

## ЛЕС КАК КУЛЬТУРООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР (ПО МАТЕРИАЛАМ КУЛЬТУРЫ ЗАПАДНЫХ АДЫГОВ)<sup>1</sup>

**В.А. ДМИТРИЕВ**

Одной из действенных моделей этнологического (культурно-антропологического) познания является этническая экология, направляющая внимание на связи культуры этноса с окружающей средой. Антропогеографический подход постоянно воздействовал на развитие этнографической науки, способствовал ее системному оформлению и возникновению большинства ее концепций, в том числе и таких, которые можно считать достижениями отечественной этнографической науки 1950-70 гг., как концепция хозяйственно-культурного типа (ХКТ) или антропогео(био)ценоза. Развитие последней в частности, обеспечило появление весьма популярной школы Л.Н. Гумилева.

Характеризуя концепцию ХКТ, в первую очередь, следует отметить ее материалистическую основу, которая и в целом присуща антропогеографическому подходу. В ней внимание концентрируется на деятельности в определенной природной среде, которая формирует обе стороны экологического взаимодействия: культуру этноса и ландшафт, в котором она существует. Однако, в современном понимании, данная связь не является достаточной, так как в ней отсутствует мотивация деятельности в ландшафте культуры. Понятие мотивации является многокомпонентным. В данном случае нет задачи рассмотрения всех его компонентов, но отметим только характерное для культур с развитой этноэкологической традицией отношение близости, единства с имеющимся ландшафтом, которое было свойственно мотивации в культуре жизнеобеспечения западных адыгов.

Данный для каждой культуры ландшафт является как средой деятельности, так и семиозисом. Семиозисы леса не отделяются от ценностей образа жизни и, следовательно, экологии культуры, при этом могут ставиться как вне культуры, как поля существования.

Лесное пространство Северо-Западного Кавказа положительно оценивалось российским природоведением: «рассматриваемая нами страна вместе с другими соседними странами составляет последний к востоку полуостров европейской растительности среди азиатских, по характеру флоры, пространств... Особенно великолепна флора на Черных горах... Леса фруктовых деревьев особенно свойственны южным покатостям Черных гор... Часть их превращена в сады прививкой лучших пород, в чем горцы были довольно искусны... большую пользу населению приносят леса Черных гор. Особого внимания заслуживает также растущий на последних предгорьях между Лабой и Белой лес (Тхачок), еще недавно служивший убежищем для

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена на основе доклада, представленного на Международной научной конференции «Адыги (черкесы) история и современность» (25-27 апр. 2014 г. Нальчик, Россия).

егорукаевцев и махашевцев. Огромные дубовые деревья в нем достигают иногда толщины 3 футов в диаметре...» [10, с. 150-152].

Территория Республики Адыгея, как образца ландшафта Северо-Западного Кавказа, признается лесной землей, обладающей этим качеством в преобладающей степени [21, с. 45-45, 124].

Леса Северо-Западного Кавказа дают все возможности для развития хозяйства, присваивающего, а при вложении целенаправленного труда – и производящего. Для первой категории, собирательства и охоты, были все условия. Для полной характеристики эконохозяйственной системы нельзя не отметить роль свиноводства, которое сохранилось в такой форме, как в эпоху одомашивания свиньи и до относительно недавнего времени. Наличие свиноводства отмечается в одной из поговорок, которую относят к жителям а. Ципка в Черноморской Шапсугии: «Умрем – с нами свиней похоронят, буде жить – свиньи наша пища» [29, с. 62].

Божество леса и покровитель охоты Мэзитхэ/Мазитха в мифологии народов Северного Кавказа был божеством наиболее доступным для контакта. Его даже можно было привлечь на свою сторону, завладев его волоском или щетинкой. Если же осуществлялось опосредованное общение с ним, то адыгский охотник приходил к священному дереву и просил Мазитху выделить ему дичь из своего стада [24, с. 209]. Дерево было предметом посредником, а ипостасью божества был кабан с некоторыми признаками человека, но в то же время с рогами. У дерева охотники оставляли жертву Мазитхе [40, с. 113-116].

До середины XIX в. все пространство лесистых Прикубанских и Черноморских склонов Северо-Западного Кавказа находилось в полном хозяйственном и ритуальном освоении. Для характеристики образа жизни важны два обстоятельства: вынесение сакральной деятельности в участки леса (священные рощи и лесистые мысы горных рек) и отсутствие стремления к отделению культуры жизнеобеспечения от природопользования.

В сакральной топографии древо жизни всегда komponуется с водным источником, заснувшему под деревом герою снятся вещие сны, совмещаются образы дерева и женщины

В определении Люлье, у адыгов «нет ни особых строений для молитвы, но жертвенников; храмом им служит заповедная роща под открытым небом», единственным символом поклонения являлся Т-образный деревянный крест, прислоненный к дереву. Такие рощи связаны с общинами и группировались по долинам горных рек [26, с. 71, 78].

Повествуя о движении «самошествующей Ахыновой коровы», Хан-Гирей характеризовал ее движение как стремление к священной роще в верховьях р. Шахе. «Корова, переплыв реки, достигала сама до *древа жертвоприношения*». Достигнув цели, она ложилась в тени больших деревьев, на которых было развешано много оружия, которое приносили до и после походов. Заклание священной коровы происходило поэтапно в разных участках рощи, шкуру, голову и ноги зарывали в землю, как приношение данному месту [37, с. 134-135; 13, с. 619-620].

Роща была местом важного осеннего праздника в честь Мэрэм-Мерисы, бывшего аналогом праздника Покрова, проводимого в сентябре-октябре. Праздник длился несколько дней, сопровождаясь пиршествами, танцами, жертвоприношением быка [3, с. 110]. Праздник Успенья богородицы А. Махвич-Мацкевич у абадзехов также наблюдал как отмечавшийся в священной роще [28, с. 9-12].

В описании Т. Лапинского место моления выглядело как священная дубрава друид. «Мощные столетние дубы, образующие круг, бросали густую тень на род грубого каменного алтаря, в середине которого возвышался очень старый, грубо сделанный деревянный крест. Вокруг алтаря стояли четыре молодых быка, восемь баранов и восемь козлов, которых держали за рога молодые мужчины. На каменной плите, заменяющей престол, стояли большие чаши с хлебом, пшеничными и маисовыми пирогами, медом и маслом, а также сосуды с молоком и шветтом... В отдалении полукругом у алтаря стояли мужчины с меховыми шапками под мышкой, немного далее назад – многочисленная группа женщин девушек. Приблизительно в ста шагах от алтаря горели широким полукругом около 30 костров, над каждым из них висел большой котел, в котором кипятилась вода... Все население одного юнее-из (совокупность хозяйств, в определении источника, «так сказать деревня, которая... образует, до известной степени, маленькую независимую республику», т.е. община) приняло участие в пиру.... Я часто видел священные рощи, дубы, украшенные разноцветными лентами, под которыми жители совершают свои богослужения; туда приносят также кушанья и напитки для богов» [33, с. 82-88].

В священной роще проводился обряд излечения женщин от бесплодия, под священным деревом молились беременные женщины об избавлении от трудностях при родах, для излечения от болезни надо было заночевать под священным деревом, но называлось «дерево под богом», имеются свидетельства об обряде воздушного погребения на дереве у отдельных этнических групп адыгов [36, с. 28, 33, 35, 44-45, 47, 48-50]. Э. Челеби свидетельствовал, что в обрядности воздушного погребения присутствовало заклинание свиней [39, с. 75-76]. Примечательным объектом было дерево «пенекассан» с развешанными на нем оружием или оружием и вещами из принадлежностей умершего воина

Альтернативой роще выступало отдельно стоящее дерево, отличавшееся особыми свойствами. Особо выделялись деревья, пораженные молнией [26, с. 80].

Рощи служили местами молитв и общественных собраний, «леса служат им храмами, и крест у подножья дерева освящает алтарь, на котором приносятся жертвы» [15, с. 340]. По одному из описаний, таким крестом могло быть деревянное изображение божества Созереша, в конкретном случае «представлявшего собой голый ствол с крестообразно приколоченными ветвями наверху» [25, с. 583]. Сообщается, что в Черноморской Шапсугии представлены топонимы, содержащие сочетание слов «крест-дерево» [29, с. 44-

45]. Священные рощи состояли из больших деревьев, все пространство было очищено от подлеска [25, с. 548].

В рощах проходили посвящения мальчиков, достигших известного возраста, как сообщал Белл, но забыв указать, в каком возрасте проходил обряд и какому божееству делалось посвящение [7, с. 509].

Сакральными местами выступали отдельные деревья, рощи из крупных деревьев, очищенные от подлеска, рощи в которых, были одно или несколько особо крупных деревьев. В сочинении К. Пейсонеля присутствует тезис о наличии в Черкессии замечательного дерева, к которому черкесы имеют большое почитание, идущее вплоть до идолопоклонства [31, с. 201]. Было бы желательным, установить, является ли этот тезис авторским переложением услышанного, или действительно существовало такое главное дерево страны. Известно, что в Карачае было такое основное культовое дерево – сосна Джангыз Терек, росшая на поляне между селениями Хурзук и Уччулан [17, с. 275].

Почитание отдельного мощного дерева подробно описано в этнографии адыгов. Дерево могло выступать представителем лесного царства, но также и входило в систему, похожую на систему социальных связей в адыгском обществе. Адыги верили, что срубленный у священного дерева сук лишит жизни виновного проступка, погубленное дерево лишит жизни всю семью, а уничтожение рощи ведет к уничтожению всего рода, которому она принадлежала [9, с. 159; 36, с. 57]. С этим, несомненно, связана ожесточенная защита рощ от порубок и просто захвата врагом в годы Кавказской войны. Совокупность рощ – лес, в таком случае должен был уподобляться народу.

Хозяйственное пространство и зона леса не разделялись: хлебные наделы формировались в лесном пространстве как просто обработанные земли без оформления границ и излишней прополки; среди посевов сохранялись крупные деревья, которые использовались как элемент агрокультуры; дикорастущие плодовые деревья служили подвоями для культурных растений, что зачастую соединяло фигуры охотника и садовника. Как писал Т. Лапинский, «дикие фруктовые деревья занимали пятую часть лесов...Из стручковых разводят фасоль в большом количестве и очень хорошего качества... Повсюду встречаются превосходные сахарные дыни и арбузы. Дикая виноградная лоза растет по всей стране, ... северные абазы пренебрегают разведением винограда, в противоположность южным, которые занимаются этим с усердием... Все виды фруктовых деревьев произрастают очень хорошо и, хотя на них затрачивается мало труда, здесь можно встретить все сорта хороших фруктов» [33, с. 53-55].

По наблюдениям Дж. Белла, там, где земля не возделывалась, все пространство было покрыто плодовыми деревьями и «чудесным ковром травы и диких деревьев» [7, с. 461].

Уничтожались только кустарники и мелколесье, с чем можно связать характерное для Северо-Западного хозяйства разведение коз, выедавших кустарник и низкорастущие древесные побеги. «Коза численно самое распространенное домашнее животное в стране Молоко и мясо коз, вследствие

превосходных пастбищ, очень хорошие; ... этих полезных животных в стране свыше полутора миллионов. Коза находится только зимой под крышей, но и тогда она днем выгоняется в лес и сама находит себе в снегу какую-нибудь пищу» [33, с. 58-59]. Если козы «съели Грецию», как выразился К. Маркс, то в землях западных адыгов они приносили исключительно пользу. Хан-Гирей писал: «жители гор с тщанием разводят более коз, питающихся столь удобно ветвями деревьев, которыми покрыты горы, пригорья и холмы. Коз поистине можно назвать как бы сотворенными для горных жителей: целые стада их, быстро бегая по скалам, питаются» [37, с. 293].

Горы Северо-Западного Кавказа были захвачены виноградарством, практикой разведения винограда для всего Западного Кавказа (в частности, Абхазии) было размещение лозы на стволе лесного дерева.

Существовала также практика выносить на расчищенные лесные хлебные поля пчелиные «плетеные улья свои» [37, с. 296].

Существовала особая «подпитка» принесенными из леса предметами жизненного пространства западных адыгов. Можно назвать обычай брать деревья из леса и высаживать их на усадьбах, хотя в этом трудно усмотреть какую-то практическую пользу.

Еще одним примером, когда предмет из леса фактически превращался в семиозис, является использование деревянного шеста-посоха. По сведениям А.Я. Люлье, «в прежнее время присягали на посохе, вырубленном в священной роще, ... и произносимую клятву начинали словами: «Я клянусь тем, кто создал эту ветвь». Коран заменил посох из священной рощи. Однако... всякий раз, когда надо присягать, Коран вешается на простую палку, воткнутую в землю» [27, с. 92]. Существовали разные виды клятвы на палке, воткнутой в землю, обозначавшие намерения [2, с. 94; 36, с. 109-110], и на палке, поднятой над головами, обозначавшей объединение ради какой-то цели. Очевидно, следует разделить назначения этого предмета. Посох, также сделанный из принесенной из леса палки, обретает свойства, которые можно назвать мужскими, будучи примененным как пика или копье, посох принимал свойства оружия. Для абхазского пастуха, он и был оружием, оцениваемым вместе с топором-цалдой как оружие простолюдина. Посох в абхазской мужской субкультуре достаточно ярко описан Я.В. Чесновым, выделившим в нем семиозисы хтонического мира (посох-змея) и мужского начала (посох-фалос) [11, с. 119-127], или в культуре черноморских армян посох отмечен В. Кузнецовым, увидевшим в нем аналогию жреческого жезла. Семиозис посоха как древа жизни, является универсальным дискурсом науки, что возвращает к той лесной среде, откуда берется материал для предмета Семиозисы посоха и змеи часто сближаются в культуре народов Кавказа, в том числе и в зримом виде. В то же время посох мог оставаться простой палкой, что ничуть не снижало его значения, но сохраняло связь с лесом.

При этом наблюдалось использование и собственно палки, точнее палки-шеста. Изучение народной метрологии адыгов, как и других народов Северного Кавказа, позволило обратить внимание на *кьорег*, шест, превышающий размеры посоха, и обычно соответствовавшей антропометрической единице,

называвшейся по-русски «большой саженью», единице, равной по высоте росту мужчины с поднятой вверх рукой. Кьорег был локальной, принятой в данной общине мерой, использовавшейся при измерении земли при общественных работах: измерении участков земли при переделах ее, при работах по строительству дорог и мостов. Обычно в общине была авторитетная семья, в доме которой хранился таской шест вместе с другим эталоном измерения – чашей признанной емкости. Название шеста выводится из тюркско-монгольских языков, от шеста *Урга* (другое наименование *бакан*), служившего опорой для каркаса юрты и имевшей отчетливую символику шеста – вертикальной оси мира, помещенной внутри жилища. Однако, известно, что шестом не только мерили, но и передавали распоряжения, призывавшие к коллективным действиям. В праздничной культуре западных адыгов до сих пор используется более сложной конструкции *жезл хатияко* [4, с. 114; 5, с. 28; 6, с. 154-155], принадлежащий распорядителю церемонии с положительным знаком жизни, например, на свадьбе; плодородческая символика использования в его конструкции орехов, не препятствует возвращению к образу леса.

Еще более яркий пример значения деревянного шеста, проявляется в факте его заимствования из адыгской культуры культурой новопереселенцев на Черноморское побережье Кавказа – чехов, обосновавшихся в сел. Анастасиевка Туапсинского района. Заимствование произошло в условиях сложения специализированного направления хозяйства черноморских чехов – сбора дикорастущих в их понимании фруктов, растущих в лесах Черноморья. Семиозис жезла входит в число презентуемых аутостереотипов чехов, т.е. явным символом культуры группы, его использование считается обычаем, завезенным из чешской метрополии. Нет необходимости отрицать широкое бытования жезлов, с помощью которых сельские старосты организовывали хозяйственную жизнь общины, однако, примечательно, что в Анастасиевке староста жезлом вызывал на поход в лес за фруктами.

Одним из примеров взаимоотношений между природной и антропной средой, между лесом и усадьбой было перенесение из леса идола Созереша – обрубка дерева с семью сучьями [40, с. 116-129]. И. Бларамберг писал, что Созереш воплощен в молодом грушевом деревце, которое черкесы вырубали в лесу [8, с. 374]. По другим сведениям это был предмет из боярышника. Существует трактовка идола Созереша, как культового предмета с очень широкими аналогиями вплоть до семисвечника-Миноры, воспроизводящего тип храмового светильника [30, с. 135-141].

Если эту аналогию развивать, то можно предположить, что идол Созереша мог быть и воспроизведением главного дерева Черкессии, вносимого в нужное время в каждый дом, не только моделью древа жизни. Еще одна аналогия возникает пи виде коновязи, находившейся рядом с кунацкой, предназначавшейся для привязывания повода лошади гостя в момент его вхождения в пространство усадьбы хозяина. Можно предположить роль идола Созереша как некоего общего символа, судя по рассказам о том, что сам Созереш играл какую-то роль в консолидации адыгских племен [23, с. 628]. Так же Созереш был семейным идолом, четко отражавшим состав семьи [12, с. 41].

Элементы хозяйства вносились в лес как в близкую среду, но можно говорить и о том, что и в жилую среду вносились элементы леса: из леса брали и высаживали на участках неплодовые деревья, из лесного дерева готовился и вносился на усадьбу так называемый «идол Созереша», особо показателен обычай пересаживать деревья, если усадьба переносилась на новое место. При рождении человека высаживалось плодовое дерево – яблоневое или грушевое для мальчика, слива или алыча для девочки, данный обычай широко распространен в разных частях мира универсальным, но распространенное у адыгов представление о появлении т.о. побратима человека не является столь универсальным [36, с. 82]. Создавая новую усадьбу, сначала сажали деревья, оставшиеся от старых хозяев не вырубали. В селении сажали деревья в общественных местах, но точнее там, где часто собираются люди, расширяя этот тезис, можно сказать в селениях деревья сажали для человека, в роще человек шел к дереву. Существовал обычай сажать деревья на могилах, плоды с таких деревьев предназначались для представителей всего животного мира. Плодовое дерево можно было срубить только тогда, когда оно не плодоносило более семи лет, некоторые породы нельзя было никогда вырубать.

Ф. Дюбуа де Монпере не случайно отмечал наличие деревьев на усадьбах адыгов, когда писал что «для черкесов деревья и леса являются первой необходимостью», в его описании поселение адыгов: «жилища, разбросанные там и сям среди деревьев – дубов, ясеней, грушевых и сливовых, прекрасных вязов, грабов, которых не тронул топор, и которые освежают все вокруг своей тенью в жаркий сезон... участки окружены деревьями или лесами» [14, с. 436].

Еще одним примером является существование священного или избранного дерева, ветви которого украшались лоскутками материи или другими предметами. Остается дискуссионным вопрос, являлись ли эти предметы неприкосновенными или их можно было брать для каких-то целей. Представляется, что при неприменной неприкосновенности такого сакрального предмета как главным тезисе мифоподобного явления, существовала практика использования этих лоскутов, но только тем коллективом, который был с этим деревом связан. Еще фактически не исследованный культ лоскута уже сейчас может рассматриваться как манипуляция с частью, выделенной из целого и сохраняющей связь с ним, владение лоскутом было признаком принадлежности к группе, а столь частая раздача лоскутов на праздниках или предметов символически им уподобляющихся (например, орехи в адыгской культуре), у разных народов являлась актом символического и временного расширения этой группы. Лоскут мог брать только посвященный в культ или член группы, исполняющей его. Так, в а. Тхагапш над культовым местом в виде кучи камней в урочище Джарежь стоит дерево, сакральный символ фамилии Боус, мужчины этой фамилии отправляясь в длительные путешествия (в т.ч. юноши для службы в армии) брали с собой лоскутки с ветвей этого дерева.

Можно говорить и об определенной связи дерева или даже одной породы дерева с этнической общностью. Так в среде современных черноморских шапсугов существует особое отношение к каштану. Его плоды оцениваются как та посланная природой пища, которая спасла народ в голодные времена, а

древесина служила для самых важных нужд: постройки жилища, изготовления особых предметов быта, например, лопатки для размешивания и дележа пасты.

Расчищая в лесу поле силами отдельной семьи, его воспринимали как место приложения усилий, но никак как пространство, которое требовалось покорить, что просматривается в действиях артелей землепашцев на равнине.

Земледельцы-адыги не стремились к полной расчистке леса ради посева зерновых. Лес оставлялся по периметру пахотного участка, защищая его от зноя и ветра. Отдельные крупные деревья оставались на самом участке, чтобы предотвратить эрозию почвы, предупредить ее сползание и смывание дождями, но их главной функцией было задерживать влагу в верхних слоях почвы, что питало посеянные растения. Дерево для этого окоряли, существенно уменьшая его жизненную активность [38, с. 26-27]. Н.Н. Клинген назвал такую систему лесо-хлебной [19, с. 42-43, 47, 49]. Лес воспринимался в народном сознании как гарантия продовольственной безопасности [38, с. 26-27]. Лес и поля вместе сохраняло склоновое щадящее местность террасирование, обеспечиваемое подпорными стенками. Немаловажным обстоятельством являлось сохранение освоенных земель в семейном наследственном владении [16, с. 57].

Укоренившаяся практика размещать усадьбы в горах в верхних частях распадков рек и ручьев сосуществовала с размещением построек между сохранявшихся участков леса. Такая планировка делала не всегда возможной появление общей ограды усадьбы, что и не всегда предполагалось [8, с. 367]. Т. Лапинский, правда, писал об огороженных усадьбах жителей долины Пшады, в усадьбах объединялись жилые постройки и помещения для содержания скота, однако в стойлах содержались только овцы и козы, но зимой [33, с. 58, 109]. По свидетельству Лонгворта, ограда являлась «удостоверением на право собственности», при этом «черкесы вообще не понимают, как, за исключением непосредственного использования, кто-либо может предъявлять исключительные права на землю, для них все элементы общие – земля и воздух, огонь и вода – и любой из них можно иметь в необходимом количестве без ограничений» [25, с. 555]. Ограду могли маркировать деревья, которые считались несчастливыми или вредоносными; их нельзя было сажать во дворе.

Жилища западных адыгов, конечно, имели значение отделенных от мира озов «своего пространства», но их легкие стены менее всего воспринимались как границы, отделявшие дом от леса. Не случайно российскими источниками такие адыгские горские социумы, как хакучи, абадзехи оценивались как «люди леса», имевшие особые навыки коммуникации в лесу [13, с. 600, 616]. С. Броневский назвал жизнь адыгов «привычкой к открытому воздуху», и Хан-Гирей согласился с ним [37, с. 269]. В лесу, или по более точной формулировке, в центре леса, находились и места особой социально-исторической значимости: поляна Туби, почитаемая абадзехами как место начала формирования их как этнической общности и связанная перевалом с хакучинской зоной, важной для общности черноморских шапсугов [13, с. 589].

«Адыг ищет для постройки двора место в лесу или вблизи его, отчасти, чтобы скрыться от взоров врага, отчасти из-за нужды в дровах, чтобы иметь их под рукой» [33, с. 111]. О наличии «густого леса позади домиков», где прячут

женщин, детей и скот во время набегов враждебно настроенных племен – писал и для раннего времени Тэбу де Мариньи [35, с. 307]. Отсутствие семиотической границы между жильем и лесом сказалось на тактике горцев во время Кавказской войны. Н. Дубровин отмечал, что черкесы не укрепляли своих аулов и защищали их только при нечаянном нападении, в противном случае заранее выселялись в горы и леса. По Т. Лапинскому, в четверть часа двор покидался и делался необитаемым и пустым [33, с. 164]. Если источник правильно определил это время, получается, что в данном случае назван временной период минимального значения, можно сказать, что усадьба очищалась мгновенно. Все животные бросаются, как будто они понимают, в чем дело, со всех ног в ближайший лес; нужно только отворить им ворота; даже домашняя птица, как куры, гуси и утки, спасается в ближайшую рощу [33, с. 165].

Как и следовало ожидать от лесных людей, абадзехи высоко ценилось как стрелки. Также отмечалась, что состояние войны привело к строительству горцами плетня-бруствера с внешней стороны усадьбы или селения, но никогда со стороны леса, в котором можно было укрыться, бывало, что укреплялись на границы селения, а линия опушки леса [1, с. 276-277].

Отмечена для дороссийского времени тактика набега в лесных районах. «Они отменно хитро действуют в малых нападениях и воровствах: в больших лесах, чрез которые проложены дороги, они делают засады и проезжающего, деревянным крюком стянув с лошади, полоняют и обирают» [37, с. 338-339]. Практиковалась ли тактика устраивания завалов, когда на дороге противника бросали крупные деревья, как в легенде о сражении абадзехов с кабардинцами [13, с. 605], сказать сложно, но стрельба из-за завалов во время кавказской войны была частым явлением.

Представляет интерес строительная техника западных адыгов – жителей лесной зоны. Является признанным в научных исследованиях использование для строительства жилища у адыгов турлука как материала для стен, как и указание на то, что турлуку предшествовала техника плетения стен из прутьев, принесенных из леса [20, 83-102; 32, с. 105-123]. Однако, имея в виду, что а) европейские источники XVIII-XIX вв. содержащие сведения о жилище равнинных адыгов, отмечают использование глины в строительстве, и б) дальнейшая эволюция строительной техники из турлука указывает на то, что по всей равнине Северного Кавказа турлучная техника сменялась использованием саманного кирпича, а по всему Черноморскому побережью использованием досок, положенных горизонтально, то можно предположить, что у турлука как у материала было два значения, очевидно находившихся в оппозиции: глина/земля, и дерево/лес. Строительство конструкций в срубной технике отмечено у черноморских адыгов [34, с. 271-272], но даже в этом источнике содержится информация о случайности таких построек (дома для прислуги и содержания пенников). Интересно, что внешними наблюдателями практичность турлучной техники у адыгов трактуется как возможность быстрого и легкого строительства жилища и некое пренебрежение обустройством дома: «исправление горских жилищ не стоит дорого и не занимает много времени:

нарубил под боком в лесу хвороста, заплел незатейливую саклю, обмазал ее тут же находящейся под ногами глиной – и жилище готово» [22, с. 354].

Между тем, очевидно, важно не только то, что в культуре этноса делается, но и то, что в ней не делается, в данном случае, не используются бревна крупных деревьев. Признак отсутствия признака трудно доказуем, особенно когда культура описывается по источникам прошедшего времени, когда отсутствие признака доказывается по косвенным упоминаниям. Рискнем предложить такое косвенно свидетельство, принося извинения за длинную цитату, принадлежащую Н.И. Карлгофу. «Главное богатство края составляет строевой лес, но горцы некогда не занимались лесной промышленностью в размере, соответствующем обилию материала. Ближайшие к нашим поселениям жители привозят к нам на продажу дровяной лес и в небольшом количестве строительный, но последний, добываемы не в горной полосе, а в тех лесных участках, из которых вывоз не требует большого труда, принадлежит не к лучшим породам, мелок и крив. По непривычке к труду горцы не пользуются хорошим строевым лесом даже и для собственных надобностей, предпочитая прочным деревянным постройкам, требующим затруднительного вывоза леса из гор, легкую постройку плетенных из хвороста обмазанных глиной саклей, состоящих из двух небольших комнат, мужской и женской половин» [18, с. 121].

Связь жилищного пространства с лесным была присуща традиционной культуре западных адыгов. Известно, что адыгский термин *унэ* использовался для обозначения и дома и усадебного комплекса. Традиционное жилище второй половины XIX – первой половины XX в. имело с одной или нескольких сторон крытую навесом кровли террасу. Терраса в любом случае находится всегда там, где и вход в дом, то есть в жилище, по правилам, общим для всего Северного Кавказа, входят со стороны усадьбы.

Такое положение дает возможность считать террасу одновременно и помещением дома и частью усадьбы. В усадьбах XIX в. терраса делалась, чтобы создать переходное пространство от внешнего своего мира (леса, использовавшегося как усадьба) к внутреннему своему миру (жилищу). Позднее эта функция сохранилась, но в пределах закрытой усадьбы сельского дома, где были только ограниченные градации внутреннего пространства: двор-терраса-дом. Подобное решение зависело в прямую от перехода жителей Северо-Западного Кавказа на систему организованных поселений с плотно граничащими усадьбами. Если раньше сыновья уходили во внешнее пространство для строительства собственного дома, то теперь им оставалось создавать свое пространство на отцовской усадьбе.

В архаической традиции все жилое пространство разбивалось на отдельные помещения, а само оно было частью природного ландшафта. В условиях модернизации общества и быта возникла тенденция концентрации всех локусов жилого пространства под единой кровлей, выражением этой тенденции стал дом с крытой террасой. Сопоставляя планировку поселений разного времени, можно, предположить, что принципиально изменилась пространственная функция усадьбы дома западных адыгов, если ранее она была

частью освоенного лесного пространства, то позднее с образованием селений российского периода усадьба стала сугубо продолжением дома. Лес же в ходе всех изменений, связанных с включением жилищной сферы адыгов в пространство современной цивилизации, был выведен за пределы культурного пространства.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Анучин Д.Г.* Очерк горских народов Правого крыла Кавказской линии // Русские авторы XIX века о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа. В 2-х т. Т.2. – Нальчик: Эль-Фа, 2001. – С. 245-298.
2. *Бгажноков Б.Х.* Адыгские клятвы // Общественный быт адыгов и балкарцев. – Нальчик: КБНИИИФЭ, 1986. – С. 81-103.
3. *Бгажноков Б.Х.* Культ пищи и пищевой аниматизм // Этнографическое обозрение. – 2001. – № 2. – С. 103-112.
4. *Бгажноков Б.Х.* Очерки этнографии общения адыгов. – Нальчик: Эльбрус, 1983. – 228 с.
5. *Бгажноков Б.Х.* Логос игрища // Мир культуры. Вып. 1. – Нальчик: Эльбрус, 1990. – С. 5-44.
6. *Бгажноков Б.Х.* Черкесское игрище. – Нальчик: Полиграфкомбинат им. Революции 1905 года Госкомиздата КБССР, 1991. – 188 с.
7. *Белл Дж.* Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838, 1839 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / сост. В.К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 458-530.
8. *Бларамберг И.Ф.* Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / сост. В.К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 353-434.
9. *Вейденбаум Е.Г.* Священные рощи и деревья у кавказских народов. // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1877-1878. – Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, Т. 5, № 3, – С. 153-179.
10. *Венюков М.И.* Очерк пространства между Кубанью и Белой // Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX – начале XX века. – Нальчик: Эль-Фа, 2004. – С. 150-152.
11. *Габния С.С., Смыр Г.В., Чеснов Я.В.* Ритуально-обрядовые функции абхазских посохов // Полевые исследования института этнографии. – М.: Наука, 1986. – С. 119-127.
12. *Гурвич И.* Религия сельской общины у черкесов-шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. Материалы шапсугской экспедиции 1939 г. Сборник научных студенческих работ. Вып. 17 / под ред. С.А. Токарева, Е.М. Шиллинга. – М.: Изд-во МГУ, 1940. – С. 37-46.
13. *Дьячков-Тарасов А.Н.* Абадзехи. Историко-этнографический очерк // Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX – начале XX века. – Нальчик: Эль-Фа, 2004.
14. *Дюбуа де Монпере Ф.* Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазцам, в Колхидию, Грузию, Армению и в Крым // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / сост. В.К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 435-457.
15. *Жан Шарль де Бесс* Путешествие в Крым, на Кавказ, в Грузию, Армению и в Константинополь. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / сост. В.К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 329-352.
16. *Калоев Б.А.* Земледелие народов Северного Кавказа. – М.: Наука, 1981. – 249 с.
17. *Карачаевцы.* Историко-этнографический очерк / отв. ред. Лавров Л.И. – Черкесск: Карач.-Черкесск. кн. изд-во, 1978. – 336 с.

18. *Карлгоф Н.И.* О политическом устройстве черкесских племен, населяющих Северо-Восточный берег Черного моря // Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX – нач. XXв. – Нальчик: Эль-Фа, 2004. – С. 104-135.
19. *Клингген И.Н.* Основы хозяйства в Сочинском округе. – СПб.: тип. С.-Петербур. градоначальства, 1897. – 129 с.
20. *Кобычев В.П.* Поселения и жилище народов Северного Кавказа в XIX-XX вв. – М.: Наука, 1982. 195 с.
21. *Козменко Г.Г., Немцев А.С., Тренет С.А.* Организация и функционирование особо охраняемых природных территорий. – Майкоп: РИПО Адыгея, 2000. – 166 с.
22. *Короленко П.П.* Закубанский край (К истории Западного Кавказа) // Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX – начале XX века. – Нальчик: Эль-Фа, 2004.
23. *Кох К.* Путешествие по России и в Кавказские земли // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / сост. В.К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 585-628.
24. *Лавров Л.И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – М., 1959. – С. 193-236 (Труды. Ин-та этногр. Нов. сер. Т. LI).
25. *Лонгворт Дж.А.* Год среди черкесов // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / сост. В.К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 531-584.
26. *Люлье Л.Я.* Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов // Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX – начале XX века. – Нальчик: Эль-Фа, 2004.
27. *Люлье Л.Я.* Учреждения и народные обычаи шапсугов и натухайцев // Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX – начале XX века. – Нальчик: Эль-Фа, 2004.
28. *Махвич-Мацкевич А.О.* Абадзеи. Их быт, нравы и обычаи // Народная беседа. – 1864. – № 3. – С. 3-32.
29. *Меретуков К.Х.* Адыгейский топонимический словарь. – Майкоп: Адыгейское отделение Краснодарского книжного издательства, 1981. – 423 с.
30. *Панеш Э.Х.* Этническая психология и межнациональные отношения. Взаимодействие и особенности эволюции (на примере Западного Кавказа). – СПб.: Европейский дом, 1996. – 304 с.
31. *Пейсонель К.* Тракта о торговле на Черном море // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / сост. В.К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 179-202.
32. *Студенецкая Е.Н.* Современное кабардинское жилище // Советская этнография. – 1948. – № 4. – С. 105-123
33. *Теофил Лапинский* (Теффик-бей). Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. – Нальчик: Эль-Фа, 1995. – 455 с.
34. *Торнау Ф.Ф.* Секретная миссия в Черкесию русского разведчика барона Ф.Ф. Торнау / подгот. Б.М. Керемов и Р.У. Туганов. – Нальчик: Эль-Фа, 1999. – 507 с.
35. *Тэбу де Мариньи Ж.-В.-Э.* Путешествие в Черкесию // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / сост. В.К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 291-321.
36. *Хабекирова Х.А., Мусукаев А.И.* Мир дерева в культуре адыгов (этнокультурологические воззрения народа) // О Балкарии и балкарцах. – Нальчик: Эль-Фа, 2001. – 313 с.
37. *Хан-Гирей.* Записки о Черкесии. – Нальчик: ГП КБР «Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 года»; Эль-Фа, 2008. – 363 с.

38. Хотко С.Х. Ландшафт и агрикультура Северо-Западного Кавказа в освещении русских источников // Старые черкесские сады: ландшафт и агрикультура Северо-Западного Кавказа в освещении русских источников, 1864-1914: в 2 т. / сост., вступ. ст. и примеч. С. Х. Хотко. – М.: Олма-Пресс, 2005. Т. 1. 2005. – 414 с.

39. Челеби Э. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. – М.: Наука, 1979. – 287 с.

40. Шортанов А.Т. Адыгская мифология. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 194 с.

УДК 008

DOI: 10.31143/2542-212X-2017-1-108-121

## ЛЕС КАК КУЛЬТУРООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР (ПО МАТЕРИАЛАМ КУЛЬТУРЫ ЗАПАДНЫХ АДЫГОВ)

**В.А. ДМИТРИЕВ**

*Российский этнографический музей.  
Санкт-Петербург, ул. Инженерная, д. 4/1  
E-mail: [dmitriev\\_home@mail.ru](mailto:dmitriev_home@mail.ru)*

**Аннотация.** В фокусе исследования находится проблематика связей между природной и антропоной средой. Внимание автора сконцентрировано на жизнедеятельности традиционных западноадыгских сообществ в определенной природной среде, сформировавшей культуру этноса и ландшафт, в котором она существовала. Две стороны экологического взаимодействия рассматриваются с учетом мотивации деятельности в ландшафте культуры. В культуре жизнеобеспечения западных адыгов отмечается характерное для культур с развитой этноэкологической традицией отношение близости, единства с имеющимся ландшафтом, свойственное мотивации деятельности. Отмечается полное хозяйственное и ритуальное освоение адыгами пространства лесистых Прикубанских и Черноморских склонов Северо-Западного Кавказа. В адыгской среде отсутствовало стремление к отделению культуры жизнеобеспечения от природопользования, а сакральная деятельность была вынесена в участки леса. Данный для культуры западных адыгов ландшафт рассматривается как в качестве среды деятельности, так и в качестве семиозиса. Автор исследует семиозисы леса во взаимосвязи с ценностями образа жизни, экологии культуры западных адыгов, включенными в пределы культурного пространства.

**Ключевые слова:** природа; культура; западные адыги; жилищное пространство; лес; священная роща; семиозис.

## FOREST AS A CULTURE FORMING FACTOR (ON MATERIALS OF CULTURE OF WESTERN ADYGHES)

**V.A. DMITRIEV**

*The Russian Ethnographic Museum.  
St. Petersburg, Enginernaya st., 4/1  
E-mail: [dmitriev\\_home@mail.ru](mailto:dmitriev_home@mail.ru)*

**Abstract.** The focus of the research is on the problems of the links between the natural and the anthropic environment. The attention of the author is concentrated on the vital activity of traditional western Adyghe communities in a certain natural environment, which formed the culture of the ethnos and the landscape in which it existed. The two sides of ecological interaction are considered taking into account the motivation of activity in the landscape of culture. In the culture of life support of the western Adyghes, the relation of proximity, unity with the existing landscape characteristic of cultures with a developed ethnoecological tradition is typical for their motivation of activity. The full economic and ritual assimilation by the Adyghes of the space of wooded Prikuban (Kuban river vicinity) and Black Sea slopes of the North-Western Caucasus is noted. In the Adyghe environment, there was no desire to separate the life-support culture from the use of nature, and sacral activities were carried out in forest areas. In the culture of the western Adyghes the landscape is considered both as an activity medium and as a semiosis. The author investigates the semioses of a forest in connection with the values of the way of life, the ecology of the culture of the western Adyghes, included within the cultural space.

**Key words:** nature; culture; the western Adyghe; housing space; wood; sacred grove; semiosis.