

## КРИЗИС ВОСПРОИЗВОДСТВА АДЫГСКОЙ ЭТИКИ В УСЛОВИЯХ СОЦИОНОРМАТИВНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В XVIII-XIX ВВ.

**Афаунова Алина Гисовна**, студент, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Кабардино-Балкарский государственный университет имени Х. М. Бербекова» (Нальчик, Россия); <https://orcid.org/0009-0006-4391-1500>; [lina.afaunova.00@bk.ru](mailto:lina.afaunova.00@bk.ru)

**Кузьминов Петр Абрамович**, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России и кавказоведения, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Кабардино-Балкарский государственный университет имени Х. М. Бербекова»; ведущий научный сотрудник, Научно-инновационный центр «Естественно-научные методы в археологии, антропологии и археографии» Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (Нальчик, Россия); <https://orcid.org/0000-0002-5767-1484>; [petrakis\\_hist@bk.ru](mailto:petrakis_hist@bk.ru)

*Актуальность исследования обусловлена необходимостью системного исторического и социально-философского переосмысления причин и механизмов кризиса воспроизводства адыгской этики в условиях интеграции Черкесии в имперское административно-правовое пространство. Анализ разрушения традиционной социальной архитектоники и, как следствие, деградации традиционных общественных институтов позволяет выявить закономерности кризиса идентичности, что имеет непреходящую ценность во времени и пространстве. Для решения заявленной проблемы использован междисциплинарный подход, объединяющий концепцию «ориентализма» Э. Саида, теорию гегемонии А. Грамши, этическую философию А. Макинтайра, этнофилософские труды А.А. Шаова и др., направленные на многомерную историческую и социально-философскую рефлексию феномена упадка культурной субъектности, анализ внутренних моральных императивов и их перехода в область социальной реальности. Авторы рассматривают упадок этнической субъектности через призму конфликта между традиционной этикой и изменившейся в ходе Кавказской войны соционормативной реальностью. Установлено, что маргинализация адыгской элиты как эталона и ревнителя лучших сторон черкесского этоса сыграла немаловажную роль в радикальной трансформации системы ценностей горцев, закрепив переход от авторитета традиции, воплощающей «этический дизайн» этнокультуры, к реальности западноевропейского мира, вовлеченного в «культуру умирающего», обернувшуюся для адыгов острым кризисом, разрушающим прежде целостный мир этических смыслов. В результате привычные смысловые связки – ритуал, право, статус, долг и честь – утрачивают синкретизм и дробятся на автономные, нередко конфликтующие порядки. Правовое*

*и публичное поведение все чаще декодируется через западнорациональные категории, а внутренняя моральная логика общины перестает быть универсальным регулятором повседневности. Это ведет к ослаблению интегративных механизмов культуры – обрядов перехода, коллективных санкций, общественных институтов – и к усилению морального индивидуализма. Следствием становится множественность соперничающих дискурсов идентичности, культурная селекция памяти и поколенческая деформация этической нормы как ядра этнического этоса, что неумолимо приводит к утрате культурной субъектности.*

**Ключевые слова:** адыги, хабзэ, адат, этика, кризис, соционормативный, изменения.

**Для цитирования:** Афаунова А.Г., Кузьминов П.А. Кризис воспроизводства адыгской этики в условиях соционормативных изменений на Северном Кавказе в XVIII-XIX вв. // KAVKAZ-FORUM. 2026. Вып. 26 (33). С. 129-146. DOI: 10.46698/VNC.2026.33.26.003

### **Введение**

Десятилетия, отмеченные драматическими коллизиями Кавказской войны (1763–1864 гг.), выступают рубежным этапом в истории народов Северного Кавказа, обусловившим радикальную трансформацию традиционных соционормативных систем горских обществ, сопряженную с их интеграцией, с одной стороны, в общеимперское правовое пространство, с другой – в теократическое поле имамата Шамиля. В эпицентре данных процессов оказался «адат» – обычное право, морально-правовой кодекс кавказских горцев, который в условиях военного и политического противостояния терял статус автономной, саморегулирующейся системы. Он оказался подвергнут давлению как со стороны имперских властей, так и со стороны радикальной шариатизации, в авангарде которой стоял, с одной стороны, Северо-Кавказский имамат под предводительством Шамиля, с другой – Османская Порта, стремившаяся усилить политическое и религиозное влияние на Северном Кавказе.

Доктрина мюридизма, провозгласившая борьбу с «древней традицией», т.е. с адатом, как с «языческим пережитком», стремилась заменить локальные обычаи универсальными нормами шариата для консолидации горского общества путем создания теократического государства, необходимого для активного противостояния «угрозе с севера», что привело к вытеснению многих традиционных практик в сферу нелегального или латентного функционирования.

Актуальность исследования обусловлена необходимостью анализа соционормативных изменений на Северном Кавказе в XVIII–XIX вв. в ходе интеграции адыгского социума в имперское пространство и их последствий, выразившихся, в том числе, в мутации правосознания и мирозоз-

ерцания горцев, их аксиологической матрицы. Анализ данного исторического опыта важен для оптимизации стратегии национальной политики Российской Федерации в полиэтничном пространстве Северного Кавказа. Оценивая трансформацию социально-политических основ региона в 90-е гг. XX в., первый президент Кабардино-Балкарской Республики В.М. Коков подчеркнул, что «опыт последних 10–15 лет» подвел нас к «частичному восстановлению социорегулятивных функций традиционных моделей идентичности, ценностей, социальных ролей и институтов, ментальных структур и типов социального действия» [1, 435–436], которые, несмотря на деформацию, продолжают жить в нашем обществе, а значит их необходимо исследовать.

#### **Основная часть**

Приступая к анализу поставленного вопроса, необходимо подчеркнуть: инкорпорационная политика Российской империи, как и процесс исламизации, особенно ярко проявившийся в период существования Северо-Кавказского имамата, требовали от представителей данных линий общественного развития, обоснования своей деятельности. В таком качестве выступила так называемая «цивилизаторская миссия», «благородное стремление культураносцев» приобщить «диких туземцев», с одной стороны, к западноевропейской цивилизационной матрице, с другой – к исламской доктрине, в рамках которой прежняя бытийность горцев представлялась – апеллируя к идеологии имама Шамиля – как «наушение дьявола» [2, 23].

Легитимация экспансионистского проекта достигалась путем обращения к ориенталистским клише, представлявшим горцев, руководствуясь парадигмой модерна, как объект, нуждающийся в доместикации, «приручении».

Наши знания и представления о черкесских адатах строятся на этнографических и фольклорных сведениях, травелогах, сборниках норм обычного права, составленных имперскими чиновниками при содействии местного населения. Сюда входят первые сборники 1793 г., появившиеся после учреждения в Кабарде «верховного пограничного суда», «Древние обряды кабардинцев», «Полное собрание древних обрядов кабардинцев и прилегающих к ним племен» 1844 г., составленное под руководством князя В.С. Голицына [3, 47–50], а также работы адыгских общественно-политических деятелей: Я. Шарданова, Ш. Ногмова, С. Хан-Гирея, Казы-Гирея и др. «Все просветители выступали во имя национальных идей «общего блага», «общей народной пользы». И они указывали на главных врагов национальной общности и благосостояния народа – феодальную верхушку, одержимую сословными и удельно-местническими амбициями. О феодально-родовых междоусобицах, губивших человеческие жизни, подрывавших экономику целых народов, писали С. Хан-Гирей, Ш.Б. Ногмов,

С. Адиль-Гирей, С. Казы-Гирей, Я. Шарданов. Единственным путем обуздания феодально-удельных распрей, усобиц и грабительских походов является, по их мнению, установление российской централизованной власти. Без гарантий, даваемых имперской универсальной государственностью России, пространство Кавказа моментально превращалось в войну всех против всех» [4, 109], – верно обрисовывают сложившийся в общественно-политической мысли первой половины XIX в. нарратив С.А. Айларова и Е.И. Кобахидзе.

Феодальные распри, конфликты между княжескими родами являлись объективной реальностью политической бытности черкесского общества. Однако, используя в качестве оружия метод ориентализма, сторонники общего имперского курса не просто фиксировали этот факт в качестве исторической данности, а конструировали на его основе политический нарратив, работавший на оправдание и реализацию экспансионистской политики. Наряду с этим, были просветители, придерживавшиеся иных, социокультурных взглядов на вхождение горцев в состав России. К ним мы относим Адиль-Гирей Кешева, Дмитрия Кодзокова, Кази Атажукина и др.

Сразу после начала строительства Моздокской крепости в 1763 г. кабардинцы остро осознали нависшую над ними угрозу, что способствовало возникновению интеграционных тенденций внутри княжества. Так, на собрании некогда враждовавших Баксанской и Кашкатаувской партий Большой Кабарды 18 марта 1767 г. князя перед лицом новой опасности заявили, что «быть им всем заедино и старшему их владельцу Касаю Атажукину быти во всем послушными» [5, 229]. Позднее стремление к объединению проявилось в виде так называемого «шариатского движения», в авангарде которого стоял Адиль-Гирей Атажукин, объявивший, сознательно жертвуя своими сословными интересами, уравнивание в правах князей и узденей, подчиненных отныне власти верховного князя-валия. Активное сопротивление кабардинцев в данный период, приняв небывалый размах, убедило царское правительство в невозможности покорения Кабарды силой военного давления, поэтому имперская администрация пошла на уступки, упразднив родовые суды и расправы, вместо которых разрешила открыть духовные суды «мехкеме» [6, 414]. Вместе с тем мы признаем, что процессы централизации носили волнообразный характер. Виной тому была «политика социального раскола, проводимая царским правительством» [6, 397], которое поощряло не только княжеские междоусобицы, но и болезненные противоречия между князьями и узденями, знатью и крестьянством.

Схожие методы практиковались и Османской империей. Не зря, рассуждая о кризисе дворянства как класса в Западной Черкесии, Дж. Белл отмечал, что тому немало способствовали: «увещания анапского паши следовать примеру турецких мусульман и установить полное ра-

венство в согласии с учением Корана о том, что все люди равны перед богом» [7].

Обострению отношений военных властей с элитой Кабарды способствовало и то, что первые не знали, а часто и не хотели знать особенности повседневной жизни последних, что создавало острые проблемы взаимопонимания. Об этом свидетельствует рапорт коллежского советника Макарова в Коллегию иностранных дел от 23 сентября 1802 г.: «Необузданность сия и особенная отважность хищников происходит от того, что покушения их, а иногда и сами обнаруженные действия, не обстоятельно рассматриваются, так что нередко падает мщение на неповинных, а виновники злодеяния, спокойными оставшись, не оставляют своих продерзостей. Особенно сему причиною они (т. е. кабардинские владельцы и старшины кочевых народов) поставляют то, что главное здешнее начальство не имеет достаточного познания об их нравах и обыкновениях; и что не могут иметь в сих горских народах столько успеха и действия тысячи вооруженных воинов, нежели одно слово совершенно знающего их обряды и обыкновения верховного начальника в здешнем краю, особливо же знающего национальный их разговор. Справедливость сего доказывают они тем, что в бытность при здешних войсках господина генерала-от-кавалерии И.П. Горича, совершенно все их обряды и обыкновения, а также национальные их многие разговоры знающего, не токмо подобных нынешнему происшествию не было, но даже на нашу (т.е. русскую) сторону с хищническими намерениями появляться не отваживались, и каждый верноподданный России спокойно пользовался, ему принадлежащим, и к тому в такое время, когда продолжалась война с Портою Оттоманскою, в каковы времена обыкновенно к нанесению нашим селениям беспокойств и к занятию самих войск хищники сии бывают со стороны Оттоманской Порты поощряемы» [8, 85–86].

Данный текст актуализирует проблему некомпетентности имперской администрации на Кавказе в вопросах мировоззрения и соционормативной культуры горских обществ, что препятствовало переходу от тактики ситуационного применения силового подавления к стратегии успешного системного административного доминирования. Ситуация эта оставалась неудовлетворительной и в 1843 г.: «В-му Пр-ву известно, что на настоящее время мы имеем только поверхностные и вовсе не определительные сведения о разбирательстве дел горцев по их обычаям и законам. Предмет этот, несмотря на то, что по важности его он должен бы быть делом перво-степенным при внутреннем управлении горцами, остается до сих пор для нас почти неизвестным» [3, 95], – отмечал генерал-лейтенант В.И. Гурко в отношении к начальнику правого фланга Кавказской линии, генерал-майору М.М. Ольшевскому, которому была поставлена задача собрать адаты горцев, систематизировать и опубликовать.

Под воспроизводством этики авторы понимают совокупность механизмов, обеспечивающих передачу ценностного ядра культуры от поколения к поколению путем реализации этической нормы в практиках носителей культуры (этнофоров). В центре этого процесса у адыгов находится Адыгагъэ – этика, морально-этическое ядро адыгского этоса, система ценностей, задающая саму оптику видения мира и человека в нем. Адыгагъэ выступает тем смысловым источником, который должен быть передан и усвоен, что достижимо лишь в условиях неотделимости этики от практик, нарративов, в рамках которых закрепленные культурой добродетели находят возможность и необходимость для своей реализации. Ключевую роль в этом воспроизводстве играет Адыгэ Хабзэ – черкесский адат, морально-правовой кодекс, в узком смысле – этикет. Как и всякое обычное право, Хабзэ существует не в форме жестко фиксированного кодекса, а в виде подвижной совокупности устных норм, прецедентов и образцов, передаваемых через практику и подражание.

На ранних этапах формирования традиции Хабзэ как совокупность практик, обычаев исторически предшествует рефлексивной этике и служит тем материалом, из которого через осмысление практик постепенно кристаллизуется Адыгагъэ. Однако, по мере того как Адыгагъэ оформляется в целостное мирозерцание, отношение между ними меняется. Этика начинает выполнять по отношению к Хабзэ оценочную, критическую функцию. Отныне легитимность обычая требует соответствия ценностному ядру. Отсюда Хабзэ, будучи нормативной формой, в которой закрепляются и передаются ценностные ориентации, переводит их в конкретные предписания, образцы поведения, ритуалы и запреты, делая этические смыслы видимыми, передаваемыми и контролируруемыми, внедряя их в социальную реальность через систему реализующих предписания адата общественных институтов. Таким образом, Хабзэ существует лишь постольку, поскольку постоянно воспроизводятся и актуализируются в действиях людей, в ядре своем содержа этический идеал: «Самым главным в Адыгэ Хабзэ можно считать его правомерность выступать мерилем Адыгства, ибо оно соотносится с честью и совестью самого индивидуума», – точно подметил С. Мафедзев [9, 34].

Сущность трансформации нормативно-правовой базы автохтонного населения Кавказа в XIX в. заключалась в попытке сонастроить/совместить эту самобытную систему с внешними конструктами – имперским правом или шариатом. Примером такого сочетания было формирование системы полиюридизма в конце XVIII в., когда в родовых судах и расправах, а затем в Горских словесных судах при решении конкретных дел параллельно использовались нормы адата, шариата и российского законодательства.

Отправляемые поочередно имамом Шамилем в Западную Черкессию наибы: Хаджи-Мухаммад, Хаджи-Сулейман, Мухаммад-Амин, безуспешно

пытались реформировать адыгское общество по образцу имамата Шамиля, «с его строгим следованием духовному лидеру и низовой демократией» [10, 225], «настойчиво ввести правила имамата, включавшие создание духовного суда, введение налогов и ограничений личной свободы, провозглашение равенства» [10, 219]. Наталкиваясь на сопротивление черкесской знати, недовольной не только грубым вмешательством в сословную организацию социума, но и, в случаях с прибрежными черкесскими обществами как наиболее ревностными хранителями Традиции, попытками навязать мюридизм, набы не гнушались жестокими и агрессивными мер: «Я их привел к присяге во второй раз по одному. Мы спалили дома отступников – убили некоторых, некоторых заключили в тюрьму, а некоторых избили. Собрал отряд, мы поднимались даже четырежды в горы, где однажды мы истребили 60 ренегатов «магов» (маджус), мы их захватили в плен, предали огню и «обнаженных» идолов. После нарушения ими клятвы, затем во второй раз мы их привели к клятве, и ни один не остался, кого мы не подчинили себе», – отчитывается Мухаммад-Амин в письме к Шамилю от 13 мая 1854 г. [2, 279–280].

В конечном счете, столкновение двух мировоззренческих платформ, принявшее характер ожесточенного противостояния, привело к утрате многих традиционных обрядов и культурных практик, трансформации сословной архитектоники адыгских обществ, а в некоторых случаях к актам геноцида адыгских субэтносов, среди которых особенно выделяются «Гуайе» («Смелый»), которых ревностная приверженность к традиции, а отсюда непрестанное сопротивление привело к «исчезновению к концу Кавказской войны» [10, 233–234].

В «Этнографическом очерке черкесского народа» К.Ф. Сталь делится любопытными с точки зрения процессов мутации ценностных ориентиров горцев наблюдениями: «Мюридизм повел горцев к учреждению верховной центральной власти в лице имама. Власть эта враждебна нам и вызвала народы кавказские к большим усилиям и жертвованиям. Но что для нас особенно важно – власть эта вместе с тем приучает к повиновению умы, доселе необузданные, покоряет своей воле общества, доселе никогда не знавшие над собою власти. При спокойной с нашей стороны настойчивости, при повторенных ударах, наносимых горцам непрерывными военными действиями, мы можем довести их до того, что они станут сомневаться в самих себе и в могуществе своего имама. Тогда горские общества, привыкшие повиноваться центральной власти и убедившись, что эта власть не в состоянии защитить их от нашего оружия, что несмотря на все усилия, линии наши более и более отнимают навсегда земли, что война приносит одни утраты, неминуемо убедятся в бесполезности борьбы и будут искать в покорности нам того мира, которого не могла им доставить власть имама» [11].

Активное вмешательство в соционормативную структуру общества было характерно и для имперского проекта по завоеванию Кавказа. Как справедливо подчеркивают С.А. Айларова и Е.И. Кобахидзе: «Именно законодательному праву в течение всего периода освоения региона придавалось значение основного инструмента, должного обеспечить интеграцию населения Кавказа в административно-правовое поле империи и утвердить над горцами «нравственную власть и значение», покорив их «оружием духовной, внутренней силы», олицетворяемой российским законом» [4, 77].

Конечной жертвой всех этих процессов стал черкесский этос: адат как форма повседневного контроля общества над личностью постепенно утрачивал свою прежнюю силу в условиях смещения центра тяжести на контроль внешний, предлагающий новую аксиологическую матрицу. Внедрение имперских судебных институтов создало ситуацию «правового выбора», которая сама по себе была губительна для традиционного социума.

Человек традиции, «героического общества», описанного А. Макин-тайром как общество, где «суждение о человеке есть суждение о его действиях. Совершение человеком действий определенного рода в определенной ситуации есть гарантия правильных суждений по поводу его добродетелей и пороков; потому что добродетели – это как раз те качества, которые поддерживают свободного человека в его роли и проявляют себя в тех действиях, которые требуются его ролью» [12, 168], существовал в матрице безальтернативной этики, где Адыгагъэ и Хабзэ задавали в соответствии с логикой существования общества единственно верную систему координат. Теперь же предоставленная реформами возможность сравнивать «преимущества и недостатки» адатной и имперской правовых парадигм, деактуализация прежних социальных ролей превращали черкеса из носителя чести, хранителя высших смыслов Традиции в рационального субъекта, ставящего в приоритет личные мелкие выгоды. Так, обращение к имперской администрации в обход традиционных практик правового регулирования свидетельствовало о глубоком онтологическом кризисе.

Яркой иллюстрацией этого излома служит прошение 1840 г. 85 кабардинских узденей и «вольных людей» против князя Мисоста Атажукина. Авторы просят защиты от «тяжких обид» князя, требуя исключить его из состава Кабардинского суда и ограничить его право распоряжаться землей. Как подчеркивает В.Х. Кажаров, «с точки зрения обычного права, действия князя Атажукина не содержали ничего противозаконного – согласно "Очерку сословного строя" (1871), кабардинские Пщы обладали правом верховной собственности на землю» [6, 325]. Однако уорки и крестьяне, остро чувствуя необратимость упадка княжеской власти, прибегают к

виртуозной «манипуляции смыслами». Они намеренно представляют легитимную реализацию традиционных прав как «злоупотребления», стремясь «убедить в этом не столько себя, сколько царскую администрацию» [6, 325].

Здесь, как и в ряде других зафиксированных случаев, мы наблюдаем осознанное искажение предписаний адатов в глазах российских чиновников. А фраза просителей о том, что они решились «забыть все уважения, которые привыкли питать к князьям», знаменует собой переход от приоритета Традиции с присущей ей строгой иерархической вертикалью к стремлению извлечь преференции из имперского вмешательства в жизнь социума.

Как справедливо отмечает доктор философских наук Асфар Шаов: «Представительство выступает регистратором обоснованности События, а релевантность «ручается» за происходящее своей «репутацией». В границах естественной эпистемологии этнокультура представительства и релевантности строится на этических принципах Доверия и Преданности. Когда больше невозможно полагаться на данные принципы, рассыпается этический дизайн этнокультуры, а вслед за ним разрушаются исходные значения этнобытия. Этнокультурная коммуникация лишается контекста представительства и семантической релевантности. Разрушается единый этнокультурный коммуникативный смысл, возникает семантическая сегментация. Дифференциация и эскалация роста семантической сегментации приводит представительство к пустоте, а релевантность к бессодержательности. Мир этнических смыслов теряет свою возвышенность, что оборачивается отказом от культуры смерти и смещением этического контроля в направлении высвобождения демонстрации патологических характеристик культуры умирания» [13, 9]. Как представляется, в этом отношении процесс маргинализации сначала фигуры Князя (Пщы), а следом и местной знати в целом, чье положение пошатнулось не только в результате имперской политики, но и в период активной реформации, проводимой в землях западных черкесов наибами Шамиля, идеологической пропаганды Порты, заслуживает более пристального внимания.

«Мирным горцам было запрещено собирать сельские ополчения и княжеские дружины. Бывшие военные предводители горцев оказались не у дел. Им оставалось либо поступить на службу к русским, либо быть объявленными вне закона как «преступники и злодеи». Адыгские князья и дворяне превращались, – пишет В.О. Бобровников, – в служилое сословие Российского государства» [14, 45–46], – таково реальное положение черкесской знати, подорванное ермоловскими прокламациями и другими постановлениями царских властей в 1820–1850-х гг., упразднявшими должность верховного князя Кабарды (Пщышхуэ), а также лишавшими

местную аристократию ее военных функций, прав на сбор платы за весенний и осенний выпас скота на княжеских землях с горских народов. Особую роль в исследуемом процессе сыграл брошенный А.П. Ермоловым в 1822 г. призыв: «Уздням и простому народу повелеваю при всякой встрече с изменниками действовать оружием и забыть глупое обыкновение не стрелять в князей, когда они стреляют», «если простой народ стрелять не будет, то население будет наказано оружием» [3, 261].

На практике данная политика, способствуя ликвидации сдерживающего кровомщение принципа, оборачивалась и против ее реализаторов: «Официальное поощрение убийства князей, признанных “изменниками”, создавало в общественной морали кабардинцев незримую основу для снятия запретов на подобные действия и против “благонамеренных” князей, которые преданно служили новым властям» [6, 516]. Обозначая лейтмотивом своей деятельности маргинализацию «непокорной» знати как важнейшего гаранта существования традиционных общественных институтов, Ермолов, пытаясь манипулировать адатными нормами, фактически вдохнул новую жизнь в институт, постепенно ослабевавший, в том числе, под влиянием правового регулирования по нормам шариата в период с 1807 по 1822 г. Теперь же кровомщение набирало новую силу, все чаще осуществляясь «руками деклассированных элементов» [14, 66].

Адыгской знати придавали власть и статус определенные общественные роли: военачальник, арбитр, покровитель и защитник народа и др. В ситуации, когда внешние силы лишают горскую аристократию возможности осуществлять предписанные им их местом в социальной структуре «добродетели», когда ликвидируются ранее значимые в этнической архитектонике общественные роли (в частности, роль защитника-воина) и члены общества начинают осознавать себя отдельно от этих ролей, то и социальный смысл присущих этим ролям добродетелей начинает медленно забываться и уходить в прошлое – такова логика существования и упадка «героических обществ» [12, 169].

Между тем уважение и авторитет в адыгском обществе были тесно переплетены с представлениями о военной доблести: «Понятия чести, благородства, мужества, долга, скромности, почитания женщины – все это, так или иначе, прямо или косвенно было связано с войной» [15, 83–84], считавшейся уделом аристократии. Как подметил еще в конце XV в. Дж. Интериано, «у них никто не должен считаться благородным, если о нем имеются слухи, что он когда-либо занимался недостойным делом...», благородному подобает лишь править своим народом и защищать его, да заниматься охотой и военным делом» [16, 49]. Жизнь в соответствии с рыцарской этикой – Уэркъыгъэ, рыцарским логосом – Уэркъ Хабзэ являла собой наиболее яркое и утрированное проявление общеадыгской бытий-

ности. Сложно обнаружить аспект Адыгэ Хабзэ, который не оказался бы более ревностно соблюдаем аристократами, более того, немало среди его предписаний исполнялись, по большей части, именно ими. В этом смысле «Пщы» и «Уэркъ» выступали неким эталоном не только для адыгского общества, но и для соседних народов. Неслучайно известный этнограф Л.И. Лавров, повествуя об обществе шапсугов, отмечал, что слово «Уэркъ» «употребляется среди них не в социальном смысле, а в моральном: человек хорошего поведения, человек, строго придерживающийся предписаний адата» [17, 169]. Это еще одно свидетельство цивилизующего воздействия рыцарства на общество: его нормы и практики распространялись далеко за пределы дворянских кругов и в целом оказывали позитивное интегративное влияние на все социальные слои. «Без всякого преувеличения можно сказать, что по своему строю, по характеру предъявляемых требований и образцов поведения Адыгагъэ, – утверждает Б.Х. Бгажников, – является во многом или в основном рыцарской этикой. То же касается и традиционного адыгского этикета. Легко убедиться, что он несет в себе лучшие черты Уэркъ Хабзэ» [18, 22].

Стремясь объяснить феномен характерной для черкесского народа «поверхностной религиозности», В.Х. Кажаров отмечает: «Следование суровым идеалам уэркъ хабзэ (кодексу дворянской чести) являлось своего рода аналогом религиозного подвижничества. Рыцарские идеалы в определенной степени заменяли религиозные ценности, восполняя их отсутствие или слабую выраженность. В этом плане уэркъ хабзэ, представлявшая собой квинтэссенцию адыгэ хабзэ, выполняла важные компенсаторные функции» [6, 770]. В героическом обществе личность обретает смысл и полноту через ритуализированный вызов смерти, воинский подвиг, воспетый Уэркъыгъэ, выступает как акт духовного преодоления конечности. «Традиционная культура разрушается изнутри тогда, когда она перестает воспринимать идеи духовного порядка, связанные с вызовом смерти» [13, 165], потому что эти идеи есть механизмы смыслообразования.

Таким образом, представляются очевидными последствия для морального и духовного состояния этноса утраты главных ревнителей порядков «высшего толка». Не случайно еще в 40-е гг. XIX в. К.Ф. Сталь отмечал сетования западных адыгов на нравственный декаданс: «Черкесы говорят, что в прежнее время было гораздо больше честности в народе и в князьях; что кабардинцы, имевшие большое влияние на облагораживание нравов, давшие черкесам свой дворянский обычай (уорк хабзе) и свои моды, в последнее время наделили закубанских черкес всякого рода обманами, изменами, неисполнением обещания и присяги, и народ, некогда честный, сделался теперь, по выражению абадзех, тха-габц (Богообманыватель)» [11]. Примечательно, что этический кризис, поглотивший и деморализо-

вавший Кабарду, западными адыгами воспринимался как знамение неумолимого упадка нравов и в других княжеских владениях.

Рассуждая о сложнейшей трансформации статуса, которую претерпели в условиях новых политических реалий адыгские элиты, обратимся к философской доктрине Антонио Грамши, а именно – к дефинициям интеллектуалов. Изначально, являясь непосредственным кристаллизатором и организатором этических и социальных смыслов черкесского общества, местные элиты являли собой «органических интеллектуалов» [19, 16–17]: «Органические интеллектуалы не только обладают специальными знаниями, но и становятся законодателями смыслов – они имеют особое понимание происходящего и активно участвуют в политике» [20]. Однако в условиях имперской интеграции данный класс вынуждено переходит в категорию «традиционных интеллектуалов»: с точки зрения нового порядка адыгская аристократия с присущим ей ревностным отношением к Традиции воспринималась как категория, олицетворяющая преемственность с прошлым, включающим «дикие пережитки старины», которые имперский аппарат стремился преодолеть: «Одной из наиболее важных характеристик любой группы, стремящейся к господству, является ее борьба за ассимиляцию и “идеологическое” завоевание “традиционных интеллектуалов”» [20]. И здесь, внутри местных элит, происходит разделение по принципу дальнейшей ориентации. Та часть, что соглашается с новыми порядками и всячески содействует их установлению, формирует плеяду новых «органических интеллектуалов», к которой имеет смысл относить, в том числе, горских просветителей; другая же, предпочитая сохранить безусловную преданность своей прежней бытности, переходит в разряд «традиционных», бросая вызов новым порядкам и обрекая себя на статус «маргиналов». Наиболее яркие и ортодоксальные апологеты подобной парадигмы известны нам под названием «хаджаретов» и «абреков».

«Слово “абрек” в первой половине XIX в. становится синонимом всякого “немирного горца”, и своей громкой известностью оно обязано Кавказской войне, придавшей ему новый смысл» [6, 451]. Так, упомянутые Ф.И. Леонтовичем «закубанские кабардинцы» абреками признавались «прежде всего по отношению к царскому правительству, которое и поставило их вне закона. Другими словами, абреками они считались не по адыгскому обычному праву, а по законам империи, стремившейся представить свою захватническую политику как борьбу с разбойниками» [6, 452].

В кабардинском обществе XIX в., где сознание горцев находилось во власти описанного П. Бурдые «эффекта гистерезиса» [21, 121], абреки в условиях войны воспринимались как отважные рыцари, борцы с крахом «старого мира». Этим детерминировано соблюдение в отношении «изгнанников», несмотря на законодательный запрет, обычая гостеприимства, исполнявшего прежде роль политического института, что чрез-

вычайно сурово каралось российским законом, криминализировавшим прежнюю обязанность приема сакральной фигуры гостя.

Со временем, в условиях нараставшего страха перед властями, донос стал главным средством «очищения» от возможных обвинений, ложные обвинения вошли в практику как форма расправы с неугодными, а прокламации Ермолова (в частности от 9 августа 1822 г., где указывалось: «виновные заплатят за похищенное, если видели партии разбойников, не препятствовали, не противились оружием или тотчас не уведомляют начальников ближайших крепостей» [3, 262]) лишь усиливали данную тенденцию. Как подчеркивал В.Х. Кажаров: «Разрушительные последствия такой политики не замедлили сказаться, поскольку обычай гостеприимства не делал исключений ни для преступников, ни для кровников. Изъятие «немирных горцев» из сферы действия гостеприимства уже само по себе создавало основу для его упадка внутри Кабарды, не говоря уже о других факторах, связанных с глобальным кризисом всей соционормативной культуры кабардинцев» [6, 456].

Прокламации о предоставлении свободы «холопам» непокорных кабардинских князей и дворян и меры военного командования в связи с попыткой прорыва Шамиля к западным адыгам через Кабарду в 1846 г. дали крепостным крестьянам удобный предлог для обвинений своих владельцев в измене правительству [6, 462], что ярко иллюстрирует упадок общественной морали. Дестабилизация традиционного уклада способствовала распаду «традиционных социальных связей и отношений, значительная часть которых поддерживалась и регулировалась институтом гостеприимства» [6, 461]. В конечном счете угроза со стороны новых властей, невозможность полного осуществления ритуалов, в том числе традиции дарообмена, уязвленной в результате борьбы царизма с «хищничеством» [6, 466], недостаточность публичного признания или порицания как единственной сохранившейся формы общественного контроля превращали идеалы чести в пустые формулы, лишённые социальных условий для воплощения.

Не менее губительной для действующих норм Хабзэ стала ликвидация «Хасэ» (народного собрания), которая была одним из ключевых механизмов включения в соционормативную действительность коллективной воли. Здесь живое слово и авторитет участников служили основой для принятия решений, соответствующих «высокому тону» рыцарской этики и в то же время отвечающих встающим перед народом вызовам, отсюда выражение: «Хасэм ыорэр хабзэ, хабзем ыорэр бзыпхъ – Предписанное Хасой – Хабзэ, предписанное Хабзэ – руководство к действию» [18, 24]. Упразднение Хасы, наряду с упомянутыми выше институтами, регулируемые Хабзэ, сыграло огромную роль в блокировке законных путей воплощения традиционной морали в социальную и законотворческую

реальность, что неумолимо приводило этнос к состоянию культурного и духовного паралича.

В состоянии глубоко кризиса оказались и такие общественные институты, как аталычество, покровительство/патронат, институт выборных старейшин, традиционной земельной собственности и др. Но кризис – это не загнивание и умирание общества, а рождение новых институтов, которые, частично усвоив старые нормы, продолжили в иных социально-экономических и политических условиях свое существование. К ним мы относим Временный кабардинский суд, Съезд доверенных Кабарды, Кабардинскую общественную сумму, аульных старшин, аульные суды и др.

#### **Заключение**

В рамках данной статьи не представляется возможным объять все формы проявления анализируемого упадка, однако авторами была предпринята попытка выделить наиболее деструктивные для воспроизводства лучших сторон адыгского этоса начала, ставшие закономерным последствием вовлечения Северного Кавказа в общероссийское пространство, охваченное в ту пору модернизационными процессами – «по лекалам Европы». Кризис этической матрицы, традиционного образа жизни адыгов, вовлеченных в европейскую цивилизацию, превращающий Адыгагъэ и Хабзэ в «удобный», зачастую исключительно декоративный и формальный орнамент поведения, «место памяти» в терминологии П. Нора [22, 26], стал предвестником регресса культурно-исторической субъектности, требующего в целях сохранения поисков новых смыслов и способов утверждения себя как общности на историческом полотне.

---

1. *Коков В.М.* Восхождение к идеалам. Проблема реформирования государственного и общественного устройства. М: Славянский диалог, 2001. 479 с.

2. Письма Шамяля / под ред. А.Р. Шихсаидова. Махачкала: ДНЦ РАН, 1997. 320 с.

3. *Леонтович Ф.И.* Адамы кавказских горцев. Одесса: Типография П.А. Экленаго. 1882. Вып. 1. 439 с.

4. *Айларова С.А., Кобахидзе Е.И.* «Будущие дети России...»: проблема интеграции в административной практике и общественном сознании (Центральный Кавказ конца XVIII– начала XX вв.). Владикавказ: СОИГСИ, 2011. 391 с.

5. Черкесы и другие народы Северо-Западного Кавказа в период правления императрицы Екатерины II. Нальчик: Эль-фа, 1996. Т. 1. 464 с.

6. *Кажаров В.Х.* Избранные труды по истории и этнографии адыгов / под. ред. А.Х. Абазова. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2014. 904 с.

7. Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838 и 1839 гг. // Библиотека древних рукописей: [сайт]. URL: [https://drevlit.ru/docs/kavkaz/XIX/1820-1840/Bell\\_2/text1.php?ysclid=ml4u707rk198892044](https://drevlit.ru/docs/kavkaz/XIX/1820-1840/Bell_2/text1.php?ysclid=ml4u707rk198892044)
8. Кудашев В.Н. Исторические сведения о кабардинском народе. К 300-летию дома Романовых. Нальчик: Полиграфкомбинат им. Революции 1905 г., 1990. 283 с.
9. Мафедзев С.Х. Адыги. Обычаи, традиции (Адыгэ Хабзэ). Нальчик: Эль-Фа, 2000. 360 с.
10. Штыбин В.В. Ислам, традиции и парламентаризм. Народные лидеры на Северо-Западном Кавказе в 1820-1865 годах. М.: Новое литературное обозрение, 2025. 416 с.
11. Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Библиотека древних рукописей: [сайт]. URL: [https://drevlit.ru/docs/kavkaz/XIX/1840-1860/Stahl\\_K\\_F/text1.php?ysclid=ml3nle1j6v528128283](https://drevlit.ru/docs/kavkaz/XIX/1840-1860/Stahl_K_F/text1.php?ysclid=ml3nle1j6v528128283)
12. Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали / пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Академический проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
13. Шаов А.А. Представительство и релевантность: этнокультурный опыт постижения реальности. Майкоп: АО «Политграф-Юг», 2025. 212 с.
14. Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М.: Восточная литература, 2002. 368 с.
15. Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик: Эльбрус, 1983. 232 с.
16. Интериано Дж. Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов (АБКИЕА). Нальчик: Эльбрус, 1974. С. 46-52.
17. Бгажноков Б.Х. Адыгская этика как соционормативная система // Мир культуры адыгов. Майкоп, 2002. С. 160-170.
18. Бгажноков Б.Х. Адыгская этика. Нальчик: Эль-Фа, 1999. 96 с.
19. Грамши А. Тюремные тетради в трех томах. М.: Политиздат, 1991. Т. 1. 560 с.
20. Хамфрис Э. Переосмысление понятия Антонио Грамши «органический интеллект» // Катехон: [сайт]. URL: <https://katehon.com/ru/article/pereosmyslenie-ponyatiya-antonio-gramshi-organicheskiy-intellektual>
21. Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
22. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 17-50.

Статья поступила в редакцию 09.02.2026,  
принята к публикации 15.05.2026,  
опубликована 30.06.2026.

**Afaunova, Alina G.**– Student, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Kabardino-Balkarian State University named after H. M. Berbekov» (Nalchik, Russia); <https://orcid.org/0009-0006-4391-1500>; [lina.afaunova.00@bk.ru](mailto:lina.afaunova.00@bk.ru)

**Kuzminov, Peter A.**– Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Russian History and Caucasian Studies, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Kabardino-Balkarian State University named after H. M. Berbekov»; Leading Researcher at the Scientific and Innovation Center «Natural Science Methods in Archeology, Anthropology and Archeography» KBSC RAN (Nalchik, Russia); <https://orcid.org/0000-0002-5767-1484>; [petrakis\\_hist@bk.ru](mailto:petrakis_hist@bk.ru)

THE CRISIS OF REPRODUCTION OF THE ADYGHE ETHICS IN THE CONTEXT OF SOCIONORMATIVE CHANGES IN THE NORTH CAUCASUS IN THE XVIII-XIX CENTURIES.

**Keywords:** *adygs, khabze, adat, ethics, crisis, socionormative, changes.*

*The relevance of the research is determined by the need for a systematic historical and socio-philosophical rethinking of the causes and mechanisms of the crisis of reproduction of the Adyghe ethics in the context of the integration of Circassia into the imperial administrative and legal space. The analysis of the destruction of traditional social architectonics and, as a result, the decadence of traditional public institutions makes it possible to identify patterns of identity crisis, which has lasting value in time and space. To solve the stated problem, an interdisciplinary approach was used, combining the concept of «orientalism» by E. Said, the theory of hegemony by A. Gramsci, the ethical philosophy of A. McIntyre, the ethnophilosophical works of A.A. Shaov and others, aimed at a multidimensional historical and socio-philosophical reflection on the phenomenon of the decline of cultural subjectivity, the analysis of internal moral imperatives and their transition into the field of social reality. The authors consider the decline of ethnic subjectivity through the prism of the conflict between traditional ethics and the socionormative reality that changed during the Caucasian War. It is established that the marginalization of the Adyghe elite as a standard and zealot for the best aspects of Circassian ethos played an important role in the radical transformation of the Mountain people's value system, consolidating the transition from the authority of tradition embodying the «ethical design» of ethnoculture to the reality of the Western European world involved in the «culture of dying», which turned into an acute crisis for the Adygs, destroying the previously integral world of ethical values, meanings. As a result, the usual semantic connectives – ritual, law, status, duty, and honor – lose their syncretism and split into autonomous, often conflicting orders. Legal and public behavior is increasingly decoded through Western rational categories, and the internal moral logic of the community is no longer a universal regulator of everyday life. This leads to a weakening of the integrative mechanisms of culture – rites of passage, collective sanctions, public institutions – and to the strengthening of moral individualism. The result is a*

*multiplicity of competing discourses of identity, cultural selection of memory, and generational deformation of the ethical norm as the core of ethnic ethos, which inexorably leads to the loss of cultural subjectivity.*

**For citation:** Afaunova, A.G., Kuzminov, P.A. *The crisis of reproduction of the Adyghe ethics in the context of socionormative changes in the North Caucasus in the XVIII-XIX centuries.* KAVKAZ-FORUM. 2026, iss. 26 (33), pp. 129-146. (In Russian). DOI: 10.46698/VNC.2026.33.26.003

#### REFERENCES

1. Kokov, V.M. *Voskhozhdenie k idealam. Problema reformirovaniya gosudarstvennogo i obshchestvennogo ustroystva* [Ascent to Ideals: The Problem of Reforming State and Social Structure]. Moscow, Slavyanskiy dialog, 2001. 479 p.
2. Shikhsaidov, A.R. (ed.). *Pisma Shamilya* [Letters of Shamil]. Makhachkala, Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 1997. 320 p.
3. Leontovich, F.I. *Adaty kavkazskikh gortsev* [Adats of the Caucasian Highlanders]. Odessa, Tipografiya P.A. Eklenago, 1882. Iss. 1. 439 p.
4. Aylarova, S.A., Kobakhidze, E.I. «*Budushchie deti Rossii...*»: *problema integratsii v administrativnoy praktike i obshchestvennom soznanii (Tsentralnyy Kavkaz kontsa XVIII — nachala XX vv.)* [«Future Children of Russia...»: The Problem of Integration in Administrative Practice and Public Consciousness (Central Caucasus from the Late 18th to Early 20th Centuries)]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2011. 391 p.
5. *Cherkesy i drugie narody Severo-Zapadnogo Kavkaza v period pravleniya imperatritsy Ekateriny* [The Circassians and Other Peoples of the Northwestern Caucasus during the Reign of Empress Catherine II]. Nalchik, El-fa, 1996, vol. 1. 464 p.
6. Kazharov, V.Kh. *Izbrannye trudy po istorii i etnografii adygov* [Selected Works on the History and Ethnography of the Adyghe]. Nalchik, Pechatnyy dvor, 2014. 904 p.
7. Bell, J. *Dnevnik prebyvaniya v Cherkesii v techenie 1837, 1838 i 1839 gg.* [Diary of a Stay in Circassia during 1837, 1838 and 1839]. *Biblioteka drevnikh rukopisey* [Library of ancient manuscripts] [Web-site]. URL: [https://drevlit.ru/docs/kavkaz/XIX/1820-1840/Bell\\_2/text1.php?ysclid=ml4u707rk198892044](https://drevlit.ru/docs/kavkaz/XIX/1820-1840/Bell_2/text1.php?ysclid=ml4u707rk198892044)
8. Kudashev, V.N. *Istoricheskie svedeniya o kabardinskom narode. K 300-letiyu doma Romanovykh* [Historical Information about the Kabardian People. On the 300th Anniversary of the Romanov Dynasty]. Nalchik, Poligrafkombinat im. Revolyutsii 1905 g., 1990. 283 p.
9. Mafedzev, S.Kh. *Adygi. Obychai, traditsii (Adyge Khabze)* [The Adyghe Customs, Traditions (Adyge Khabze)]. Nalchik, El-Fa, 2000. 360 p.
10. Shtybin, V.V. *Islam, traditsii i parlamentarizm. Narodnye lidery na Severo-Zapadnom Kavkaze v 1820-1865 godakh* [Islam, Traditions and Parliamentarism.

Popular Leaders in the Northwestern Caucasus in 1820-1865]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2025. 416 p.

11. Stahl, K.F. *Etnograficheskiy ocherk cherkesskogo naroda* [Ethnographic Sketch of the Circassian People]. *Biblioteka drevnikh rukopisey* [Library of ancient manuscripts] [Web-site]. URL: [https://drevlit.ru/docs/kavkaz/XIX/1840-1860/Stahl\\_K\\_F/text1.php?ysclid=ml3nle1j6v528128283](https://drevlit.ru/docs/kavkaz/XIX/1840-1860/Stahl_K_F/text1.php?ysclid=ml3nle1j6v528128283)

12. MacIntyre, A. *Posle dobrodeteli: issledovaniya teorii morali* [After Virtue: A Study in Moral Theory]. Moscow, Akademicheskii proekt; Yekaterinburg, Delovaya kniga, 2000. 384 p.

13. Shaov, A.A. *Predstavitelstvo i relevantnost: etnokulturnyy opyt postizheniya realnosti* [Representation and Relevance: Ethnocultural Experience of Comprehending Reality]. Maykop, Politgraf-Yug, 2025. 212 p.

14. Bobrovnikov, V.O. *Musulmane Severnogo Kavkaza: oby chay, pravo, nasilie: ocherki po istorii i etnografii prava Nagornogo Dagestana* [Muslims of the North Caucasus: Custom, Law, Violence: Essays on the History and Ethnography of Law in Mountainous Dagestan]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2002. 368 p.

15. Bgazhnokov, B.Kh. *Ocherki etnografii obshcheniya adygov* [Essays on the Ethnography of Adyghe Communication]. Nalchik, Elbrus, 1983. 232 p.

16. Interiano, G. *Byt i strana zikhov, imenuemykh cherkesami. Dostoprimechatelnoe povesstvovanie* [The Life and Country of the Zikhs, Called Circassians. A Remarkable Narrative]. *Adygi, balkartsy i karachaevtsy v izvestiyakh evropeyskikh avtorov (ABKIEA)* [The Adyghe, Balkars and Karachays in the Reports of European Authors (ABKIEA)]. Nalchik, Elbrus, 1974. pp. 46–52.

17. Bgazhnokov, B.Kh. *Adygsкая etika kak sotsionormativnaya sistema* [Adyghe Ethics as a Socio-Normative System]. *Mir kultury adygov* [The World of Adyghe Culture]. Maykop, 2002, pp. 160–170.

18. Bgazhnokov, B.Kh. *Adygsкая etika* [Adyghe Ethics]. Nalchik, El-Fa, 1999. 96 p.

19. Gramsci, A. *Tyuremnye tetradi v trekh tomakh* [Prison Notebooks in Three Volumes]. Moscow, Politizdat, 1991, vol. 1. 560 p.

20. Humphrys, E. *Pereosmyslenie ponyatiya Antonio Gramshi «organicheskiy intellektual»* [Rethinking Antonio Gramsci's Concept of the «Organic Intellectual»]. *Katehon* [Katehon] [Web-site]. URL: <https://katehon.com/ru/article/pereosmyslenie-ponyatiya-antonio-gramshi-organicheskiy-intellektual>

21. Bourdieu, P. *Prakticheskiy smysl* [The Logic of Practice]. St. Petersburg, Aleteyya, 2001. 562 p.

22. Nora, P. *Problematika mest pamyati* [The Problematic of Sites of Memory]. *Frantsiya-pamyat* [France-Memory]. St. Petersburg, St. Petersburg State University, 1999, pp. 17–50.

The article was submitted 09.02.2026,  
accepted for publication on 15.05.2026,  
published 30.06.2026.