот демонический персонаж оказывается привязанным к сюжетам истории Османской империи, в частности, к поражению в битве при Карсе (Сарыкамыше) во время Первой мировой войны. Пленник попадает в плен к хашхавытле, «которые обитают в Сибири», там его откармливают, чтобы затем съесть. Герою удается бежать и дойти пешком до моря. Благодаря тому, что хашхавытле не могут передвигаться по скользкой замерзшей поверхности, пленник отрывается от преследующих его чудовищ, пересекает море и возвращается в Узун-Яйлу (сюжет из цикла рассказов «Сафербелык»).

В упомянутых выше работах мы привели еще несколько примеров местных явлений в мифологическом бестиарии Узун-Яйлы, вписанных в локальный текст и Placelore. Это новые зооморфные персонажи, возникновение которых обусловлено местным ландшафтом: **Лиса** (*Аслъэнхъэблэ богъазым бажэ къыщотэг'* — «В ущелье близ Асланхабле являются [джинны в облике] лисы»); **Орел** — къартал (бгъэ) (*Удыр къэбыбыти, къартал фэдэу <...> къахаощтыгъэ.* — «Уд прилетал(а) и как орел <...> нападал(а) на них»); **Индюк** — тхьачэт/гуэгуш (*Чэщтеор тхьачэт шIуцIэм фэд.* — «Чещтео — как черный индюк»).

Микротопонимика — важный элемент структурирования локально-фольклорной идентичности. В настоящей работе мы не будем подробно останавливаться на узун-яйлинском топонимиконе, скажем лишь, что это наиболее очевидный, лежащий на поверхности инструмент описания, с одной стороны, истории освоения края, с другой — формирования многоуровневых (*семья — квартал — околоток — селение — куст деревень*) локальных связей.

Каким образом происходит «пересечение» топонимических и мифологических нарративов, наглядно продемонстрировала бы карта функций демонических персонажей, наложенная на местную микротопонимическую карту. Это, мы надеемся, станет предметом будущих исследований вернакулярной культуры черкесской диаспоры.

Тексты самоописания традиции (в т.ч. нарративный жанр, который мы обозначаем термином «фольклорные рефлективы») являются, с одной стороны, важным источником информации для профессиональных исследователей региона. С другой стороны, модели и методы народной этнографии, структура нарративов самоописания, кодовые элементы, устойчивые мотивы текста, их соотнесенность и последовательность могут прояснить многое о ментальных, символических приоритетах в сознании носителей локальной традиции.

Приведем в качестве примера структурный анализ текста описания одного из черкесских селений Узун-Яйлы, который был опубликован на Facebook одним из наших информантов Эрканом Кадыкой (Erkan Özturk) [17: инф. Э. Кадыкой, 1969 г.р.]. Первые фразы текста (*си къуажэм и гугъу къэстхынс, фыщызгъэгъуэзэну…* — «напишу о своем селении, чтоб вы ознакомились») собственно содержат основную мотивировку: желание поделиться информацией о родном селении и, одновременно, актуализировать свою локальную идентичность. Текст, который состоит из 227 слов, содержит следующие структурные элементы[*]:

— название селения: *Шыг'эбэхъуей* — Шигебахово;

— упоминание важных фактов из истории переселения: *Хъэжрэту Османлы империем икIа адыгэхэм щыщ лъэпкъхэм яухуа къуажэс.* — Селение, основанное черкесскими фамилиями из числа хаджиретов, ушедших в Османскую империю;

— указание на (суб)этническую группу (*къэбэрдей лIакъуэ* — кабардинское колено);

— упоминание названий селений, выходцами из которых являются сельчане, в т.ч. их турецкие названия: *къуажэр Къунд<э>тейм хиубыдэ Шэджэмрэ Щхъэлыкъуэрэ икIыжахэр з<ы>дагъэтIысу, а цIэ дыдэхэр зыфIащыжа, тыркубзэкIэ Каракуйу'кIэ зэджэм, дэтIысхьа нэужь, ильэсипщI нэужьым абы дэIэпхъукIа лъэпкъхэм япэ яухуа къуажэс*;

— упоминание о том, что часть фамилий является «пришлыми», из других селений: *нэужьым нэгъуэщI лъэныкъуэкIэ къиIэпхъукIыжа лъэпкъхэм щыщ къыдагъэтIысхьэурэ зыфIэува хъуау…*;

— актуализация региональной (диаспорной) идентичности: *диаспорэм и зы адыгэ псэупIэс*;

— турецкое название села: *тыркубзэкIэ КурбалыккIэ йоджэр*;

— перечень фамилий: *къуажэм дэс, дэса лъэпкъхэр… Бэлагъыжьхэ, МэзакIуэхэ, Щог'энхэ, Молэхэ, Уэлъпэнокъуэхэ, ПщыунэлIхэ, КъуэщIасэхэ, КIэтIыкIуейхэ, Пырхъышхэ, Шыг'эбахъуэхэ, Товэжхэ, КIыщхэ, Жанхэ, Къундетхэ, Щэкъейхэ, Iэушэрхэ*;

— фамилии основателей села, в их числе предки информанта: *къуажэр Шыг'эбахъуэ Мухъэмэд и къуэ Шыг'эбахъуэ Матг'эрийрэ КIэ<тI>ыкIуей Нэгъуей и къуэ КIэ<тI>ыкIуей Индырис гъусэ зыхуищIа нэужь, яхуа хъуас*;

— обозначение географической (культурно-ландшафтной) локализации (Узун-Яйла) и государственно-административного центра (Кайсери);

— экономика села, возделываемые культуры и виды животноводства: *гуэдз, хъэ, хъэпцIий, хъэвос мэшу ящIэурэ къагъэхъу, 15000 хъектар хапIэ яIэси. Гъэ къэс ныкъуэныкъуэу лъэныкъуэрыгъазэурэ мэшхэр халъхъэ, мэкъупIэхэми я макъумылэр щызрагъэпэщ, мэл-былым зырахуэ, гъашхэ ящIурэ ящэ… Къуажэм и экономир зэпхар арас*;

— топонимика: *Мэлгъэпщыкъуэ*, *ЩIыпхэ*, *Дэвей*, *Евых*, *Ше<й>тIаныкъуэ*, *КъуэдэкIуей*, *Къуэнэфыжь ЦIыкIу*, *Псынэжь*, *Фабгъуэ*, *ШыIуэ*, *Щхъэгъуэжь*, *К'ыкъуэ*,

[*] Особенности письменной передачи сохранены, за исключением технических ошибок. Нами также добавлены диакритические значки для обозначения фонологических особенностей местной речи, преимущественно в ономастиконе.

Іуащхъэ хъурей, БгъуэнщІагъыжь, ТІыкъуэ, ПшахъуэщІ, ЩІыІэпсыжь, Кумб, Пшахъуэ, Псынэкъуэ, ГъуэгуикІ, К'ылыкъуэ, Къуэ Плъыжь, Щхьэлгъуэгъуэжь, ПсынэхуитІ.

Персонификация традиции. Как мы сказали выше, топонимический тюркоязычный термин Uzunyayla используется нами для обозначения границ локальной традиции и локальной идентичности не случайно — сами носители упоминают его в самых различных контекстах: обрядовом («узун-яйлинский обычай»), смеховом («узун-яйлинские игровые ухаживания», «узун-яйлинская шутка»), социально-гендерном («узун-яйлинский тхамада, юноша»), культурно-историческом («узун-яйлинский образ жизни, мышления, говорения») и др. Для носителей исследуемой локальной идентичности, в результате урбанизации расселенных теперь по всей территории Турции и в странах Европы, это слово, адаптированное под черкесское произношение и атрибутированное постоянным суффиксальным эпитетом -жь (*Узун-Яйлэжь* — букв. 'старая, родная, бывалая, любимая Узун-Яйла'), обладает глубоким ностальгическим смыслом. И это ностальгия не только по ушедшему «золотому веку», когда «жизнь в Узун-Яйле кипела», «жили бедно, но счастливо», но в целом по утрачиваемым в результате дисперсного расселения духовным ценностям — родному языку, *Адыгэ хабзэ* и *Адыгагъэ*.

В стереотипных ностальгических рефлективах мы можем наблюдать признаки персонификации Узун-Яйлы, образ которой отмечен самым широким спектром символов и эмоций — от теплоты, нежности, острой любви до упрека в черствости и равнодушии:

Уэркъыгъэм хуэбгъау,
хабзэ-бзыпхъэм хуэнабгъэм,
зыщытхъужьыным хуэжьабзэу,
и бзэм хуэжьажьэу,
и Хэкужь хуэмыпІэжьажьэу,
и щІэблэм хуэтхьэкІумэжьажьэу
псэуныр зи хабзэ хъуар зибэу
Адыгэжь щІыналъэу си Узун-Яйлэжь!
[17: инф. А. Кереф]
К <благородству> расположенные,
Хабзэ порой не замечающие,
К самовосхвалению красноречивые,
К родному языку слегка нерадивые,
Для Родины что-либо сделать не торопящиеся,
Свое молодое поколение плохо слышащие —
Так жить привыкших <людей> где стало много,
Это староадыгская земля — моя родная Узун-Яйла!

Как и любые социальные диалоги, дискурсы локальной идентичности — сложное явление. Они отмечены как минимум двумя составляющими: когнитивной и эмоциональной. Различные уровни локальной идентичности узун-яйлинцев, рассмотренные в настоящей статье и более ранних наших работах, структурируются целым рядом дихотомий: а) узун-яйлинцы и черкесы кавказской «метрополии» (*хэкурысхэр*); б) узун-яйлинцы и остальные черкесы Турции («Большая» Анатолия, Мармара, Акдениз, Еге, Караденiз); в) узун-яйлинцы и жители соседних провинций; г) узун-яйлинские кабардинцы / хатукайцы / абазины и абадзехи; д) узун-яйлинские междуреченцы и хаджиреты; е) жители «Малой» (внутренней) Узун-Яйлы, жители Бугурбаша и жители Чорумшека. Наконец, большие перспективы обещает структурное описание локальной идентичности на уровне селений, в особенности тех, что расположены на культурно-языковом пограничье.

Изучаемые дискурсивные (речевые и поведенческие) практики порождают комплекс стереотипических представлений, по типологии и функциям близких к этносте-

реотипам. Отсюда понятно, что дискурсы локальной идентичности не только сложное, но и эмоциоёмкое (эмоциогенное), иногда — небезобидное явление.

Однако при всем этом, локализация народной культуры была и остается эффективным механизмом адаптации. Речевые практики, связанные с локальной идентичностью, являясь ностальгическими воспоминаниями о жизни в традиционно-сельской общине, актуализируют ряд базовых ценностных категорий, в том числе *адыгагъэ* и *адыгэ хабзэ*, в их оригинальных местных проявлениях, сюжетно-мотивных формах. Тексты локальной идентичности, актуализируя «неуниверсальные» (не «прочитываемые» за пределами ареала), частные, скрытые социально-групповые ценности и смыслы, обладая более высокой контекстной зависимостью и отличаясь большей металогичностью, зачастую помещаются в смеховое поле.

В настоящей работе мы попытались приоткрыть взгляд на перспективы исследования местных форм экспликации этнической культуры в диаспоре, теоретические и практические аспекты изучения разных уровней идентичности и межгрупповых отношений в черкесском мире. Опыт отечественной и зарубежной науки дает в этом направлении широкие возможности, но на сегодняшний день перед черкесской антропологической наукой стоит, прежде всего, проблема регулярных полевых исследований. Учитывая языковую ситуацию в черкесской диаспоре, мы можем сказать, что собирательские практики в этом поле, пока еще хранящем оригинальные, аутентичные фольклорные явления, имеют первостепенное значение в свете решения сформулированных задач.

Примечания:

1. *Путилов Б.Н.* Региональное / локальное начало в фольклоре // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. — СПб., 1994. — С. 144-153.

2. *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор: Очерки теории. — Л.: Наука, 1986.

3. *Bird E.S.* «It makes sense to us»: Cultural identity in local legends of place // Journ. of Contemporary Ethnography. — 2002. — Vol. 31, № 5. — P. 519-547.

4. Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы. Сб-к статей / Ред. кол.: М. В. Ахметова (отв. ред.), О. В. Белова, А. Б. Мороз, Н. С. Петрова. — М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2015.

5. *Адоньева С.Б.* Звуковые формулы в ритуальном фольклоре // [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/folklore/adonieva1.htm

6. *Алексеевский М., Жердева А., Лурье М., Сенькина А.* Словарь локального текста как метод описания городской культурной традиции (на примере Могилева-Подольского) / Под ред. М. Лурье // Штетл, XXI век: Полевые исследования / Сост. В.А. Дымшиц, А.Л. Львов, А.В. Соколова. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2008. — С. 179-209.

7. *Байдуж М.И.* «Парк на костях»: мифологизация современного городского пространства в сибирских городах // Вестник археологии, антропологии и этнографии. — Тюмень, 2016. — № 4 (35). — С. 162-169.

8. *Власов А.Н.* «Память места» как аспект теоретической проблемы локальности / региональности в русском фольклоре // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы. Сб-к статей / Ред. кол.: М. В. Ахметова (отв. ред.), О. В. Белова, А. Б. Мороз, Н. С. Петрова. — М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2015. — С. 70-82.

9. *Дранникова Н.В.* «Патракеевка — поморское село»: особенности локальной идентичности жителей с. Патракеевки Приморского района Архангельской области // Арктика и Север. — Архангельск, 2017. — № 28. — С. 5-23; *Дранникова Н.В.* Локальная идентификация и самоидентификация жителей севернорусских городов Архангельска и Северодвинска (по фольклорно-этнографическим данным) // Studia Rossica Posnaniensia. — Познань, 2016. — № 41. — С. 57-69.

10. *Морозов И.А.* Отличительные признаки локальных традиций: акции с участием ряженых // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы. Сб-к статей / Ред. кол.: М. В. Ахметова (отв. ред.), О. В. Белова, А. Б. Мороз, Н. С. Петрова. — М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2015. — С. 37-52.

11. *Петров Н.В.* Проблемы описания локальной традиции: указатель сюжетов и мотивов топонимических и исторических преданий // Устное и книжное в еврейской и славянской культурной традиции. Сборник статей (Академическая серия. Вып. 44). — М., 2013. — С. 227-246.

12. *Христофорова О.Б.* Дискурс о колдовстве и локальные фольклорные традиции: семантика, прагматика, социальные функции. Автореф. дис. ... докт. филол. наук. — М., 2010.

13. *Богданов К.* Повседневность и мифология. — СПб., 2001.

14. *Унарокова Р.Б.* Фольклор адыгов Турции (вступительная статья) // «Фольклор адыгов Турции» (на адыг. яз.). — Майкоп, 2004. — С. 15-24.

15. *Паштова М.М.* Проблемы и методы полевой фольклористики: диаспорное поле // Сборник научных статей по материалам региональной научно-практической интернет-конференции «Социально-политическое и культурное пространство Центрального и Северо-Западного Кавказа в XVI — начале XX в: направления и динамика интеграционных процессов» (Нальчик, 19-30 октября 2015 г.). — Нальчик, 2015. — С. 198-207. [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://www.kbigi.ru/fmedia/conf/Pashtova.pdf; http://elibrary.ru/item.asp?id=24880833&UserID=174283291&SesCookieID=391756699

16. *Паштова М.М.* Кавказская война в «классических» формах фольклора и современном социокультурном дискурсе черкесской диаспоры // Материалы конференции «Кавказская война: события, факты, уроки (к 150-летию окончания)» — Нальчик: Издательский отдел КБИГИ РАН, 2014. — С. 155-165. http://www.kbigi.ru/fmedia/izdat/konfs/kavkazwar2.pdf

17. Архив автора. Материалы экспедиций 2009, 2011, 2014 и 2015 гг., а также тексты, переданные через интернет.

18. Узуняйла // Википедия [Электронный ресурс] — Режим доступа: https://ady.wikipedia.org/wiki/%D0%A3%D0%B7%D1%83%D0%BD%D1%8F%D0%B9%D0%BB%D0%B0

19. *Паштова М.М.* Черкесский гостиный дом: опыт исследования универсальных и локальных культурно-исторических форм // Вестник КБИГИ, № 4 (23). — Нальчик, 2014. — С. 26-41

20. *Паштова М.М.* Сказительские навыки и социальный статус в черкесской диаспорной традиции // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования. Материалы III Международной научной конференции, посвященной 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15-16 сентября 2016 г.). — Элиста: КИГИ РАН, 2016. — С. 208-213; *Паштова М.М.* Игровые институты в фольклорной культуре черкесов Турции: на материале экспедиции 2009 г. // Вестник АГУ. — Майкоп, 2010. — С. 50-55.

21. *Ципинов А.А.* Фольклор зарубежных адыгов // Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: история и культура. — Нальчик, 2000. — С. 167-200.

22. *Паштова М.М.* Материалы к описанию фольклорного диалекта черкесов Узун-Яйлы (по материалам фольклорно-этнографических экспедиций 2009, 2011 гг. и интернета (на адыг. яз.) // Журнал «Псалъ», № 8 (11). — Майкоп, 2011. — С. 137-146.

23. *Паштова М.М.* Жабаги Казаноко в фольклорной культуре черкесов (адыгов) Турции (на материале экспедиций 2009 и 2011 гг.) // Вестник КБИГИ, №1 (21). — Нальчик, 2014. — С. 66-75. http://www.kbigi.ru/fmedia/izdat/vestnik/2014/vestnik_2014_1(21).pdf

24. *Паштова М.М.* Мифологический нарратив в черкесской диаспоре: сохранность, семантико-прагматический аспект // «Journal of Caucasian Studies» (JOCAS) («Кавказоведческие исследования»). — Т. 1. №1. — Istanbul, 2015 (1). — С. 169-194 http://www.jocas.net/index.php/jocasen/index; *Паштова М.М.* Персонажи актуальной мифологии в фольклоре черкесов Анатолии: универсальное и локальное (по материалам экспедиций 2014 и 2015 гг.) // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Выпуск 6 / Отв. ред. и сост.: Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. — М.: «Индрик», 2017. — С. 217-236.