

Часть I

ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ

ИЗ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ АБАЗИНСКОГО НАРОДА

Абазины (самоназвание — *абаза*) — коренные жители Кавказа.

До XIV в. они жили на северо-западном побережье Черного моря, между реками Туапсе и Бзыбь. В период с XIV по XVII в. абазины стали переселяться на северный склон Главного Кавказского хребта, заселяя верховья рек Лабы, Урупа, Большого и Малого Зеленчуков, Кубани, Теберды, Кумы, Подкумка, Малки.

С XVIII в. все группы абазин — талантовцев и ашхарцев — источниками локализуются на землях Северного Кавказа.

В настоящее время абазины компактно проживают на территории Карачаево-Черкесской Республики в тринадцати абазинских селениях. Кроме того, они составляют основную часть жителей аулов Псаучье-Дахе, Абазакт, Хумара. Рассеянно абазины проживают в других селениях и городах республики, а также в Адыгее. Численность абазин — 33 тыс. человек (1989), в том числе в Карачаево-Черкесии — 27,5 тыс. Потомки абазинских махаджиров (переселенцев) живут в Турции, Сирии, Иордании, Ливане, Египте, Болгарии и других странах.

Абазинский язык принадлежит к абхазо-адыгской группе иберийско-кавказских языков; распадается на два диалекта: тапантский и ашкарский. В основу литературного языка положен тапантский диалект. Абазины свободно владеют русским языком, большинство населения хорошо знают кабардино-черкесский язык.

О происхождении абазин

В обширной кавказоведческой литературе имеются разные точки зрения по вопросу происхождения абазин. Большинство специалистов считают, что предками являлись *абазги*, в древности и эпоху Средневековья занимавшие

территорию современной Абхазии и восточное побережье Черного моря примерно до Туапсе (современный Гудаутский район).

Античные авторы о предках абазин

На рубеже нашей эры на территории Абхазии и северо-восточнее от нее, вплоть до Туапсе, обитали племенные союзы. От современной Гагры до Сухуми размещались абазги. За ними в горных районах побережья жили саниги, а к юго-востоку от абазгов и санигов по р. Коракс (соврем. Кодор) — апшилы (апсилы). Древние греческие авторы называли апсилов кораксами, а реку — Коракс-Кодор-Апсилис. Абазги обитали на побережье Черного моря к северо-западу от апсилов до р. Бзыбь.

Термин *абазг* /*абасг* / *абаск* / *абаза* прослеживается в сочинениях античных авторов начиная со II в. н. э. В своем труде «Объезд Понта Эвксинского» греческий автор первой половины II в. н. э. Флавий Арриана племя *абасг* локализует между лазами и санигами. Он пишет: «За лазами живут апсилы... с апсилами граничат *абасги*... Рядом с *абасгами* — саниги». В прилагаемой к труду карте Флавий Арриар отмечает также реку Абаска, протекающую именно на той территории, где, по его утверждению, располагалось племя *абасгов*. На современной географической карте реку Абаска можно отождествить с рекой Псоу или Мзымта. *Абасгов*, живущих вблизи лазов (колхов), называет также ученый-грамматик и поэт III в. до н. э. Ликофрон.

В IV в. до н. э. *абасгов* среди многочисленных племен Кавказа (колхов, гениохов и др.) называет греческий историк Псевдо-Орфей. В своем сочинении «Описание племен» греческий историк Стефан Византийский (V в.) называет *абасгов*, живущих в соседстве с санигами. Псевдо-Арриан (V в., средневековый географ) в работе «Объезд Эвксинского моря» писал, что «рядом с лазами живут апсилы, с апсилами граничат *абасги*, с абасгами живут рядом саниги». Геродот (V в. до н. э., древнегреческий историк) на своей карте Древнего мира в перечне народов, обитавших по берегу Понта Эвксинского, наряду с сингами, зихами, гениохами, кораксами, колхами называет также и племя *абасгов*.

В VI в. абасгов называют Прокопий Кесарийский (крупнейший византийский историк VI в.), помещающий их, как и Арриан, северо-западнее апсилов по берегу Черного моря. В четвертой книге своего труда он пишет: «За апсилиями и за вторым краем этого «полумесячного» залива по берегу живут *абасги*, границы которых простираются до гор Кавказского хребта... За пределами *абасгов* живут брухи, находясь между *абасгов* и аланов. По берегу же Понта Эвксинского утвердились зехи... *Абасги* имели двух царей — по имени Опситу и Скепарну».

Византийская императрица Анна Комнина упоминает в своей «Алексиаде» *авасгов*. В труде анонимного армянского географа конца VII в. содержится

Научное наследие Л. З. Кундзе

интересное известие о населении Абхазии того времени: «На морском (Понтийском) берегу — страна *авазгов*, где живут апшилы и *авазги* до приморского своего города Севастополиса...» Данное сообщение представляет собой интерес в том отношении, что в нем *апшилы* и *абазги* названы как обитатели «страны *авазгов*», а отдельное упоминание *абазгов* и *апсил*ов говорит о том, что они существовали как самостоятельные этнические единицы. Более того, есть свидетельства, что среди довольно большого количества племен, населявших территорию современной Абхазии, к VIII в. явное преобладание получили *абазги*. Такое преобладание они получили в силу того обстоятельства, что политически их влияние оказалось сильнее и развитее. *Абазги* уже с VI в. пользовались политической самостоятельностью.

Все перечисленные выше свидетельства античных и раннесредневековых авторов показывают, что они этнически четко отделяли *абазгов* / *абасгов* / *авасгов* / *абасков* / *абазин* от апсил,ов, зихов, лазов и других племен, населявших в древности Черноморское побережье. Южная граница *Абазгии* / *Авазгии* проходила между Сухуми и Н. Афоном, а северная ее граница шла по р. Бзыбь.



Территория расселения абхазо-абазинских племен в первой половине I тыс. н. э.
(из книги Ш. Д. Инал-Ипа)

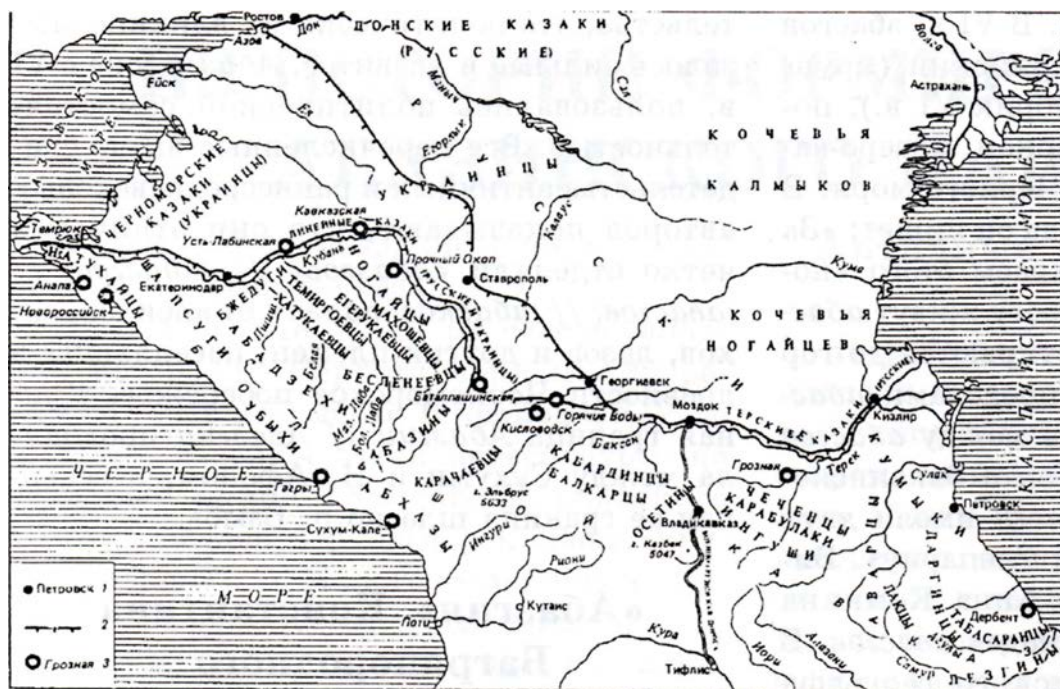
«Абазгия» Константина Багрянородного

Когда же произошло выделение самостоятельной абазинской народности? Некоторый свет на этот вопрос может пролить известное сообщение хронографа Константина Багрянородного (X в.) о том, что «от конца Зихии, то есть реки Никопсиса, побережье занимает Авазгия до города Сатириуполя на протяжении 300 миль». Сатириуполь обычно отождествляется с Пицундой, расположенной несколько южнее р. Бзыбь; Никопсис — р. Нечепсухо — находится северо-западнее Туапсе. Как видим, «Авазгией» или «Абасгией» Константин Багрянородный называет не всю территорию, заселенную в Средние века абхазами и простирающуюся на северо-западную часть Абхазии, от Пицунды и Бзыби до р. Псоу, и далее — восточное побережье Черного моря вплоть до Туапсе и несколько севернее. Упомянута именно та местность, которая исследователями обычно связывается с областью древнего обитания абазин, — территория восточного побережья Черного моря между реками Бзыбь и Туапсе. Может быть, именно в «Авазгии» Константина Багрянородного и обитали абазины, представлявшие уже в тот период (X в.) обособленную часть абхазского и абазинского этнического массива. Ядром в формировании этой обособившейся абазинской народности стали абазги. Кроме абазин, в Авазгии жили и другие этнические группы, родственные как абхазам, так и адыгам.

Позднее территорию к северо-западу от р. Бзыбь вплоть до р. Шахе населяли садзы — джикеты и убыхи. Многие исследователи устанавливают родство между садзами-джикетами, причисляя их к южным абазинам. У джикетов были ветви *псху* и *ахчипсоу*, а северная часть убыхов называлась *вардане*. Псху, Ахчипсоу, Вардане, согласно преданиям, являются исходными пунктами переселения абазин на северный склон Кавказского хребта.

Итак, садзы-джикеты и убыхи, обитавшие на территории бывшей «Авазгии» Константина Багрянородного, родственны между собой, а те и другие родственны абазинам. Все это является подтверждением мысли, что именно «Авазгия» была местом формирования абазинской народности, уже в X в. выделившейся из абхазо-абазинской этнической общности.

Таким образом, есть основания полагать, что образование самостоятельной древне-абазинской народности, отличной от абхазской, падает на конец I тыс. н. э., когда у всех племен, из которых образовалась абазинская народность, уже сложились феодальные отношения, и когда абазины занимали определенную территорию между Бзыбью и Туапсе («Авазгия» Константина Багрянородного). Абхазы именовали ее *ашва* — *ашвуа*. Грузины называли их *джикетами*, ведь именно на территории «Авазгии» Константина Багрянородного располагались «Джигетия» грузинских авторов. Уже к X в. могло возникнуть и самоназвание абазин — *абаза*, что дало возможность Константину Багрянородному именно эту территорию (а не территорию современной Абхазии) назвать «Авасгией» / «Абасгией».



*Территория расселения горских народов Северо-Западного Кавказа
в первой половине XIX в.
(из книги Ш. Д. Инал-Ипа)*

Археологические данные об абазинах

Что дает нам археологический материал по вопросам этнической истории абазин? Л. Н. Соловьев (археолог) видел в носителях южнодольменной культуры далеких предков абазинского народа. В Карачаево-Черкесии дольменообразные гробницы известны на реках Теберде и Кяфаре. Следовательно, отдельные факты переселения абазин на Северный Кавказ, в частности в Теберду и Кяфар, имели место уже в III–II вв. до н. э. Так, именно этим временем датируются дольмены и дольменовидные гробницы. Здесь интересно привести соображение В. И. Марковина (археолог) о том, что дольмены, известные на реках Теберде и Кяфаре, могли быть оставлены племенами, проникшими сюда через Клухорский перевал из Абхазии. Территория, занятая дольменовидными гробницами, близка землям абазин.

Таким образом, можно предположить, что дольмены и дольменовидные гробницы, которые располагались на территории Карачаево-Черкесии, могли быть отчасти оставлены протоабазинами. Итак, носители дольменной культуры — протоабазинцы — частично заселяли территорию Карачаево-Черкесии начиная с III–II тыс. до н. э. Известны и более поздние памятники, которые могут принадлежать древнейшим предкам абхазо-абазин. Имеются в виду

погребения с кремацией. Погребальные обряды принадлежали к числу важнейших этнографических признаков, отличавшихся в древности особенной устойчивостью, и поэтому имеют большое значение для решения этнографических проблем. Наличие сходства или преемственности в погребальных обычаях может свидетельствовать об этническом единстве, и наоборот, отсутствие такого сходства нередко указывает на этнические различия. Погребений со следами трупосожжений, связываемых с абазинским этносом в Закубанье, немного. Датируются они начиная с VII в. С IX–X вв. число их увеличивается. Могильники с трупосожжением в верховьях Кубани и Гоначхирском ущелье датируются VIII–IX вв. Показательно, что этот могильник находится на пути из Абхазии, в частности из Цебельды, на Северный Кавказ через Клухорский перевал.

Таким образом, судя по погребениям с кремацией, проникновение отдельных протоабазинских элементов на Северный Кавказ продолжалось с различной степенью интенсивности и в VII–VIII вв. Массовое же движение абазин с восточного побережья Черного моря на восток и северо-восток началось на рубеже XIII–XIV вв.

Абазины в зарубежных и русских источниках

В арабских и персидских исторических сочинениях также упоминается этноним *абаза*. Так, местность «Абаса» называет персидский автор начала XV в. Низам ад-Дин Шами в связи с походом Тимура по Северному Кавказу в 1395–1396 гг. Он пишет, что «Тимур благополучно выступил в поход, прошел через перевалы и ущелья горы Эльбруза и расположился в Абазе». Однако остается неясным местоположение области, находившейся на северных или южных склонах хребта.

В форме «обез» тот же термин известен в русских летописях XII–XV вв., где он обозначает и северокавказских абазин. Судя по летописным известиям, обезы имели классовую структуру, управлялись своими князьями, выдавали своих дочерей замуж за киевских и русских князей. Более подробно об этом сказано в специальной работе Л. И. Лаврова ««Обезы» русских летописей». В форме «абаза», «авхаза», «обез» упоминает об абазинах автор «Истории Российской». В «Записях о московских делах» под термином «афгазы» обозначены абазины. «Если повернуть с Востока к югу, то около болота Меотиды и Понта, при реке Кубань, впадающей в болота, живут Афгазы». Этой же традиции следуют русские источники XVI–XVIII вв., которые неоднократно упоминают имена «обез», «абазги», «авехази» (абаза) в основном применительно к абазинам Северного Кавказа. В «Собрании месяцесловов» говорится, что «к северу от устья Кубанского обитали Абазги / Абазы / Авгазы». И далее отмечается: «Кроме ногайцев и черкесов, находятся еще в сей стране Авеказы

Научное наследие Л. З. Куннжевой

на р. Лабе». Отмечая границы Тмутаракани, С. Белокуров писал, что «...русское владение находилось в соседстве с ясами (осетины), косогами (черкесы) и обезами (абазины) и др.».

Западноевропейские авторы до XVII в., в известной мере следуя традициям античных историков, разделяют территорию по Черноморскому побережью до Мегрелии на три области: Зихиз, Абазгию и Абхазию.

В источниках XVII столетия этноним «абазы» употребляется как в собирательном, так и в узкоэтническом значении. Жан де Лукка (итальянский монах) считал абазы все население, жившее за черкесами. Д. Асколи (префект доминиканской миссии) употребляет это название (Абасса) при обозначении одного из восьми языков, распространенных на Черноморском побережье; при этом автор подчеркивает, что абазский и черкесский языки различны по происхождению и их носители не понимают друг друга.



*Абазинки. Бибердовский аул, Кубанская область.
Последняя четверть XIX в. Фотограф Д. И. Ермаков*

Арканджело Ламберти (итальянский католический священник), длительное время живший в Мегрелии, не называет термин «абаза», а различает по Черноморскому побережью *абхазов* (*abcassi*) и *джиков* (*gichi*), то есть приводит грузинское название абазин Причерноморья. Оба этнонима — *абказ* и *джики* — упоминает Жан Шарден (французский путешественник XVII в.), побывавший в Закавказье в 1671 г., обозначая ими народы между Мегрелией и Черкесией. Западноевропейские карты XVI–XVII столетий употребляют разнообразную этническую терминологию. Карты XVI в. называют Черкесию, Абхазию и Джихию. На картах XVII в., помимо Черкесии, обозначены Абхазия и Абазия. В этом случае вероятнее предположить, что последняя включала и абхазские, и абазинские племена. Грузинские источники XVII в., как и предшествующих эпох, не знают термина *абаза*, а четко разделяют соседние им с северо-запада народы на абхазов и джиков. «За Абхазией, с западной стороны реки Каппетисцкали, находится страна, которая со времени появления Багратионов (с 575 г.) до сего года (1745) называется Джикетией...» Страна эта одинакова с Абхазией своим плодородием, породой скота, порядками и обычаями. Появление этих этнонимов в грузинских источниках уходит в глубь веков. Во всяком случае, грузинские хроники XI в. упоминают оба этих этнических имени в качестве названия областей Абхазии и Джикетии.

Турецкая историография XVII столетия знает имя абаза лишь как собирательное. Эвлия Челеби (турецкий географ и путешественник XVII в.) все население Северо-Западного Кавказа разделяет на две группы: черкесов, занимавших территории к северу от Туапсе, Прикубанье, Кабарду, и абазу, к которым относилось население побережья и горной полосы к юго-востоку от Туапсе вплоть до Мегрелии. Автор перечисляет 15 абазских обществ, анализ названий и местоположения которых показывает, что эти общества были абхазскими, абазинскими и убыхскими. Следует сказать, что Эвлия Челеби обозначает термином «абаза» лишь население южных склонов Кавказского хребта, тогда как северокавказские абазинские племена в его сочинении представлены под именами локальных групп (бибярдовцев, дударуковцев и т. д.), которых он располагает по «восточному берегу р. Инджыка» (Большой Энджык или Большой Денджик, который впадает в Кубань), в верховьях последней он располагает «кабак Дударукай».

Объединение в средневековых (турецких, частично западноевропейских) источниках под одним названием разных народов, населявших Черноморское побережье (абазин, частично абхазов, убыхов), можно объяснить не названием авторами конкретной этнической обстановки этих районов Кавказа, а скорее языковой и культурной близостью живших здесь народов.

Но, несмотря на большую языковую и культурную близость абазинской этнической общности, составлявшие ее группы, всегда имели отличительные

особенности, которые давали право окружающим абазу народам выделять в ней несколько этносов. Это нашло отражение в грузинских источниках (*абхази* и *джики*). Адыги различали по побережью абазин (*абаза*), убыхов и абхазов (*азыгъа*). Сами абхазы выделяли из общей массы абазоязычного населения Причерноморья своих северо-западных соседей — абазин и убыхов, называя первых *асадзуа*.

Русские источники употребляли термин *абаза* преимущественно в узко-этническом значении. Это относится как к документам XVII в., так и к источникам XVIII в., в которых Абазой называли территорию и северокавказских абазин — Малая Абаза, и южных абазин — Большая Абаза. В этом же плане термин *абаза* используется и в трудах западноевропейских авторов. Так, Главани пишет об округе Бескесек-абаза на Северном Кавказе и области Абаза — территории обитания южных абазин. «Бескесек-абаза, — сообщает путешественник, — и по языку и происхождению — абазы». Название «Бескесек-абаза» значит «пять поселений», а именно: первое называется Дударук и имеет 200 жилищ; второе — Лауказе — 200 жилищ; третье — Биберди — 120 жилищ; четвертое — Кимлик — 60 жилищ; пятое — Трам — 40 жилищ; за этим округом находится округ Бесслибай, имеющий бея и 200 жилищ». По мнению Гюльденштеда, в область Абазы входили территории в городах и на южных склонах хребта — против Черного моря до Рабанта, находившегося к югу от Анапы.

Паллас в состав Большой Абазы включал башилбаевцев, баракаевцев, а также абадзехское общество Туби, шапсугов, нутхайцев и убыхов, что в известной мере подтверждает генетическую связь этой части адыгов с абазинами. Малая Абаза, или Алтыкесек (шесть частей), по сведениям того же автора (Палласа), была областью расселения абазин — таланта; Джантемир, Клич, Лоу, Биберт, Дударук. Он отмечает, что абазинские деревни лежат в четырех верстах от Дарзана. Деревня Трам — Трам-кабак — расположена около Бештау и Подкумка. Он же приводит более конкретные данные о численности населения абазинских селений: Лоу — около 1500 душ; Биберт — около 1600 душ; Клич — 600 душ; Джантемир — 1700. Селение Клич, по Палласу, располагалось по р. Калмурзе, правом притоке Кубани, Трам по р. Теберде, у слияния с Кубанью с левой стороны против речки Сона или Шона, Лоукт — на Кардонике, Асланкт — на речке Хесаут, Дударукокт — на Малом Зеленчуке, Биберт — у ручья Марух, Кечега — на правом берегу Кубани, напротив селения Клич.

На основе самоназвания народа абаза в русских документах XVIII столетия образуется этноним *абазины*, употреблявшийся в этнографической литературе последующего времени для обозначения северокавказской группы абазин. Однако первоначально термин *абаза* прилагается только к группе *тапанта*

(алтыкесек). Лишь в литературе XIX в. абазинами стали называть также группу абазин, говорившую на диалекте шкарауа.

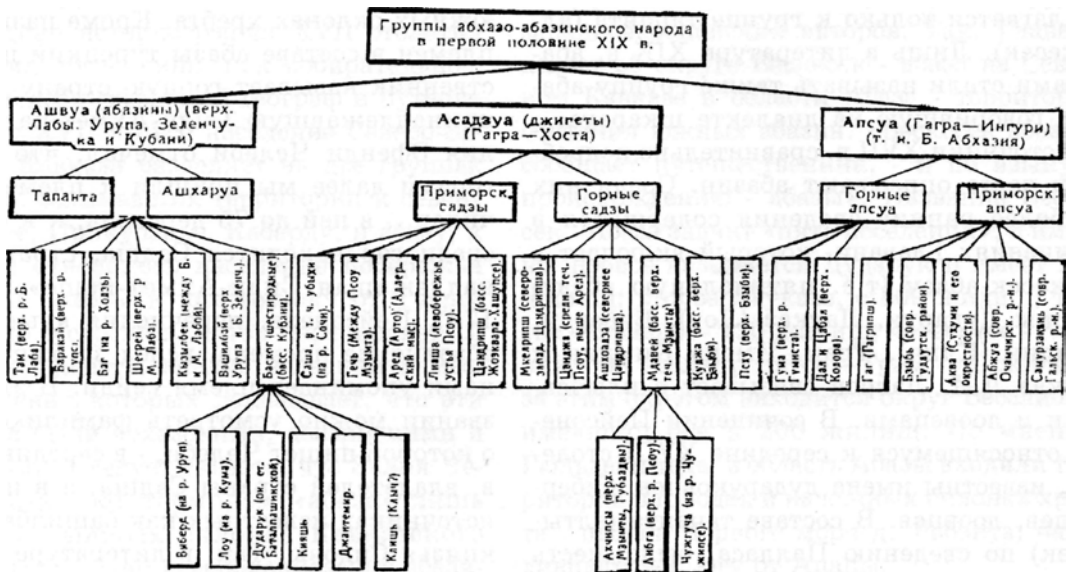
Источники XVII в. сравнительно подробно и часто описывают абазин. Среди них наиболее ранние сведения содержатся в сочинениях Главани, который включает в Бескесек-абазу (то есть пятидольную абазу) группы Дударук, Лауказ (Лоу), Биберди, Кимлик (Клич), Трам. Имена Кимлик и Лауказ Л. И. Лавров связывает с клычевцами и лоовцами. В сочинении Пейсонеля, относящемся к середине XVIII столетия, известны имена дударуковцев, бибердовцев, лоовцев. В составе тапанга (алтыкесек), по сведениям Палласа, было шесть подразделений: Лоу, Биберд, Дударук, Клыч, Кяч, Джантемир. Кроме того, выделялась группа абазин Трамовых.



Абазинская девушка из Бибердовского аула. XIX в. Рис. Е. Зичи

Псоу, Ахчипсы / Ахчипсау, Аибга / Айбога, Чужгуча, а также прибрежное население от Гагры до Сочи, то есть общества Цандрыпш, Кечба, Аредба, Баг и др. Псхо располагались у источников Бзыба и Анапа. Ачипссу, Айбога и Чужгуча — на верховьях Мдзымта, Псоу и Мцы. Последние были известны в источниках под собирательным именем «медовой». Известия о них более скудны, чем о северокавказских абазинах. Вплоть до XVIII в. западноевропейские и турецкие авторы называли их собирательным именем «абазы», а грузинские источники — «джики». Более подробно о южноабазинских обществах пишет Челеби. Он также упоминает медовеевцев, в числе которых различает Псху, Ахчипсы, Беслеб, Чаграй, далее он описывает приморские общества Кечлер, Аредба, Арш.

Последующие очень суммарные сведения о южной абазе относятся к XVIII столетию. По свидетельству Главани, в первой четверти XVIII в. по побережью Черного моря жили 24 независимых абазинских бея. Пейсонель пишет о нескольких населенных пунктах, названия которых свидетельствуют о правильности данных Челеби. Это Артлер, Качилер и др. В северо-западной части Абхазии, по сведениям Гюльденштедта, располагались округа Хырпыт, Аибга и пять фамилий Мудавей.



Литература

Алексеева Е. П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. М.: Наука, 1971.

Анчабадзе З. В. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми: Алашара, 1976.

Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г. Этническая история Северного Кавказа. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1993. Кн. 1.

Волкова Н. Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XIX в. М.: Наука, 1974.

Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М.: Наука, 1973.

Геродот. История. Л.: Наука, 1972.

Лавров Л. И. Абзины (историко-этнографический очерк) // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Вып. 1.

Латышев В. В. Известия древних писателей, греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб., 1893–1900. Т. 1–2.

Прокопий Кесарийский. Война с готами. М.: Изд-во АН СССР, 1950. Кн. 4.

ИЗМЕНЕНИЯ В БЫТУ АБАЗИН В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ

В ряду актуальных экономических и социальных задач, поставленных XXVI съездом КПСС на одиннадцатую пятилетку и период до 1990 г., важное место отводится разработке продовольственной программы, основу которой составляют подъем сельскохозяйственного производства и дальнейшее социальное развитие села. Как отмечалось в отчетном докладе Центрального комитета партии XXVI съезду, для улучшения культурно-бытовых условий жизни на селе, преодоления существенных различий между городом и деревней потребуются еще много усилий, времени и средств⁹.

Развитое социалистическое общество утвердилось в СССР в результате создания грандиозных производственных сил, высокоразвитой науки и культуры. Более зрелыми стали социально-политическая и духовная жизнь трудящихся, их общественные отношения. В стране сложилась новая историческая общность людей — советский народ¹⁰. Подводя итог развитию страны за последние четыре десятилетия, новая Конституция СССР отметила, что в результате совершенствования социалистического строя упрочились союз рабочего класса, колхозного крестьянства, народной интеллигенции, идейное единство советского общества, ведущей силой которого выступает рабочий класс. Наряду с успешным развитием всех классов и социальных групп, возрастанием их роли во всех отраслях коммунистического строительства идет процесс преодоления существующих социально-классовых различий, создания социально однородного общества.

В свете изложенных позиций наше этнографическое исследование (1982) ставило своей целью проследить за основными изменениями в культуре и быту абазин, в социальной структуре современного абазинского сельского населения с включением следующих объектов: социальная культура, уровень и образ жизни сельского населения; сельский житель, его семья и трудовой коллектив, сельский мигрант; труженик сельского хозяйства, его ценностные установки и т. д.

Направления хозяйственной деятельности абазин в прошлом определялись национальными традициями. Л. И. Лавров отмечал, что «ведущей отраслью хозяйства абазин почти до Октябрьской революции 1917 г. оставалось отгонное скотоводство»¹¹. К этому следует добавить, что абазины также занимались и приусадебным земледелием, получившим в дальнейшем гораздо большее развитие¹². Вся трудовая деятельность дореволюционного

9 Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981. С. 53.

10 Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981. С. 116.

11 Лавров Л. И. Абазины // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Вып. 1. С. 17.

12 Подробнее об этом см. в гл. «Хозяйство» в рукописи монографии «Абазины».

абазинского населения была рассчитана исключительно на удовлетворение внутрихозяйственных потребностей. Социальная структура работающего сельского населения была однородна: абсолютное большинство составляли работники неквалифицированного физического труда.

Процесс расслоения сельского населения, начавшийся в досоветское время, продолжается с установлением советской власти в нашей стране, принимая новые качественные формы. Этот процесс после 1917 г. можно условно разделить на три периода. Закономерность трехчленной периодизации процессов изменения социально-классовой структуры у народов Карачаево-Черкесии отмечается исследователями¹³.

Первый период включает период с Октябрьской социалистической революции — утверждение социалистического способа производства до начала Великой Отечественной войны. Эти годы для абазинского народа, также как и для всей страны, были тесно связаны с коллективизацией сельского хозяйства, которая коренным образом изменила социально-классовую структуру аулов. В первые годы коллективизации колхозы были мелкими, экономически маломощными. Так, «к концу 1928 г. в области (Карачаево-Черкесии. — Л. К.) имелось 65 колхозов, которые объединяли 10 % населения. Социальный состав колхозов в основном был бедняцко-средняцким»¹⁴. С каждым годом колхозное движение набирало силу. Правда, профессиональная структура колхозного населения этого периода была чрезвычайно бедна, а техническое оснащение примитивно. Поэтому одной из важных проблем стала подготовка кадров специалистов. В это время велась большая работа партией и правительством по формированию национальных кадров — специалистов сельского хозяйства. Колхозные кадры готовились в основном из бедняцких слоев населения. К моменту начала Великой Отечественной войны в составе сельского населения преобладали колхозники неквалифицированного труда. Но этот период характеризуется также усиленной подготовкой кадров для других отраслей народного хозяйства — это отряд механизаторов (трактористы, комбайнеры), шоферы. Таким образом, внутри колхозного крестьянства наметилась определенная дифференциация по характеру и содержанию труда колхозников. Группы работников механизированного труда непрерывно увеличивались, хотя в целом преобладающая часть колхозников была еще занята малоквалифицированным и неквалифицированным ручным трудом. В сельской местности этого периода начала трудиться небольшая, но имевшая чрезвычайно важное социальное значение группа работников

13 Данилова Е. Н. Изменения в социально-классовой структуре населения Карачаево-Черкесии за годы советской власти // Социальные аспекты истории советского народа как новый социально-интернациональной общности людей. М., 1982. С. 161.

14 Карданова А. Х. Восстановление народного хозяйства в Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1976. С. 72.

умственного труда. Больше всего было учителей, закончивших курс обучения на так называемых учительских курсах.

К этому же периоду относится появление национальных кадров культурно-просветительных учреждений, а также первых специалистов сельского хозяйства: зоотехников и пр.¹⁵

Второй период включает в себя послевоенное время, когда шло интенсивное колхозное развитие, быстрыми темпами растет группа работников квалифицированного труда. Увеличивается число животноводов и других работников сельского хозяйства, использующих в той или иной степени механизмы и автоматические устройства.

Необходимо отметить также, что мужчины, вернувшиеся с войны, обладали уже навыками вождения той или иной техники, а также ухода за ней. Таким образом, к 50-м годам этого периода наиболее многочисленным в абазинских аулах становится колхозное крестьянство.

Период 1950-х годов для абазинского сельского населения характеризуется также процессом роста числа сельской интеллигенции и служащих. В начальный период эта прослойка была весьма разнообразной, сюда входили руководящие советские хозяйственные и партийные работники, специалисты всех отраслей, работники культуры, просвещения, здравоохранения, конторские служащие. Самую большую группу из всех перечисленных составляли учителя и медики — фельдшеры-акушеры, получившие среднее специальное образование. К сказанному надо добавить, что в численном отношении если среди сельских учителей этого периода преобладающими были еще мужчины, то среди медицинских работников преобладающими становятся женщины. К этому периоду относится также процесс зарождения и роста числа специалистов с высшим и средним специальным образованием, хотя удельный вес их в составе сельского населения был еще сравнительно невелик — их роль в социальном развитии сельского населения была уже значительна.

Третий период охватывает время с 60-х годов по настоящее время. Различные количественные и качественные изменения происходят в социальной структуре сельского населения этого периода. Объективной основой этого процесса служат рост обобществления производства и труда, дальнейшее общественное разделение труда и его кооперации, специализация и концентрация производства как результат изменений характера в развитии производительных сил, прежде всего материально-технической базы. В условиях зрелого социализма особенно быстрыми темпами начинает развиваться технико-энергетическая база колхозов. Интенсивно осуществляются перевод сельского хозяйства на индустриальную основу, его специализация и концентрация на

¹⁵ Данилова Е. Н. Указ. соч. С. 167.

базе межхозяйственной кооперации и агропромышленной интеграции. Эти процессы ведут к изменению социального облика сельского населения. Период характеризуется прогрессивными изменениями, происходящими в самой внутриклассовой структуре колхозного крестьянства — профессиональной, квалификационной, отраслевой. Данные похозяйственных книг сельских советов показывают повсеместный и довольно быстрый рост численности и удельного веса наиболее перспективной социально-профессиональной группы — механизаторов. Ведущей профессиональной группой, занятой во всех отраслях колхозного, как и всего сельскохозяйственного, производства являются работники машинного труда, те, кто управляет разнообразной техникой и обслуживает ее. Ядро этой группы составляют механизаторы. В качестве примера возьмем колхоз «40 лет Октября» Адыге-Хабльского района. Ныне механизатором является каждый четвертый работник колхоза¹⁶.

Механизаторские кадры подразделяются на две большие группы. В первую входят трактористы-машинисты, трактористы и комбайнеры, во вторую — шоферы, причем последние имеют тенденцию к увеличению. Быстрый рост числа шоферов объясняется высокими темпами насыщения колхоза автотранспортом. Наряду с трактористами, комбайнерами, шоферами в колхозе все более распространяются профессии механизаторов по обслуживанию животноводческих ферм, слесарей по ремонту машин, электриков, машинистов пульта управления и т. д. Так, в колхозе «40 лет Октября» идет строительство животноводческого нетелийного комплекса на 5500 голов в год, направленного на выращивание нетелей для района для ремонта маточного поголовья. В 1980 г. пущена первая очередь комплекса, выдавшая к лету 1982 г. 1139 голов. Комплекс обслуживают 64 человека: начальник комплекса, главный зоотехник, зоотехник-селекционер, ветврач, два племучетчика, инженер-механик, ответственный за техническую часть всего комплекса, старший электрик, слесарь-наладчик, работники кормоцеха и т. д.¹⁷ Из этого видно, что механизаторы превращаются в главную силу колхозного производства. По характеру труда колхозники-механизаторы приближаются к рабочему, а те из них, кто имеет соответствующее образование, нередко выступают как работники, объединяющие в своей производственной деятельности физический труд с элементами умственного. Среднемесячная зарплата рядового работника комплекса равна 186 руб. Подготовкой и формированием механизаторских кадров в колхозе постоянно занимаются партийные, советские и сельскохозяйственные органы. Колхоз практикует подготовку своих специалистов в сельскохозяйственных институтах страны.

¹⁶ Данные похозяйственных книг Старокувинского сельского совета. 1982 г.

¹⁷ Данное деление проведено на основе анализа данных похозяйственных книг. С/с а. Старокувинск, Кубина, Псыж, 1982 г.

Следующими за механизаторами подавляющее большинство колхозников занято в растениеводстве и животноводстве. Здесь необходимо заметить, что среди работников растениеводства и животноводства в последние годы идет интенсивный процесс выделения ряда профессиональных групп. В растениеводстве — это свекловичницы, работники поливного хозяйства, овощеводы, садоводы, в животноводстве — это скотники, доярки, сакманщики.

Изменения в профессиональном составе работников сельского хозяйства, повышение их квалификационного уровня являются одним из путей ликвидации существующих различий между умственным и физическим трудом. Рост культурно-технического уровня колхозников, изменения его профессионально-квалификационного уровня обуславливают в последнее время бурное развитие внутри этого слоя темпов качественного роста сельской интеллигенции. На протяжении длительного времени, вплоть до 60-х годов, наиболее многочисленной группой абазинской сельской интеллигенции были медики, педагоги, библиотечные и культурно-просветительные работники. Начиная с 60-х годов на этапе развития зрелого социализма в абазинских аулах начало расти число инженеров, техников, экономистов, без участия которых невозможно современное сельскохозяйственное производство. Более высокими темпами идет рост численности дипломированных специалистов в тех отраслях сельского хозяйства, где их доля раньше была относительно низкой. В настоящее время произошли совершенно новые заметные изменения в профессионально-квалификационной структуре сельской абазинской интеллигенции. Так, по квалификационному составу абазинскую сельскую интеллигенцию можно разделить на следующие группы: специалисты-практики, специалисты со средним специальным образованием, специалисты с высшим образованием, научные работники с учеными степенями и учеными званиями. В первую группу входят бригадиры производственных бригад и земледелия, заведующие и бригадиры животноводческих ферм. В связи с тем, что отсутствие у большинства практиков достаточной научно-технической подготовки лишает их возможности выполнять свои функции на должном уровне, следует считать положительным факт постепенного уменьшения количества практиков и приход им на смену двух других квалификационных групп интеллигенции — с высшим и средним специальным образованием. Число их по сравнению с 1960 г. выросло почти в 2,8 раза¹⁸. Необходимо отметить, что значительную часть в среде специалистов с высшим образованием составляют женщины. Более того, доля женщин среди традиционно «мужских» профессий — инженеров, техников, экономистов, плановиков и статистов, зоотехников, агрономов — имеет тенденцию к росту. Таким образом, характерной чертой современной социальной структуры

¹⁸ См.: Карачаево-Черкесия — к 60-летию автономии. Черкесск, 1982. С. 80.

абазинского аула является увеличение численности работников умственного труда. Характерной чертой современности является также тот факт, что профессия инженера, агронома, экономиста, учителя, врача стала такой же массовой, как профессия работников физического труда.

Анализ возрастной структуры среди специалистов различных отраслей сельского хозяйства показывает, что довольно заметную часть составляет молодежь. Данные этнографических полевых материалов показывают, что причины миграции молодежи из сельской местности — это сложный комплекс взаимообусловленных факторов. Если, например, в 50-х годах важнейшей причиной миграции была прежде всего недостаточная оплата труда, то сейчас на первый план выдвигается неудовлетворенность характером труда, культурно-бытовыми условиями на селе и т. д. Выступая на Всесоюзном совещании секретарей комсомольских организаций 28 мая 1984 г., К. У. Черненко подчеркнул: «Социологи утверждают, что основные причины текучести кадров среди молодых рабочих — неудовлетворенность содержанием и условиями труда. И это так. Курс партии на реконструкцию, модернизацию производства позволяет сегодня более энергично решать эту проблему»¹⁹. Что же касается значительного числа молодежи среди специалистов сельского хозяйства, то здесь, на наш взгляд, сказываются принятые действенные меры, направленные на повышение материального благосостояния и улучшение социально-культурного и торгово-бытового обслуживания сельского населения. Механизация трудоемких процессов в земледелии и животноводстве способствует престижности труда в сельском хозяйстве, увеличивает возможности более широкого выбора профессий, в том числе и для молодежи. Возросший ныне образовательный уровень молодежи усилил ее тягу к технике и сельскохозяйственному труду с его высокой степенью организации, круглогодичной занятостью и гарантированностью материального обеспечения. Таким образом, юноши и девушки могут найти себе занятие по душе и в расположенных от крупных промышленных центров сельских местностях. Важно отметить, что значительное число молодежи в структуре абазинских аулов выше в тех населенных пунктах, расположенных близ городов, в которых ярко выражена так называемая маятниковая миграция. Суть ее заключается в том, что жители этих аулов каждый день приезжают в города для работы в различных отраслях народного хозяйства. Так как все предприятия привозят рабочих на своем автотранспорте, это дает возможность работать им даже по сменам. Необходимо отметить также, что до сих пор в некоторых отраслях сельского хозяйства, а именно в растениеводстве, наблюдалась сезонность. Так, например, некоторая часть колхозников — свекловичницы — имеет постоянную работу только семь месяцев в течение

¹⁹ Черненко К. У. По-ленински жить, работать, бороться // Партийная жизнь. 1984. № 11. С. 8.

всего года — начиная с мая по ноябрь. Остальное время они вынуждены были оставаться без работы, что служило в некоторой степени одной из причин, что многие уходили из аулов в поисках постоянной работы. В настоящее время эта проблема нашла оптимальное решение. Во всех аулах создаются филиалы от разных предприятий народного хозяйства. Это цеха по пошиву нижнего мужского, женского и постельного белья от Черкесской швейной фабрики (а. Старокувинск, Псаучье-Дахе, Койдан), цех по изготовлению микроприборов от Черкесского завода НВА (а. Кара-Пого) и т. д.

Примечательной чертой нашего времени является возросший уровень идейно-политического уровня сельских жителей. Это находит выражение, например, в увеличении числа членов партии. Рост колхозных и совхозных партийных организаций идет преимущественно за счет механизаторов и специалистов сельского хозяйства. Значительное представительство среди сельских коммунистов — у женщин и молодежи. О высокой идейно-политической активности сельских жителей свидетельствует также их представительство в советах как среди депутатов Верховного Совета СССР, так и в местных.

Глубокие социально-экономические и культурные преобразования, осуществляемые в нашей стране, оказывают большое влияние на образ жизни семьи. Современная абазинская семья в условиях урбанизированного, промышленного развития общества характеризуется рядом новых существенных групп. К их числу относятся следующие:

- 1) численность сельской семьи сокращается, получает распространение так называемая малая форма семьи;
- 2) растет экономическая активность женщин;
- 3) члены семьи получают внутри нее все большую автономию.

Малая семья в современной абазинской семье является основной формой жизни, которую избирает значительная часть населения. Принято считать, что традиционный семейно-бытовой уклад налаживает себя в ходе урбанизации производства, роста культуры и образования. Действительно, наши полевые исследования показывают: в связи с этими факторами уменьшается рождаемость, более отчетливо проявляется тенденция к нуклеризации семьи, изменяется структура вне рабочего времени, наблюдается снижение роли этнических традиций.

За прошедшие 65 лет советской власти структура сельской абазинской семьи существенно изменилась. Для прежней дореволюционной семьи было характерно то, что основные семейные обязанности ее взрослых членов четко разделялись. Ныне же часть обязанностей, которые раньше были привилегией мужчин, выполняются и женщинами, а выполнение части домашней работы берут на себя мужчины. Другими словами, массовым явлением стала семья,

в которой оба супруга работают, то есть содержание семьи стало их общей обязанностью. Благодаря росту экономической активности замужних женщин они нередко берут на себя роль главы семьи. Все это оказывает влияние на внутрисемейные отношения, и в частности на принятие решений в семье, чаще всего осуществляемых на основе равноправия обоих супругов. Превращение традиционной семьи в семью, в которой оба супруга работают, — это необратимый процесс, вытекающий из экономических и политических потребностей социалистического общества.

Анализ полевых материалов дает возможность проследить основные формы развития малой семьи на современном этапе. Из анализа похозяйственных книг сельских советов видно, что самой распространенной формой является семья из 6–7 человек. Эта семья в поколенном отношении распадается, в свою очередь, на следующие виды:

- 1) трехпоколенная семья — супружеская пара в возрасте 60 и более лет с одним женатым сыном и двумя-тремя детьми (внуками);
- 2) двухпоколенная семья — супружеская пара с одним женатым сыном и другими неженатыми, незамужними детьми;
- 3) однопоколенная семья — молодая супружеская пара с одним-двумя детьми;
- 4) однопоколенная семья — супружеская пара преклонного возраста уже без детей. Эта семья самая малочисленная в структуре сельского населения, как правило, с ней живет один внук (внучка) школьного возраста.

Анализ динамики основных социально-демографических показателей свидетельствует о небольшом снижении рождаемости. Некоторые молодые супруги даже планируют количество будущих детей, в основном до двух, что приводит к уменьшению количества многодетных семей даже при устойчивом росте числа браков.

По социальной принадлежности современную сельскую абазинскую семью можно разделить на четыре группы.

1. В первую группу входит традиционная крестьянская семья. Все члены семьи здесь являются работниками колхоза, совхоза, неквалифицированного труда. Так, например, семья X-ва (а. Кубина) состоит из шести человек: отец — глава семьи — скотник, мать — доярка, сын — скотник, невестка — овощевод совхоза «Южный», двое других членов семьи — школьники.

2. Вторая группа — социально смешанная. Она, в свою очередь, распадается на две группы: первая — семья, в которой преобладают представители неквалифицированного труда с одним-двумя членами — работниками разных отраслей народного хозяйства. Семья А-а (а. Старокувинск): отец — скотник, мать — свекловичница, дочь — свекловичница, сын — электрик-наладчик нетелийного комплекса, сын — ученик. Вторую подгруппу характеризует абсо-

лютное представительство специализированных работников разных отраслей хозяйства, где только родители являются работниками неквалифицированного труда. Семья К-а (а. Кубина): отец — чабан, мать — домохозяйка, сын — зоотехник, невестка — медсестра, сын — экономист, дочь — швея.

3. Третья группа — это чисто рабочая семья. Семья Ц-на (а. Псыж): отец — слесарь механической мастерской колхоза «Кубань», мать — рабочая завода РТИ, дочь — швея Черкесской швейной фабрики «Машук», дочь — повар, сын — тракторист.

4. Четвертую группу составляют семьи из сельской интеллигенции и служащих. Семья Ш-ва (а. Псыж): мать — учительница, сын — инженер электрооборудования, дочь — астрофизик — научный сотрудник Зеленчукской обсерватории, дочь — экономист промышленных предприятий, две дочери — учителя с высшим образованием, невестка — товаровед.

Из всех перечисленных групп самой распространенной является вторая группа.

Бюджет сельской абазинской семьи складывается из заработной платы работающих членов плюс доходы с личного подсобного хозяйства. К личному подсобному хозяйству традиционно относятся прежде всего земля, продуктивный скот и птица. Личное подсобное хозяйство сельской семьи можно классифицировать на четыре группы.

1. Традиционное хозяйство. Его ведут большинство сельских жителей. Размеры участков земли достигают 0,25 га, расположены, как правило, около дома. Практически все хозяйства содержат скот (коров, овец), а также домашнюю птицу (кур, гусей, индеек). Основная функция данного типа подсобного хозяйства — экономическая. Многие информанты отмечают, что хотели бы иметь в личном пользовании больше земли, получать больше сельскохозяйственной продукции. В основном они удовлетворены своей жизнью. Подавляющая часть таких хозяйств находится в отдаленных от промышленных центров аулах, владельцы их, как правило, старожилы.

2. Вторую группу составляет развитое современное хозяйство. Не у всех владельцев данного подсобного хозяйства есть скот, хотя участки такие же, как и у первой группы. Основная функция данного типа хозяйства — также экономическая, оно специализируется по нескольким видам продукции. Владельцы подсобных хозяйств в большей степени заинтересованы в реализации продукции.

3. Третья группа подсобного хозяйства — это слаборазвитое хозяйство. В большинстве хозяйств этого типа скот вовсе не держится. Размер участков и объем производства ниже среднего: земельный участок равен приблизительно 0,10 га. На участках выращивают чаще всего картофель и овощи. Этот тип хозяйств распространен в местных центрах, среди населения, проживающего

преимущественно близ промышленных центров (г. Черкесск и т. д.), а также в семьях сельской интеллигенции.

4. Наконец, четвертая группа — слаборазвитое урбанистическое хозяйство. В этом типе хозяйства скот не содержится, размеры земельного участка составляют 0,05 га, расположены чаще всего далеко от места жительства. Владельцы подобных хозяйств обычно не заинтересованы в реализации излишков продукции, выращивая лишь некоторые культуры, в основном для личного потребления.

Из анализа материалов вытекает, что наиболее перспективными, на наш взгляд, представляются хозяйства развитого современного и слаборазвитого типов. В данных хозяйствах условия жизни не уступают городским и по ряду признаков, например близости к природе, несравненно более привлекательны. Наши исследования показывают, что население таких современных аулов живет в благоустроенных домах, отличающихся хорошим архитектурно-планировочным решением и высоким уровнем культурно-бытового обслуживания.

Одним из главных факторов формирования нового семейного бытового уклада является создание развитой социальной инфраструктуры, прежде всего улучшение жилищных условий. Наши материалы свидетельствуют, что ныне каждая молодая абазинская семья стремится жить собственным домом. Отделение молодого поколения от старшего, заметное увеличение числа молодых самостоятельных семей влекут прогрессивные перемены в их образе жизни. Вместе с тем эти перемены не разрушают традиционного уклада, поскольку и после территориального бытового отделения взрослых детей от родителей психологические и экономические связи между ними, как правило, сохраняются. В настоящее время рост общественного богатства колхозов создает все большие возможности для широкого жилищного строительства. Многие абазинские аулы ныне превращаются в современные благоустроенные поселки. С каждым годом этот процесс приобретает все больший размах. В наши дни жилищное строительство ведется с применением современной техники и новейших строительных материалов. Все шире внедряются новые принципы планировки домов, отвечающие возросшим культурным потребностям сельского населения. Однако изменения общественно-бытового уклада и возникновение современных норм жизни не означают еще полного исчезновения национальных традиций. Традиционные черты прослеживаются в расселении, элементах жилища и т. д. Сохранение традиционных черт можно и сейчас проследить в расселении. Как и прежде, для каждой отделившейся семьи новый дом строят рядом с усадьбой родителей. Постройка нового дома требует больших затрат, связанных с покупкой строительного материала, приглашением мастеров, угощением участников работы. Все эти вопросы по традиции решаются на семейном совете, прислушиваясь всегда к рациональным

советам старших. Как правило, вопрос об отделении молодой семьи встает в том случае, если в семье есть еще взрослые неженатые сыновья. Традиционно большую часть расходов на строительство нового дома берут на себя родители. Они в течение одного года выстраивают для молодой семьи дом и дают им необходимое на первый случай имущество. Вот, например, перечень предметов, полученных молодой семьей при выделении в самостоятельную: две кровати с полным комплектом постельных принадлежностей, один диван-кровать, шифоньер, сервант, стол, стулья, ковер, палас, стиральная машина, шкаф для посуды, газовая плита, занавесы тюлевые на окна, чайный сервиз и вся остальная необходимая мелкая посуда. Сравнительно большее число традиционных черт прослеживается в настоящее время в самом процессе строительства нового дома. Многие работы по возведению нового дома связаны с выполнением трудоемких процессов, требующих большого количества рабочих рук. Это закладка фундамента, обмазка стен, возведение крыши и устройство кровли. Как и в прошлом, все виды работ производятся в порядке взаимопомощи. Если в прошлом во взаимопомощи принимали участие родственники и близкие соседи, то в настоящее время активное участие принимают товарищи по работе, и очень часто можно увидеть на таких работах многонациональные коллективы.

Сохранение традиционных черт можно проследить в планировке современных сельских домов. В основном она зависит от величины и состава семьи. Л. И. Лавров, посетивший Карачаево-Черкессию в 1939 г., еще застал здесь дома традиционного типа: «Дома здесь (а. Псыж. — Л. К.) турлучные. В них два основных помещения: гостиная (*амхIара*) (правильно: *апещ ду* (азал). — Л. К.) и хозяйская половина (*чъвына*) (правильно: *зIвна*. — Л. К.). Кунацкая (*хIачIэи*) (правильно: *хIачIауц*. — Л. К.) часто стоит отдельно. Двухскатные крыши бывают черепичные или соломенные. Полы в домах либо земляные (*джахIаиша*) (правильно: *джъахъаиша*. — Л. К.), либо дощатые. Потолок в старых домах отсутствовал. Почти в каждом доме есть не только очаг, но и печь (*хIакIва*)²⁰ (правильно: *хIакв*. — Л. К.). Характерными для 50-х годов были дома двух типов: длинный, в плане вытянутый дом из трех комнат с сенями и получивший к концу 50-х — началу 60-х годов распространение квадратный *тыдзпыцырца* или, как его еще называют в народе, круглый дом из трех-четырёх комнат — *тыдзгъагъа*. В домах первого типа функциональное назначение каждой комнаты было строго регламентировано. Так, одна комната предназначалась родителям, как правило, она была с печью, одновременно она выполняла еще функцию общей для всех комнаты и кухни; вторая комната предназначалась супружеской паре, если таковая была; третья, самая маленькая, — спальня — служила для всех остальных членов семьи. Строительным материалом слу-

20 Лавров Л. И. Этнография Кавказа. Л.: Наука, 1982. С. 62.

жил исключительно сырцовый кирпич — саман. В квадратном доме было три или четыре комнаты. Строили его также из сырцового кирпича — самана и отчасти из обожженного красного кирпича. В первом случае характерным было то, что все три комнаты сообщались между собой сквозными дверями и, лишь за редким исключением, одна из комнат могла быть изолированной. Во втором случае характерным было то, что по две комнаты были смежными с одним общим коридором. Впоследствии этот тип получил еще большее распространение, в его планировке стали наблюдаться существенные изменения. Так, например, с середины 60-х годов наблюдается стремление к изоляции всех комнат с одним общим коридором. Во всех перечисленных случаях традиционно выделяли комнату для родителей, супружеской пары, взрослых детей. Младшие члены семьи, внуки жили обычно со старшими. Как правило, одна комната в таком доме — зал — не всегда активно эксплуатировалась. Интерьер этой комнаты значительно отличался от остальных комнат дома: в ней сосредоточивалось все самое лучшее, модное. Ею пользовались в случае приезда гостей или каких-нибудь семейных торжеств.

Начиная с 70-х годов в строительстве новых домов происходят большие изменения, которые отвечают возросшим потребностям сельского населения. Все новостройки этого периода исключительно из белого силикатного кирпича и отчасти из шлакоблочных плит или белого пиленого камня. Дома в основном полутора- и двухэтажные со стандартными окнами и дверьми. Если стены дома возведены из шлакоблочных плит, то их снаружи штукатурят и делают набрызг из специальной смеси — цементный раствор иногда с добавлением осколков слюды — *шубала ихъыркъытI*, то есть одевают в шубу. Иногда, если стены дома возведены из белого камня, грани плит, обращенных к наружной стороне, спиливают, что впоследствии придает дому красивый архитектурный вид. Такой способ украшения внешних стен домов применяют и другие народы Северного Кавказа²¹. Крыши домов покрывают белым листовым железом и шиферными плитами. Внутри комнаты штукатурят, затем производят известковую побелку стен, то ли слегка подсиненную, то ли цветную. В последнем случае потолок оставляют белым, а стены покрывают цветной побелкой, причем стараются, чтобы цвет побелки одной комнаты не повторял другую комнату. В самое последнее время входит в практику оклейка стен обоями, что создает в комнатах особый уют.

На первом этаже новых домов обычно располагают всю домашнюю службу: кухню, ванную, здесь же размещают гараж для личной автомашины или с перспективным назначением. На втором этаже размещают изолированные комнаты для родителей, супружеской пары, других взрослых членов семьи,

21 Кобычев В. П. Поселения и жилища народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. М.: Наука, 1982. С. 151.

раздельные строго по полу детские комнаты. Подобная дифференциация жилых помещений в современных домах характерна и для других народов Северного Кавказа²². Традиционно в каждом абазинском доме всегда имеется какая-нибудь более свободная комната. По внутреннему убранству она теперь ничем не отличается от остальных комнат дома. Сохранение ее в современном доме связано с древней традицией гостеприимства. Наряду с основным жилым домом в каждой сельской усадьбе имеется малый летний дом-временка, или абаз. *тыдз хвыц*, то есть малый дом. Время появления этого дома относится к 1930-м годам.

Известно, что строительство нового дома требует больших материальных и физических затрат. Молодые семьи, экономически еще маломощные, не в состоянии сразу построить большой жилой дом. На первое время они строили домик из двух комнат с небольшими сенями. По функциональной нагрузке, которую выполнял этот дом на определенное время, он и получил название «временка», то есть дом, в котором живут временно. Впоследствии это название распространилось на летний домик. Улучшение жилищных условий сельского населения, высокая санитарно-гигиеническая требовательность к жилому дому влекут за собой то, что абазины прилагают максимум усилий, чтобы создать в доме чистоту и порядок. Как следствие этого, они летом никогда не готовят пищу в большом доме. Вся кухня на летний период переносится в малый дом, отсюда и его название: летняя кухня — *пхын мацIауырта* или же «временка», — поскольку в нем живут временно, а именно в течение теплого времени года. В летнем доме имеется обычно печь с плитой, там же стоит газовая печь с баллонным газом. Все новые дома снабжены автономным водяным печным отоплением с перспективой перестройки под газовое отопление. Интерьер современного абазинского дома почти не сохранил традиционных элементов. Из традиционных предметов домашнего обихода чаще всего можно увидеть низенький столик на трех ножках — *айшва*, за которым любят кушать старики, а также детскую люльку — *гара*.

Повышение благосостояния семей влечет не только количественный рост, но и качественное изменение их материальных и культурных потребностей. Особенно четко прослеживается это в ориентации населения на приобретение предметов длительного пользования. Для сельских жителей наиболее распространенными предметами длительного пользования являются телевизор, холодильник, стиральная машина, швейная машина, ковры, пылесосы, радиоаппаратура. Все перечисленные предметы активно используются. Среди сельского населения заметно потенциальное стремление к приобретению

²² Уарзиати В. С. Отражение социально-экономических условий и этнических традиций в современном жилище осетин // Вопросы социологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1982. С. 27.

мебельных гарнитуров, сервизов посуды. Проникновение в быт стандартной новомодной мебели и предметов современного быта во многом зависит от разных причин, в первую очередь от социальной принадлежности и культурного уровня членов сельской семьи, степени приверженности к традиционной культуре, наконец, культурного влияния города. Последнее особенно бросается в глаза в населенных пунктах, расположенных близ городов Черкесск, Кисловодск, нового микрорайона п. Московский.

Для примера приведем структуру домашней предметной среды двух сельских семей.

Так, дом сельского жителя А-ба из а. Старокувинск. Дом квадратный, построен в 1961 г. В доме четыре изолированные комнаты. В доме имеются две печи, обогревающие по две комнаты. Дом снабжен застекленной верандой. Семья состоит из семи человек (родители-пенсионеры, супружеская пара и их дети: старшая дочь — медсестра, средняя — десятиклассница, сын — ученик 7-го класса). В доме комнаты распределены следующим образом: в одной комнате живут старики — она же в течение дня служит для всех остальных общей комнатой-кухней, комната для двух девочек, мальчик спит в комнате стариков. Четвертая комната в доме используется очень пассивно. Убранство комнат в доме следующее: в комнате стариков стоят стол, стулья, две никелированные кровати, в углу комнаты — печь, в другом углу комнаты стоит буфет с повседневной посудой. На стене над кроватями два фабричных ковра. Комната родителей: две кровати с сетками с деревянными спинками — они стоят рядом, над ними висит ковер средних размеров, в углу к наружной стене — трюмо, в углу к внутренней стене — шифоньер, здесь же стоят два стула с мягким сиденьем, на окнах тюлевые капроновые занавески. В детской — две кровати, так же как и в комнате родителей. Шифоньер, стол, где готовят уроки, стулья с мягким сиденьем, этажерка с книгами (в основном школьные учебники и небольшое количество художественной литературы), на стене ковер, на окнах тюлевые капроновые занавески. В последней комнате находится диван-кровать, сервант, в котором стоят недорогой чайный сервиз, тарелки разных размеров и разного назначения, рюмки, на стене ковер, на полу синтетический ковер, два кресла и журнальный столик, телевизор. Холодильник, газовая печь, стиральная машина стоят на веранде.

Дом К-ва в а. Кубина. В семье бабушка - пенсионерка, супружеская пара, муж — инженер-строитель, жена — учительница, дочь — медсестра, сын — студент. Дом построен в 1973 г., в плане квадратный, на высоком бетонированном фундаменте, в доме четыре изолированные комнаты с одним общим коридором и большой застекленной верандой. Элементы домашней предметной среды следующие: телевизор черно-белый, холодильник, пылесос, стиральная машина. Швейная машина, проигрыватель, магнитофон, три дере-

вянные кровати с железными сетками, два дивана-кровати, пять фабричных ковров разных размеров, два синтетических паласа, два полированных стола, два обычных стола, сервант, чайный сервиз отечественного производства, хрустальные вазы, рюмки, мягкие стулья, кресла, книжный шкаф, в котором около 300 книг, среди которых художественная литература по специальности, журнальный столик и т. д.

По нашим данным опроса, в семьях сельской интеллигенции и служащих в настоящее время наблюдается высокий уровень насыщенности бытовой техникой (особенно холодильниками, пылесосами), предметами культурного потребления: музыкальными инструментами, цветными телевизорами и т. д. И хотя отдельные различия в структурах потребления и потребности семьи в зависимости от ее социального и экономического положения сохраняются, результаты наших исследований четко фиксируют тенденцию к сближению этих структур на основе роста благосостояния и культуры всех трудящихся. Полевые материалы позволяют выявить также неудовлетворенный спрос на некоторые товары бытовой техники, в их числе — холодильники, стиральные машины, пылесосы. У молодежи повышенный спрос наблюдается на музыкальные инструменты, спортивные товары, радио и магнитофонную аппаратуру стереофонического звучания, мотоциклы, автомашины, фотоаппараты и т. д.

К числу хозяйственных построек относятся хлев — *бакъ*, сарай — *бора*, курятник — *гдадац*, погреб — *шуна* — двух типов: подземный и полуподземный. К хозяйственным постройкам относятся также клетки для хранения кукурузы — *ца* — и хранения пшеницы — *гван*. Первые изготовлены обычно из досок или из штакетника, установлены на деревянных или кирпичных сваях. Вторые представляют собой большие ящики из досок или железа. Все перечисленные строения традиционно размещаются вокруг усадьбы. В настоящее время эти строения отличаются добротностью, возведены также из обожженного красного или белого силикатного кирпича, крыты шифером, черепицей, железом. Все хозяйственные постройки оснащены электрическим освещением.

Усадьбы сельских жителей огорожены забором из штакетника, невысокой стеной из красного кирпича на бетонном фундаменте, а также из листового железа. В каждой усадьбе имеются ворота: одни — для членов семьи, другие — хозяйственные. Первыми (они состояли из одной узкой и двух широких створок) пользуются члены семьи, причем первыми, то есть узкими, воротами — более активно, широкой частью ворот пользуются в случае, если возникает необходимость заехать машине во двор, во время свадьбы, похорон. Вторые ворота — хозяйственные — они такие же, как и первые. Узкая часть ворот служит для скота, широкой пользуются, когда завозят сено, в огород заезжает

трактор и т. д. Все деревянные и железные части изгороди красят масляной краской.

Высокие требования, предъявляемые сельскими жителями к современному жилищу, во многом влияют на внешний облик абазинских аулов. В настоящее время это хорошо распланированные компактные поселения. Аулы благоустраиваются: во всех абазинских аулах проложен водопровод, проведено электричество, радио, центральные улицы заасфальтированы, во многих аулах проложены тротуары, выложенные асфальтом или бетонными плитами. По обе стороны улицы посажены деревья. Общественный центр в виде единого комплекса занимает в современных аулах срединное положение. В него входят административные здания, Дом культуры, средняя и восьмилетняя школы, магазины, отделения связи, столовая и т. д. Все аулы связаны с областным центром благоустроенными асфальтированными дорогами. Большое внимание в настоящее время уделяется созданию поселков городского типа со всеми необходимыми условиями, надворными хозяйственными постройками, приусадебным участком. В некоторых колхозах и совхозах уже приступили к строительству таких поселков. Таковыми, например, являются поселок Госкомсельхозтехника в Адыге-Хабльском районе, поселок Южный.

Таким образом, в строительстве колхозных поселков, домов, вполне отвечающих возросшему уровню современной жизни и культурным запросам населения, все еще сохраняются некоторые традиционные черты. Однако в условиях современного быта происходит непрерывный процесс трансформации, интернационализации быта, изменения прежних форм и содержания быта.

Растущий уровень культуры и материального благосостояния советских людей находит также отражение в разнообразии и высоком качестве одежды всех членов каждой сельской семьи. Национальная одежда абазин к концу XIX — началу XX в. имела традиционно сложившуюся общекавказскую форму²³. Процесс взаимопроникновения культур различных этнических групп и особенно влияние русской культуры, начавшиеся уже в первой половине XX в., и изменение в результате этих процессов бытовой культуры абазин достаточно ярко прослеживаются в одежде абазин.

Национальная абазинская одежда стабильно держалась довольно долго, особенно будничная, дольше сохранившая традиционные черты. Выходная же одежда подвергалась наиболее интенсивным изменениям уже с начала XX в. В конце XIX — начале XX в. развитие капиталистических отношений, сопровождающихся ростом торговли, ломкой рамок узконационального бытового

²³ Подробнее см. в гл. «Материальная культура абазин», раздел «Одежда», в работе «Абазины» (рукопись); *Зверева Ю. И.* К вопросу об изучении материальной культуры абазин // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1982.

уклада, стало оказывать доминирующее влияние на быт абазин. В итоге усилилось проникновение в сельский быт городских форм культуры, а также влияние русских в культурно-бытовой сфере, но уже опосредованно — через город, рынок, промышленные товары. Эти процессы активно касались и одежды. Новшества, как правило, проникали прежде всего в быт сельской знати. Изменения эти вначале касались в основном отдельных элементов одежды, например обуви. Гордостью каждого мужчины являлись хромовые сапоги с множеством складок на голенищах. Девушки стали носить полусапожки на каблуках с мелкой шнуровкой на боку и по подъему, а также туфли на высоком каблуке. Разумеется, это было доступно не каждому, а могли позволить себе лишь состоятельные семьи. К первой четверти XX в. относится также появление первых уже готовых платьев городского покроя, о чем свидетельствуют письменные источники. Так, И. Щукин, побывавший в Кубинском ауле (ныне — а. Кубина) во время своей поездки по Верхней Кубани, писал: «На женщинах можно видеть очень часто вместо национального костюма обычное городское платье, которое скупается горскими евреями и перепродается местным щеголихам»²⁴. Местные мастерицы быстро почувствовали удобство городского платья, стали шить платья из покупной ткани, а также сукна кустарного производства, при этом шло не простое копирование фасона городского платья, а в каждом отдельном случае — творческое осмысление, стремление подчинить фасон покупного платья требованиям традиции. Платья шились с закрытым воротом, длинными рукавами, отрезными талиями, с множеством оборок. Это платье дополнялось национальным поясом, нагрудными украшениями. Приверженность к одежде в национальном стиле держалась довольно долго, вплоть до Великой Отечественной войны, когда наблюдалось даже возрождение изготовления одежды из кустарного сукна из-за нехватки материалов. В дальнейшем крой платья продолжал усложняться за счет увеличения элементов лифа: отложные воротники, разные фигурные кокетки, мелкие складки и пр. И хотя у большинства женщин среднего и старшего возраста продолжала бытовать одежда, близкая по материалу и крою к старинным образцам, новые черты городского платья считались модными, имели более престижное значение и все шире проникали в повседневный быт.

К 1920–1930 годам относится появление так называемой рабфаковской одежды (*рабфакчгIвыча*). Для женщин это светлая кофта с большим отложным воротником. Рукава кофты длинные, с пышными буфами у плеч и на манжете. Носили кофту с длинной однотонной юбкой в 4–6 клиньев. Этот комплект быстро сделался главным видом выходной одежды для молодых девушек и женщин. Юбки к кофте шили чаще всего из покупных тканей: ситца, сатина, репса, атласа, шерсти и т. д.

24 Щукин И. Из поездок по верхней Кубани // Землеведение. 1914. Кн. 3. С. 33.

К этому же периоду относится появление мужских брюк галифе, которые носили с традиционной рубашкой навыпуск или рубашкой типа гимнастерки, подпоясавшись традиционным поясом или ремнем. В качестве головного убора молодежь этих лет, наряду с традиционными шапками, носила шапки-буденовки. В послевоенное время излюбленной одеждой мужчин стала военная солдатская форма, которая долго держалась в стиле мужской одежды. И в наши дни некоторые мужчины предпочитают шить себе верхнюю рубашку типа гимнастерки, считая ее очень удобной в качестве рабочей одежды. К военному времени относится появление стеганых ватных фуфаяк (*клуфай-кла*), носимых одинаково и мужчинами, и женщинами. В настоящее время фуфайка, как наиболее удобная, является рабочей одеждой скотников на фермах и летних пастбищах. Среди женщин большое распространение имели пальто и полупальто из черного плюша (*диба пальто*), лица пожилого возраста и сейчас предпочитают эти пальто другим изделиям.

Ликвидация за годы советской власти антагонистических классовых и социальных противоречий способствовала стиранию социальных особенностей в одежде. Новые социально-экономические условия жизни привели к выработке однотипных черт в одежде всех слоев населения. В настоящее время лишь в одежде стариков можно найти элементы традиционного покроя. В основном это выражается в длине платья и рукавов, скромных расцветках тканей, из которых изготовлена одежда у пожилых женщин, ношении традиционных головных уборов (папахи, летние войлочные шляпы) и *майыст* с резиновыми галошами.

В наши дни трудно найти какую-то разницу в современной одежде молодежи и людей средних лет среди сельского населения, по сравнению с городскими жителями. Она полностью городского европейского типа. Именно здесь наиболее ярко прослеживается процесс интернационализации современной одежды абазин, когда «все труднее становится определить на глаз, по костюму принадлежность человека к определенному классу, профессии, вероисповеданию, национальности. И это есть не что иное, как внешнее проявление общего процесса роста в социальной мобильности, характерного для современного общества»²⁵. Население чаще всего предпочитает покупать готовые изделия как отечественного, так и импортного производства. Если же одежда шьется из купленного материала, то всегда стараются сшить на уровне современных новомодных образцов. Из материалов предпочтение отдают натуральным изделиям из шерсти, шелка, хлопка, а также синтетическим тканям. Излюбленной одеждой молодежи стали различные джинсовые фирменные брюки и костюмы, куртки из замши, кожаные пальто и пр. Обувь и вся

²⁵ Токарев С. А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. 1970. № 4. С. 10–11.

верхняя одежда, мужские, женские головные уборы — полностью покупные в соответствии с модой сезона. Взрослые и дети имеют в настоящее время комплекты одежды на разные случаи: помимо домашней повседневной одежды, есть праздничная одежда, школьная форма; одежда всех возрастных групп различается также строго по сезонам. Этому способствует современный высокий уровень развития бытового обслуживания. Так, в 1983 г. «населению области оказано бытовых услуг на 6,6 % больше, чем в 1982 году»²⁶. Большое распространение в последние годы получили всевозможные вязаные изделия, как из кустарной, так и фабричной пряжи (разные кофточки, свитера, пуловеры, шапочки, платки, шали и т. д.), выполненные очень оригинально, всегда со вкусом, отвечающие современной моде.

Как и раньше, женщины большое внимание уделяют ювелирным изделиям, подбирая их очень умело к современному платью. Это золотые кольца, серьги, цепочки, кулоны и пр. В основном все ювелирные украшения покупные, но в настоящее время среди населения заметно стремление заказать ювелирное украшение в мастерских. На наш взгляд, это объясняется тем, что заказчицы стремятся выразить в изделии какой-то свой эстетический вкус, что делает изделие нестандартным, оригинальным.

Современная свадебная одежда у абазин как в селах, так и в городах чисто европейская. Это белое длинное платье и фата для невесты и строгий костюм для жениха.

Национальный костюм, почти исчезнувший из повседневного быта, сохраняет свое историческое и эстетическое значение. С развитием художественной самодеятельности его стали носить участники хоровых и танцевальных коллективов. Образцы народного национального костюма в настоящее время являются источником для творчества современных художников-модельеров. При создании некоторых видов современной одежды используются элементы традиционного кроя и орнамента вышивок.

Пища, как известно, наиболее устойчивый элемент материальной культуры. Традиционная пища дореволюционной абазинской семьи была довольно ограничена. Это «просяная каша (*быста*) (правильно: *баста*. — Л. К.), заменявшая хлеб, пшеничный хлеб (*чилахва*), низкий, выпекаемый на сковороде просяной хлеб (*мыгял*) (правильно: *мгьял*. — Л. К.), кислое молоко типа айрана (*хьарчи́ва*) (правильно: *хьырчи́вы*. — Л. К.), суп (*чи́ван*), пышки (*лакъвы́м*) (правильно: *лакъвы́м*. — Л. К.), пышки с сыром (*чаи́ш*) (правильно: *чаи́ш*. — Л. К.), буза из проса (*бахъсы́ма*) (правильно: *бахсы́ма*. — Л. К.)»²⁷. Вышеперечисленный ассортимент пищи можно расширить за счет некоторых

26 Трудовая поступь Карачаево-Черкесии. Сообщение статистического управления // Ленинское знамя. 1984. № 38.

27 Лавров Л. И. Этнография Кавказа. С. 63.

традиционных мясных блюд — это вареное мясо: баранина и говядина, которые заливались бульоном, блюда из домашней птицы (курятины и индюшатины) с соусом (*кIвтIужьдзырдза, гвагвыцжьдзырдза*) и некоторые молочные блюда — *ашвыджь* — из сметаны, сыра, яиц и кукурузной муки, которые ели с мамалыгой или *абаста* и *чамыква*, которые готовили почти так же, как и *ашвыджь*, но в более крутом виде. Ее запивали кислым молоком.

В ассортименте современной абазинской кухни сохранились все традиционные блюда, но по сравнению с дореволюционным периодом в пище абазин произошли огромные изменения. В первую очередь блюда стали разнообразнее за счет обогащения блюдами разных национальностей нашей страны. Сегодня в меню абазинской кухни можно встретить русский борщ и блины, украинские вареники, узбекский плов и манты, карачаевские хычины, различные мясные и овощные салаты, много употребляют чай, как калмыцкий, так и сладкий черный чай, кофе и т. д. Ассортимент сладких мучных блюд очень разнообразен: это и различные сладкие булочки, печенье домашнего приготовления, торты и пирожные как домашнего приготовления, так и покупные. Причем надо отметить, что традиционный стол чаще можно встретить в особо торжественных случаях: во время приема гостей, на свадьбах, при других семейных торжествах.

Сегодня более консервативен обрядовый поминальный стол. Он до наших дней состоит исключительно из традиционных блюд: вареное мясо с бульоном, курятина или индюшатины с соусом, отварной рис с изюмом (*прунджь*), который подается с кислым молоком, домашняя лапша, заправленная кислым молоком с красным перцем, сметаной и круто сваренными, мелко нарезанными яйцами (*хынкIаль*), сладкая халва (*хIальыуа*), разные изжаренные в масле мучные изделия: *чашив* — пышки с сыром или творогом, *кIальтама* — хвост, *лIакIвIым* — пышки без начинки, *хIарейджь* — корзиночки со сладкой начинкой из халвы или фруктов.

Большим разнообразием отличается современный праздничный стол абазин. В первую очередь следует отметить обилие холодных закусок, различные салаты, заливные, рыба, икра, обилие овощей в свежем и консервированном виде, фрукты, сладости. На праздничном столе, помимо традиционных блюд, много заимствованных. Абазины много внимания уделяют сервировке стола. В настоящее время каждая семья старается иметь в своем доме достаточное количество тарелок, вилок, ножей, рюмок. Это избавляет их от принятого в прошлом обычая — для торжественного стола брать посуду напрокат у соседей, в чем никогда не получали отказа. Чтобы обеспечить необходимое количество посуды, хозяйки покупают порой не очень дорогую посуду, хотя, как правило, для малочисленных гостей у каждой хозяйки имеется праздничная посуда, а иногда и комплекты столовых, чайных, кофейных сервизов.

Итак, заключая наше исследование об общественной жизни и материальной культуре абазин, мы можем сделать следующие выводы. Во-первых, в социальной структуре современного населения абазин происходят заметные изменения количественного характера. Они прежде всего идентичны социальным процессам, происходящим как на Кавказе²⁸, так и в общесоюзном масштабе. Во-вторых, изменения, протекающие в материальной культуре абазин, имеют тенденцию усиливаться благодаря все более объединяющему людей социальному и научно-техническому прогрессу.

28 *Сергеев Г. А.* Новое в культуре и быту аварцев-переселенцев // Полевые исследования Института этнографии. 1978 г. М.: Наука, 1980; *Тер-Саркисянц А. Е.* Структура современной армянской сельской семьи // Полевые исследования Института этнографии. 1978 г. М.: Наука, 1980. С. 146–153; *Волкова Н. Г., Джевихишвили Г. Н.* Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: традиции и инновации. М.: Наука, 1982.

НОВЫЕ ОБРЯДЫ НА СЕЛЕ
(на абазинском и черкесском материалах)

Великий Октябрь положил начало подлинному расцвету революционных и прогрессивных народных традиций, праздников и обрядов, соответствующих идеям социалистической революции и построения нового общества, с четким политическим содержанием, высоким пафосом борьбы за торжество идей социализма. Было положено начало образованию советской социалистической обрядности. Впервые в истории человечества революционные праздники, народные празднества получили государственную санкцию, приняли узаконенный характер. Утвердился наш главный праздник — годовщина Великой Октябрьской социалистической революции, всенародным стал Первомай.

Характерной чертой советской обрядности является то, что она все время находится в развитии. В тесной связи с развитием советской культуры, совершенствованием быта изменяются праздники и обряды, утверждаются новые. Это вполне закономерное, исторически необходимое явление, порожденное новым общественным строем, идеологией, мировоззрением. Это сложный процесс, диалектически противоречивый, он идет через отрицание, ломку старых, реакционных религиозных обрядов и праздников, через постепенное их преодоление. Старое вначале нередко сильнее нового, ибо оно держится на вековых традициях. Поэтому не всегда сразу удастся найти наиболее правильные формы нового до того, как та или иная праздничная или обрядовая форма может быть, что называется, «запущена в серию» и рекомендована для массового распространения и апробации. В общем же, «биография» обряда проходит через три ступени: 1) сама ее разработка и оформление; 2) распространение в возможно более широких масштабах; 3) введение данной формы в традицию...²⁹

Если традиции в досоциалистическое время складывались под решающим воздействием религиозного мировоззрения, то общесоветские традиции своим острием направлены против религиозных предрассудков и националистических пережитков. Они формируются сознательно, целенаправленно, творчески развиваются и внедряются в массы прежде всего путем создания творческих союзов, специальных советов и комиссий, занимающихся вопросами разработки и пропаганды традиций.

В нашей стране живут и трудятся дружно более ста наций и народностей. Каждый народ имеет свои традиции, которые передавались на протяжении веков из поколения в поколение. В условиях советского общественного строя лучшие традиции каждого народа получили свое дальнейшее развитие и

29 Бромлей Ю. В. Новая обрядность — важный компонент советского образа жизни // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 13–14.

успешно служат делу строительства социализма. Бережное отношение к прогрессивным традициям и правильное их использование имеют большое значение в воспитании трудящихся.

В жизни советских народов происходит двуединый процесс: с одной стороны, обогащается содержание прогрессивных традиций, родившихся в прошлом, с другой — происходит складывание общих, единых для всех наций интернациональных традиций, что качественно меняет прежнее представление о традициях как явлениях чисто национальных. В условиях социализма традиции одного народа становятся достоянием всех народов Советского Союза. Изменения в характере национальных традиций являются прямым отражением закономерностей развития социалистического способа производства и межнациональных отношений. Теоретическое обобщение процесса развития традиций народов нашей страны на основе богатейшего материала современности играет значительную роль в формировании социалистического общества.

Социализм поднял к новой жизни, активной творческой деятельности ранее угнетенные и бесправные народы, стоявшие на разных ступенях исторического развития. Отсталые в прошлом народы добились невиданного прогресса во всех областях материальной и духовной жизни. Исторические перемены в жизни нашего общества вызвали творческий подъем всех народов СССР, открыли широкие возможности для обмена материальными и духовными богатствами между ними.

Прогрессивные изменения и взаимообогащение народных традиций оказывают огромное влияние на дальнейшее развитие отношений между социалистическими нациями, укрепляют единство советских народов.

Традиции так же древни, как само человечество. Они носят исторический характер, ибо возникли и формировались в процессе трудовой и общественной деятельности людей, складывались не по желанию отдельных лиц и групп, а имели под собой объективную основу, возникли как закономерное явление общественного развития.

С разделением общества на классы многие народные обычаи неизменно использовались в интересах власти имущих. Созданные и поддерживаемые народом на протяжении многих веков, многие из них обратились своим острием против самого же народа.

Новое общество, создавая свои традиции и обычаи, в то же время вбирает и развивает то лучшее, что накопили предшествующие поколения. В. И. Ленин в беседе с К. Цеткин говорил: «Красивое нужно сохранить, взять его как образец, исходить из него, даже если оно “старое”. Почему нам нужно отворачиваться от истинно прекрасного, отказываться от него как от исходного пункта для дальнейшего развития только на том основании, что оно “старо”?»³⁰

30 Ленин В. И. О литературе и искусстве. М., 1986. С. 462.

Традиции каждой новой эпохи или общественной формации опираются на уже достигнутые завоевания прошлого. Каждое поколение получает в наследство от своих дедов и отцов то, что они сами унаследовали в свое время от предшествовавших поколений, обогатили своим опытом, трудом, знанием. И это закономерно, ибо каждому поколению приходилось бы все начинать сначала, делать то, что уже давно сделано, открывать то, что давно открыто.

Никакая старая традиция, как бы своеобразна и красива она ни была, не может сохраниться в новых условиях общественной жизни, если она перестала отвечать их требованиям.

Советские праздники и обряды — неотъемлемая часть социалистической культуры. Их основное социальное назначение — утверждение и воспроизводство в сознании, чувствах и поведении членов нашего общества, которое является эталоном социалистического образа жизни.

Советские праздники и обряды сложились и продолжают формироваться, как правило, на основе прогрессивных народных традиций, обычаев, наполняющихся новым, социалистическим содержанием.

С победой Великого Октября советская власть особенно внимательно отнеслась к этому богатому и сложному наследию. Известно, что уже в первые годы после социалистической революции были обнародованы около шестидесяти подписанных В. И. Лениным декретов, которые так или иначе решали проблемы становления новой советской обрядности.

23 января (5 февраля) 1918 г. на заседании Совета народных комиссаров, проходившем под председательством В. И. Ленина, Луначарский доложил о новом календаре, а на следующий день Совнарком принял и опубликовал за подписью В. И. Ленина декрет «О введении в Российской Республике западноевропейского календаря»³¹. Этим декретом отменялись религиозные и старорежимные праздники и вводились новые праздники — памятные дни великих событий революционной борьбы трудящихся России. Декрет положил начало революционной борьбе трудящихся России. Декрет положил начало государственному узаконению праздников так называемого «красного календаря», перечень которых начиная с Первомая, отмечавшегося пролетариатом еще до революции, сразу же значительно расширился. «Красный календарь» включал в себя следующие праздники: День Красной армии (23 февраля), День работницы (8 марта), Первомай, Октябрьская годовщина (7–8 ноября), День Парижской коммуны (18 марта) и др. Эти декреты рабоче-крестьянского государства, а также специальные директивы и партийные решения сыграли значительную роль в рождении советской праздничной культуры, ее развитии по пути органической связи с революцией. Все эти документы свидетельствовали, что советская власть не только не собирается ликвидировать праздники,

31 Декреты советской власти. М., 1957. Т. 1. С. 404–405.

но, напротив, придает им огромное значение и будет всеми силами содействовать их возрождению.

За годы существования советской власти у нас в стране сложилась система социалистических праздников и обрядов, которые прочно вошли в быт населения. По характеру и содержанию их можно разделить на три категории:

— всенародные — октябрьские и майские торжества, день рождения Ленина, праздник Победы, День Советской армии и Военно-морского флота;

— общественно-производственные — посвящение в рабочие и колхозники, вручение первого паспорта, проводы в Советскую армию, трудовые юбилеи, проводы на пенсию, чествование ветеранов труда и войны;

— семейно-бытовые — рождение ребенка, свадьба, совершеннолетие и др.

За 70 лет развития по пути Октября в нашем обществе утвердились замечательные социалистические традиции, в которых закреплён богатейший опыт революционной борьбы и созидания. Бережно хранить эти традиции — значит творчески развивать их. Партия умело соединяет и обогащает опыт всех поколений борцов за свободу революции, социализм и коммунизм, спаянных общими интересами и идеалами. «В результате перестройки, — говорится в докладе генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева, посвященном 70-летию Октября, — социализм может и должен в полной мере реализовать свои по возможности как строй реального гуманизма, служащий человеку и возвышающий его. Это общество для людей — для расцвета их творческого труда, благополучия, здоровья, физического и духовного развития, общество, где человек чувствует себя полноправным хозяином и на деле является им»³².

В современных условиях творческое освоение, всестороннее развитие и взаимообогащение подлинно национальной традиции неизбежно приводят к утверждению общесоветской традиции, что вовсе не означает отказа от национального достояния, — подлинно прогрессивное и плодотворное в национальном обязательно содержит элементы интернационального. В этом смысле национальные традиции становятся неотделимой частью духовного мира советских людей.

Праздники, посвященные великим событиям гражданской истории, особенно революционному движению, трудовым профессиям, чествованию героев и ветеранов труда и войны, — все это призвано утвердить в сознании человека главное — люди сами творят свою историю, их борьба, труд являются основой могущества Родины, источником их личного счастья.

Укреплению патриотического чувства, дружбы советских народов служат многие традиции. Огромный эмоциональный, воспитательный заряд несут в себе общегосударственные и революционные праздники: годовщина Великого Октября, 1 Мая, День Победы и др. Они неизменно выливаются в демон-

³² Горбачев М. С. Октябрь и перестройка: Революция продолжается // Правда. 1987. 3 нояб.

страцию дружбы советских народов, политической активности и трудового героизма, стали ярким выражением единства между народами.

Революционные праздники — это святая святых, выражение высоких идеалов сильных человеческих чувств, сплав мыслей и убеждений. Революционная борьба пролетариата связана с освободительной борьбой трудящихся против социального и национального гнета. Эта борьба выработала у трудящихся стремление к справедливости, равенству, свободе и братству, ненависть к несправедливости, эксплуатации, рабству.

Процесс формирования и развития новых революционных традиций и новых нравственных качеств вызвал коренную ломку в психологии широких слоев народных масс. Воспитание трудящихся на замечательных революционно-патриотических и трудовых традициях народов СССР, которые возникли и утвердились в процессе строительства социализма, наша партия рассматривает как одну из действенных и испытанных форм идеологической работы в массах.

Праздник 7 ноября имеет свои отличительные особенности, так как отмечается великая дата революционного преобразования мира и социального прогресса, поэтому в оформлении улиц и демонстрации преобладает историко-революционная тематика.

В дни подготовки к празднику с первых дней советской власти зародилась и продолжает развиваться замечательная традиция — посвящать свои лучшие трудовые успехи всенародному празднику.

В праздничные дни в колхозах и совхозах, школах Карачаево-Черкесии проводятся встречи с ветеранами революции, труда, передовиками производства. Организуются походы по местам революционной славы. Подводятся итоги социалистического соревнования в честь годовщины Великого Октября.

Во всех трудовых коллективах в связи с октябрьскими торжествами выработалась целая система морального поощрения колхозного производства, вручение почетных грамот, вымпелов, занесение на доску почета и в Книгу трудовой славы, фотографирование у красного знамени коллектива.

Бережное отношение к памяти погибших за советскую Родину стало самой гуманной традицией, переходящей из поколения в поколение. Во всех населенных пунктах области увековечена память павших в боях за Родину — это и одинокая величественная фигура советского воина-освободителя, и целые мемориальные комплексы, и скорбная фигура женщины-матери, склонившей голову у мемориала. Партийные, комсомольские, профсоюзные организации добились того, чтобы в каждом населенном пункте знали тех, кто отдал жизнь в годы Великой Отечественной войны. Школьники вели скрупулезный поиск пропавших без вести. Их имена занесены на мемориальные доски. Именами людей, отдавших жизнь за сегодняшний день, названы улицы в городах

и аулах области: ул. У. Хабекова и З. Тлисовой в а. Хабез, ул. Я. Джантемирова в а. Алибердуковском, ул. Т. Шхагошева и М. Симхова в а. Псыж и т. д.

К памятникам воинам в день 9 Мая по сложившейся традиции приходят колонны колхозников, жителей села, школьников с приспущенными знаменами, венками, цветами. Здесь, у братской могилы воинов Советской армии, открывается торжественный траурный митинг. В почетном карауле у памятников стоят комсомольцы, пионеры. Собравшиеся минутой молчания чтят память погибших. Затем выступают ветераны войны, председатель сельского совета, секретарь парткома колхоза или совхоза, комсомолец, пионер. Смысл их взволнованных речей таков: «Мы пришли сегодня сюда, чтобы почтить память тех, кто бесконечно дорог нам. Тех, кто пал в бою, защищая Родину от фашистских захватчиков, своей кровью и самой жизнью завоевал нам право на счастье. В священной братской могиле покоятся воины. В наших сердцах всегда будет жить память о них, о солдатах. Вечная им слава!»

Выступления ораторов сменяются торжественно-траурными мелодиями. Взволнованный голос комсомольца разносит над смолкнувшими рядами:

Вспомним всех поименно, горем вспомним своим...

Это нужно —

не мертвым!

Это надо —

живым!

(Р. Рождественский)

Затем распорядитель митинга приглашает всех присутствующих пройти к памятнику, возложить венки, цветы. Этот день самый многолюдный из всех праздников в аулах. Каждый год 9 Мая по случаю Дня Победы повсеместно устраиваются встречи ветеранов войны, организуются праздничные шествия к местам боевой славы, открываются новые мемориалы. День Победы отмечается не только как день радости, но и как день величайшей скорби народа. Сюда по сложившейся традиции приходят пионеры, чтобы в этот знаменательный день принять в свои ряды октябрят. У памятников воинам в почтительном молчании останавливаются молодожены. И каждый, кто приходит, с особой силой ощущает величие подвига, совершенного советскими людьми, острее чувствует свою ответственность перед светлой памятью погибших. Вечером факельное шествие молодежи аулов завершает этот прекрасный праздник.

Празднованию Дня Победы предшествует зародившаяся несколько лет назад хорошая традиция, посвященная Дню памяти, — Неделя памяти. Для него официально установлена постоянная дата — воскресенье накануне 9 мая. Партийные, профсоюзные организации проводят в аулах среди населения

большую разъяснительную и подготовительную работу. Народ уже понял и поверил в то, что советская общественность всерьез и навсегда ввела поминовение умерших, и основная масса его теперь пойдет на кладбище именно в этот день — День памяти. Жители аулов с большим пониманием и одобрением отнеслись к такому новому отношению к сельским кладбищам, особенно женщины, которым до сих пор адат запрещал посещать кладбище. Население приводит в порядок могилы родных и близких, сооружает или восстанавливает памятники или надмогильные сооружения, производит косметический ремонт. День памяти меняет в корне отношение к сельским кладбищам. Многие взрослые берут с собой на кладбище детей-подростков. Такое сознательное, уважительное отношение к памяти родных и близких, которое они видят в этот день, является уроком воспитания новых поколений. Здесь, на кладбище, погребены останки дедов и старших родственников. Все, чем владеет нынешнее поколение людей, — свобода, труд, счастье, каждодневные радости — завоевано ушедшими поколениями. Сыновняя благодарность им никогда не умрет в сердцах и будет жить в памяти поколений.

Важнейшей ступенью нравственного воспитания является пример взрослых. Нравственный опыт, отношение к добру и злу, чести и бесчестию, правде и лжи — все это входит в плоть и кровь человека с детских лет. Поэтому забота о здоровье детей, привитии им лучших качеств — первая патриотическая обязанность и родителей, и школы, и общественности. Хранителями лучших традиций являются старшие поколения. Сама жизнь ветеранов партии, героев Великой Отечественной войны — замечательный пример для подражания.

Ничем не заменить сегодня воздействие на молодежь представителей старших поколений — живых свидетелей героизма прошлого. Есть много проверенных практикой форм и методов такого воздействия. Это и встречи с героями Гражданской и Великой Отечественной войн, это и походы по местам боевой славы, это и знание истории своего аула, улицы, на которой ты живешь. Всегда ли молодежь знает прошлое своего аула, в честь кого и почему названа улица, какова ее история?

Праздник улицы, который входит в последние годы в быт вместе с другими новыми праздниками, призван служить именно тому, чтобы на примере своих односельчан вызывать чувство преклонения перед подвигом старших поколений, быть похожими на героев. После таких праздников заметно повышается интерес молодых людей к военному делу, их готовность крепить мощь Родины, защищать ее от любых посягательств.

Праздник улицы ежегодно проводят в Хабезском районе уже в течение нескольких лет. Вот, например, как проходил праздник улицы У. Хабекова, З. Глисовой в районном центре. В проведении праздника принимал участие весь культурно-спортивный комплекс аула. Многолюдно было в этот день на

стадионе. Жители собрались на большой торжественный митинг. С докладом выступил райвоенком Т. Гаджимурадов. Много хороших слов сказали ветераны войны, еще при жизни знавшие героев, учителя, которые их учили, приводили яркие примеры из их юношеского возраста, тепло и сердечно отзывались об У. Хабекове и З. Глисовой жители аула. Эти выступления, несомненно, оставляют неизгладимый след в умах и сердцах всех присутствующих и особенно молодежи. Человек как бы становится участником тех легендарных событий, о которых рассказывали выступавшие. Он видит, как высоко ценит советское общество воинскую доблесть и героизм, загорается желанием подражать героям, свято исполнять свой гражданский долг.

Потом состоялся большой концерт. Самодеятельные артисты давно не встречались с таким внимательным и благодарным зрителем. Проводились конкурсы на лучшее исполнение танцев, шахматный турнир, выступление спортсменов. Затем праздник перенесся на улицы. Тут героем становился каждый: и передовик колхоза, и женщина-мать, вырастившая достойных детей, и первоклассник, которому накануне прикололи октябрятский значок, и юноша, получивший паспорт. У жителей аула для каждого из участников самодеятельного концерта нашлось доброе, теплое слово. А щедрые хозяйки прямо на улицы выставили столы, радушно предлагая отведать их хлеб-соль.

Этот праздник — путь к сердцам многих людей, украшение их жизни, светлая страница в истории аула, это дань уважения жителей аула к своим землякам, которые сложили головы на поле битвы за их сегодняшний светлый, радостный день.

Военно-патриотическое воспитание во всех его формах призвано готовить население, и прежде всего молодежь, к исполнению священной обязанности — защите Отчизны, социалистических завоеваний. Каждый молодой человек должен быть готов по первому зову Родины вступить в ряды героических советских Вооруженных сил и беззаветно и самоотверженно бороться с врагами.

Традиционными у нас, в Карачаево-Черкесии, так же как и по всей стране, становятся торжественные проводы в армию. В основном этот ритуал получил уже четко сформировавшуюся схему. С помощью участников художественной самодеятельности так называемая инициативная группа готовит литературно-музыкальный монтаж («Служите верно, сыновья!», «Вы служите, мы вас подождем!», «Солдат всегда солдат!»).

Проводы в ряды Советской армии проходят поэтапно: проводы из трудового коллектива, проводы в сельском Доме культуры, проводы в семье. В последние годы утвердилась традиция торжественных проводов призывников из райвоенкомата. Перед началом торжества призывники возлагают цветы к обелискам погибшим землякам в годы войны. Склонив головы, замирают молодые люди, чтя память тех, кто отдал жизнь за нашу Родину.

Затем вечер переносится в сельский Дом культуры. Сюда приходят близкие, родители, друзья призывников, участники Великой Отечественной войны, представители общественных организаций.

На празднично украшенную сцену приглашаются призывники. Военком обращается ко всем присутствующим, оглашая приказ о призыве на действительную службу призывников такого-то года, и зачитывает фамилии. Каждый, чья фамилия прозвучала, отвечает: «Есть» — и поднимается на сцену. К призывникам обращается председатель колхоза или директор совхоза: «Сегодня ваше настоящее совершеннолетие. Наступило время выполнить свой священный долг перед Родиной. Служите честно, хорошо. Помните, что вы из семьи хлеборобов». Каждому призывнику вручают памятку, в которой записаны заповеди солдата и наказания односельчан. От имени колхоза, совхоза вручают памятные подарки. Девушки-сверстницы призывников дарят им цветы.

С теплыми словами к призывникам обращается ветеран войны, труда. От имени собравшихся родителей отец (мать) одного из призывников дает родительский наказ верно служить Родине. Затем призывники дают тожественную клятву честно, добросовестно нести воинскую службу.

Такие торжественные проводы завершаются концертом художественной самодеятельности, танцами молодежи.

Вошел в традицию обычай сажать деревья возле памятников погибшим воинам, клуба, школы или просто возле общественного центра аула. Со временем, возможно, эти аллеи станут благоустроенными сельскими садами, парками, любимым местом отдыха аульчан.

В настоящее время культпросветучреждения разрабатывают сценарии тематических вечеров встреч сельских жителей с демобилизованными воинами и воинами-интернационалистами.

За последние годы во многих партийных организациях, трудовых коллективах в мероприятиях по идейно-нравственному воспитанию молодежи особое внимание уделяется трудовым традициям и праздникам.

Основой воспитания, естественно, является труд. В нем формируется сам человек, воспитываются его коммунистическая сознательность и высокая нравственность. Первостепенную роль здесь играют взаимоотношения между людьми в процессе производства, воздействие коллектива. Вся совокупность этих отношений выражается в конкретных формах. Таковыми являются и трудовые традиции, праздники и обряды. Все они оказывают на человека большое влияние как одна из форм трудового воспитания. Трудовые традиции, празднества создают особую культурную и нравственную атмосферу в любом коллективе и являются важнейшим фактором формирования индивидуального сознания каждого труженика.

Ярким проявлением нового отношения к труду является всенародное соревнование, которое стало испытанным методом строительства социализма.

Оно сплавляет широкие массы в борьбе за выполнение и перевыполнение народно-хозяйственных планов, ломает все устаревшее, ускоряет наше движение вперед. В отличие от капиталистической конкуренции, которая основана на стремлении более сильных устранить и задавить слабых, социалистическое соревнование является одной из форм товарищеского сотрудничества, взаимопомощи и поддержки в труде. На многих предприятиях вошли в традицию торжественное принятие в хлебоборбы, чествование юбиляров, оказание почестей ветеранам труда, уходящим на заслуженный отдых, и т. д.

Важную роль в деле воспитания интереса и уважения к труду играют трудовые праздники по профессиям и торжества, посвященные чествованию лучших работников.

Каждый народ хранит и развивает свои исторически сложившиеся обряды и обычаи. Некоторые из них входят непосредственно в структуру современных традиций. Например, праздник *нын*. Раньше он отмечался как земледельческий праздник начала полевых работ. Впоследствии народный характер этого праздника был вытравлен мусульманской религией, так как народные обычаи несовместимы с ее догмами. Сегодня этот праздник стал массовым, интернациональным праздником. Для наглядности охарактеризуем, как этот праздник проходил в прошлом и в какой форме он проходит сегодня.

Как известно, в прошлом для своевременной вспашки полей и сева сельское население объединялось в группы — *адгылрагвып*. В одну группу входили от четырех до шести семей, каждая вносила для общего пользования то, что у нее было в хозяйстве: кто отдавал тягловый скот, кто — плуг, борону, утварь. Каждая группа выбирала своего руководителя — *ахIба/ акIватанахI*. Это был наиболее опытный работник, хороший организатор. Все члены группы беспрекословно подчинялись его указаниям. Обязанности между членами группы распределялись одинаково. Были среди них погонщик волов, плугарь, повар, пастух, водовоз и т. д.

В заранее объявленный день все население организовано выходило в поле. Раньше официального срока никто не имел права приступить к пахоте. Начало первого дня сельскохозяйственных работ отмечали очень торжественно. В хорошую погоду все жители собирались на краю селения, приносили жертву в честь благополучного начала сельскохозяйственного года, после чего все отправлялись в поле. Прибыв на место работы, разламывали ритуальный пахотный хлеб — *чвагъвара мгьал*, вкушали от него, произносили молитву о благополучном исходе работ. Право провести первую борозду поручалось самому старшему, самому опытному пахарю — *знапIы ласу* (то есть человеку с легкой рукой). После прокладки первой, символической борозды все активно приступали к работе. Каждая группа работала на своем участке. После пахоты сразу же производили сев, чтобы семена легли в свежую землю. Согласно

обычаю ни одна из групп, которая закончила работу на своем участке раньше других, не имела права возвращаться домой. Они помогали соседним группам. Сельскохозяйственные работы считались законченными тогда, когда все участки были вспаханы и засеяны. В последнюю очередь все вместе вспахивали и засеивали несколько участков для будущих победителей соревнования в честь окончания весенне-полевых работ.

Праздник в честь окончания весенне-полевых работ проходил на краю селения. Все население готовилось к нему начиная еще с зимы. Юноши ухаживали за своими лошадьми, чтобы принять участие в скачках. Девушки всю зиму вышивали разные мелкие вещицы для призов победителям соревнований: кисеты, футляры для часов, сумочки. Мастера-деревоотделочники вырезали разные фигурки зверей и птиц. Женщины готовили национальный напиток *бахсыма*.

В назначенный день все население выходило на край селения встречать пахарей. Здесь очерчивали, вернее опахивали, большой круг, оставив «ворота». В середине круга устанавливали шалаш для руководителя всех групп, распорядителя праздника. А сами группы располагались со своими подводами за линией круга. На это празднество приглашались гости из других селений, почетные старики, которые по возрасту уже не принимают участия в пахоте.

Здесь же, на краю селения, резали жертвенных животных, мужчины варили мясо в больших котлах, женщины приносили из дома разные жаренные в масле сладкие мучные изделия, кукурузную пасту, *бахсыму* и другие национальные кушанья. За столами прислуживали молодые мужчины и юноши. После торжественного ритуального обеда начинались праздничные увеселительные мероприятия.

Праздник начинали скачками. Круг в оба конца равнялся около 12 км. Из наиболее авторитетных стариков и мужчин выбирали жюри скачек. Занявшему первое место выделяли вспаханное и засеянное поле в размере 1 га, второе место — 0,5 га, третье — 0,25 га. Другая часть молодежи соревновалась в меткости по стрельбе. Сооружалась П-образная установка высотой 5–6 м, на поперечной перекладине которой на тоненьких веревочках были подвешены вышитые мелкие вещицы, фигурки из дерева. Каждый участник соревнования с определенного расстояния должен был метким выстрелом перебить веревку, на которой висели сувениры. Сбитая вещь доставалась ему в качестве приза. Некоторые юноши заранее узнавали авторство вещи и старались сбить именно ее. Это являлось своеобразным выражением симпатии к той или иной девушке. Иные юноши сбиту вещь клали к ногам девушки, что служило той же цели.

Здесь же, рядом, соревновалась другая часть молодежи. Свою силу и ловкость они пробовали у вбитого в землю столба высотой 5–6 м. На самом верху

столба было укреплено колесо, по окружности которого на веревочках были подвешены разные предметы. Юноши должны были взобраться по столбу вверх (а столб был гладкий, скользкий, с него только накануне праздника сняли кору, а в некоторых случаях его даже смазывали жиром) и выбрать по своему усмотрению вещь, которая и являлась их призом.

Третья группа юношей пыталась подняться вверх по веревке из сыромятной кожи, прикрепленной к перекладине высотой 5–6 м, и достать себе приз, подвешенный к перекладине.

Завершались соревнования молодежи перетягиванием каната. Здесь уже соревновались группами. Каждая группа *адгылрагвын* выставляла наиболее сильную часть своей молодежи. Победительницей соревнования выходила та группа, которая не потерпела ни одного поражения или выиграла наибольшее количество состязаний.

Непременным участником этого праздника является шут — *джьагIафа*. По сану, возложенному на него, он имел право безнаказанно высмеять каждого участника празднеств, он мог высмеять скрягу, тунеядца, нерадивого семьянина. Он мог своим преследованием подвести того или иного к яме с грязной водой и столкнуть его туда, и тот не имел права даже обидеться на него. Мог он также восхвалить того или иного участника торжества за его трудолюбие, добропорядочность.

Здесь же на празднике существовал неписанный закон, по которому можно было «пленить» случайных прохожих и потребовать от них выкуп, в качестве которого могли дать ягненка, котел пасты и ведро бахсымы. Если же «пленник» не являлся жителем данного селения, за него мог поручиться кто-нибудь из его знакомых, заверив, что выкуп будет выплачен в такое-то время. Случаев нарушения обещанного выкупа не наблюдалось. Завершающим моментом торжества являлось вручение символического флага — *нын* — самой красивой, самой трудолюбивой, самой искусной мастерице шить-вышивать — девушке, которая через определенное время, смотря по своему достатку, приглашала участников на ужин.

В настоящее время ведется интенсивная работа по реставрации и возрождению лучших народных традиций и обычаев, созданию новых социалистических праздничных торжеств. Проводимые на высоком идейно-художественном уровне, они содействуют улучшению труда и быта советских людей, значительному прогрессу образования, культуры — всему, что способствует формированию нового человека, всестороннему развитию личности, совершенствованию социалистического образа жизни. Среди возникших на основе передовых традиций народных обрядов почетное место в системе современной советской обрядности принадлежит календарно-трудовым традициям. Отражая уважительное отношение народа к труду, они в условиях социализ-

ма служат эффективным средством воспитания молодежи. Праздник первой борозды, первого снопа — распространенные современные календарные обряды — поэтизируют работу в сельском хозяйстве, чествуют человека-труженика, являются одной из ярких форм его морального поощрения. И в немалой степени этому способствует органичное сочетание в их обрядовых действиях традиционного с новым, самодеятельного с профессиональным, коллективного с личным.

В племсовхозе «Эльбурганский» отлично продумали, например, как организовать на возрожденной основе проведение аграрного праздника *ныл*. Здесь в погожий воскресный день 4 мая на зеленой лужайке на берегу Малого Зеленчука, перед сельским Домом культуры, встретились жители двух аулов — Эльбурган и Инжич-Чукун. В этот день они торжественно праздновали завершение весенне-полевых работ — пахоты и сева. Праздник начался в 10 часов утра торжественным митингом. На импровизированной сцене у красного знамени совхоза выстроили почетный караул пионеров. С краткой и содержательной речью выступил директор племсовхоза «Эльбурганский» К. Шхаев. Он отметил, что труженики совхоза работают с ясной перспективой на основе высокой культуры земледелия, что в животноводстве в широких масштабах идет прогрессивный процесс концентрации специализации и механизации производства, а это позволит поднять рентабельность таких отраслей животноводства, как кролиководство и оленеводство. Затем председатель рабочкома обнародовал итоги конкурса на звание «Лучший пахарь», «Лучший сеяльщик». Для выявления победителей конкурса была заранее создана авторитетная комиссия, которая строго проверяла чистоту вспашки поля, плотность и глубину заделки семян. Победителям конкурса повязали алые ленты, вручили почетные грамоты и ценные подарки. Было отмечено, что эти талантливые люди прекрасны в самом высоком своем проявлении — в труде на благо народа, что они работают с достоинством и честью, постоянно проявляя инициативу. Награды — символ общенародного признания их заслуг — вдохновляют и обязывают трудиться еще лучше, производительнее, продуктивнее.

Затем начался концерт художественной самодеятельности учащихся обеих школ и сельского Дома культуры а. Эльбурган, а также коллектива народного театра с. Инжич-Чукун. Здесь же читали импровизированные стихи в честь победителей конкурса, стихи о труде, Родине, был устроен конкурс гармонисток обоих аулов.

Сколько было радости и смеха, когда начались игры-соревнования! А их было на этом празднике достаточно. На одной площадке соревновались в народной игре «Альчики». Необходимо отметить, что почти все подростки и многие молодые ребята впервые воочию увидели эту удивительную игру. Уроки-навыки игры им в этот день преподали старшие, которые затем выступили в роли зрителей и строгих членов жюри.

Другая группа молодых людей пробовала свою силу в народной борьбе. Некоторые соревновались в толкании камня весом около 7 кг различными способами: толкание наподобие спортивного ядра, перебрасывание назад через голову, перебрасывание назад между ног. Оживленно было на площадке, где состязались в беге на определенное расстояние с мешками на ногах. Здесь же вели соревнование между собой бегуны на одной ноге, которые при этом держали в зубах ложку с яйцом. Главная задача состояла в том, чтобы суметь добежать до финиша, не уронив яйца из ложки. Рядом другие участники праздника вели бой мешками, наполненными опилками, сидя верхом на гладком бревне, — кто кого собьет.

Большое оживление на празднике вызвала борьба по перетягиванию каната. Соревновались труженики первого производственного участка (а. Инжич-Чукун) со вторым производственным участком (а. Эльбурган).

Особо следует отметить активное участие в этих играх-конкурсах женщин. В прошлом они на этом празднике присутствовали лишь как пассивные зрители. Одна группа женщин соревновалась в ловкости по расчесыванию шерсти на гребне-чесалке. Для этого им было роздано одинаковое количество шерсти, а члены жюри засекали время. При выявлении победительницы брались во внимание скорость и чистота разделки шерсти. Другая группа демонстрировала свое умение в прядении нити из уже расчесанной шерсти. Условия были те же: скорость и ровность нити без обрывов. Третья группа состязалась в таком виде «спорта», как умение пронести на определенное расстояние полные ведра воды на коромысле. А умение, надо отметить, здесь нужно действительно большое. В настоящее время оба аула снабжены водопроводом, и население уже много лет обходится без коромысла, а молодые девушки практически ими никогда не пользовались. Без определенного навыка пронести воду на коромысле и не разлить при этом воду довольно сложно. И, наконец, четвертая группа приняла участие в обмолоте определенного количества кукурузного зерна на ручной мельнице. Условия — скорость и мелкость помола.

Особо нужно отметить, что на этом празднике по инициативе самих хозяек была организована выставка национальных кулинарных изделий. Каждая хозяйка приготовила и принесла на праздник свое фирменное блюдо. Это и пышный пахучий хлеб, и воздушные *лакумы*, и *кальтама*, и сладкая халва, и курятина, и паста, и национальный напиток *бахсыма*, *чамыква* и *ашвыдзь* и т. д. Каждый участник праздника мог подойти к столу и отведать то или иное кушанье с последующей оценкой вкусовых качеств блюда по 5-балльной системе тут же, в личном листке хозяйки.

На празднике работали выездные промтоварные и продуктовые автолавки, книжная лавка.

Завершился праздник передачей первым производственным участком второму производственному участку символического флага *нын* — главного атрибута древнего аграрного праздника — с добрыми пожеланиями в новом сельскохозяйственном году.

Разошлись участники праздника в 10 часов вечера. Программа была так разнообразна, так много было веселых придумок, что ни у кого из собравшихся не было нужды подбодрить себя извне. Все лучшие традиции этого народного аграрного праздника сохранились, но вместе с тем он обогатился новым социалистическим содержанием. К традиционным национальным играм прибавились элементы обрядовых игр других народов СССР, например татарского, — бой мешками, бег с мешками на ногах. Жизнь вносит и другие изменения и новшества в ход *нын*, но они не лишают его традиционного своеобразия.

Но это все внешняя сторона возрожденного обряда. Главное же — есть новая (или очень старая?) форма общения, социальной связи, где отдых перемежается с передачей коллективного опыта, мудрости старших поколений, трудовых навыков. Вместе и работа спорится, и молодежь на виду. Успеху праздника способствовал такой момент, как новая форма сценичности: здесь не были отделены группы исполнителей от других участников праздника потому, что люди собирались не на концерт, не как зрители, а именно на праздник как его равноправные участники. Организаторы праздника не забыли о таком немаловажном моменте, что досуг жителей села, как и в городе, должен быть интересным, заполненным полезными, нужными человеку и обществу делами. Хорошая организация досуга, целенаправленная работа в этом направлении нередко оказываются эффективным средством вытеснения негативных сторон жизни, прежде всего нарушений трудовой дисциплины и общественного порядка, пьянства, хулиганства. Это тем более важно в свете постановления ЦК КПСС «О мерах по преодолению пьянства и алкоголизма», где говорится о необходимости «улучшить организацию досуга трудящихся, особенно молодежи, создать условия, обеспечивающие разумное использование свободного времени, развивать сеть клубов по интересам, в том числе по месту жительства, оказывать им всестороннюю помощь в организации и проведении работы»³³.

В разных районах нашей страны в настоящее время отмечают праздник первой борозды. Проходит он по-разному, и его ритуал окончательно еще не сложился. Но, несмотря на различия в проведении этого праздника, проявляется и нечто общее для всех: подчеркивается важность весенне-полевых работ для всей страны. Тем самым высоко оцениваются сельскохозяйственные

³³ Трезвость — закон жизни: Постановление ЦК КПСС от 7 мая 1985 г. «О мерах по преодолению пьянства алкоголизма». М., 1985. С. 5.

профессии, прославляется повседневный труд. Такой праздник может стать одним из важных средств пропаганды и передачи национальных традиций, школой народного опыта, культуры, этнической педагогики, сформулированной веками и дающей подрастающему поколению жизненную и трудовую подготовку.

Важным средством воспитания молодежи в духе уважения к труду является система сложившихся в области трудовых традиций, праздников и обрядов, составным элементом которой является и праздник первого снопа. Уходя своими корнями в далекое прошлое народов, сегодня он получил новое содержание. Проникнутый материалистическим, жизнеутверждающим мировоззрением, он прямо противоположен религиозной обрядности, которая в прошлом внушала человеку мысли о том, что он находится в полной зависимости от сверхъестественных сил.

Праздник труда организуется в середине лета. Традиция не новая: во все времена население торжественно, по-праздничному провожало в поле на уборку хлеба своих односельчан, желало им удачи, изобилия. А теперь эти проводы превращаются в настоящий общенародный праздник, на который съезжаются труженики не только аула, но и всего района.

Так, на праздник первого снопа «Хлеб-89» колхоза «Кубань» в июльский день собралось много детей, подростков, молодежи, было много почетных стариков, представителей районных партийных и советских организаций. На краю аула Псыж, на ровной поляне, во всей готовности были выстроены комбайны «Нива» и два сверхмощных комбайна «Дон-1500». Здесь же разместился штаб уборки «Хлеб-89». Празднику предшествовала большая организаторская работа партийной, профсоюзной и комсомольской организации колхоза «Кубань», а также культпросветучреждений колхоза. Был выпущен боевой листок, вывешен на всеобщее обозрение стенд социалистического соревнования страды, выставлен вымпел «Победитель соревнования «Жатва-89»».

В 10 часов утра секретарь парткома колхоза «Кубань» М. Абитов торжественный митинг, посвященный первому снопу «Хлеб-89», объявил открытым. Под звуки Гимна Советского Союза победитель «Жатвы-88» А. Борлаков вместе с молодыми комбайнерами А. Загатштовым и В. Мурадовым подняли государственный флаг. На середину круга вышла автомашина с откинутыми бортами, в кузове которой стояли молодой парень и девушка в национальных одеждах. У парня в руках — первый сноп нового урожая, в руках девушки — пышный каравай хлеба, испеченный из зерна нового урожая. Они направились к главной трибуне, где находились руководители колхоза, представители районной партийной организации, знатные колхозники, почетные гости. Парень преподнес первый сноп знатному колхознику, а девушка вручила каравай почетному жителю аула. Те ответили словами благодарности и поздравили с началом уборки хлеба нового урожая, пожелали успехов в работе.

Председатель колхоза сердечно поздравил всех собравшихся с большим праздником начала жатвы, кратко ознакомил с планами и заданиями уборки, пожелал всем успеха в работе. Затем выступил главный агроном колхоза «Кубань» Р. Айбазов. Он охарактеризовал агротехническое состояние полей, рассказал о методах уборки урожая, направленных на максимальное использование техники и обеспечение своевременной уборки.

В торжественной обстановке были вручены ключи от сверхмощных комбайнов «Дон-1500» победителям прошлогоднего соревнования В. Мурадову и М. Казиеву. Один из лучших комбайнеров колхоза А. Борлаков отметил, что главная задача сейчас — без потерь убрать выращенный урожай. Председатель профкома Л. Перепелкина ознакомила с условиями социалистического соревнования и призвала всех участников уборочной страды поддержать почин тружеников Кочубеевского района — завершить все уборочные работы к 72-летию Великого Октября.

В сельской местности стал доброй традицией прием в колхозники, хлеборобы в праздничной, торжественной обстановке. Вот и на этом празднике в один ряд со знатными колхозниками стали молодые ребята А. Абазалиев, А. Салпагаров, Д. Хубиев, Ю. Журавлев. Как великий символ хлеборобского труда, мозолистыми руками ветераны труда бережно повязали им алые ленты «Посвящен в хлеборобы». Эта добрая традиция, утверждающая преемственность поколений, была понятна и дорога каждому из посвященных. Сердца молодых хлеборобов, участвовавших в этом торжестве, наполнялись чувством гордости за своих отцов и матерей, от которых они принимали эстафету, желанием брать с них пример, решимостью множить трудовую славу колхозного крестьянства.

От имени молодых хлеборобов выступил Ю. Журавлев. Он поблагодарил всех присутствующих за оказанную им честь, заверил всех в том, что они с честью пронесут через всю жизнь высокое, почетное звание хлебороба. На всех людей этот ритуал произвел огромное впечатление. Все они, затаив дыхание, слушали, как молодые хлеборобы — надежда и опора села — клянутся в верности земле.

В этом торжестве принимало участие много жителей аула, и среди них — П. Пшнатлова. В годы Великой Отечественной войны она заменила брата за рычагом трактора. Сегодня, глядя на счастливые лица молодых ребят, она не могла сдерживать слез, но это были уже слезы радости. Радости за чистое небо над головой, за право на мирный и радостный труд на благо народа. Тут же рядом стояли потомственные механизаторы — отец и сын Бавоковы. Объединяло их стремление достичь высокого мастерства, совершенства в своей работе, желание быть полезными и нужными людям.

В завершение праздника перед собравшимися с концертом выступили участники художественной самодеятельности псыжского Дома культуры и гости — участники художественной самодеятельности Дома культуры совхоза «Октябрьский». Пели песни о Родине и мире на русском, абазинском языках, читали стихи, танцевали. И в этом тоже проявлялись преемственность поколений, немеркнущая любовь к народному искусству.

Бережное отношение к истокам, прошлому своего народа, культуре предков, стремление сохранить то лучшее, что в ней есть, для будущих поколений — из всего этого слагается любовь к родному краю, желание сделать его богаче, прекраснее.

Возможно, не все удалось так, как хотелось. Несколькими годами раньше этот праздник завершался коллективным пиршеством. Здесь же было много сценичности и важно было другое: влияние праздника на людей. Ведь с каким настроением, душевным подъемом началась для всех тружеников колхоза уборочная страда! Праздник дал заряд бодрости, энергии, родил хороший дух соперничества.

Флаг торжества спущен. Главный инженер колхоза Д. Кимкетов дает команду: «По машинам!» Комбайны заведены, и все двинулись в поле, чтобы тут же начать уборку нового урожая.

Пропаганда трудовых традиций — одно из главных направлений культурно-спортивного комплекса (КСК) в Хабезском районе. Например, в хабезском Доме культуры за 1987 г. проведены 83 лекции и беседы, тематических вечера и устных журналов, концерта художественной самодеятельности. В Хабезском районе парткомы, дирекция совхозов, правления колхозов совместно с работниками культуры проводят целую систему мероприятий, способствующих воспитанию любви к родной земле, сельскому труду. Повсеместно организуются вечера-встречи сельской молодежи с ветеранами труда, знатными людьми колхозов, специалистами сельского хозяйства. Трудовая армия непрерывно пополняется молодежью. И нужно отметить, что у некоторой ее части нет навыков общественного труда, не выработалось ясного сознания необходимости этого труда, не выковались дисциплина и организованность, слабо развито чувство долга и ответственности. Многолетний опыт партийных организаций подсказывает, что процесс возвышения авторитета труда, воспитания трудолюбия будет тем плодотворнее, чем крепче они будут опираться в идеологической работе на трудовые традиции, и в первую очередь на главного исполнителя этого труда — человека. Это — яркие праздники, несущие в себе элементы массово-политической работы, трудового, нравственного эстетического воспитания. Главная их тема — разговор о людях труда.

Особенно впечатляющим был «Вечер портрета» — о знатном председателе колхоза «Путь Ильича», Герое Социалистического Труда Абубекире Дадимо-

виче Аргунове. Вечер проходил в Доме культуры а. Зеюко. Многолюдно было в зале Дома культуры. Организаторы вечера провели большую подготовительную работу, оформили стенд «История нашего колхоза», где была в ярких цифрах показана динамика колхоза за годы существования. На вечер пригласили почетных жителей аула, которые с большой теплотой и сердечностью говорили о своем земляке, его славном пути. На вечере было много молодых. Они с интересом слушали рассказ о человеке, который живет и работает рядом с ними в одном колхозе, который служит повседневным примером, трудом укрепляет сельское хозяйство.

Много хороших и добрых слов было сказано на вечере об А. Д. Аргунове. На глазах виновника торжества стояли слезы, но это были слезы радости, потому что вечер был посвящен не только ему одному. Это был праздник, где личное сливалось с общественным, оставивший глубокий след в душе его участников.

Заключительной частью вечера стал концерт участников художественной самодеятельности сельского Дома культуры. Надо отметить, что такие мероприятия становятся фактором эффективного воздействия на повышение производительности труда, помогают молодым юношам и девушкам в выборе профессии по душе, способствуют закреплению молодежи в родном колхозе, совхозе. На таких вечерах труд и праздник живут рядом. Ударный, передовой труд рождает радостные веселые праздники, а, в свою очередь, яркие, запоминающиеся праздники создают хорошее настроение, помогают с новой энергией взяться за работу. Такие праздники, связанные с ведущей сферой жизнедеятельности человека — трудом, — являются ее непосредственным отражением, прививают молодым высокие чувства хлеборобской гордости, трудовой чести, становятся зримыми звеньями той славной эстафеты, которую передают юному поколению трудовые традиции отцов. Важно, чтобы у детей с раннего возраста формировалось мнение в пользу профессии колхозного труда.

Наша общественность отдает дань уважения не только производственникам колхоза, но и целым трудовым семьям, которые в крупных промышленных центрах нашей страны получили название рабочих династий. У нас в Карачаево-Черкесии, в сельских районах, это династии хлеборобов, животноводов. На вечере «Голубой огонек» в а. Псыж (колхоз «Кубань») сидят рядом, выступают, рассказывают о своей работе почетный механизатор А. Бавоков и его сын, А. Бавоков. Им есть о чем поговорить с молодежью, им интересно встретиться друг с другом. Поэтому, какими бы разными по возрасту, трудовому стажу они ни были, главная цель у них одна — своим ударным трудом прославлять высокое имя механизатора-земледельца.

В нашей области, так же как и по всей стране, уже несколько десятилетий официально празднуются дни основных профессий: День шахтера, День

строителя, День учителя и т. д. Наибольшее распространение в сельской местности получили День животноводов, День механизаторов, День чабана и т. д. Найдены удачные формы, поддерживающие их своеобразность и важность. Есть немало примеров, подтверждающих это. Творческий подход к организации трудового праздника находит живой отклик у трудящихся, заставляя их почувствовать общественную сущность своей профессии, своего повседневного труда. Очень часто профессиональные праздники выливаются в общенародные. Так было с празднованием Дня животноводов, который проходил на горных выпасах Бийчесына. Приуроченный к полугодовому отчету этот праздник объединил здесь многие хозяйства области. Праздник вылился в целую манифестацию.

К главному штабу в этот день съехались все хозяйства, находившиеся на разных участках Бийчесына. Кругом развевались алые транспаранты. У главного штаба выставлен огромный стенд с показателями результатов соревнований. Рядом — другой стенд знатных доярок — двадцатитысячниц. Праздник открылся рапортами начальнику штаба М. Бостанову заведующих молочно-товарными фермами (МТФ). Затем выступили представители отдельных хозяйств, доложившие о выполнении полугодового плана и принятии дальнейших повышенных планов. Колхозникам-передовикам социалистического соревнования были вручены почетные грамоты, вымпелы. Многие из них занесены на Доску почета. К сожалению, эти праздники еще не имеют устойчивой формы, слабым звеном в их проведении является чрезмерная перегрузка официальными мероприятиями: отчетами, принятием обязательств. В заключение торжественного отчета для всех присутствующих был дан концерт силами разных художественных самодеятельных коллективов области.

Стало доброй традицией обслуживание животноводов на горных выпасах передвижной машиной «Служба быта», где принимаются заказы на пошив одежды, обуви и т. д. Автобиблиотеки-библиобусы, передвижные киноустановки посещают регулярно самые отдаленные точки МТФ. Весь период пребывания хозяйств нагорных выпасов работают продуктовый и промтоварный магазины.

Внимание и почет, окружающие лучших людей колхозного села, — замечательное средство воспитания любви и уважения к труду, героическому прошлому народа. Надолго запомнится труженикам совхоза «Эльбурганский» «Вечер вдов», проведенный в сельском Доме культуры а. Инжич-Чукун накануне праздника Победы. На вечере присутствовали 17 вдов. Их было бы гораздо больше, но многие из них уже ушли из жизни. Если бы не фашистское нашествие, жить бы да радоваться этим женщинам. Но прокатился через колхозные земли огненный фронт, и все построенное и нажитое годами было уничтожено.

Со сцены в зал смотрят женщины, которые на своих плечах вынесли все тяготы войны, возрождения народного хозяйства. Сегодня они пришли в сельский Дом культуры, чтобы вспомнить героический путь, рассказать современной молодежи, как добывалось счастье. Они выступали просто, неторопливо рассказывали о самом сокровенном, что можно сообщить только близким людям. Среди присутствующих Тамара Хапиштова, которая во время войны была трактористкой, Марьян Касс (Урчукова) работала на изготовлении боеприпасов. Эти женщины не только вынесли на своих плечах все тяготы колхозного труда во время войны, они вырастили без отцов замечательных детей.

И счастье пришло полной мерой в совхоз «Эльбурганский». Именно в совхозе «Эльбурганский» находится единственная в крае оленеводческая ферма. Совхоз снабжает медицинскую промышленность ценнейшим сырьем — пантами. В 1986 г. совхоз сдал государству 136 кг пант: из них 19,4 кг отправлены на экспорт, 96,6 кг поступили на московский эндокринный завод. Совхоз получил прибыль 37 тыс. руб. Зарботки рабочих совхоза не ниже зарботков рабочих промышленных предприятий: среднемесячная зарплата работника совхоза — 189 руб. Дирекция и партком совхоза, совместно с исполкомом сельского совета, делают все, чтобы условия жизни в совхозе максимально приблизить к городским: совхоз обладает могучей техникой, электрифицированы все производственные участки, в каждом доме — радио, электричество, телевизоры и т. д. В совхозе построен великолепный Дворец культуры. Совхоз практикует обучение молодежи в высших и специальных средних заведениях за свой счет. Все это способствует тому, что молодежь остается в родном совхозе, из 45 выпускников 1986 г. 27 остались работать в родных аулах.

В традиции советского народа — всегда досрочно выполнять государственные планы. Вот и сейчас в колхозах и совхозах Карачаево-Черкесии продолжается настойчивая работа во имя быстреего выполнения планов двенадцатой пятилетки. В честь 72-летия Великого Октября колхозники и работники колхозов и совхозов решили рапортовать о выполнении второго года пятилетнего задания к 7 ноября.

По-праздничному шумно и весело было в красном уголке колхоза «Кубань». Накануне праздника Великого Октября встречала здесь «Новый год» знатная доярка Раиса Кривобокова. Это в честь нее была зажжена здесь «новогодняя елка», и «Дед Мороз» и «Снегурочка» поздравляли ее с завершением пятилетки. В кругу товарищей по труду за чашкой чая рассказывала Раиса Кривобокова о нехитростях профессионального мастерства своим молодым коллегам по труду. Присутствовавшая на торжестве Л. Перепелкина — председатель профкома колхоза — сумела найти в биографии доярки такие знаменательные факты, о которых не знали ее товарищи. Такое внимание к труженникам колхозного производства, торжественная атмосфера праздника вселяют

в людей приподнятое настроение, чувство гордости за избранную профессию. А зримые результаты профессионального мастерства и жизненной мудрости, профессиональной чести и ответственности за трудовые дела коллектива в неназойливой форме передают наставники молодым.

Одной из новых и совершенно необычных форм советского массового праздника стал коммунистический субботник. Поначалу он не связывался с понятием праздника.

Первый коммунистический субботник, как известно, был проведен 12 апреля 1919 г. рабочими-железнодорожниками депо станции Сортировочная Московско-Казанской железной дороги. Вскоре субботники стали проводиться и на многих других предприятиях. И только 1 мая 1920 г. субботник впервые был приурочен ко дню пролетарского праздника и стал Всероссийским субботником-маевкой. Его содержание и смысл целиком и полностью связывались с реальным процессом труда, сопровождаемым пением и направленным на более или менее высокие его формы: уборка площадей, улиц, древонасаждений, закладка памятников и т. д. Эти субботники привели к рождению совершенно новой формы культуры социалистического труда, которая неоднократно воспроизводилась в последующие годы в нашей стране, а в настоящее время, будучи приурочена к 22 апреля, то есть ко дню рождения В. И. Ленина, является вполне сложившейся традицией — Всесоюзным субботником.

Ныне коммунистические субботники стали традицией советского народа, тесно связаны с революционными праздниками и юбилейными датами нашей страны. Во время субботников трудовые коллективы демонстрируют высокую сознательность. Труженики Карачаево-Черкесии первыми начали вахту в день коммунистического субботника, который трудящиеся Ставрополя посвятили 72-летию Великого Октября. Трудовая Карачаево-Черкесия достойно несла созидательную вахту, посвященную предстоящему юбилею Страны Советов. Более 232 тыс. человек приняли участие в празднике труда. На своих рабочих местах в промышленности, строительстве и на транспорте было занято 102,5 тыс. человек. Более 14,5 тыс. горожан выехали на помощь сельским труженикам, около 80 тыс. человек занимались благоустройством городов, сел, станиц, аулов. Эффект созидательного труда очевиден: в день субботника выпущено промышленной продукции на 1 млн 542,2 тыс. руб., объем выполненных работ достиг 350 тыс. руб., железнодорожники и автомобилисты области перевезли почти 100 тыс. т народно-хозяйственных грузов. На полях области убраны сахарная свекла, кукуруза, картофель и овощи на 1412 га зяби и посеяны озимые на 1300 га. Животноводы отправили на переработку более 190 т молока. В день коммунистического субботника заработано 296,7 тыс. руб. Эти средства были направлены в фонды развития предприятий, а также в Советский фонд мира и Детский фонд им. В. И. Ленина³⁴.

34 Ленинское знамя. 1989. 27 окт.

Ярчайшей страницей, раскрывающей интернациональный характер народов Карачаево-Черкесии, являются ставшие традиционными дни декад. Расцвет национальных культур народов Карачаево-Черкесии в период строительства коммунизма закономерно способствует дальнейшему развитию их интернациональных основ и взаимообогащению. В настоящее время нельзя представить себе историю развития народов вне их творческого сотрудничества с другими областями и республиками страны. Одним из важных средств культурного обмена между народами являются проводимые декады культуры и искусства, творческих работников, праздники труда и т. д. (например, Дни Карачаево-Черкесии в Абхазии или Адыгее или Дни Кабардино-Балкарии в Карачаево-Черкесии, встреча гостей из Белгородской области в Карачаево-Черкесии). Мудрая пословица гласит: «Дружба не знает границ». Тому яркое подтверждение — дружественные отношения между Карачаево-Черкесией и болгарским городом Пештерой. Эти праздники, с ярко выраженной интернациональной направленностью, способствуют подрыву позиций националистической идеологии и психологии. В структуре данных торжеств важное место занимают праздники, посвященные встрече трудящихся сельского хозяйства Карачаево-Черкесии с соревнующимися районами других городов, а также трудящихся сел и городов.

Следует отметить, что на таких праздниках дружбы соревнующихся районов организуются встречи трудящихся сельского хозяйства с творческими работниками — писателями, поэтами, композиторами. На празднике выступают лучшие коллективы художественной самодеятельности. Для участников организуются выставки экспонатов краеведческого музея.

Межрайонные встречи приносят огромную пользу как гостям, так и хозяевам. Здесь говорится о трудовых достижениях хозяйств, идет полезный обмен передовым опытом. Кроме того, такие встречи сближают людей, способствуют укреплению дружественных связей между трудящимися разных национальностей, развитию интернационального сознания всех участников, в первую очередь молодежи. В сближении и взаимообогащении национальных культур огромная роль принадлежит русскому языку. Русский язык стал языком братского сотрудничества со всеми советскими народами.

Действенными средствами организации досуга юношей и девушек являются такие, ставшие уже сами по себе традиционными, соревнования: «А ну-ка, девушки!», «А ну-ка, парни!». Право участия в соревнованиях дается лучшим труженикам. Борьба за право участвовать в соревнованиях служит мощным стимулом высокопроизводительного и качественного труда, вскрытия неиспользованных резервов, творчества молодых. Она постепенно рождает ценные трудовые подвиги, примеры трудовой доблести, которые являются убедительным средством активной гражданской позиции молодежи. Проводимый

в актовом зале совхоза-техникума «кавказский» вечер «А ну-ка, девушки!» привлек внимание всей учащейся молодежи и жителей поселка. Здесь была и увлекательная, познавательная краеведческая викторина, и сельскохозяйственная викторина, были выявлены лучшие мастера, вязальщицы, девушки продемонстрировали и свои кулинарные способности. Победителям соревнования были вручены призы и вымпелы, учрежденные комитетом комсомола.

Последние годы у нас в области, так же как и по всей стране, ознаменованы рождением целого ряда массовых праздников. Это прежде всего многочисленные праздники профессий, прославляющие социалистический труд. Особое распространение получают в наше время и обретают силу так называемые праздники природы, например «Проводы зимы». Ярко, красиво, весело было на празднике «Зимушка-зима» в а. Хабез 1 февраля. Ранним утром в воскресенье по улицам Хабеза промчалась конная упряжка, и веселые глашатаи приглашали аульчан на праздник проводов зимы. Оргкомитет КСК а. Хабез творчески подошел к разработке сценария праздника. Были здесь и настоящие Дед Мороз и Снегурочка, и снежная крепость, и настоящая снежная горка, бойко работала веселая ярмарка, ряженые без усталости развлекали собравшихся аульчан, никто не остался пассивным участником. Программа праздника перекраивалась на ходу. И как можно было отказать седебородому старику, изъявившему желание «тряхнуть» молодостью и отплясывавшему лихой танец «Кафа» с молодой девушкой. Танцевальный номер сменяла песня в исполнении фольклорного ансамбля «Адыга Намыс». Как и положено на таком празднике, аульчане продемонстрировали свое хлебосольство. Хозяйки организовали целый ряд столов кулинарных изделий: подходи и пробуй. В дегустаторах недостатка не было. Все подходило, пробовали, хвалили, а хозяйки были довольны, что доставили радость своим кулинарным искусством. Не отставали от взрослых и дети, и школьники. Они принесли на праздник свои поделки: вышитые и вязаные изделия, стилизованные маски различных зверей, изготовленные из мелких лоскутков ткани и меха, различные деревянные поделки. Все это с удовольствием в качестве сувениров праздника раскупили аульчане. Вырученные деньги дети направили во Всесоюзный фонд мира. Как и положено, на празднике победителям импровизированных состязаний и конкурсов директор Дома культуры В. Микитов вручил призы. Праздник явился яркой иллюстрацией органичного «содружества», когда проблема общения населения к трудовым праздникам переплетается с творческим элементом организации досуга в современных условиях.

В связи с последним необходимо остановиться на некоторых проблемах проведения трудовых праздников. Об их профессиональной дифференциации и формах проведения мы уже говорили. Во-первых, несколько слов скажем о месте их проведения. За исключением некоторых («Нып», «Вечер-портрет»,

«А ну-ка, девушки!», «Вечер вдов»), праздники отмечаются непосредственно на рабочем месте. На наш взгляд, это приводит к некоторым издержкам. Во-вторых, вопрос о времени проведения. Анализ выборочного опроса населения, непосредственно участвовавшего в проведении этих праздников, показывает, что эти мероприятия, организуемые в трудовых коллективах, захватывают и некоторую (хотя незначительную) часть рабочего времени. Встает вопрос: оправданно ли это? А если постараться уложить праздник в рабочий перерыв, встает другой вопрос: не превращаем ли праздник в очередное мероприятие в рамках графика культурно-массовых мероприятий? Другой немаловажный момент, на который также нужно обратить внимание: в трудовых праздниках, организуемых в рамках производственного коллектива, доля членов семей невелика, а иногда они просто отсутствуют. А между тем приобщение к трудовым праздникам членов семей, особенно молодых, трудно переоценить с точки зрения трудового и нравственного воспитания подрастающего поколения, продолжения традиций преемственности.

Об одном можно конкретно сказать: трудовые праздники еще не имеют непрерывной, устойчивой и длительной традиции. Идет процесс становления, обогащения культуры их проведения. Функционально-социологические и эстетико-культурные возможности проведения современных трудовых праздников достаточно сгармонированы. В основе большинства трудовых праздников лежат значительные общенародные события прошлого и настоящего, вся длительная и сложная история строительства в нашей стране социалистического общества. Современные трудовые праздники зиждутся, с одной стороны, на всемерной поддержке социалистического государства, с другой — на всенародной инициативе.

Великая Октябрьская социалистическая революция и вызванные ею прогрессивные преобразования в экономике, культуре и быту у народов Карачаево-Черкесии способствовали изменению семейно-брачных отношений, получили дальнейшее развитие многие положительные народные традиции, складывающиеся новые обряды и обычаи, соответствующие действительности. Так, в предвоенные 50-е годы традиционный свадебный обряд namного упростился. Именно с этого периода наблюдается отход от традиционных форм сватовства, свадебного церемониала. Молодые люди наиболее активно проявляют личную инициативу в выборе брачного партнера. 1960-е годы характеризуются так же, как и по всей стране, внедрением в быт комсомольских свадеб. Положительным моментом их народ справедливо отмечает то, что молодые получили возможность активно участвовать в своей собственной свадьбе, хотя под активностью понимается довольно ограниченное понятие. В эти годы схема традиционной свадьбы в основном еще сохранялась. Но на торжественную регистрацию молодые приезжали вместе. Регистрацию брака

производили в их присутствии, а в дальнейшем молодые находились вместе со всеми на так называемой комсомольской свадьбе. Именно в эти годы стали закрепляться многие положительные моменты современной свадебной обрядности.

В наши дни процесс формирования обрядов происходит в двух направлениях: с сохранением традиционных элементов, претерпевающих существенные изменения, и новым. Сопоставительный анализ материалов 60–70-х годов дает возможность сделать заключение, что народ экспериментирует на разнообразных формах проведения свадебного торжества с целью выработки наиболее оптимального, приемлемого варианта.

В наши дни мы еще не можем утверждать, что этот процесс уже завершился. Но об одном можно сказать конкретно: современный свадебный обряд стал скромнее, чем раньше, для значительной части населения, как подготовка, так и проведение торжества мало чем отличаются от подобных мероприятий, проводимых в других районах страны, чему немало способствует единый гражданский ритуал оформления брака.

В данной работе не будем подробно, в деталях останавливаться на описании современной свадебной обрядности. Это уже сделано в некоторых наших предыдущих работах³⁵. Мы лишь дадим общее описание современного свадебного церемониала.

В настоящее время браки заключаются по взаимной симпатии молодых, самостоятельно принимающих решение соединить свои судьбы, создать семью. Длительная учеба в школах, техникумах, высших учебных заведениях, а также совместная трудовая деятельность в различных областях народного хозяйства помогают им сблизиться, лучше узнать друг друга. Молодые люди сами предварительно договариваются о вступлении в брак, сами назначают день женитьбы и сообщают об этом родителям. Родители парня снаряжают группу родственников (мужчин, женщин, молодежь) и посылают их к родителям девушки. По существу, происходит слияние двух обрядов: неофициального сватовства и увоза невесты. Важным является утрата такого элемента традиционного свадебного обряда, как переговоры о калыме и его выплате.

До наших дней сохраняется бытование раздельного поселения жениха и невесты в промежуточных домах до проведения официальной свадьбы. Но особо следует отметить намечающуюся тенденцию совместного их поселения в промежуточном доме или совместного поселения непосредственно в доме родителей жениха. Это совершенно новое явление в свадебной обрядности.

³⁵ Современная свадебная обрядность у абазин // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований. 1978–1979 гг.: тез. докл. Уфа, 1980; Традиционное и новое в свадебной обрядности абазин // Современный быт и культура народов Карачаево-Черкесии. Вып. 1. Черкесск, 1983; Изменения в быту абазин в советское время // Проблемы археологии и исторической этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1985 и др.

Заметно сократились сроки с момента увоза девушки до проведения официальной свадьбы. В настоящее время это продолжается всего одну неделю. В продолжение этого времени жених и невеста продолжают работать (учиться). В последние годы строго обязательным условием стала подача заявлений в сельский совет за один месяц до свадьбы. Закон о подаче заявления за один месяц существует давно, но на местах его иногда игнорируют. Результаты халатного обращения с законом не замедлили сказаться. Так, общеизвестна печальная история с фальшивой свадьбой, когда в результате скоростного оформления брака молодая семья распалась в первую же неделю³⁶. Здесь нужно особо остановиться на роли работников ЗАГСов, секретарей сельских советов, членов обрядовой комиссии. Они первыми встречают молодых людей, пришедших подать заявление о вступлении в брак. Сделать этот день для них торжественным, памятным, показать важность этого события в их жизни, а иногда и отговорить от необдуманного решения — работа, требующая такта, терпения, особенно при объявлении желающим вступить в брак о необходимости неукоснительного соблюдения месячного срока до его регистрации, чтобы молодые люди смогли еще раз проверить свои чувства, хорошо взвесить свое решение, морально подготовиться к супружеской жизни и тем самым, в известной мере, предупредить случайный брак.

Браки повсеместно регистрируются в сельских советах, где есть специальный зал бракосочетания. Несколькими годами раньше браки регистрировались во все дни недели, но самое большое их количество выпадало на конец недели (пятницу, субботу).

Практика показала, что регистрация в рабочие дни создает неудобства: во-первых, все взрослое население работает или учится в течение трудовой недели, и надо отпрашиваться с работы (учебы) на этот день; во-вторых, на регистрацию брака в сельский совет выезжают на 2–3 машинах — их надо украсить, снабдить людьми. Поэтому сама практика подсказала, что самое разумное время для торжественной регистрации брака — суббота. В этот день к зданию сельского совета подъезжают множество свадебных пар в сопровождении родственников, друзей и товарищей. Одежда молодоженов — общепринятая городская. К приезду молодоженов вся документация уже подготовлена. Распорядитель торжественной церемонии встречает молодых и ведет в зал бракосочетания. К церемониальному столу подходят только молодожены в сопровождении подружки невесты и друга жениха (они же их свидетели). Остальные стоят вдоль стен на некотором расстоянии от молодых. Распорядитель торжества — секретарь сельского совета обращается к молодым с вопросом об обоюдном согласии вступления в брак. Молодые расписываются в книге записей гражданских актов. Секретарь совета обращается к молодым со

³⁶ Фальшивая свадьба // Ленинское знамя. 1986. 25 марта.

словами приветствия и вручает им свидетельство о браке. Молодые обмениваются обручальными кольцами. Молодых приветствуют почетный гость (серебряный юбиляр), представитель обрядовой комиссии, друзья. Воспитательный эффект семейно-бытовых обрядов возрастает, когда к ним привлекаются не только родственники и друзья, но и люди, с которыми они живут рядом, трудятся, особенно те из них, кто пользуется большим авторитетом в семье.

Затем свадебный кортеж направляется к дому жениха. По пути молодые останавливаются у памятника воинам, погибшим в Великую Отечественную войну, возлагают цветы и минутой молчания чтят память тех, кто сложил голову за их светлое будущее.

Новым в современной свадебной обрядности абазин является рост числа национально-смешанных браков. За первое полугодие 1987 г. в Псыжском сельском совете зарегистрированы 26 браков. Из них: 4 — абазино-черкесских, 1 — абазино-осетинский, 1 абазино-греческий, 2 абазино-русских. Факторами, облегчающими межнациональные браки, являются, во-первых, полное отсутствие языкового барьера; во-вторых, индифферентное отношение молодежи к религии; в-третьих, рост городского населения из числа абазин; в-четвертых, высокий общеобразовательный уровень как вступающих в брак, так и их родителей. Как правило, в брак сейчас вступают молодые люди, родителям которых 40–45 лет, то есть, кто прошел курс общеобразовательной школы, а порой продолжил свое образование и выше. Это люди, которым чужды сегодня какие-нибудь предрассудки национального характера. Фиксация места жительства вступающих в брак говорит о широкой географии брачных связей. Заключение такого рода браков способствует также высокая миграционность молодежи. Вступающие в брак знакомятся в городах во время учебы в техникумах, вузах, на работе в различных отраслях народного хозяйства, где имеется широкая возможность для знакомства с представителями различных национальностей.

Но мы реалисты и не можем закрывать глаза на тот факт, что в сознании, поведении, быту какой-то части населения дают себя знать пережитки прошлого — индивидуализм, мещанство, религиозные предрассудки. Сегодня нельзя недооценивать эти негативные явления. Общеизвестно, что свадебные торжества связаны с крупными для семьи расходами, что они, как следствие неуклонного и стремительного роста материального благосостояния сельских жителей, стали щедрее, многолюднее. При этом бросаются в глаза достойные сожаления моменты: стремление некоторых колхозников перещеголять друг друга, превратить свадьбу в многолюдное гулянье с большим количеством спиртного, состязанием в подарках всякого рода и взаимодариванием. Оставляет желать лучшего и атрибутика свадебного кортежа. До сих пор свадебный кортеж оформляется довольно стереотипно: это колонна автомашин

количеством 8–10 и более, украшенных шелковыми платками, отрезами дорогой ткани, шейными платками, шарами и пр. На капоте головной машины еще и обязательная кукла в «свадебном» уборе. На наш взгляд, из всей колонны необходимо выделить только головную машину, в которой едут молодые. Общепринятая символика скромного оформления у нас по стране имеется. Значительная часть населения охотно приняла ее. Надо добиваться, чтобы она стала всеобщей. Члены обрядовых комиссий должны каждодневной требовательностью добиваться от населения общепринятой культуры быта, интересной и разумной ее организации. Необходимо отметить, что исполнители обряда не всегда активно используют имеющиеся возможности для пропаганды лучших традиций. В частности, в практике их работы торжественным регистрациям «серебряных» и «золотых» свадеб уделяется крайне незначительное внимание. Вся работа ограничивается привлечением «серебряных» или «золотых» юбиляров в качестве почетных гостей торжественной церемонии бракосочетания. А между тем торжественный церемониал регистрации «серебряных» или «золотых» свадеб — это лучший способ воспитывать молодежь на житейском опыте счастливых семей.

В системе семейных торжеств, как известно, огромное значение придается рождению ребенка. Одинаково радостно в наши дни воспринимается весть о рождении и девочки, и мальчика.

Много делается работниками методических кабинетов, учеными по разработке сценария обряда торжественной регистрации новорожденного. Положительный наглядный пример этой работе у нас по стране уже имеется. К сожалению, в КЧАО говорить об активном внедрении обряда торжественной регистрации новорожденных пока не представляется возможным. Иногда провести даже обычную регистрацию новорожденного невозможно в течение нескольких месяцев из-за отсутствия в сельских советах бланков свидетельства о рождении.

Как правило, на регистрацию приходит кто-нибудь из членов семьи (отец новорожденного, бабушка или дедушка). Таким образом, обряд торжественной регистрации новорожденного нуждается в принципиальной разработке с последующим внедрением его в быт.

Проблема формирования и внедрения нового гражданского обряда похорон является одной из наименее решенных в семейно-бытовой обрядности у народов Карачаево-Черкесии. В настоящее время можно говорить только о начальном этапе формирования гражданской похоронной обрядности. В сельской местности по гражданскому ритуалу хоронят участников Великой Отечественной войны, коммунистов, ветеранов. Гражданский ритуал в основном выражается в траурном митинге, в котором принимают участие все присутствующие на похоронах. Иногда играет духовой оркестр. Практикуют

возложение траурных венков от организаций, коллективов, вынос наград, которыми был удостоен покойный еще при жизни.

Местное население пока что настороженно воспринимает церемонию гражданских похорон, но и не отторгает ее. Вероятно, понадобятся какое-то определенное время и большой такт, пока гражданская похоронная обрядность будет выражать мировоззренческую позицию всех слоев населения.

В семейный быт за годы советской власти вошли новые праздники и обряды. Широко и повсеместно отмечаются в сельских семьях такие замечательные праздники, как дни рождения, «Первый раз в первый класс!», прием в октябрята, вступление в комсомол, окончание школы, совершеннолетие, получение паспорта, юбилеи. В каждой семье стало доброй традицией отмечать Новый год, День Советской армии и Военно-морского флота, 8 Марта, Первомай и т. д. Проходят они в рамках общесоветской традиции, детально останавливаться на них не будем.

III пленум Областного комитета (ОК) КПСС, прошедший 23 июня 1981 г., дал строгую критику всем существующим негативным явлениям в семейной и гражданской обрядности у народов Карачаево-Черкесской автономной области, указал конкретные пути их преодоления³⁷. Задача этнографов — заботиться, чтобы новая обрядность стала органичной составной частью образа жизни всего населения, используя для достижения этих целей печать, радио, лекции, семинары для работников советов, представителей обрядовых комиссий, женских советов. Руководствуясь решением III пленума ОК КПСС по вопросам идеологической работы, сельские советы, культпросветучреждения за последние годы заметно улучшили работу по использованию новых обрядов и ритуалов в интернациональном и патриотическом воспитании трудящихся области.

Работники обрядовых комиссий, созданных при сельских советах, в тесном сотрудничестве с общественными организациями трудовых коллективов, органами юстиции, работники ЗАГСа должны проводить работу по повышению эффективности новой советской обрядности, укреплению и сохранению семьи, применяя разнообразные формы работы: профилактику разводов, меры по смягчению и устранению конфликтов и др. В этом плане показательна плодотворная работа Старокувинского сельского совета (секретарь Л. М. Шенкао). Всю свою работу по внедрению новой социалистической обрядности они проводят в тесном контакте с членами обрядовой комиссии, женсовета, работниками сельских домов культуры (СДК). Свою основную задачу они видят в том, чтобы способствовать упрочению семьи, пропагандировать семейно-бытовую культуру. На своих заседаниях они рассматривают

³⁷ Организационную идейно-воспитательную работу — на уровень требований XXVI съезда КПСС // Ленинское знамя. 1981. Июнь.

те вопросы, которые волнуют молодежь, которые им необходимо знать, чтобы в семье были нормальные взаимоотношения, разумно велось домашнее хозяйство. Они же выступают против некоторых стереотипных моментов при торжественной регистрации брака. Так, вместо заученного стандартного приветствия для каждой молодой пары у исполнителя обряда припасено теплое индивидуальное приветствие. Они же исключают из практики своей работы совмещение регистрации нескольких пар, когда молодожены документы и приветствия получают, как говорится, в порядке живой очереди. При подготовке индивидуального сценария распорядитель не только собирает дополнительные биографические данные о них, но и готовит материал, соответствующий их роду занятий, характеру и т. д. Всю работу они координируют с профсоюзными и комсомольскими организациями, трудовыми коллективами, средней школой, работниками СДК. Они постоянно совершенствуют формы и методы идейно-воспитательной работы.

Хотя имеется большой положительный опыт многих сельских советов, нельзя не сказать о том, что не везде так налажена работа. Во многих аулах области ощущается большая потребность в квалифицированных клубных работниках. Крайне важно сейчас, чтобы в сельский клуб пришел работник культуры, широко образованный, с глубокой идейной убежденностью, хорошей профессиональной подготовкой, имеющий навык работы с разными категориями населения. Он должен по своему общекультурному развитию стоять вровень с учителем и врачом. Проблема подготовки кадров культработников для сельской местности у нас, в Карачаево-Черкесской автономной области, в настоящее время стоит весьма остро. Только немногим более половины культпросветработников на селе имеют специальное образование. Высока также сменяемость директоров сельских домов культуры и клубов.

Положительно сказывается на культурном росте аулов централизация работы клубных учреждений. Создание единого культурного комплекса на основе изучения духовных потребностей трудящихся и внедрение новых принципов планирования позволяют полнее использовать возможности клубов, преодолеть их ведомственную разобщенность, привлечь к участию в их работе больше специалистов. Показателен в этом вопросе пример Хабезского культурно-спортивного комплекса (КСК).

Создание комплекса существенно изменило «культурное лицо» населенного пункта, открыло новые возможности в культурно-просветительской работе, организации досуга сельских жителей. Как показывает практика, такая централизация способствует сближению культурного уровня городского и сельского населения, обеспечению комплексного подхода к коммунистическому воспитанию трудящихся, с учетом особенностей различных групп сельского населения, более рационального использования материальных ресурсов.

Став центром культурного комплекса, Хабезский КСК объединил вокруг себя четыре сельских ДК, семь клубов, детскую и взрослую библиотеки, музыкальную школу, семь коллективов любителей искусств, книжный магазин, народный краеведческий музей. Практика показывает, что такая централизация улучшает обслуживание населения различных возрастов, социальных групп и профессий, позволяет дойти до самых отдаленных аулов, способствует повышению качества проводимых мероприятий.

Забота местных властей о совершенствовании культурной жизни аула помогает создавать хороший нравственный климат в коллективах, закреплять в хозяйствах кадры, усиливать тягу молодежи к аграрным профессиям. Местные власти области добиваются, чтобы каждое учреждение культуры стало подлинным центром духовной жизни аулов, вносило весомый вклад в коммунистическое воспитание трудящихся.

Анализ материалов показывает, что в тех аулах, где культурно-массовые мероприятия проходят интересно, с вовлечением самых широких слоев населения, где с детства воспитывается вкус к прекрасному, меньше проблем «трудных» подростков. Сегодня выработан целый арсенал средств эстетического воспитания. Это лектории при библиотеках, народные университеты культуры, диспуты, беседы о литературе, искусстве. Всякой поддержки в этой связи заслуживают клубы по интересам и любительские творческие объединения, о которых в постановлении ЦК КПСС от 2 июня 1987 г. сказано: «Признано необходимым для улучшения досуга молодежи, и прежде всего подростков, расширить сеть любительских объединений, клубов, ускорить создание в жилых микрорайонах спортивно-культурных комплексов...»³⁸ Так, при псыжском Доме культуры существует творческое объединение «Абазинка», которое сближает людей разного возраста и профессий. Здесь успешно прошел вечер встречи сельских жителей с поэтами и писателями Карачаево-Черкесской автономной области. На вечере звучали стихи на русском, абазинском, черкесском, карачаевском, ногайском — языках народов Карачаево-Черкесской автономной области, ранее не имевших письменности. Вечер вылился в яркую демонстрацию дружбы народов. «Культурная революция», происшедшая в нашей стране, ликвидировала неграмотность населения и приобщила широкие массы к активному культурному и художественному творчеству³⁹. «Ликвидация неграмотности — одно из важнейших условий дальнейшего не только культурного, но и экономического подъема населения горного края», — отмечает профессор М. М. Бекижев. На основе последовательного осуществления ленинской национальной политики в Карачаево-Черкесии создан

38 О ходе выполнения постановлений ЦК КПСС по преодолению пьянства и алкоголизма и активации этой работы // Правда. 1987. 2 июня.

39 Бекижев М. М. Великий Октябрь и дружба народов. Черкесск, 1987. С. 46.

большой отряд народной интеллигенции. В дореволюционное время интеллигенции как социальной прослойки в области не существовало, были лишь одиночки, владеющие грамотой. Благодаря неустанной, плодотворной заботе Коммунистической партии и советского правительства, братской помощи русского народа, в Карачаево-Черкесской автономной области «возросла численность национальной интеллигенции»⁴⁰.

Проводимый нами анализ деятельности творческого объединения «Абазинка» показывает, что организация содержательного досуга на селе становится одним из основных направлений их работы. Но привлечь людей в клуб, Дом культуры — это значит повысить качество пропаганды литературы, искусства, а самое главное — наладить живое и интересное общение людей. Приобщение населения к хорошей книге приобретает сейчас общекультурную значимость и служит важным фактором совершенствования социалистического образа жизни села.

В решениях XXVII съезда КПСС и других партийных и государственных документах разработана широкая программа благоустройства сельской местности, совершенствования массово-политической и культурно-просветительской работы, повышения народного творчества сельских тружеников, лучшей организации их досуга, более эффективного использования материальной базы культпросветучреждений. Претворение в жизнь этих задач позволит ускорить выполнение программного требования партии, где отмечается: «...необходимо значительно усилить внимание к социальным проблемам молодежи, и прежде всего к развитию и более полному удовлетворению общественно значимых интересов и потребностей юношей и девушек в сфере труда и быта, образования и культуры, профессионального роста, разумного использования свободного времени»⁴¹.

Несмотря на ряд недостатков, новые гражданские советские обряды получают организационное оформление, в условиях социализма завоевывают все более прочные позиции, становятся важным и испытанным средством патристического, интернационального, эстетического воспитания советских людей, пропаганды нашего социалистического образа жизни. Новые советские праздники и обряды, как известно, служат единой цели — коммунистическому воспитанию советских людей. И эта основная их функция тем успешнее выполняется, чем прочнее они опираются на сложившиеся веками прогрессивные традиции данного народа, чем больше вбирают в себя в переосмысленном виде все ценное для воспитания нового человека из прошлых обрядов и традиций. В то же время обряды и традиции становятся интересными и богатыми по своему содержанию, когда они воспринимают прогрессивные

40 *Бекижев М. М.* Указ. соч. С. 50.

41 Материалы XXVII съезда КПСС. М., 1986. С. 154.

традиции других народов. Становление новой социалистической обрядности содействует укреплению дружбы народов нашей страны, дальнейшему взаимообогащению и сближению национальных культур всех многонациональных народов Советского Союза. Прогрессивные традиции каждого народа становятся достоянием всех советских людей. И в то же время складываются и развиваются новые, единые для всех наций традиции.

В деле успешного решения этих проблем в Карачаево-Черкесии проделана определенная работа. В последние годы при облисполкоме создана и функционирует комиссия по внедрению в быт новых советских праздников и обрядов. В состав комиссии входят представители партийных, советских, общественных организаций, ученые-этнографы, творческие работники. Комиссия изучает, обобщает и пропагандирует лучший опыт разработки и внедрения новой обрядности, создает и рассылает на места сценарии по революционно-трудовым, военно-патриотическим, семейно-бытовым праздникам и обрядам. Обрядовые комиссии по внедрению новых обрядов созданы также при райисполкомах советов народных депутатов, при сельских советах, которые в тесном сотрудничестве с общественными организациями трудовых коллективов, органами юстиции, медработниками, школой проводят большую плодотворную работу по повышению эффективности внедрения в быт новой советской обрядности.

При рассмотрении проблем советских праздников и обрядов обнаруживается, что они в целом выполняют позитивные функции: выступают одним из основных факторов передачи молодежи исторического, трудового, нравственного опыта старшего поколения, служат важным средством общения поколений.

К числу важнейших проблем, изучаемых этнографической наукой, относятся разнообразные обычаи и обряды, которые с глубокой древности являются существенной частью быта и культуры народа, отражают его жизнь, мировоззрение в разные периоды исторического развития. Народные обычаи и обряды делятся на разные типы. Преобладающими среди них являются семейные и календарные праздники. Календарные праздники, обычаи и обряды, приуроченные к определенным моментам смены времен года и основанные на трудовой деятельности, играли важную роль в семейном быту абазин, как и у всякого другого народа.

В календарных праздниках, обрядах наиболее наглядно проявляется этническая специфика⁴², то есть они представляют собой один из носителей этнодифференцирующих свойств человеческих общностей: вместе с другими элементами культуры календарные традиции и обряды народа составляют его этническое лицо, являются одним из его «этнических символов»⁴³. В этом качестве календарные праздники и обряды сохраняют и содержат в себе значительную информацию, полезную в разрешении проблем, связанных с историей, древней культурой народа. Рассмотрение календарных обрядов в динамике позволяет, снимая один за другим пласты более поздних наслоений, обнажить архаические слои праздничной культуры, восходящие к древним обрядам, сопровождавшим производственную деятельность первобытного человека, отражавшим его идеологию.

Общность обнаруживающихся при сравнительном изучении календарных обрядов разных народов, как близких соседей, так и отдаленных географически, проливает свет на исторические связи между ними, позволяя судить о степени их участия в развитии культур друг друга. Вместе с тем в разных этнических средах на приблизительно одинаковом уровне общественно-экономического развития могут возникать сходные по своему существу явления и протекать идентичные по содержанию процессы.

Изучение календарных обрядов и праздников дает возможность определенной реконструкции мировоззрения и его слагаемых, а также отдельных компонентов домонотеистических религий, помогает установить, к каким формам или элементам ранних верований они восходят.

Календарные обряды как часть духовного наследия на многовековом пути своего бытования и развития впитали в себя и аккумулировали народные идеалы добра, красоты, возвышенного, положительного знания о природе

⁴² Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 358.

⁴³ Бромлей Ю. В. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности // Советская этнография. 1977. № 1. С. 6.

и человеке. В календарных обрядах находили свое выражение этические и эстетические нормы народного быта. В них народ выступал как творец духовных ценностей, поэтому неотъемлемой чертой народного календаря являются красочность его оформления, проявление в нем элементов театра, зрелища. Участвуя в празднествах народного календаря, человек приобщался к народному творчеству: обрядам, обычаям, песням, танцам, играм и т. д. Календарный праздник предоставлял человеку возможности для более полного выражения лучших сторон своей личности.

При изучении обрядов, приуроченных к народному календарю, следует относиться к ним дифференцированно, так как «далеко не все являются в них художественным наследием»⁴⁴. Многие из них были порождены бессилием человека перед природой, незнанием объективных законов ее развития, что способствовало возникновению ритуалов иррационального характера, которым приписывались магические свойства. Исследование календарных обрядов, являющихся составной частью народной, традиционной культуры, выявление традиционных представлений об окружающей среде могут оказать большую помощь в разъяснении представлений народа.

Изучение народного календаря имеет большое практическое значение для решения некоторых актуальных задач современности. Еще в первые годы советской власти коммунистическая партия решительно выступила за создание новых гражданских обычаев, обрядов и праздников, соответствующих условиям жизни советских людей и противостоящих религиозным праздникам и обрядам. В результате этой деятельности, продолжавшейся с всё возрастающим размахом, были созданы многие «социалистические всенародные праздники, по своей сути ничем не связанные с традиционной культурой народа. Новые красочные праздничные обряды без использования в них красочных элементов традиционной народной обрядности были лишены эмоциональности, локального своеобразия, обречены на сухость и стандартность. Напротив, использование в современных обрядах эстетики народных праздников, их театральных и смеховых элементов после соответствующей обработки может принести большую пользу в деле формирования мировоззрения современной молодежи.

Изучение народного календаря и связанных с ним обычаев и обрядов вносит определенный вклад в сокровищницу духовной культуры народа, способствует взаимному обогащению культур народов. В работе по изучению календарных обрядов и обычаев необходимо учитывать и использовать всю красочность и своеобразие, весь этнический аромат обрядовых форм, выросший в ходе истории разных народов»⁴⁵.

44 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979. С. 4.

45 Бромлей Ю. В. Новая обрядность — важный компонент советского образа жизни // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 11.

Под календарными обрядами понимается комплекс условно-обрядовых и временно-развлекательных действий, связанных с реализацией особого эмоционального состояния, охватывающего более или менее значительные массы народа в связи с важнейшими событиями трудовой деятельности, общественной и семейной жизни. Календарная обрядность предполагает определенное материальное и нематериальное оформление (обильный, часто обрядовый, стол, нарядную одежду участников торжества, ряжение как ритуал и смеховое действие), сохраняет традиционализм в формах выражения.

Для того чтобы то или иное событие общественной, личной жизни человека или позитивное отношение его к определенным традициям стало праздником, нужно, чтобы оно прошло сквозь призму коллективного подъема и совместных эстетических переживаний, эмоций и вызвало бы совместные активные действия значительной общности людей.

Для традиционного народного календаря характерно наличие четкой организации и предварительной его подготовки. Традиционный календарь обычно проявляет себя в обрядах, ритуалах, хотя и не сводится только к ним.

Календарь всегда шагал в ногу с историей человечества, являясь живым организмом народа — организмом сложным, очень подвижным. Как человек, наследующий свойства родителей, народный календарь в течение веков вбирал черты исторической, религиозной, народной жизни. И как всякий живой организм, он проходил основные этапы эволюции. Их уместно поэтапно соотносить с язычеством, периодом, когда абазины исповедовали христианство, а также ислам. На протяжении веков народ владел не только значительным сельскохозяйственным опытом, знанием закономерностей природы и человеческой жизни, но и достаточно представительным пантеоном языческих богов, системой обрядов, верований, устного народного творчества.

Ритмика будней, праздников народного календаря была подчинена смене времен года, которые обуславливали занятия скотовода и земледельца. Народу в повседневной жизни приходилось не только овладевать новыми знаниями, но и соотносить все это с прежними своими верованиями. Процесс этого постижения был сложным, протяженным и синкретичным по сути. Он нашел полное отражение в праздниках, обрядах и обычаях народного календаря. Языческие праздники вбирали в себя элементы христианские, или, наоборот, христианские входили в жизнь и быт народа и сложно переосмыслились в народном сознании. Слитые воедино, они оказывали друг на друга влияние на протяжении веков, и это сложное соединение народного и религиозного начал сформулировало стройную систему народного календаря.

Народный календарь в процессе исторической эволюции во многом очистился от многих обрядностей, хотя некоторые их элементы сохранились до сих пор. В связи с этим нельзя не отметить, что в силу того, что ныне с неизбежностью уходят из жизни живые носители народных обычаев и обрядов,

следует незамедлительно принять меры по их сбору и описанию, чтобы сохранить здоровые корни национальной культуры. Необходимо осмыслить и сберечь опыт и вековые знания народа, иначе погибнет живой организм преемственности поколений.

В народном календаре, как нигде в другой области жизнедеятельности, отразилась вся история народа, его бытовой уклад. Как справедливо указывал В. И. Чичеров, «имена месяцев подчинялись труду и быту крестьянина. Простой перечень народных наименований месяцев и расположение их по месяцам обнаруживают производственную основу крестьянских дат»⁴⁶. То же самое на основе анализа исконно абхазо-абазинских названий месяцев отмечала К. В. Ломтатидзе, которая писала, что «анализ дошедших до нас исконно абхазо-абазинских названий месяцев приводит к заключению, что они были связаны с хозяйственным бытом»⁴⁷. Главным критерием, из которого складывался народный календарь абазин, являлась их трудовая деятельность — занятие скотоводством и земледелием. В народном календаре нашло широкое отражение также религиозное мировоззрение народа. Некоторые даты народного календаря имеют настолько древнее происхождение, что даже в народной памяти они сохранились фрагментарно, только путем сопоставления последних с таковыми у других народов, у которых они зафиксированы в литературе прошлых лет, удастся восстановить их первооснову. Источники также не позволяют восстановить древние названия всех месяцев народного календаря. Без сомнения, народный календарь принадлежит к числу наиболее древних. Он отражает связи абазин с другими народами Северного Кавказа и важен для прослеживания древнейшей этнической истории, выяснения контактов с другими народами. Нужно сказать, что в скудной этнографической литературе по абазинам вопрос о народном календаре не затрагивался дореволюционными авторами. Только в работе грузинского исследователя-языковеда профессора К. В. Ломтатидзе впервые нашли отражение названия древних месяцев абазин⁴⁸.

В своей работе языковед профессор Г. П. Сердюченко отмечал: «В течение ряда лет, занимаясь изучением абазин, их истории, языка, фольклора и быта, в одной из экспедиций к абазинам, в 1940 г., на территории Черкесии в ауле Эльбурган от старика абазинца Хаджи-Мурза Табулова (около 70 лет) я записал известную и абазинам и сохранившуюся у них до последнего времени систему летоисчисления по двенадцатилетнему животному циклу»⁴⁹. И далее

⁴⁶ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. М., 1957. С. 13.

⁴⁷ Ломтатидзе К. В. О древних названиях месяцев в абхазском и абазинских языках // Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. Тбилиси, 1975. Вып. 2. С. 103.

⁴⁸ Там же. С. 40.

⁴⁹ Сердюченко Г. П. Счет лет по животному циклу у кабардинцев // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Нальчик, 1947. Т. 2. С. 104.

Г. П. Сердюченко утверждает, что «абазинам известен полный двенадцатилетний животный цикл, причем каждый год цикла обозначается у них одновременно ногайским и абазинским терминами, что, видимо, говорит о перенесении этого цикла к абазинам от их соседей-ногайцев»⁵⁰. Ниже мы приведем таблицу обозначения циклов года по Г. П. Сердюченко.

№ п/п	Наименование года на русском языке	Ногайское обозначение	Абазинское обозначение
1	мышь	щыщкъан	хIвнапы
2	бык, корова	сйыр (сир)	жвы
3	барс	барс	алым
4	заяц	къаян	жя
5	дракон	улю	тIкъва
6	змея	джылян	щтанчIвы
7	лошадь	джылкъы	тшан
8	овца	къвай	уаса
9	обезьяна	мешин	маймын
10	курица	тауыкъ	квтIу
11	собака	йыт	ла
12	свинья	донгIвыс	хIва

С приведенными Г. П. Сердюченко положениями мы не вполне согласны.

Во-первых, «...известную и абазинам и сохранившуюся у них до последнего времени систему...» он же сам опровергает на с. 109, где пишет: «Молодежь уже плохо знает животный цикл, путает порядок лет в цикле, ногайские и русские слова. Бисарби Цеков — абазинец из Малоабазинского аула — ногайское *сйыр-сир* — “корова” смешал с русским “сыр”, не знает системы использования двенадцатилетнего животного цикла, не понимает значения отдельных терминов — обозначений лет в цикле»⁵¹. Заметим, что Бисарби Цеков (правильно: Пасарби Цеков) к моменту знакомства с Г. П. Сердюченко был довольно грамотным человеком, позднее он стал классиком абазинской литературы.

Во-вторых, модель восстановления существования животного цикла у абазин, которым пользуется Г. П. Сердюченко, на наш взгляд не совсем удачна. А именно: Г. П. Сердюченко отмечает, что «у абазин мы находим ряд особенностей. Первой из них является парность наименований — одновременно ногайского и абазинского. Восприняв ногайское обозначение, абазины, как бы разъясняя, сейчас же переводят его на свой родной язык»⁵². Если бы животный цикл летоисчисления был распространен и находился в активном использовании народа, он называл бы его сразу соответствующим собственным термином. Нам представляется, что данная модель воспроизведена по

⁵⁰ Сердюченко Г. П. Указ. соч. С. 104.

⁵¹ Там же. С. 109.

⁵² Там же.

искусственной упрощенной схеме: информанту называли тот или иной термин животного цикла на ногайском языке, он тут же делал его перевод на абазинский язык. Это тем более станет понятным, если принять во внимание, что абазинские старики и люди среднего возраста в прошлом довольно свободно изъяснялись с местным тюркоязычным населением (карачаевцами и ногайцами). Мы подробно остановились на данной работе, потому что положения Г. П. Сердюченко в других литературных источниках не находят подтверждения, за исключением работы О. Л. Опрышко, в которой есть всего лишь ссылка на Г. П. Сердюченко, который «впервые указал на распространение счета по животному циклу у коренных народов края — кабардинцев, черкесов, абазин»⁵³.

Наш полевой материал не позволяет сделать столь категоричного вывода, что абазинам было широко известно летосчисление по животному циклу и что они активно пользовались им. Здесь мы можем ограничиться лишь тем положением, что существование животного цикла было им известно. И только. Их познания в этой области ограничиваются лишь тем, что *джыль* — это название года у турок и арабов⁵⁴.

Годичный цикл народного календаря абазин состоит из двенадцати месяцев, четко отражающих смену времен года, а также связанную с ними хозяйственную деятельность абазин. Из анализа полевого материала видно, что в прошлом началом хозяйственного года абазины считали день весеннего равноденствия — *агъни агIапъни анагIвысуа*, то есть день, когда зима с весной расходятся. Как справедливо отмечают информанты, именно к этому времени в природе все живое просыпается, именно к этому времени домашний скот начинает приносить приплод. Притом исчисление месяца начинали не с 1-го числа месяца, а с 22-го дня месяца года. Весну, а именно месяц март, как началоисчисления нового года отмечали славянские и тюркские народы⁵⁵. В настоящее время абазины исчисление времени года ведут по европейскому календарю.

К. В. Ломтатидзе в вышеназванной работе изложение материала тоже начинается с января месяца. «Январь абазины называли, — пишет К. В. Ломтатидзе, — *чыльа ду и агъын чыльа*»⁵⁶. При этом К. В. Ломтатидзе термин *чыльыльа*

53 Опрышко О. Л. Старые календарные системы кабардинцев и балкарцев // Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Нальчик, 1967. Т. 24. С. 202.

54 Полевой материал автора: Меремкулов Джагафар, 89 лет, а. Тапанта; Дагужиев Закерей, 73 года, а. Кубина; Джердисов Хасанбий, 84 года, а. Псыж; Косов Татлустан, 73 года, а. Инжич-Чукун.

55 Чичеров В. И. Указ. соч. С. 66; Бондаренко Г. Б. Идеализация действительности в украинской обрядовой поэзии // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 128; Устоев Ш. У. Новый год (Науруз) в мифологических воззрениях таджиков, узбеков // Советская этнография. 1985. № 6. С. 97 и др.

56 Ломтатидзе К. В. Указ. соч. С. 40.

полагает заимствованным из адыгских языков. Это не так. Термин *чылъльа* в переводе с персидского «сорок». *Гъны* — зима, *гъын чъыльа* — сорок дней зимы. Этот промежуток времени охватывал период с 25 декабря по 5 февраля. Для него характерны были ровные морозы и стабильный снегостой. Старики-информанты отмечают ровные морозы в этот период, в отличие от февраля месяца.

Февраль в народе называли *амазахъвана*, от слов-основ *амаза* — от основы *мзы* — «месяц» и *хъуанэн* — в переводе с черкесского языка *хъуанэн* — «сквернословить». Известно, что февраль — конечный месяц зимы, дни становятся длиннее, ночи короче, ночная стужа не успеваешь прочно сковать льдом реки, а дневное солнце уже временами греет довольно тепло, что снег начинает местами подтаивать. Зима же, то есть февраль, не желая уступить свои права весне, лютует. К. В. Ломтатидзе тоже зафиксировала для февраля месяца абазинский термин *амазахъван*. К. В. Ломтатидзе не совсем точно приводит в своей работе поговорку о феврале, существующую в народе. Она пишет: «*Амазахъван агъынчылъа атара сгъатагылында — ачвчъысква рычъгъваквва агъызжжжварын ахъивитъ*». — «Оказаться бы мне на месте января, заставил бы лопаться (от мороза) рога бычков»⁵⁷.

В работе Н. Т. Табуловой «Абазинские загадки, приметы» приводится следующая характеристика февраля месяца: «*Амазахъван, агъынчылъа атара сгъатагылында — ачвчъысква рычъгъваквва агъызжжжварын, — ахъивитъ*». — «Февраль говорит: «Оказаться бы мне на месте января, я заставил бы ломаться рога бычков»⁵⁸. Поговорка правильно в народе звучит так: «*Амазахъван, агъынчылъа ащачкълъыс зтагылу сщачвхъаба наташванда, — ахъивид. — Ахсквша йырту ачвчъысква рычъгъваквва агъызжжжварын*». — «Февраль говорит: «Оказаться бы моему большому пальцу на месте января месяца, я бы заставил ломаться от мороза рога трехлетних бычков».

Аналогичное описание февраля месяца мы находим у кабардинцев. Так, С. Х. Мафедзев отмечал, что «о февральских стужах в народе говорят, что будто бы этот месяц сожалеет о том, что он не идет впереди января, а за ним»; буквально: «Его большой палец на ноге не стоит хотя бы на месте, занимаемом мизинцем предыдущего», то есть января месяца. Если бы это было так, говорит этот злой месяц, он бы заставил людей слышать звук собачьего шага, а цокот копыт умножил бы во сто крат, заставил бы стариков лениться и не выходить из дома даже по надобности, а молодняк животных иссушил бы прямо в утробе их матерей»⁵⁹.

Март месяц известен как месяц отела крупного рогатого скота, окота овец — *арахв анхъауа амыз, ауасахъан мыз*, то есть название месяца дается в описа-

⁵⁷ Ломтатидзе К. В. Указ. соч. С. 41.

⁵⁸ Табулова Н. Т. Абазинские загадки, приметы. Черкесск, 2000. С. 33. (На абаз. яз.)

⁵⁹ Мафедзев С. Х. Очерки трудового воспитания адыгов. Нальчик, 1984. С. 129.

тельной форме, по той функциональной нагрузке, которая выпадает на это время года. С подробным описательным названием месяцев мы встретимся еще не раз.

У абазин К. В. Ломтатидзе зафиксировала название месяца март — *бжача*, то есть *бжа* — «половина», *ча* — «кушать», то есть недоедать.

Конец марта — начало апреля называли *чвагъвара мыз* — «месяц пахоты». Это время совпадало в природе с прилетом жаворонков, отчего эту весеннюю птичку абазины называют *чвагъвара цIис* — «птица пахоты».

Академик Б. А. Рыбаков отмечал, что на Руси повсеместно пекли из теста изображения птиц, приурочив это мероприятие к 9 марта — дню прилета жаворонка⁶⁰. То же самое отмечала В. К. Соколова⁶¹.

На период между февралем и мартом приходилась продолжавшаяся несколько дней (от 3–4 дней) пора жестоких морозов, называемая *болурадъсюз* или же *анда-мында бол*. Этот искаженный карачаевский афоризм звучит в исконном языке так: «*Анда бол да, мында бол, болдрадъсюзде юйде бол*» — «Будь там, будь здесь, но на болдраджуз будь дома».

К. В. Ломтатидзе в своей работе приводит название месяца апреля на ашхарском диалекте абазинского языка — *надзача*. В своих полевых изысканиях мы не нашли подтверждения данному названию, поэтому нам трудно судить о прямом назначении этого термина. Мы можем только, соглашаясь с толкованием автора, привести ее же текст.

Так, автор пишет, что значение *надзача* непонятно, однако зафиксированное для марта название *надзача* наводит на мысль, что оно содержит единственную часть *надза* — «достигать», «достаточно», *ча* — *чара* — «кушать». По системе нашего сказителя выходит: март месяц — *бжача* — «половина + кушать», апрель — *надзача* — «полный, достаточно + кушать»⁶². Если же все эти суждения выстроить в логический ряд, можно считать приемлемым предположение, что в марте зимний запас кормов иссякает, на лугах еще недостаточно растительного покрова, способного прокормить животных, отсюда вывод — животные в этот период времени недоедают, то есть та самая модель *бжача* — «половина + кушать», о которых пишет К. В. Ломтатидзе. В народе существует даже поговорка, четко характеризующая истинное положение дел этого периода времени: «*АгIапын унагIва кIынIаранI*» — дословно: «Весной дом дырявый».

На период конца марта и начала апреля приходилась пора, именуемая абазинами *берльы*, с холодным ветром, перемежающимися осадками то в виде снега, то в виде дождя, с незначительными солнечными просветами. *Берльы*

60 Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 510.

61 Соколова В. К. Указ. соч. С. 68.

62 Ломтатидзе К. В. Указ. соч. С. 43.

в переводе с тюркского языка — «дурной», то есть *берльы* — «дурной (плохой) период».

В апреле животные уже находятся на подножном корму в течение всего дня, получают достаточно нормы, то есть зафиксированное в ашхарском диалекте К. В. Ломтатидзе то самое *надзача*⁶³, где *надза* — «полный», «достаточный», *ча* — от основы глагола *чара* — «кушать».

На вторую декаду апреля (с 13 по 19 число) выпадало время, которое абазинцы называют до сих пор *анагIвай йпхIа данитйыз*, то есть «пора, когда ногаец продал свою дочь». В среде абазинского народа бытует предание на ногайский сюжет. Предание гласит, что у ногайского хана была прекрасная дочь. Наступили жестокие холода, запасы кормов кончились, многочисленную скотину кормить нечем. Рядом с ханом жил бедняк, у которого было много сена, а скотины не было. Хан и обратился к бедняку за сеном. Последний в обмен за сено потребовал выдать за него ханскую дочь. Сделка состоялась. Через два-три дня распогодилось, скотину выпустили на подножный корм, а ханская дочь так и осталась жить с бедняком.

За маем закреплены два названия: *кIансара мыз* — от основы глагола *кIансара* — «сеять», *мзы* — «месяц». И второе название — *аицхъатIьыцI мыз* — от основы *аицхъа* — «высокогорные пастбища», *тыцI* — *тыцIра* — «выходить», *мзы* — «месяц», то есть месяц, когда животных перегоняют на летние высокогорные пастбища. Как свидетельствует Г. А. Дзидзария, абхазы период конца мая и начала июня тоже именуют временем перегона скота на горные пастбища⁶⁴. Позже мы будем более подробно говорить о перегоне крупного рогатого скота и овец на летние пастбища.

Июнь и июль известны как месяцы прополки: *уатрараишван мзы* — от основы слов *уатра* — «огород»; *раишвара* — «полоть», *мзы* — «месяц», то есть месяц прополки огородов, и просто *раишварамыз* — «месяц прополки». Июнь месяц называли еще *урышвчвахын* — от основы слов *урышв* — «русский», *чва* — «село», *хра* — «косить», то есть сроки, когда русские косят сено. Рассказывают, что мужчины, свободные от сельскохозяйственных работ, в этот период времени уходили на заработки к русским помещикам на сенокос в районы Минеральных Вод и Пятигорска. Здесь сроки сенокоса наступали гораздо раньше. Июль и плюс первая половина августа известны были как *апхынчыльа*, то есть стабильное, знойное лето, смысловое толкование то же самое, что зимнее *чыльа*.

К. В. Ломтатидзе как раз оставляет вопрос открытым. Приведя народное название летнего месяца *рахэп...* — *апхын-чыльа*, то есть летнее *чыльа*, она

63 Ломтатидзе К. В. Указ. соч.. С. 42.

64 Дзидзария Г. А. Общая характеристика дореволюционной Абхазии // Труды. Сухуми, 1984. Т. 1. С. 110.

пишет: «...а к какому месяцу относиться *апхын-чыльа*, они (абазины. — Л. К.) не совсем ясно представляют»⁶⁵. Месяц, о котором пишет исследователь, — это июль и первая половина августа. Первую половину августа называли также *братыхымыз* — от основ слов *бра* — «волос», в данном случае кукурузные рыльца, *тыхра* — «выбрасывать», *мзы* — «месяц», то есть период, когда кукуруза выбрасывает рыльца.

На период с конца июля — август выпадала пора сенокоса — *чвахын* от основы слов *чва* — «сено», *хра* — «косить».

Сентябрь называли *ацЫжв*. В этот период слепни, чувствуя, что летняя жара спадает, особенно озлобляются и более жестоко преследуют крупный рогатый скот, откладывая личинки под их кожей. Рассказывают, что быки и коровы, спасаясь от слепней с ревом, убегают, отсюда и название месяца *ацЫжв* — *цЫжв* — «личинки овода», *цЫжвра* — «мчаться без оглядки с ревом». Сентябрь как месяц рева быков известен и другим народам Кавказа⁶⁶. Кабардинский этнограф Ш. Ногмов отмечал, что сентябрь — месяц рева не только быков, а вообще рева зверей⁶⁷.

Октябрь — месяц возвращения животных с летних пастбищ — *арахв аицхъа йангIайхуа амыз*, от основы слов *арахв* — «животные», *аицхъа* — «горные пастбища», *гIайхра* — «возвращаться», *мзы* — «месяц».

Смысловое значение ноября — *тыгъьауцтын* — от основы слов *тыгъь* — «баран-производитель», *ауцтра* — «запускать», то есть пора запуска / случки мелкого рогатого скота.

Декабрь — *гъынпынцIа* — дословно: «нос зимы», то есть начало зимы. Декабрь еще называли *типисцара мыз* — от основы слов *типисцара* — «отдохнуть», *мзы* — «месяц отдыха». Как правило, трудовое население, собрав и распределив весь урожай, заготовив корма для животных на всю зиму, давало себе передышку перед длинной и трудной зимой. В это время ходили в гости друг к другу, играли свадьбы.

Как и многие народы, абазины месяц делили на недели. Семидневная неделя в абазинском календаре ведет свое начало с глубокой древности. У абазин число «семь» считалось священным, ему приписывались магические значения, этим числом произносили клятву: «*быжьныхакI узыхIванI*» — «семь раз побожусь». В устном народном творчестве число «семь» самое распространенное: «*быжь — къабаткI*» — «семь слоев под землей», нечто подобное тридевятиному царству в русском фольклоре.

«Любая календарная система исходит прежде всего из основной единицы измерения времени суток. Затем в ней содержатся более крупные отрезки вре-

65 Ломтатидзе К. В. Указ. соч. С. 40.

66 Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 31; Ломтатидзе К. В. Указ. соч. С. 43 и др.

67 Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1982. С. 55.

мени, такие как неделя, месяц, год, цикл, век и т. д. Как месяц, так и год по своей продолжительности могут быть различными», — писал В. В. Цыбульский⁶⁸.

Дни недели в абазинском языке имеют собственные названия, за исключением субботы, которую абазины называют *сабша*, как справедливо отмечает О. Л. Опрышко, «восходящего к древнееврейскому “шабат”, “шаббат”, “шабаш”, что значит “покой” или “празднование”»⁶⁹. Объяснению не поддается название понедельника *швахъа*. Основу остальных дней недели составляет числительное, указывающее день по порядковому месту дней недели, плюс основа слова «день» — *ш* — от слова *мишы*. Так, вторник абазины называют *гъваша* — от слова *гъва* — два и *ша* от *мишы* — «день»; среда — *хаша* — от слов *хпа* — «три» и *ша* от *мишы* — «день»; четверг — *тцаша* от слов *тцба* — «четыре» и *ша* от *мишы* — «день»; пятница — *хваша* от слова *хвба* — «пять» и *ша* от *мишы* — «день»; *мтиаша* — «воскресенье» от основы слова *мтишы/мчы/мчыбжъи* — «неделя» и *ша/шара* — «разделить», то есть, предположительно, день, который разделяет одну неделю от другой; *мчыбжъи* — «неделя» от слов *мчы/мишы* — «день» и *бжъи* от *быжъба* — «день», то есть седьмой день.

Четко были зафиксированы также временные отрезки суток. Так, сутки обозначались словосочетанием *уахъыкIи мышкIи* — дословно «один день и одна ночь». Внутри суток временные отрезки распределялись следующим образом: счет следующего дня начинался накануне после 15 часов дня; полночь — *цIыхквта* — от основ слов *цIхы* — «ночь», *квта* — «середина»; *щымта намаз* — «раннее утро», утро до восхода солнца; *щымта* — «утро»; *къвышлыкъв* — «утро до 10 часов»; *къвышлыкъвду* — «позднее утро», где-то около 11 часов дня; *щыбжъан* — «обед»; *щыбжъанымцтахъ* — «послеобеденное время» до 15 часов; *хъвланны* — «вечер» перед заходом солнца; *къынды* — «вечернее время» после захода солнца; *ахшам* — «вечернее время» где-то после 7 часов вечера; *джъасы* — «поздний вечер».

Как видим из вышеизложенного, в прошлом названия месяцев давались исключительно по хозяйственной деятельности, которая выпадала на то или иное время года. У абазин в основном эти названия связаны с земледелием и скотоводством. Распределить их можно на зимний, весенне-летний и осенний циклы народного календаря. В этом плане и рассмотрим их ниже.

В каждой семье немаловажное значение придавали тому, чтобы в начале нового года все живое, особенно скот, птица, было сыто. Новый год прежде всего был новым хозяйственным годом, и наступление его отмечали целым комплексом обрядовых действий, смысл которых заключался в обеспечении,

⁶⁸ Цыбульский В. В. Календари и хронология стран мира. М., 1982. С. 36.

⁶⁹ Опрышко О. Л. Указ. соч. С. 208.

как всему сельскому обществу, так и каждому его члену здоровья, благополучия, усиления производительных сил, хозяйственного изобилия, высоких урожаев, умножения скота. Хозяин дома, самолично, в эту ночь давал животным вдоволь сена, соли, воды, а хозяйка кормила всю домашнюю птицу.

Точно также, в день начала Нового года, хозяйка дома обильно и разнообразно кормила всю семью. В этот день приготавливалась заведомо разнообразная еда из всех возделываемых злаков, ибо считали, что от сытости семьи в новогодние дни зависит хорошее будущее в течение всего наступающего года. В Абхазии, например, совершали моления два раза в год: в марте при открытии весны, и в ноябре, после уборки кукурузы. В день, назначенный для моления, приготавливаются кушанья исключительно из хлеба и плодов, возделываемых хозяином. По традиции дети ходили колядовать из дома в дом с поздравлениями. Им давали в качестве подарков продукты, в особенности яйца, которые, как известно, являются символом зарождения новой жизни. Именно в таком истолковании яйца фигурируют в земледельческой обрядности у многих народов Кавказа⁷⁰, а также у славянских народов⁷¹.

Как отмечено выше, в каждой семье готовили обильные праздничные столы: рано вставали, поднимали даже грудных детей. Хозяйка дома с полночи пересыпала зерна из чаши в чашу, прося при этом, чтобы точно так же продолжалось в течение всего года, изъявляла пожелания всего лучшего. В этот день семьи старались ничего не занимать у других и ничего своего не давали в долг, чтобы добро не уходило в сторону. На себя и детей старались надеть что-нибудь новое, да побогаче.

С началом Нового года у абазин были связаны различного рода поверья о первом посетителе дома, первом встречном на улице, человеке, приносящем счастье, который именовался *гъычгъыс угъырлы* — «добрый человек». Хозяева обычно вставали рано и ждали первого посетителя дома, который должен был их поздравить. Из страха встретить нежелательного человека никто из членов семьи не выходил на улицу до посещения «счастливого человека».

Этот ранний посетитель по традиции приносил с собой что-нибудь из продуктов, приготовленных в его доме, чаще всего кусок вареного мяса с бульоном. Помимо этого, он приносил что-нибудь сладкое, например халву, его тоже угощали сладостями. Это, по представлениям абазин, должно было обеспечить сладкую жизнь на весь предстоящий год. Первый посетитель также подходил к очагу и ворошил огонь, что означало пожелание вечного огня в очаге данного дома, при этом считалось благоприятным знаком, если от раз-

⁷⁰ Чибиров Л. А. Указ. соч.

⁷¹ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 537; Никифоровский М. Русское язычество. СПб., 1875. С. 22–64; Соколова В. К. Указ. соч. С. 104–113.

ворошенного очага дружно поднимались вверх искры огня. Это воспринималось как знак того, что в предстоящем сельскохозяйственном году все семена дружно пойдут в рост. В связи с тем, что абазины придавали особое значение первому посетителю, многие в день Нового года опасались выходить из дома или пойти к кому-нибудь раньше посетителя, чтобы не быть обвиненным в каких-нибудь неприятностях, которые могли иметь место в наступающем году. У абхазов, как отмечает Я. В. Чеснов, «также существовало представление о человеке, наделенном “счастливой ногой”, — встреча с ним благоприятна, поэтому его просят на новый год первым из членов семьи войти в дом»⁷².

По сообщениям информантов, в новогоднее утро большинство людей стремились посмотреть сначала на какое-нибудь домашнее животное (собаку, кошку), так как их считали менее подверженными различным болезням. Рассказывали даже, что некоторые специально подгадывали момент встречи с этими животными.

На Новый год у абазин были распространены различные способы гаданий общественного, семейного характера. Например, одно из них (общественный) заключалось в следующем: накануне Нового года специально выбранный человек, обладающий, по представлениям народа, даром предвидения, отправлялся в ближайшее чистое место, чаще всего в мечеть. Там он ложился на живот и, приложив ухо к земле, находился в таком состоянии в течение ночи. Утром он выходил из мечети и объявлял всем собравшимся о том, что он «слышал хорошего или плохого для наступающего года». Информанты утверждают, что предсказатель, прошедший новогоднюю ночь в таком состоянии, порой мог безошибочно предсказать, будет ли наступающий год урожайным или нет, предстоят ли в наступающем году какие-нибудь природные катаклизмы.

Очень распространенным среди абазин было гадание по лопатке жертвенного животного. Как сообщают информанты, среди народа были знаменитые гадатели по бараньей лопатке, которые довольно точно предсказывали многие предстоящие события: нашествие саранчи, благополучный сельскохозяйственный год, предсказывали даже предстоящие войны. Гаданье по лопатке животного было широко известно и среди других народов Кавказа: адыгов⁷³, абхазов⁷⁴, грузин⁷⁵ и др.

Новогодние гадания касались также видов на урожай наступающего года. Так, за несколько дней до наступления Нового года в глиняных горшочках

⁷² Чеснов Я. В. Размышления о народной культуре абхазов // Советская этнография. 1989. № 1. С. 137.

⁷³ Мамбетов Г. Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Нальчик, 1967. Т. 24.

⁷⁴ Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965. С. 523.

⁷⁵ Опшани Д. И. Из истории древнейших верований грузин. Тбилиси, 1969. С. 6; Макалатия С. И. Хевсуретия. Тбилиси, 1940. С. 191.

засыпали по жмене предварительно замоченных различных злаков: ячменя, кукурузы, проса, пшеницы, и по мере того, как быстро и безотходно набухали зерна, предсказывали, будет наступающий год урожайным или нет.

В новогодний ритуал входили обрядовые гадания молодежи. В новогоднюю ночь старались предсказать судьбу членов семьи, особенно это касалось неженатой или незамужней части. По традиции в новогоднюю ночь собрания молодежи сопровождалась разнообразными гаданиями, в которых доминировал мотив любви и предстоящего брака. Новогодняя ночь считалась особенно благоприятной для таких событий. На перспективу новогодних гаданий девушки еще с лета выкапывали для себя корень дурмана. По утверждению информанта, он имел форму человеческого тела. Выкапывали эти корни не сами девушки, а делали это для них пожилые родственницы. При выкапывании корня старались не повредить ни одного из его ответвлений, а также соблюдали определенные предосторожности, чтобы его не коснулся солнечный свет. Обмыв и высушив корень, девушки заворачивали его в кусок шелковой ткани и хранили до Нового года, чтобы положить его под подушку в первую новогоднюю ночь.

В первую новогоднюю ночь также замыкали замки, а ключ от замка клали под подушку. Верили, что приснится суженый(ая), пришедший(ая) за корнем, ключом. Чаще всего в первую новогоднюю ночь молодежь клала под подушку кусок сладкого пирога и кусок пирога с начинкой из щепотки соли. По преданию, ему (ей) должен был присниться сон, будто он (она) угощает этим пирогом юношу (девушку), который(ая) должен(на) стать ее мужем (женой). При этом если угощали сладким пирогом, значит, его/ее ждет сладкая жизнь, если же угощали пирогом с начинкой из соли — то горькая судьба.

Во вторую ночь Нового года каждая хозяйка дома готовила для неженатого/незамужней молодежи вареники с творожной начинкой, а также по одному со сладкой начинкой: из сахара (халвы, повидла, сухофруктов); соли, перца, с монеткой. В процессе варки тщательно следили за тем, чтобы вареники (оболочка) не расклеились, так как разорвавшаяся оболочка означала смерть кого-нибудь из участников гаданья. Готовые вареники ели из общей тарелки только незамужние девушки и неженатые юноши. По тому, кому попадались «меченые» вареники, предсказывали их предстоящую судьбу. Так, кому достался вареник со сладкой начинкой, по распространенному поверью, предстояла сладкая жизнь в супружестве, кому вареник с монеткой — богатая жизнь, вареник с солью — горькая судьба. Предстоящую судьбу определяли и таким способом: в очаг бросали клочок прошлогодней шерсти. Если клочок шерсти горел равномерно, тихо, верили, что девушке (юноше) предстоит хорошая судьба, если клочок сгорал частично и гас — жизнь в бедности, если же клочок шерсти сгорал мгновенно дотла, то предстоит даже смерть.

В новогоднюю ночь юноша (девушка) должен(на) был(а) лечь, ни с кем не разговаривая, и при этом в комнате, где еще ни разу не спал(а). Если в доме не было такой комнаты, то практиковали даже уход на новогоднюю ночь к родственникам или соседям. Во сне полагалось не поворачиваться с боку на бок. Девушка перед сном расчесывала волосы и туго заплетала в две косы. Ей якобы должен был присниться парень, который будет расплетать ей косы. Это означало, что он и есть будущий супруг. Существовала еще одна разновидность новогодних гаданий: парень (девушка) шел (шла) за водой, сосуд с водой накрывал(а) крышкой и ложился(ась) молча. И тот, кто во сне попросит у него (нее) напиться воды, тот и станет его женой (мужем)⁷⁶.

Различные способы гадания молодежи под Новый год известны всем народам мира, порой можно говорить об их идентичности у тех и других народов, а чаще об их вариативности⁷⁷.

Новогодние сны, обязательно наличествующие в структуре обрядовых действий, вероятно, восходят к категории пророческих сновидений и воспринимались как своеобразный момент раскрытия судьбы: девушки во сне мечтают встретить нареченного, да и у молодого человека нет сомнений во взаимном чувстве.

Начало Нового года у абазин сопровождалось различными игрищами. Согласно полевым материалам, накануне нового года молодежь устраивала хождения ряженных. В роли ряженных выступали молодые парни, которые надевали на себя шубу наизнанку, подпоясывались грубой веревкой, на голову надевали маску козла. Группа запасалась шомполами и сумками для того, чтобы на шомпол нанизывать куски вареного мяса, домашнюю колбасу *джьарума*, а в сумки складывали продукты (яйца, муку, орехи и т. д.). Во время новогоднего обхода желали своим сельчанам здоровья, увеличения семьи, скота, птицы и т. п. Широко было распространено высмеивание тех, кто отказывал им в подарке (что бывало редко). Ряженные в сатирической форме высмеивали недостатки — пороки тех, кого они знали как нерадивых хозяев, лентяев.

Проведя реконструкцию древнейшего пласта обрядовой обходной колядной песни, искать ее основополагающие элементы следует в той части репертуара, где высказываются хозяйственные, жизненно важные производственные пожелания, причем нередко в форме весьма древних заклинательных приговоров и благопожеланий. Наряду с разновидностями формулы о приплоде скота очень популярна была традиция включать в благопожелания эпизоды, содержащие предсказания удачного замужества (женитьбы) для

⁷⁶ Полевой материал автора: Пафова Татым, 73 года, а. Эльбурган.

⁷⁷ Токарев С. А. Приметы и гадания // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 64; Чибиров Л. А. Указ. соч. С. 79–82.

молодых членов семьи, куплеты, в которых описывались изобильные столы хозяев, пышные хлеба, а в конце опять высказывались пожелания всей семье в целом и каждому отдельно. В структуре колядования четко просматривались следующие структурные элементы: 1) благопожелательные; 2) просительные; 3) благодарственные.

Аналогии подобному обряду хождения ряженных мы находим у многих народов Кавказа⁷⁸. Маска ряженных изображала козла и называлась *быгъбаба* — «бородатый козел». Культ козла вообще широко распространен на всем Кавказе. Почитание его, видимо, объясняется тем, что это наиболее древнее животное из числа кормивших людей. Именно поэтому и появились у многих народов маски козла в обряде ряженных. Надеванием такой маски люди старались передать силу и плодovitость животного земле, а наступившему сельскохозяйственному году — изобилие. Как указывал академик Б. А. Рыбаков, «связь коз и козлов с земледельческим плодородием общеизвестна; возможно, что она является отголоском той отдаленной эпохи, когда почти одновременно произошли приручение козы и первые опыты земледелия»⁷⁹.

В честь наступления Нового года (по сообщениям информантов, это происходило в прошлом 22 марта — начало Нового года) принято было зажигать костры во дворах. Пеплом от этих костров хозяева дома посыпали ограды хлева, приусадебный участок, пеплом пересыпали заготовленные семена злаков. Обычай этот существовал с древних времен. Как известно, огню приписывалась могучая целительная и очистительная сила, поэтому все, кто мог, вплоть до стариков, стремились прыгнуть через костер. Преклонные, дряхлые старики обходили вокруг костра. При этом все участники обряда приговаривали: «Моя болезнь огню, здоровье мне»; «Грехи тебе, благодать мне», «Мы прожили весь год хорошо, дай Бог, чтобы и следующий год прошел также» и т. п. («СыгванахI, уара, анасын сара»; «СыгванахI, уара, апсана сара»; «Ари асквиш гвыргъахъвыла йакIвшатI, хIапхъагъи згIададала хIнардза»). Эти действия можно рассматривать как своеобразное символическое очищение перед началом нового хозяйственного года. Кроме того, огонь этих костров, видимо, связывался с производящей деятельностью народа. Особый смысл придавался звукам от горящего костра — треску, шуму. Для истребления всего «нечистого» в костер бросали сухие ветки колючки «перекати-поле» — *джьугъальа*. Уголькам костров новогодней ночи придавался магический смысл оберегов, а также средства, обеспечивающего плодородие. Видимо, поэтому существовал обычай похищать горящие поленья из костра чужого двора, считалось престижным совершить эту акцию и позорным потерять часть из своего огня.

78 Колоев Б. А. Осетины. М., 1970. С. 203; Уарзуати В. С. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987. С. 87.

79 Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 156.

В течение первых трех дней Нового года очажную золу не выносили из дома, а при уборке кухни весь мусор сметали от двери к очагу и тоже не выбрасывали. После трех дней весь собранный сор и очажную золу выносили в сад и им посыпали корни фруктовых деревьев, участки огорода.

Анализируя новогодние обычаи и обряды абазин, мы приходим к выводу, что в их основе лежит забота земледельца о начале сельскохозяйственного года, получившая свое идеологическое отражение в культе плодородия. Аграрная основа праздника нашла выражение в культе плодородия, выражена почти во всех обычаях и обрядах, связанных с Новым годом, который был порой надежд и предвещал все доброе и хорошее в жизни. К благополучию семьи и счастью людей в течение всего будущего года имели отношение обрядовая пища, обильный стол, посещение новогоднего посетителя. Все перечисленное связано с идеей «магии первого дня», которая является разновидностью инициальной магии. Эти обычаи и обряды должны были предсказать будущее и воздействовать на него. В обрядах первой четверти XX в. уже прослеживается постепенное исчезновение аграрно-продуцирующего содержания, превращение их в игровые действия (часто в детскую забаву).

Таким образом, новогодняя зимняя обрядность абазин, как и у других народов Кавказа, показывает, что по существу и форме она восходит к древним народным представлениям и верованиям; связана в первую очередь с хозяйственной деятельностью людей, а также с естественным желанием людей собраться семьями. Следует заметить, что с усилением ислама эта древняя обрядность стала терять свое прежнее значение и постепенно исчезать из быта людей. Иногда же стала проводиться в дни мусульманских праздников. Например, древнее новогоднее хождение ряженных-колядовщиков — *къдитын* — стали приурочивать к месяцу мусульманского поста уразы, о чем подробно будет сказано позже. В результате этого чисто аграрный древний праздник первого дня начала года к началу XX в. уже потерял многие свои традиционные элементы, хотя и оставался одним из популярных праздников. Сельские жители, так же как и городские, в настоящее время празднуют его с елкой, подарками. В быту основной части сельского населения новый год считается чисто семейным праздником.

Выше мы рассмотрели обычаи и обряды абазин, аграрная направленность которых очевидна. Однако наибольшее количество земледельческих праздников (в том числе важнейшие из них) входят в весенний цикл. Сосредоточение аграрных календарных праздников в этом цикле неслучайно. Оно объясняется тем, что весной происходят не только пахота и сев, но и все основные производственные процедуры, от которых зависит судьба будущего урожая, поэтому праздники выражали стремление земледельца как можно лучше обеспечить урожайность хлебов. Земледелец выполнял большой объем фи-

зического труда, совмещая это с целым рядом жертвоприношений, молитв, иррациональных ритуально-магических действий. На этом этапе хозяйственного года все помыслы, забота и старания земледельца были больше всего направлены на обеспечение урожая. Кроме праздников чисто земледельческого характера, в этом цикле представлен и ряд функционально различных праздников и обрядов, так или иначе связанных с аграрным культом абазин.

Одним из самых значительных праздников весеннего цикла был праздник первой борозды. Постоянного дня для этого мероприятия не существовало, отмечали его в зависимости от погодных и почвенных условий в середине, 20-х числах, в конце марта. В каждом селении были опытные земледельцы, которые по определенным признакам устанавливали время начала пахоты, предваряемые праздником первого плуга. Главное внимание обращалось на температуру и влажность почвы. Во многих абазинских селениях для определения этих признаков вскапывали небольшой круг (диаметром 0,5 м) и клали туда плоский гладкий камень. Если утром нижняя часть камня покрылась влагой, считали, что пора приступить к пахоте. В других случаях поднимали землю лопатой и бросали с высоты поднятой руки: если она падала не комом, а рассыпалась, также пора было начинать пахоту. После этих процедур сельская община объявляла о дне проведения первой борозды, а в некоторых сельских обществах также назначался ведущий этого праздника.

Не умея объяснить стихийные бедствия, суеверные земледельцы старались всячески умиловить злых духов и обезопасить от них свои поля. Бессильный перед непонятными явлениями природы, земледелец в прошлом предпринимал целый ряд оградительных мер магического характера, направленных на сохранение посевов от стихийных бедствий и получение высоких урожаев. Прежде всего для земледельца было важно в строго определенные сроки вспахать и засеять поле, так как преждевременная вспашка и сев были чреваты последствиями для урожая, так же как и упущение этих сроков. Семена, посеянные в холодную землю, могли или полностью погибнуть или дать плохой урожай. Поэтому важное значение имели многовековые навыки рационального способа ведения земледелия, основанного на многочисленных эмпирических наблюдениях крестьян за явлениями природы. Существовал ряд запретов, которых строго придерживался крестьянин. Так, из семенного фонда нельзя было давать займы, иначе вся сила урожая предстоящего года уйдет к другому. По народным воззрениям, нельзя было во время всхода посевов мужчинам брить волосы на голове, иначе все молодые всходы срежет мороз; женщинам в этот период нельзя было мыть волосы — иначе все всходы перепутаются. Можно перечислить целый ряд запретов, но поскольку в их основе не заложено ничего рационального, не будем останавливаться на этом. Заострим внимание лишь на некоторых, наиболее заслуживающих внимания

действиях земледельцев, предпринимавшихся для обеспечения хорошего урожая.

Как и многие народы, отсчет сельскохозяйственного года абазинские земледельцы вели от весеннего равноденствия. По народному земледельческому календарю считалось, что именно только после весеннего равноденствия весна вступает в свои права. Возможные сроки начала пахоты определяли по некоторым наблюдениям за явлениями природы, в частности за временем прилета птиц. Признаком стабильной весны считали прилет удонов и жаворонков. Характерно, что само название жаворонка по-абазински звучит так: *чвагъвара цлис*, то есть «птица пахоты». Одним из характерных признаков готовности почвы к пахоте считали также появление многочисленных дырочек-ходов на поверхности почвы, проделанных различными жучками, насекомыми, перезимовавшими глубоко в земле и с наступлением тепла вылезавшими из своих зимних норок на поверхность.

Перед началом пахоты старшая хозяйка из семенного фонда пекла специальный пресный хлеб, а глава семьи произносил хвалу Всевышнему, в котором испрашивал благополучного года, обеспечения в предстоящем году богатого урожая, затем делил хлеб на столько частей, сколько членов семьи, и все поедали этот хлеб.

До совершения обряда «выхода плуга» никто не имел права начинать весеннюю пахоту, так как считалось, что урожай хлебов, обилие влаги для полей зависят от удачливости пахаря, проведшего первую борозду, поэтому первым пахарем старались выбирать человека удачного и известного легкостью руки, опытного земледельца, состоятельного хозяина. Последнее считалось важным не только в силу принципа магии подобия: зажиточность ведущего должна была обусловить богатый урожай, но и для того, чтобы он мог вести за собой общество. Случалось иногда так, что удачливый пахарь осуществлял эту процедуру несколько лет подряд. Пахарем, как правило, не избирали и не назначали человека, у которого плохо росла борода (*кваса*) — считалось, что по принципу магии подобия посевы будут редкими. Однако главный пахарь должен был выйти на поле с чисто выбритой головой, «чтобы и работа его была хорошей», чистой.

О сроках проведения первой, ритуальной запашки сельское общество ставило население в известность заранее, чтобы люди могли подготовиться не только к празднику, но и к последующей затем весенней страде, чтобы они могли закончить все другие дела до этой важной даты в жизни земледельца. Так, например, за месяц до праздника первой борозды глашатай — *гвоу* — объявлял в селении: «Кто хочет развестись — пора это сделать, не откладывая, кто хочет жениться — женитесь». После объявления дня торжества начиналась деятельная всеобщая подготовка к нему: в домах пекли разные хлеба

для угощения сельчан, готовили бузу и призы для победителей в соревнованиях и т. п. Молодежь готовилась к соревнованиям сама и готовила лошадей для скачек.

Весь ритуал «первой борозды» был насыщен действиями, имевшими магический смысл и символический характер. Праздник *чвагъвара тыцIра / ныптгара*, то есть торжественный выход на пахоту, можно считать условной гранью между зимними и весенними циклами. К этому периоду, как правило, прилетают удода. Селяне начинали с этого дня прислушиваться к пению удода: *уанI-уанI*. Если удод «поет», когда деревья еще не оделись, год будет неурожайным. С прилетом жаворонка, удода у абазин связано много примет, наблюдений, которые свидетельствуют о народной мудрости: «*AуанI гIансгIазтын, агIапын гIадзатI*» — «Удод прилетел, весна наступила».

Весенний цикл открывался одним из наиболее крупных аграрных праздников — *чвагъвара тыцIра/ныптгара* — «выход на пахоту». Праздничная процедура начиналась с выбора распорядителя на весь предстоящий рабочий сезон. В нем принимали участие все главы семей. К весенне-полевым работам начинали готовиться заранее. В течение всей долгой зимы хозяева производили ремонт всех сельскохозяйственных орудий труда, готовили новый инвентарь. Своевременное проведение пахоты и сева во многом благоприятствовало получению хорошего урожая. Крупные земледельцы — князья имели всегда достаточное количество сельскохозяйственного орудия, тягловый скот и рабочие руки, и поэтому для них не составляло большого труда в срок выполнить все весенне-полевые работы. Крестьяне же не всегда были в состоянии самостоятельно в срок вспахать и засеять свой участок. Для того чтобы в срок выполнить все необходимые полевые работы, они объединялись в артели — *гвыпадгылра/дзалагIвчва*. «*Уывч псрыквын удзалагIвчва урылдз-гIумI*» — «Если падет твой вол (рабочий скот), ты теряешь право быть членом супряги»⁸⁰.

Как правило, первоначально в *гвып* входили представители одной фамилии⁸¹. Принцип этого объединения таков, и он характерен для всех представителей абхазо-адыгской группы: не все маломощные хозяйства имели сельскохозяйственный инвентарь, тягловый скот и достаточное количество рабочих рук. Входя в объединение, каждый вносил то, чем он располагал в своем хозяйстве. Кто-то приносил плуг, кто-то — борону, другой предоставлял свой рабочий скот в общее пользование; не имевший ничего входил в группу в качестве рабочей силы: он мог выполнять в группе роль погонщика волов, мог быть ночным сторожем, водовозом, поваром и т. п. Каждая группа выбирала

80 Табулова Н. Т. Афористическая поэзия абазин. Черкесск, 1977. С. 17.

81 Данилова Е. Н. Земельные отношения в абазинской сельской общине в пореформенный период // Вестник Московского гос. ун-та. История. М., 1973. С. 64–65.

своего предводителя — *акIватан ахI* — «князь плуга». Все члены объединения беспрекословно выполняли его распоряжения, он равномерно распределял между членами группы обязанности, без его разрешения никто не имел права отлучаться от работы.

Перед выездом в поле все члены объединений устраивали совместное обильное угощение: хозяева резали овец, хозяйки к этому времени готовили бузу — *бахсыма*, пекли разные сладкие хлебопеченые изделия. Кроме этого, хозяйки из теста изготавливали хлебопеченые изделия в виде различных животных и птиц — в форме овечки, козлика, жаворонка, ласточки, голубя и пр. В абазинской мифологии, как известно, эти животные выступают как носители счастья, благополучия. Все это относили в дом главы группы. Перед выходом в поле пекли специальный ритуальный хлеб — *чвагъвара мгьал* — дословно: «хлеб для пахоты». Этот хлеб выпекали только один раз в год с соблюдением особых строгих правил. Так, муку готовили из урожая прошлого года. Тесто замешивала уже физиологически чистая женщина. Хлеб выпекали в специальной яме. В диаметре эта яма достигала 1–1,5 м, в глубину — до 40–50 см. Сначала в яме разводили огонь из сухих дров. Когда дрова полностью сгорали, выгребали весь жар, дно и края ямы выкладывали свежесодранной корой, заливали туда подошедшее тесто. Сверху прикрывали той же корой и густо засыпали древесным жаром. Хлеб выпекался 1,5–2 суток. В течение этого времени следили, чтобы было достаточное количество жара. Готовность хлеба определяли следующим образом: по истечении 1,5–2 суток сгребали осторожно весь жар и на хлеб ставили мальчика в возрасте трех лет, подложив предварительно ему под ноги дощечку. Если «груз» оставлял на поверхности выпекаемого хлеба заметно деформированный след — хлеб еще не готов. Если же поверхность хлеба выдерживала вес мальчика, считали, что хлеб достаточно хорошо выпечен. По сообщениям информантов, в глубокой древности на поверхности хлеба делали вдавленное изображение правой руки человека, символизировавшее, вероятно, его производительную деятельность. Как можно заметить, хлебные изделия во время этого праздника были богаты символикой. С изображением символики правой руки мы еще встретимся. Готовый хлеб вынимали из печи двое-трое мужчин, укладывали на специально подготовленную, сплетенную из лозы, решетку — *баракъьа*. Этот хлеб вместе с флагом *нын* вывозили на специальной арбе в поле и там в торжественной обстановке раздавали всем участникам по кусочку. Рассказывают, что длинный кусок подобного хлеба можно было свернуть в кольцо, он не ломался, не крошился, что также свидетельствовало о его хорошей выпечке.

Торжества продолжались двое-трое суток. Бывали случаи, когда тому благоприятствовала погода, что все группы выходили на окраину селения и там устраивали совместное торжество. В торжественном обеде принимали уча-

стие только мужчины, участие женщин и девушек ограничивалось приготовлением пищи, им разрешалось присутствовать на празднике в роли зрителей. Каждая группа заранее знала свой участок, и после пира все организованно выходили в поле. Впереди всей процессии шла телега, на которой везли ритуальный хлеб — *чвагъвара мгьал* и флаг — *нып*. По прибытии на место первый день отводился на организационную работу. Строили шалаш отдельно для руководителя группы и шалаш для всех остальных членов группы. Шалаш руководителя строился с таким расчетом, чтобы он был виден с любой точки участка. В первый же день распределялись обязанности между членами группы. На крыше шалаша руководителя группы водружали длинный шест со знаменем группы — *нып*. Под таким названием этот обрядовый флаг известен всем представителям абхазо-адыгской группы. Флагу приписывалось символическое значение. Он символизировал богатый урожай, благополучие для всех участников группы. Потерять его значило навлечь на участников группы неисчислимы бедствия, поэтому каждая группа выделяла из своей среды «сторожа» для охраны *нып*. Считалось проявлением большого удалства, а также хорошим признаком суметь похитить флаг соседних групп. Как сообщали старейшие информанты, добиться подобного удавалось нечасто, иногда потасовки кончались серьезными ушибами. Полевые материалы дают разноречивые описания цвета и формы этого флага. Так, по одним данным видно, что флаг этот имел желтый цвет — символ солнца, спелого урожая. По другим данным — он был белого цвета. Есть информация, что на флаге — *нып* в прошлом обязательно имелось изображение чистой ладони правой руки (о производительной силе правой руки мы уже говорили), позже появилась тамга — *дамыгъа*.

Вероятно, это имело место, когда группы составлялись исключительно из представителей одной фамилии, так как в более позднее время группы формировались и по принципу соседства. В работе Т. З. Табулова по этому поводу сообщается следующее: «Флаг был белого цвета. Когда нужно было пахать, руководитель ставил белый флаг на крыше своего балагана. Пока флаг стоит на крыше, все пахали, а когда он снимал его, все бросали работу. Руководитель знал, когда нужно пахать и когда нужно пахоту приостановить и отдыхать. Кто ослушался руководителя, того штрафовали»⁸². Этими же символическими признаками был наделен *нып* у кабардинцев. «По старой вере кабардинцев, — сообщает М. В. Кантария, — обилие урожая определялось длиной *барака*, а желтый цвет материи являлся символом созревания урожая»⁸³.

82 Табулов Т. З. Об абазинских диалектах // Труды Черкесского научно-исследовательского института. Черкесск, 1954. Вып. 2. С. 72.

83 Кантария М. В. О некоторых пережитках аграрного культа в быту кабардинцев // Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института. Майкоп, 1968. Т. 8. С. 365.

Как мы говорили выше, помимо того что каждая группа выбирала своего руководителя, сельское общество выбирало еще одного ответственного за весь процесс весенне-полевых работ. После всех организационных работ наступал самый торжественный момент обряда. Весь ритуал первой запашки был насыщен действиями, имевшими магический смысл и символический характер. После общественной трапезы, по прибытии на поле, следующий день был самым ответственным. Главный руководитель, он же первый пахарь, одетый чаще всего в шубу, вывороченную мехом наружу, в пушистой папахе, с сопровождавшими его представителями духовенства, а также с остальными руководителями групп шли на место проведения первой борозды. Вывороченная шуба пахаря, согласно принципу имитативной магии «подобное вызывает подобное», должна была обеспечить густые всходы, обильный урожай. При выходе главного пахаря на поле ему в спину горстями бросали просо (пшеницу), брызгали вслед водой, произнося при этом заклинания: «*Апхын хвишахарыгIамI, адзын тишыгIвра бажвхарыгIамI*» — «Да будет лето масляным, осень — богатой». Для проведения обрядовой запашки не требовалось выхода на определенный участок, это был чисто символический акт, означавший начало полевых работ, чаще на участке самого руководителя.

Выйдя на пашню, пахарь проводил несколько борозд при сопровождении присутствующими выражением пожеланий такого рода: «*АтишыгIвра бажвхарыгIамI*» — «Да уродится обильный урожай»; «*АгIайыраква бажвхарыгIамI*» — «Да пополнится пашня всходами». Кабардинцы, например, в аналогичной ситуации, «вспахивая первую борозду, просили покровителя хлебопашества Тхагаледжа о высоком урожае»⁸⁴. В это время пахаря забрасывали комьями земли, сухим коровьим навозом, крошками хлебов. Это обсыпание представляло собой магический акт, который должен был содействовать обилию урожая: как в изобилии сыпались на пахаря комья земли, так же обильно должен был идти дождь и ссыпаться хлеб в закрома.

В проводимую первую борозду присутствующие бросали яйца, орехи, фигурные хлебцы. Первоначально это, вероятно, был акт умиловительной жертвы, а яйца, орехи, как известно, в магических представлениях многих народов мира связывались с плодородием. «Символика яйца, — писал академик Б. А. Рыбаков, — связана с магией плодородия во всех аспектах. Прежде всего само яйцо является олицетворением начинающейся жизни»⁸⁵. В. К. Соколова отмечала, что «яйца, как крашеные, так и белые, играли важную роль в весенней обрядности: выезд на первую пахоту производился с солью, с хлебом, с белым яйцом; яйцо было обязательной принадлежностью обрядов при по-

⁸⁴ Мамбетов Т. Х. Указ. соч. С. 167.

⁸⁵ Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 51.

се. Яйцо, символизировавшее зарождение новой жизни, соприкосновением с землей должно было пробудить ее от зимнего сна, оплодотворить ее»⁸⁶.

Во многих абазинских селениях самого пахаря после проведения символической борозды на короткое время «закапывали» в борозду, а в некоторых селениях пахарь просто перекатывался по свежевспаханной борозде вместе с мальчиком. Вероятно, этому действию придавалось заклинательное значение, широко отражая важнейшую аграрную фазу: главный (старший) пахарь — это зерна семени, брошенного в землю весной, а мальчик — вызревание новых зерен на колосьях. Видимо, это надо рассматривать как производительную силу мальчиков, которая должна перейти на растения. Кроме того, в литературе существует мнение, что «ритуальное катание по земле/борозде представляет собою редуцированную форму полового сочетания как акта земледельческой магии»⁸⁷. Подобную же мысль высказывала В. К. Соколова, отмечая, что «обычай катания по борозде в основе был вариацией древнейшего распространенного приема карпогонической магии — обычай катания по земле предполагал, что путем прикосновения к ней можно заставить ее лучше плодоносить»⁸⁸.

Одновременно в свежевспаханные символические борозды бросали смешанные заранее семена всех злаков, возделываемых жителями селения. Перед тем как бросить их в землю, над ними непременно прочитывал молитву представитель духовенства. Семена в том случае не заделывались, оставлялись для птиц или затаптывались ногами мальчиков-подростков, которых в этот день посвящали в пахари. Первым действием посвящения в пахари было совместное перекатывание подростков (к этому моменту им должно было исполниться уже 9 лет) вместе с главным руководителем торжества по свежевспаханной борозде.

Следующее действие заключалось в том, что после завершения запашки ритуальной борозды мальчишки должны были напугать быков так, чтобы они убежали как можно дальше. Существовало убеждение, что делается это для того, чтобы был хороший урожай, чтобы всходы росли так же быстро, как бегут эти быки, то есть придавался этому моменту, как и многим другим в этом обряде, магический смысл. При этом толпа мальчиков бросала в быков в одних случаях свои папахи, в других — сухие лепешки коровьего навоза, которые они заранее приносили с собой. Зрители считали, что быков надо было гонять до тех пор, пока плуг или ярмо не разломаются. Так как земледелец очень дорожил сельхозинвентарем, для данной церемонии специально

86 Соколова В. К. Указ. соч. С. 112–113.

87 Кагаров Е. Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Известия О-ва археологии, истории и этнографии при Казанском гос. ун-те им. В. И. Ленина. Казань, 1929. Т. 34. С. 192; Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 465.

88 Соколова В. К. Указ. соч. С. 39, 44.

готовили символические модели плуга или ярма или же использовали отслуживший свой срок старый плуг.

Известно, что земледельческим народам бык представлялся силой, способной обеспечить плодородие земли, олицетворением сил природы. Земля же в древнейших представлениях всех земледельческих народов рассматривалась как существо женского пола: «Земля, почва, вспаханное поле были уподоблены женщине; засеянная нива, земля с зерном — женщине, “понесшей в чреве своем”, рождение из зерна новых колосьев уподоблено рождению ребенка. Женщина и земля сопоставлены на основе древней идеи плодovitости, плодородия», — писал Б. А. Рыбаков⁸⁹. Античные греки, например, считали, что «в жизни земли наступали, как и в жизни женщины, моменты в году, когда она переживала то положение, про которое французские земледельцы говорят, что земля находится в периоде любви. Охваченная стремлением к сочетанию, земля раскидывалась в любовном желании и, вся жаркая и влажная, полная плодородных соков молодого организма, ждала оплодотворяющего удара плуга, проводившего брачные борозды. Сочетавшись с брачным дождем, пролитым небом, или с плодородным плугом, земля принимала в свои недра зерно и, согреваемая горячими лучами солнца, беременела»⁹⁰. Материалы нашего исследования подтверждают такое же мировоззренческое отношение абазин к земле. Так, например, весной, когда освобожденная от снега земля, прогреваемая солнцем, начинает обильно парить, говорят: «*адгыл чкIвахIумI*» — дословно: «земля находится накануне родов».

Аналогичные магические приемы, с помощью которых люди старались направить силу мужского плодородия на поля, известны у многих земледельческих народов, адыгов например. Есть все основания считать, что именно здесь и лежат основные корни так называемых эротических обрядов, широко распространенных в древних и некоторых современных религиях. Хотя непосредственные объекты этих обрядов так или иначе связаны с человеческими воспроизводительными органами и потому, казалось бы, эти обряды должны быть отнесены к категории эротических культов, но внимательное изучение фактов показывает, что главное назначение эротических обрядов в большинстве случаев лежит в иной сфере — в сфере хозяйства, а точнее — земледелия. Все эти ритуальные действия, будь то оргиастические обряды, пляски эротического характера, но почти все они имеют целью обеспечить плодородие полей и урожай.

После завершения ритуальной вспашки первой борозды все группы расходились по своим участкам, и начиналась активная работа. Пахота счита-

⁸⁹ Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 178.

⁹⁰ Богаевский Б. Земля и почвы в земледельческих представлениях Древней Греции // Журнал Министерства народного просвещения. М., 1912. Т. 2. С. 22.

лась законченной, когда бывали вспаханы все участки находившихся в поле групп. После окончания пахоты сразу же начинали сев по свежей земле. Сев производили вручную. Это дело было ответственным и потому поручалось самому опытному члену группы. Надо было засеять так, чтобы семена легли равномерно, чтобы не было залысин. Засеянное поле бороновали вдоль и поперек. Завершив пахоту и сев, все участники весенне-полевых работ собирались вместе, сюда же приглашали представителя сельского духовенства, который возносил хвалу Всевышнему, испрашивая благополучия на весь урожай. Затем один из опытных пахарей снимал колесо с плуга и, став на край поля, со всей силы прокатывал его по вспаханному и засеянному полю. В этом ритуальном действии нельзя отрицать того, что колесо, выражающее идею солнца, в данном действе прокатывания его через все поле, означало желаемое — ожидаемое солнце на посевы, урожай. Катание колеса нашло широкое отражение у абазин, эту сцену мы находим и в нартских сказаниях абазин⁹¹.

На весь период работы все работники жили там же. В селение возвращались только на пятничный намаз, тогда же, возвращаясь обратно в поле, пополняли запасы еды на неделю. Никто из членов группы без особой надобности не имел права отлучаться. Этот обычай, например, широко отражен в устном народном творчестве абазин: «*Ахвашауахъ йгІайхуан. Ауи акІвмызтын гІайхърымамызтІ: йчвагъвун, чва рхуан, аквырцІун*» — «Возвращались накануне пятницы. Других случаев не было, так как они пахали, косили сено, копнили и т. д.»⁹²

Работа пахарей на весь сезон окружалась целым рядом охранно-магических действий, несоблюдение которых строго наказывалось. Так, например, на весь период работы плуг считался неприкосновенным для тех лиц, которые по возрасту еще не вышли в пахари. Считалось, что недостигшие совершеннолетнего возраста мальчики как носители еще «не созревшей жизненной силы» могли испортить будущий урожай и оказать негативное влияние на плодородие полей. В случае нарушения запрета, будь то случайное нарушение, будь преднамеренное, на виновника накладывали штраф — *айсара йыквырцІун*. Сразу же оповещали родителей провинившегося, которые, в свою очередь, должны были прислать в группу выкуп: несколько кругов хлеба, ягненка, ведро бузы и т. п. Если же родители виновника в данный момент были не в состоянии прислать выкуп, они через посланца передавали приглашение в гости по окончании весенне-полевых работ.

91 Нарты. Абазинский народный эпос. Черкесск, 1975. С. 185. (На абаз. и рус. яз.)

92 Абазинские народные сказки (на абазинском языке) / сост. В. Н. Меремуков. Черкесск, 1986. С. 260.

«Никто не помнит, — говорят информанты, — чтобы кто-нибудь данное слово нарушал»⁹³. В первый же день выхода на пахоту в прошлом проводилась шуточная игра для молодых парней, которых в этот день посвящали в пахари. Обрядовое действие заключалось в следующем: кто-то из старших пахарей говорил: «Какая досада, я забыл дома миску. Без нее обедать нельзя. Надо бы одолжить ее у соседей»⁹⁴. Выбирали одного новичка-пахаря, тот, обращаясь в отдельности к каждому, просил одолжить миску, последние отказывали в просьбе, ссылаясь, что тоже забыли дома миску, посылали к другому пахарю. И таким образом молодой пахарь должен был обойти всех членов группы, одновременно знакомясь с ними. Во все время обхода пахари пели обрядовую песню «*ЧIагъвара квIи*» — дословно: «миска пахоты».

О, рейша!	О, прямо!
О, рейша!	О, прямо!
О, рейша!	О, прямо!
Акъыж рейшата йнатаргыл!	Поставь (плуг) прямо в борозду!
О, унарыс!	О, подстегни! (быков)
О, унарыс!	О, подстегни!
О, унарыс!	О, подстегни!
Ачвагъвара квIи аквIшитI!	Миска пахоты идет по кругу!
ЙакIвшитI!	Идет по кругу!
ЙакIвшитI!	Идет по кругу!
УкIныцIта уакIвша!	Сойди (с сиденья) и иди по кругу!
УакIвша!	Иди по кругу!
УакIвша!	Иди по кругу!

В последующие дни во время пахоты участники исполняли другую песню. Как отмечает собиратель и исследователь обрядовых песен абазин Роза Пазова, «начало каждой новой строчки пропевалось по очереди всеми пахарями, а затем ее подхватывали хором. При этом впередиидущий пахарь узнавал (по голосу, по интонации), как чувствуют идущие, не нужен ли им отдых, не нужна ли им помощь»⁹⁵. Ниже приведем текст, записанный Р. Пазовой в а. Кубина.

Чвагъвара урад	
О, чвагъвара,	О, пахота,
Чвагъвара!	Пахота!
Ачвагъвара йатыцIрапI!	Время выхода на пахоту!

⁹³ Полевой материал автора: *Пазова Роза. XIапхъанчIви рашIакIа. Песни наших предков. Черкесск, 1997. С. 14. (На абаз. яз.)*

⁹⁴ Там же. С. 17.

⁹⁵ Там же. С. 14.

АтшыгІвра дута,	Чтоб урожай был богатым,
Анасып дута,	чтоб счастье было большим!
Адгъыл квайчІва абажвра	Пусть нам воздастся
ПаздахІвуаш хІрыуачвІ!	богатство земли!
О, ачкІвын,	О, молодой парень,
АчкІвын!	Молодой парень!
Ачква унарыс!	Погоняй волон!
О, алыгажв уагІвыльы	О, благословенный старец!
Акъыж рейшата	Проведи прямую борозду,
Цолата йга!	Проведи глубокою борозду!
Аква дута йгАрква!	Пошли обильный дождь,
АтшыгІвра шбажвхуш апш!	Чтобы был обильный дождь!
О, чвагъвара,	О, пахота!
Чвагъвара!	Пахота!
Ачвагъвара йтыцІрапІ!	Время выхода на пахоту!

В приведенной песне пахоты четко прослеживается мотив обращения к высшей силе с просьбой о счастье, здоровье, желанной влаге/дожде для будущего богатого урожая.

Во время проведения обряда первой борозды одним из необходимых компонентов праздника, а именно той его части, которая содержала ритуальные действия, выполняемые на борозде, был особый ряженный, который назывался *джьагІафа*. Он одевался в вывернутый наизнанку тулуп, на голове у него была маска из овчины с вырезанными отверстиями для глаз и рта, которую по классификации А. Д. Авдеева можно отнести к типу масок-голов⁹⁶. Усы и бороду изображала длинная шерсть. На теменную часть пришивались рога, а также на лоб и виски для произведения наибольшего шума привешивались металлические мелкие предметы, их часто пришивали также к рукавам тулупа и бокам штанов. Е. Н. Студенецкая называла маски этого типа антропоморфными, зооморфными чертами⁹⁷.

У большинства ряженных вид был устрашающим, что усугублялось и тем, что они действовали молча, а если и изъяснялись, то непонятными звуками, не своим голосом. Действия их в некоторых случаях имели эротическую окраску. По данным полевых материалов, подобное поведение ряженого не осуждалось: он, подходя к мужчинам, присутствующим при проведении борозды (женщины сюда не допускались), имитировал половой акт и после каждого такого случая обсыпал себя землей, как бы очищаясь. Ряженный иногда разыгрывал на борозде целый моноспектакль: он вначале изображал по отдель-

⁹⁶ Авдеев А. Д. Маска (опыт типологической классификации по этнографическим материалам) // Сборник МАЭ. М.; Л.: Наука, 1957. Т. 17. С. 31.

⁹⁷ Студенецкая Е. Н. Маски народов Северного Кавказа // Народный театр. Л., 1974. С. 83.

ности жениха и невесту, затем беременную женщину и наконец роженицу с маленьким ребенком. Вероятно, подобные действия этого персонажа на борозде должны были в наглядной форме изображать требуемое от пашни. Как справедливо отмечал С. А. Токарев, «несомненна связь этих действий с бытованием у некоторых народов в древности обычая производить половой акт на свежевспаханном поле для усиления плодородия земли»⁹⁸.

Этому персонажу придавали большое значение в обрядности, связанной с обеспечением плодородия; он был обязательным лицом во многих случаях: на свадьбах, выступая на сцене в кульминационный момент торжества — при переводе невесты в дом будущего супруга. Связь его с плодородием прослеживается достаточно много и по его поведению в одежде: овчинная шуба, шерсть, войлок в народном представлении всегда магически связывались с плодородием, богатством. Ряженные с подобными же функциями являлись компонентом аграрной обрядности у многих народов Северного Кавказа⁹⁹.

В обязанности ряженого вменялось, помимо его ритуальных действий в период проведения первой борозды, веселить пахарей во время отдыха, а также во время торжеств в честь окончания пахоты. В народе *джьагIафа* пользовался всеобщим уважением, но в то же время его побаивались. Он мог высмеять скрягу, лентяя. *ДжьагIафа* приходил в селение за гостинцами и никогда ни у одной хозяйки не встречал отказа. Наоборот, хозяйки считали дурным предзнаменованием для предстоящего года, если он по каким-либо причинам не посетил их дома. Они непременно посылали гостинцы для пахарей, напоминая при этом, что приготовили для ряженого особый подарок.

Таким образом, ежегодное торжество, отмечавшееся весной и заключавшееся в проведении первой борозды, было актом превращения девственной земли в землю-мать, производительницу всех плодов земных. Это было символическое вступление земли в брак с целью деторождения, плодородия, изобилия, и отмечалось оно во многих случаях как самое большое общественное торжество. В день завершения пахоты принято было отмечать совершеннолетие мальчиков села, которым в этот год исполнилось пятнадцать лет. После окончания пахоты и сева пятнадцатилетние юноши должны были выстроиться в шеренгу и бежать по всему полю до конца. Всем им, и победителям забега, и рядовым бегунам, присутствующие бросали под ноги орехи, сласти, сырые яйца. В этой обрядности бег имел функции действия, обеспечивающего быстрый рост всходов, то есть он связывался с плодородием. Видимо, по древнейшим магическим представлениям, уже не осознававшимся населени-

⁹⁸ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964. С. 380–382.

⁹⁹ Студенецкая Е. Н. Указ. соч. С. 83, 100; Шортанов А. Т. Культ Диониса и Ажагафа // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока. М., 1978. С. 130–133; Уарзиати В. С. Маски и ряжение в традиционном быту осетин // Советская этнография. 1986. № 3. С. 115, 124.

ем в исследуемое время, юноши, только вступившие в пору своего расцвета, зрелости, в этом обряде имитативно усиливали плодородие земли.

После окончания пахоты все организованно возвращались в селение. Если погода благоприятствовала тому, группы останавливались на краю селения для проведения торжества в честь окончания пахоты. Здесь они очерчивали, вернее, спахивали большой круг, оставив небольшие «ворота», в середине круга устанавливали большой шалаш для руководителя торжеств. В роли такого руководителя выбирали самого уважаемого, старшего, наиболее опытного руководителя от лица всех групп. Остальные участники групп располагались по внешней стороне круга, устанавливали на подводах свой флаг — *нып*, устраивали место для очага и приступали к приготовлению праздничного угощения. Следует особо отметить, что с течением исторического времени нарастает процесс деритуализации общественного праздника, что проявлялось в максимальном расширении круга участников за счет включения в его состав разновозрастных групп женщин, расширяется круг и роль детей в обрядности. Хозяйки на эти торжества посылали изделия своего кулинарного искусства: готовили в больших количествах пасту, халву, бузу, разные хлебобулочные изделия, особым разнообразием отличались изделия из сладкого теста: пекли изображения животных и птиц в миниатюре (коров, овец, коз, жаворонков, удонов, ласточек). Из приведенных примеров ясно видно, что обрядовые печенья должны были, по народным представлениям, способствовать плодородию полей, приплоду скота.

Мужчины здесь же, на местах, резали жертвенных баранов. На эти торжества приглашались, кроме самих непосредственных пахарей, все уважаемые старики селения, которые уже по возрасту не могли быть активными участниками весенне-полевых работ. Торжества по поводу окончания пахоты продолжались в течение трех дней. Все это время мужчины не возвращались домой, продолжая ночевать там же. Участники торжества много внимания уделяли также развлекательной стороне. Так, они имели право «пленить» случайных прохожих — не участников торжества, требуя с них выкуп. «Пленников» привязывали к плугу, а их родным давали знать о случившемся. Согласно традиции, родители посылали в качестве выкупа ягненка, ведро бузы, круг пасты и прочие продукты. Иногда кто-нибудь из участников групп брал пленника на поруки, дав обещание, что выкуп лежит на нем. Такое случалось в том случае, если «пленник» жил далеко от селения или же родители сейчас не в состоянии были послать выкуп. Кроме этого, на игровой площадке рыли яму глубиной в человеческий рост и заполняли ее водой. Всех провинившихся в чем-либо бросали в эту яму и не выпускали до тех пор, пока за последних не внесут выкуп.

В ритуале проведения первой борозды к празднику по поводу окончания пахоты тесно переплелись магико-символическая и игровая, смеховая части.

Развлекательная сторона преобладала во второй части праздника, посвященной увеселению собравшихся и включавшей в свой состав соревнования, игры и веселье. Эта часть обряда выделялась как структурно (обычно она проводилась после обрядов, связанных с ритуальной вспашкой), так и по составу действующих лиц (участниками спортивных состязаний, а также всевозможных игр были молодые люди, подростки, дети). Старшее поколение выполняло здесь, как правило, роль зрителей, в то время как в первой, обрядовой, части участниками действий на после выступали представители старшего поколения. Что касалось особой роли духовенства в выполнении обрядов первой части праздника, то в этом проявлялось приспособление исламом древнейших земледельческих верований.

Программа соревнований бывала разнообразной и насыщенной: в нее входили в первую очередь скачки на лошадях, стрельба по мишени, лазание по канату/столбу, различные виды борьбы молодых людей, перетягивание каната и т. д. Для победителей этих соревнований призы заготавливались заранее: девушки в течение всей зимы вышивали различные мелкие предметы: футляры для пистолетов, ножей, кисеты, особое место здесь занимало яйцо, которое девушки искусно «обшивали» разноцветными, хлопчатобумажными, шелковыми нитками, а также золотой и серебряной канителью. Следует отметить, что яйцо в весенней обрядности играло значительную роль у многих народов. Так, широко известны украинские и белорусские «писанки» именно в весенней обрядности¹⁰⁰. В качестве почетного приза для этих торжеств готовили дерево, ветки которого были увешаны яйцами, орехами, сладостями, мелкими хлебцами — печеньями в форме животных (овечек, козочек), птичек (жаворонков, удонов, ласточек), просто круглыми хлебцами. Последние считались символом солнца. Все это в представлении народа стоит в одном ряду со всеми обрядами с богатой символикой воды, солнца, плодов земных, направленных на магическое воздействие на производящие силы природы. Украшенное яствами дерево занимает в этом ряду свое закономерное место: увешанное всеми плодами земными, оно по своему смысловому значению символизировало собой будущий богатый урожай года во всех его проявлениях, то есть это один из магических приемов обеспечения производящих сил природы. Надо также полагать наличие здесь прямой связи этого деревца с культом дерева вообще, который был в прошлом у многих народов мира и связывался с представлениями о новой, нарождающейся жизни¹⁰¹.

100 Соколова В. К. Указ. соч. С. 112; Рикман Э. А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 182.

101 Фрэнгер Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 130; Токарев С. А., Филимонова Т. Д. Обряды и обычаи, связанные с растительностью // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 145.

Здесь особо следует отметить, что доставка призов (а их готовили всем сельским обществом) обставлялась торжественно. Специально снаряжались подводы, на которых было установлено на прочном устойчивом столбе колесо, по окружности которого были развешаны все мелкие поделки.

В этот день повсеместно царило праздничное настроение, устраивались танцы под музыку. Поскольку не было одного определенного дня для проведения этого праздника, и в разных сельских обществах он проводился в разное время; жители соседних селений в качестве гостей приглашались на торжественный ритуал и на последующий пир и спортивно-развлекательную программу. В свою очередь, устроители данного торжества становились в определенное время гостями последних на подобном же торжестве.

Для ведения собственно праздничной части торжества избирался главный руководитель — *апшывма* — «хозяин». Руководитель на этом празднике избирался обычно из числа пожилых, но веселых и остроумных мужчин. Главным требованием, предъявленным к руководителю, было то, что он в течение всего праздника должен был сохранить хладнокровие и быть справедливым к участникам соревнований.

По «приказу» руководителя открывались соревнования. В назначенный день на соревнование съезжались все участники. Приглашенные гости, почетные старики и остальные зрители садились в стороне. Все внимательно следили за ходом соревнований.

Праздник начинался со скачек. Обычно круг в оба конца пробега составлял около 12 км. Занявшему первое место предназначался участок вспаханной и засеянной земли размером в 1,5 га, второе место — 1 га, третье и четвертое место — участки 0,25 га. (Эти участки, предназначавшиеся будущим победителям скачек, совместно вспахивались и засеивались сообща всем обществом по окончании работ на собственных участках.) Победителей в скачках чествовали очень торжественно. Помимо призов от общества, все родственники и друзья победителей тут же навешивали на него самого и на лошадь свои кинжалы, пистолеты, а женщины обвязывали лошадь победителя дорогим головным платком, отрезом ткани в знак своей радости и причастности к торжеству. Вечером все они несли ему домой всевозможные продукты, и молодежь пировала победу. Пиршество у победителя затягивалось иногда на 2–3 дня. Победителя скачек по очереди приглашали к себе для угощения его родственники и друзья. Если у победителя скачек была невеста или девушка на примете, он имел право публично вручить ей дорогой платок, которым повязывали его лошадь. Если же девушки этой не было на торжествах, то он передавал платок близкой родственнице, которая передавала его по назначению. Если девушка принимала платок сама или через посредницу, это означало, что она отвечает ему взаимностью. В противном случае она под

благовидным предлогом возвращала подарок. В дальнейшем ведущий праздника, от внимания которого не укрывались такие жесты, выступал в качестве свата молодых людей.

После скачек начинались другие виды соревнований: стрельба по цели, лазанье по канату или столбу. Для этих видов соревнований устраивали специальную конструкцию из бревен в виде буквы «п» высотой 5–6 м. На поперечную перекладину данного сооружения вешали на тоненьких веревочках различные мелкие предметы: вышитые футляры для ножей, пистолетов, кисеты, обшитые разноцветными нитками яйца. Некоторые информанты сообщали, что туда же вешали выпеченные из теста стилизованные фигурки домашних животных и птиц. Участник соревнования метким выстрелом должен был перебить веревку, на которой был подвешен тот или иной предмет. Попасть в сам предмет выстрелом считалось позволительно. Вот какое отражение нашли в устном народном творчестве абазин подобные соревнования: *«АчкIвын атшы даквчIван дгIагылтI. Агвыр кIныхIапI, акIвтIагъь кIныхIапI, амачвхъаза кIныхIапI, агIвыга кIныхIапI — рахъвала йкIныхIапI. Ауат зымгIва драйхсуамца йгIакIницIатI. Аркъан дакшивара атахъын. Ауи акIвмызтын йгърымпхъадзутI»* — «Парень сел на лошадь. Висят (имеется в виду на перекладине) иголка, яйцо, наперсток, зеркальце и пр., висят на ниточке. Он должен метким выстрелом сбить предметы. Исключено попадание в сам предмет. Необходимо попасть именно в нитку»¹⁰². Некоторые участники соревнования через посредников заранее узнавали авторство того или иного предмета и во время соревнований старались сбить именно этот предмет. Это опять же служило своего рода бессловесным выражением своей симпатии к той или иной девушке. Другие же участники соревнований доставали себе подарки-призы, поднимаясь вверх по скользкому, специально пропитанному животным жиром канату, подвешенному к перекладине. Там же наверху на перекладине была подвешена большая корзина, наполненная мелкими предметами, о которых мы уже говорили. Достигавший цели имел право по своему усмотрению выбрать тот или иной предмет, который и служил его призом. Остальная группа участников соревнований пробовала свою силу и ловкость, стараясь вскарабкаться по скользкому столбу, на вершине которого было закреплено колесо от телеги. По окружности колеса были подвешены уже перечисленные мелкие предметы. Нужно было обладать большой ловкостью, чтобы суметь вскарабкаться по скользкому столбу. Рассказывают, что для этих целей столб смазывали животным жиром или же использовали ствол свежесрубленного дерева, с которого сдирали кору. Не всегда попытки участников кончались успехом: в одних случаях чрезмерная вязкость столба мешала этому, в других

¹⁰² Сказки абазинского народа. Черкесск, 1986. С. 82. (На абаз. яз.); Нарты. Нартырг / сост. В. Н. Меремкулов. Черкесск, 1975. С. 186. (На абаз. и рус. яз.)

же случаях зрители, подростки, стоявшие внизу, нарочно расшатывали столб во все стороны. За учинение таких помех на них не принято было обижаться, так как основная идея соревнований заключалась в развлекательно-зрелищной стороне. Очень часто участник, уже достигнув цели, летел вниз без желаемого приза благодаря таким стараниям зрителей.

Здесь нам особо хочется остановиться на значении символа колеса в данной обрядности. Так, очевидец одного традиционного праздника *нын* в 1924 г., житель аула Инжич-Чукун Джумаладин Агирбов, в газете «Коммунизм алашара» описал то, чего он был непосредственным участником (ему тогда было 12 лет). Согласно его рассказу, *нын* — это колесо, более того, он утверждает, что на длинном, высотой в 7–8 м, столбе были закреплены в несколько ярусов колеса, по окружности которых были развешаны мелкие поделки. Наверху этого сооружения был закреплен небольшой флаг синего цвета¹⁰³. С сообщением этого очевидца мы не можем согласиться по нескольким позициям. Во-первых, он *нын*ом называет приводимое им сооружение. Во-вторых, с тем, что на столбе высотой 7–8 м были закреплены колеса в 2–3 яруса. В-третьих, что флаг синего цвета. *Нын* — это флаг каждой группы пахарей. Далее, по столбу, где закреплены по 2–3 яруса колес, практически невозможно добраться до следующих верхних колес (а по правилам игры это необходимое условие). И последнее: вызывает сомнение флаг «синего» цвета. Мы склонны это объяснить тем, что широко распространенным в среде абазин определения цвета очень часто можно услышать, например: «*ахiвpa чIыхв*», «*абыгъ чIыхв чкIвын*», «*ЙчIыхвпI, йчIерыпI, швгьи хьышвгьи гьлам, азна уагIа гIвнанI*» — дословно: «синенький, длиненький, без окон, без дверей — полно людей» — отгадка: огурец¹⁰⁴, «синяя трава», «синенький листочек», «синий огурчик». Вероятно, очевидец праздника имел в виду именно зеленый цвет. Возвращаясь к роли колес в земледельческой обрядности — это, несомненно, солярный культ, где «принято считать, что колесо — знак солнца»¹⁰⁵. Далее в разные периоды народного календаря с ним, то есть колесом, нам придется столкнуться еще.

Особый интерес представляли соревнования, устраиваемые на второй день торжеств, — это соревнования среди взрослой молодежи, заключавшиеся в поднятии тяжести одной или двумя руками. Для этого выборные судьи устанавливали эталон веса: если это камень, то весом не менее 12 кг; если же это живой баран, то животное среднего размера. Камень необходимо было поднять и бросить как можно дальше. Овцу же нужно было одним рывком

103 Коммунизм алашара. 1981. № 152.

104 Табулова Н. Т. Афористическая поэзия абазин. С. 19.

105 Афанасьев А. Н. Указ. соч. С. 210; Соколова В. К. Указ. соч. С. 24; Иванова Ю. И. Следы солярного культа // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 182.

поднять одной рукой. Здесь все собравшиеся следили за ловкостью и силой своих молодых односельчан. Победители также получали призы.

Самым зрелищным был третий, завершающий праздник день. В этот день всем желающим молодым ребятам предоставлялась возможность принять участие в соревновании. Суть заключалась в этом: по команде распорядителя — хозяина праздника всадникам выбрасывали шкурку жертвенного животного. Схвативший налету шкурку пускался вскачь, следом за ним все остальные участники. Каждый, кто догнал обладателя шкурки и дотронулся до крупа лошади, становился очередным обладателем. Эта «эстафета» продолжалась до тех пор, пока очередной обладатель доскачет до села и забросит шкурку во двор девушки — предмет своей симпатии. Согласно традиции, если семья принимала шкурку, это означало, что предложение принято. В противном случае шкурку тут же перебрасывали через ограду на улицу. Практиковалось и следующее действие: если обладатель знал, что предмет его симпатии и ее семья находятся на торжествах, то он старался вернуться туда и бросить под ноги девушки шкурку. Все это было способом бессловесного выражения своей симпатии.

Завершающим этапом праздника *нын тагахра* являлась церемония дарения *нын* одной из девушек селения. Находясь еще в поле, после завершения пахоты и сева все группы пахарей собирались вместе и с общего согласия отбирали один *нын*, который предназначался одной из девушек села. К выбору кандидатуры девушки подходили довольно принципиально: девушка эта должна была, по мнению сельчан, соответствовать всем нормам морально-этического кодекса абазин — это и трудолюбие, и умение обрабатывать шерсть (шить, вышивать, готовить одежду), должна была быть из уважаемой семьи, не последнее место имела и ее красота. О своем выборе члены группы заранее извещали родителей девушки. Если в день завершения торжеств семья и девушка находились на месте проведения праздника, *нын* вручали там же. Если же они были в селении, то к ним отправляли делегацию из нескольких всадников. В знак оказанного их дочери внимания родители публично объявляли приглашение на званый ужин в определенное время. А каждая группа уже сама из своей группы делегировала одного-двух членов на этот ответный ужин.

Нын остальных групп пахарей разрывали на тонкие полоски, и каждый член группы уносил с собой домой этот лоскуток. Этот символ необходимо было сохранить до следующего нового сельскохозяйственного года. Многие хозяйки прятали его в семенном фонде как средство оберега и обеспечения обильного урожая в будущем году.

Праздник первой борозды в прошлом практиковали почти все народы Кавказа. Историко-сравнительное исследование этого обряда показывает, что

в их проведении есть много общего, порой идентичного. Таким образом, праздник первой борозды, являющийся древнейшим земледельческим праздником абазин, открывал хозяйственный год и в качестве такового обставлялся целой серией магико-символических действий, призванных обеспечить и усилить производительные силы природы и человека. На протяжении долгого своего бытования ритуальная сторона обряда, надо полагать, испытывала некоторые изменения, связанные с разными историческими эпохами, каждая из которых оставляла в нем свой след, свои идеи, порожденные изменившимися условиями жизни народа. Они накладывались на предыдущие слои, переплетаясь с ними, и образовали сложный многослойный комплекс идеологических представлений.

Во второй половине XIX — начале XX в. обряд первой борозды в основном перестает быть исключительно религиозно-магическим ритуалом, в функциональном его содержании исполнители видят не только культовую, но и эстетическую, развлекательную сторону. Некоторые ритуальные действия, первоначально имевшие смысл магико-символических (соревнования, совершеннолетие мальчиков), в последний период бытования обряда трансформировались почти полностью и превратились в зрелищно-развлекательный компонент праздника, утратив связь с первоначальным своим содержанием. На исследуемом этапе бытования праздника, который можно рассматривать как период его изживания, допустимы были некоторые отклонения от традиционного сценария, так как уже не было веры в то, что только точное и строгое следование ему может обеспечить результаты хозяйственного года. Поэтому и существует в 70–80-х годах XX в. большое разнообразие в вариантах, возможны и импровизации, хотя в целом сценарий сохраняется.

Из древнеязыческого земледельческого праздника праздник первой борозды *нын* трансформировался в общенародный праздник. Это народное гуляние зрелищно-игрового характера, которое проводится организованно повсеместно и одновременно по окончании весенних полевых работ.

Календарная обрядность абазин весеннего цикла насыщена приметами, относящимися к возможным срокам начала сева. Так, сев начинали только после того, как зацветет одуванчик. Считалось, что к этому времени земля достаточно прогрелась и готова принимать семена. Те или иные сельскохозяйственные культуры также высевались в определенные сроки. Пшеницу разбрасывали/сеяли только после первого обильного инея. Согласно народной метеорологии, только после первого инея земля начинает парить. Недаром по этому поводу в народе говорят: «*Адгьыл ахьта аццумI*» — дословно: «Холод покидает землю». При посадке огородных культур также строго придерживались определенных сроков. Их посадку приурочивали обыкновенно к первому четвергу после русской Пасхи. «*АквтаIгьь кьатиц ачва адгьыл йан-*

надзара» — дословно: «Когда яичная красная скорлупа упадет на землю». На наш взгляд, это является прямым отголоском существовавшей прежде у абазин веры, то есть христианской, предшествовавшей принятию ислама.

Необходимо отметить, что сохранившиеся следы христианского вероучения среди абазин связаны не столько с представлениями о быте, сколько с обрядовой стороной его культа. Многие народы и до сих пор соблюдают именно эти сроки высева некоторых огородных культур. Представление о яйце как о микрокосме, в котором отразилась Вселенная, восходит вообще к глубокой древности. А. Н. Афанасьев, например, писал, что «во всех поверьях и обычаях, связанных с яйцами, в том числе с крашеными, входят в систему магии плодородия»¹⁰⁶. Более того, по утверждению А. Н. Афанасьева, обрядовые действия с яйцами совершенно не связаны с христианством, так как они зафиксированы и у иранцев-мусульман¹⁰⁷. И далее: «В глазах народа яйцо, особенно красное пасхальное, получило значение средства, наделяющего плодородием и здоровьем. На праздник Пасхи крестьяне ставили на стол кадку с зернами пшеницы, зарывая яйцо в ней, и зерна эти берегут для посева: отправляясь сеять лен, кладут в мешок, наполненный семенами, яйца, а при посеве конопли разбрасывают по полю яичную скорлупу...»¹⁰⁸ Осетины, например, весной, спустя неделю после Пасхи, отмечали праздник Балдаран, «во время которого, по народным поверьям, происходило оплодотворение всей природы»¹⁰⁹.

Ожидаемые результаты посеянного урожая определяли по некоторым приметам. Приметы всегда указывают на какое-нибудь соотношение, большею частью уже непонятное для народа, между двумя явлениями мира физического и нравственного, из которых одно служит предвестником другого, непосредственно за ним следующего, долженствующего сбыться в скором времени. Главным образом приметы эти можно распределить на два разряда: во-первых, приметы, выведенные из действительных наблюдений. По своему характеру первоначального быта человек всецело отдавался матери природе, от которой зависело все его благополучие. Понятно, с каким усиленным вниманием должен был он следить за ее разнообразными явлениями, с какою неустанною заботливостью должен был всматриваться в движения небесных светил, их блеск и потухание, в цвет зари и облаков, прислушиваться к ударам грома, замечать время вскрытия рек, распускание и цветение цветков и деревьев, прилет и отлет птиц и прочие явления природы. Не зная естественных законов, абазин-земледелец не мог понять, почему известные причины вызывают всегда известные последствия; он видел только, что между различными

106 *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. С. 537.

107 Там же.

108 Там же.

109 *Уарзиати В. С.* Указ. соч. С. 118.

явлениями и предметами существует какая-то таинственная связь, и результаты своих наблюдений выразил в кратких изречениях — поговорках, приметах.

В народе считалось: каким будет начало зимы, таким же будет все лето. Если зима была суровая и снежная, считалось, что летом будет достаточно влаги, что послужит получению хорошего урожая. Прогнозирование погоды по приметам природы, поведению животных, птиц известно многим народам. «Земледельцу важно знать, хотя бы предпочтительно, не только какая будет погода завтра или послезавтра, — писал С. А. Токарев, — но и какая будет весна, ранняя или поздняя, когда ждать последних заморозков, какое будет лето, дождливое или засушливое, а потому, когда начинать весеннюю пахоту и сев, в какие сроки убирать урожай»¹¹⁰. Абазинские земледельцы прогнозировали погоду и по некоторым приметам за поведением домашней птицы. Если в октябре месяце с наступлением сумерек куры взлетали на ветки деревьев, предвещали суровую и снежную зиму, а отсюда делали выводы на виды будущего урожая. Если в конце октября — начале ноября домашние гуси летели низко над землей, считали, что предстоящая зима будет суровой. Если после уборки хлебов в октябре — ноябре на оставшихся стеблях обнаруживали мертвую полевую мышь, считали, что год будет неурожайным. Все эти народные приметы нашли отражение в пословицах и поговорках абазинского народа: «*Акъаз йа абабыц адзы тицадыривкъвалуазтын йыхътахуштI*» — «Если гуси или утки ныряют глубоко под воду — к холодам»; «*АквIуква рцIыхъва дырившвузтын — йыхътахуштI*» — «Если куры интенсивно крутят хвостом — к метели»; «*Акъанджъаква алагIваласуазтын — бгIадзаракI гIайуаштI*» — «Если вороны собираются большими стаями — к осадкам»¹¹¹. Прогноз погоды определяли также по наблюдениям за небесными светилами: солнцем, луной, звездами. Например, если в начале декабря в период новолуния месяц смотрит рожками вниз — к обильному снегопаду в течение всей зимы, если же месяц смотрит рожками вверх — к бесснежной суровой зиме. Если в период полнолуния вокруг луны наблюдается большое радужное сияние — к ненастной погоде в ближайшие дни: «*амыз гъагъара ачпузтын — пиа гIасуаштI*»¹¹². Ненастную погоду предвещал также закат солнца при ярком розовом горизонте¹¹³.

Земледелец также следил за эволюцией лунного диска в ночи. Как известно, луна растёт и убывает, затем совсем исчезает, а потом вновь возрождается. В результате многовекового наблюдения древний земледелец заметил неуклонную закономерность этой поразительной смены. И когда он понял, на-

110 Токарев С. А., Филимонова Т. Д. Указ. соч. С. 56–57.

111 Табулова Н. Т. Афористическая поэзия абазин. С. 34; Она же. Абазинские загадки, приметы. С. 32–33.

112 Табулова Н. Т. Абазинские загадки, приметы. С. 32–33.

113 Там же. С. 42–45.

конец, что между двумя новолуниями лежат четыре четверти, он сделал важнейший шаг от краткой меры времени — дня — к более продолжительной — месяцу. Периодическая смена лунных фаз вошла, таким образом, в плоть и кровь представлений о мире. Наблюдение это было надежнейшим и достовернейшим в сокровищнице знаний сельского земледельца.

У многих народов издавна существовал лунный год — мера времени, предназначенная для установления религиозных праздников. При определении религиозных праздников в лунном календаре, например, руководствуются и магометане, и христиане, которые определяют по нему наступление праздника разговения *гид* у магометан, праздника Пасхи у христиан. Потому у многих народов луна особо почиталась. Совпадение ее фаз с различными проявлениями ее в природе — понижением температуры и обильными росами, которые обычно выпадают в ясную лунную ночь, усиление роста некоторых растений с лунной периодичностью жизненно важных функций человеческого организма — все это волновало человека с древнейших времен. Луна воспринимается носителем идеи вечного вселенского круговорота, подчиняясь которому с наступлением осени все в природе погибает и вновь возрождается, когда приходит на землю весна. Недаром с прибавлением месяца в новолуние связывают не только произрастание злаков, но и благополучие стад, здоровье детей. Так, при появлении нового месяца абазины просят Всевышнего о приросте скота, здоровье для членов семьи и вообще удаче во всех начинаниях. Пережитки лунного культа встречаются и по сей день. До сих пор хозяйки в аулах приурочивают к новой луне весенние посевы огородных и овощных культур. Когда же луна входит в последнюю четверть, ее внешнее воздействие, напротив, считается неблагоприятным. Новых дел лучше в этот период не начинать. Особенно не рекомендуется выходить на охоту, отправляться в дальнюю дорогу, поход. На всем земном шаре у земледельцев существует поверье, что сеять нужно на растущую луну, а жать — когда она идет на ущерб.

Подобно другим народам, абазины с благоговением относились к небу, полагая там вечное царство: ибо с неба падают солнечные лучи. Там сияют луна и звезды, и проливается плодотворящий дождь. В народных заговорах слышатся такие молитвенные клятвы: «*Ари зжвгIванд хайыру*» — дословно: «Это благословенное небо». Во всех религиях мира небо — жилище божеств, земля — подножие. Довольно любопытны представления, какие абазинский земледelec соединял с обычными изменениями луны: в первой четверти месяц назывался новым, молодым — *мышIла*; в следующей фазе, когда месяц идет в рост, — *амыз йалахIумI* — дословно «месяц растет», затем наступает полнолуние — *мзы* — собственно месяц; и последняя фаза — *амыз накъвитI / амыз йалдзIцитI* — дословно: «месяц наклонился / месяц уменьшается».

По древнейшему воззрению, закрепленному в сознании народа, луна рождается, вырастает (полнеет), стареет и умирает, а затем возрождается снова. Время возрастания луны считалось у абазин наиболее удачным для начала работ, а время ущерба — менее или совсем неблагоприятным. При стареющем (убывающем) месяце, а также в период лунного или солнечного затмения лучше вообще не предпринимать никаких важных дел, например постройку нового дома не советовали начинать во время ущерба луны. Рубить лес, заготавливать строевой материал, полагали, лучше всего в новолуние: тогда червь не будет точить дерево, не будет гнить. Раздел семьи, выделение сыновей в самостоятельную семью совершали обыкновенно во время новолуния для того, чтобы имущество новой семьи увеличивалось, как увеличивается молодой месяц. Увидевши молодой месяц, селяне до сих пор обращают свой взор к небу с различными причитаниями на здоровье, счастье, приплод скота и т. п. Крестьянин безошибочно, на основе многовекового наблюдения за небесными светилами, узнавал время ночи по расположению звезд на небе, преимущественно по Большой Медведице — *АбжьгIвайщчва* — дословно: «Семь братьев», и создавал себе много различных примет о погоде и урожаях по их сиянию. Например, «*Амыз шIа анIагыIра ащIырхIа амIа хьарышIв ауазтын — жьвIваквмызхитI, — рхIвитI*» — «Если в новолуние на рожки месяца можно повесить ведро — к дождливой погоде, если же нельзя — то к засушливой погоде»¹¹⁴. Если же замечали, что новый, нарождающийся месяц светит до трех дней при ясном небе, то полагали, что во все время до следующего рождения этого светила будет стоять ясная погода, а если на новый месяц польет дождь /пойдет снег или же пасмурная погода помешает ему светить, то в продолжение всего месяца погода будет или дождливой, или же просто пасмурная.

В мифологическом сознании абазин солнце и месяц были антропоморфизированы и представлены в родственной связи: или как брат и сестра (луна-брат, солнце-сестра), или же как супруги¹¹⁵. В последнем случае солнце — жена, луна — муж. В фольклоре абазин есть сказание, что солнце — пылкая супруга, месяц — ленивый муж. Это якобы раздражало солнце (жену). Однажды они побились об заклад: кто из них проснется раньше, тому достанется право светить днем, а ленивому должна принадлежать ночь. Рано утром солнце зажглось и разбудило проспавшего мужа (месяца). С той поры якобы они разлучились и светят порознь: солнце — днем, месяц — ночью. Оба стараются сблизиться, но, сходясь во время солнечного затмения, они упрекают друг друга: ни тот, ни другая не соглашаются на уступки и снова расстаются.

114 Табулова Н. Т. Абазинские загадки, приметы. С. 34.

115 Табулов Т. З. Абазинские сказки. Ставрополь, 1947. С. 37; Тугов В. Б. Память и мудрость веков. Карачаевск, 2002. С. 258.

Месяц от тоски иссыхает, уменьшается в своем объеме до тех пор, пока снова не оживет надежда на примирение — тогда он опять начинает вырастать и потом снова уменьшается. По другому варианту солнце и луна — брат и сестра, которые оспаривали, кто из них самый красивый. В момент очередного спора якобы сестра в сердцах бросила в лицо луне коровью лепешку. Вот, говорят, почему на луне появились зримые пятна. Затмение солнца или луны воспринималось как величайшее несчастье: народ трубил тревогу, били во все железные предметы, во двор выбрасывали все железные орудия, связанные с сельскохозяйственной деятельностью.

Про лунное или солнечное затмение говорили: «Амара акЫтI / Амыз акЫтI» — дословно: «Некто/нечто держит солнце/луну», или же чаще говорили: «Амара атIкьва йакЫтI / Амыз атIкьва йакЫтI», то есть «Солнце в плену у дракона / Луна в плену у дракона». Абазинский поэт Микаэль Чикатуев на языке поэзии ярко продемонстрировал «борьбу» с драконом с целью вызволения луны:

...ТIкьва — хIва ахьызта
швырдукI гIамцIастI,
ашвыр рахIа йчвгьадзу...
мачIмач Iауи ашIанахьытI,
йарылащцаритI хIыщIх
ХIан йльыцхIхIвитI
ХIбжьы аущгта
Зымч дудздзу аьайатква,
УадыргIана амыз йапшта
ДжьазлягьанкI, хIызгIалгын,
ХIан йылхIватI:
«Швара агIвыджь,
абари алягьан швас!»¹¹⁶

На языке прозы это означало: дракон взял в «плен» луну, все дружно проносили слова молитвы и усердно били в медные тазы, чтобы поугадать чудовище, и оно отпустило бы луну. В иные периоды совершали даже кровавые жертвоприношения. Солнце и луна почитались как верховные божества, источник всякой силы. Именем солнца произносились клятвы: «Ари йызмара кIаркIару» — «Именем великого солнца»¹¹⁷.

На первый взгляд, все, что касается народных примет, может показаться примитивным. Однако все они имеют и более глубокие рациональные корни.

¹¹⁶ Чикатуев М. Х. Абазинские всадники. Черкесск, 1969. С. 48–50. (На абаз. яз.)

¹¹⁷ Тугов В. Б., Хуранов Ш. Ш. Заметки об абазинской космогонии // Проблемы лексики и грамматики языков народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1986. С. 96; Тугов В. Б. Указ. соч. С. 257.

Эти приметы не случайны и не произвольны, а сложились в результате многовековой эволюции, под влиянием природных, социально-экономических факторов. Они отражают коллективный опыт труда. Этот опыт передавался из поколения в поколение в результате трудового процесса. В системе воспитания подрастающего поколения, например, «большое внимание, уделяли передаче знаний народной метеорологии»¹¹⁸, — писал об адыгах С. Х. Мафедзев.

Помимо больших общественных праздников весеннего традиционного календаря, абазины отмечали целый ряд обрядов, носивших как общественный характер, так и локальный семейный. В первую очередь отметим в ряду праздников праздник первого цветка. В этнографической литературе этот момент отмечен только в одной работе Н. Дубровина. Так, Н. Дубровин писал, что «с наступлением весны жители горной Абазии праздновали *маньчъ* — *чекан*, или праздник первого цветка. В этот день все народонаселение сосредоточивалось преимущественно в трех аулах: Там-агу, Агдера и Рыдца... В полночь накануне праздника с песнями и стрельбой девушки под предводительством старух отправлялись искать пятилиственник...»¹¹⁹ И далее Н. Дубровин подробно описывает всю церемонию поиска и сбора цветов и сопутствующих этому действу увеселительных мероприятий. По нашим полевым данным, праздник этот отмечался перед цветением, по другим — во время цветения цветка *квыджьма джыш* — дословно: «волчий чеснок», «ятрышник». В назначенный день молодежь селения собиралась в определенном месте и в сопровождении старших женщин отправлялась еще до восхода солнца на поля и луга в поисках цветка. До места все шли молча, и молчание это длилось до того момента, пока кто-нибудь первым обнаружит цветок. Тогда одна из самых пожилых женщин, взяв в руки цветок, начинала молиться. Смысл обрядовых действий этого дня заключался в молении о том, чтобы период восхода посевов, цветения, от которого зависел во многом урожай хлебов, плодов, прошел нормально, благополучно, без заморозков, ливней, града и иных стихийных бедствий, пагубных для урожая. Если же взять во внимание еще то, что население пережило суровую зиму, в организме ощущается некий дефицит витаминов, то становится понятным обращение народа именно к этому цветку.

Вот что сказано об этом цветке в книге Р. М. Середина и С. Д. Соколовой «Лекарственные растения и их применение»: «В лечебных целях используется клубневидные корни, так называемые клубни “салепа”. Они содержат большое количество слизи, крахмал, маннан, сахар и белковые вещества. Порошок высушенных клубней — “салепа” идет для приготовления отвара, применяемого при воспалении слизистой оболочки желудка, тонкого и толстого

118 Мафедзев С. Х. Указ. соч. С. 111.

119 Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1. Кн. 2. С. 19.

кишечника (гастриты, энтериты, колиты). В народной медицине ятрышник славится как средство лечения полового бессилия, кроме того, отвары клубней употребляют для лечения мочевого пузыря, для восстановления здоровья после перенесенных болезней»¹²⁰. Как видим, здесь налицо чисто практическое значение цветка и непосредственная связь со здоровьем.

С поля возвращались все вместе, каждый участник с небольшим букетиком цветов. На праздник цветения в домах собирались гости, принято было поздравлять друг друга. Хозяйки к этому дню в домах готовили угощение. Праздник завершался танцами, которые проводились сообща всем обществом на открытом месте, или же практиковали проведение танцев отдельными кварталами у кого-нибудь на дому. В том и в другом случае молодежь принимала в празднике активное участие. Здесь они имели возможность в рамках традиционного этикета свободно общаться друг с другом, знакомиться¹²¹. Принесенные цветки свободно разбрасывали по всему дому, а корни-луковки, по форме напоминавшие головку чеснока, отмывали от грязи и поедали всей семьей. Надо отметить, что клубни эти издавали слегка чесночный запах. Это обрядовое хождение за цветком генетически связано с обрядностью в честь возрождения растительности, сопровождаемое веселым времяпровождением. А роль пожилых женщин и только молодежи, четко соблюдаемая, перекликается, по справедливому замечанию Л. Я. Штернберга, «с идеей умирающей и воскрешающейся природы»¹²².

Древнейшее происхождение этого обычая несомненно. Ясен и его смысл: здоровый расцветающий цветок должен был как бы передать здоровье, силу и красоту человеку.

В конце апреля — начале мая во всех абазинских селениях производился ремонт естественных источников — родников, колодцев. В один из дней после начала выпаса крупного рогатого скота пастухи сельского стада объявляли, что в родниках нужно произвести ремонт. Почти в окрестностях всех абазинских селений, в лощинах, балках имелись естественные родники. Одни из них назывались по имени балки, где они находятся, другие носили имя того, кто первым обнаружил их. К примеру, *Бжьага дзыхь* — родник в балке Бжьага — в окрестностях а. Псыж; *Патейпиа идзыхь* — родник Патейпы — на территории а. Койдан; *ТамачвчвгIа адзыхь* — родник в одноименной балке а. Старокувинск¹²³.

Юноши селения выходили и в первую очередь поправляли тропинки, дороги к источникам, очищали от камней, комков земли. Затем в один опреде-

120 Середин Р. М., Соколова С. Д. Лекарственные растения и их применение. Ставрополь, 1978. С. 235–236.

121 Полевой материал автора: Копсергенова Лида, 78 лет; Кунижева Куля, 92 года, а. Псыж.

122 Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 466–467.

123 Ионова С. Х. Абазинская топонимия. Черкесск, 1993. С. 88, 118, 202.

ленный день нарядно одетые девушки и парни, нагруженные лучшими кушаньями, приготовленными специально для этого, отправлялись к месту нахождения родников. В этом мероприятии в качестве наблюдателей могли участвовать все желающие, но основными действующими лицами были молодые люди обоего пола. Прибыв на место, участники вначале очищали родники от камней и ила, расширяли их, обкладывали края галькой. При каждом таком роднике в стороне от источника всегда находилась коновязь. При необходимости молодые люди обновляли ее или ремонтировали. Здесь же находилось огромное, выдолбленное из толстого ствола дерева, корыто, из которого поили животных. После завершения всех ремонтных и очистительных работ всю принесенную еду ели коллективно. Затем организовывались танцы. На этом празднике девушка могла выразить свою симпатию к юноше, который ей нравился и за которого она хотела бы выйти замуж. Узаконенным способом для этого была передача этой девушкой кружки воды своему избраннику через доверенную женщину — родственницу. Если юноша принимал воду и одаривал ее через ту же посредницу, это означало, что он отвечает девушке взаимностью. В противном случае под благовидным предлогом отказывался от воды. Это единственный зафиксированный нами случай, когда инициатива выражения симпатии исходит от девушки.

Собираясь в обратный путь, девушки набирали в небольшие сосуды воду из источника. Домой шли не торопясь, делая в пути многочисленные остановки для танцев. На этом празднике также происходило знакомство молодых людей, а неоднократный вызов на танец юношей одной и той же девушки здесь расценивался всеми присутствующими как полуофициальное сватовство, которое чаще всего заканчивалось свадьбой.

В это же время выборные лица от села должны были определить места забора воды населением и места, где можно было напоить животных у реки. Это правило строго соблюдалось.

Одним из обрядов, тесно связанных с весенним календарем, был первый выгон на пастбище крупного рогатого скота. В прошлом это событие выливалось в большой сельский праздник. Его считали не менее значительным, чем праздник первой борозды. Никто из сельских жителей не имел права самостоятельно выгнать свой домашний скот на сельское пастбище. Этому предшествовало несколько мероприятий. Во-первых, в зависимости от размера села организовались 2–3 и более стад крупного рогатого скота. Каждый квартал четко определял свои границы. Во-вторых, строго обсуждались кандидатуры пастухов, формы и размеры оплаты труда. В-третьих, за 2–3 дня до официального выгона стада на пастбище специальный глашатай — *глагоу* — ходил по селу, оповещая всех, что в такой-то день состоится торжественный выгон скота. В назначенный день весь крупный рогатый скот, за исключением ново-

рожденных телят, выводили на определенное место за селом. Здесь собирались все главы семейств и вручали пастуху свой скот. Перед тем как выгнать скот на сельское пастбище, хозяин утром сытно кормил его, хозяйка по всему хлеву, двору, вплоть до ворот усадьбы разбрасывала сено. Коровы по пути подбирали разбросанный корм. Это действие было направлено на то, чтобы скотина «спешила домой, где ее всегда ждет обильный корм». Кроме этого, перед выгоном скота из хлева хозяйка брала старые, отслужившие свой срок стригальные ножницы и, туго перевязав их режущие половинки бечевкой, зарывала острием вниз у входа в хлев. Говорили: «*Ашвагала ашл алыркымI*» — дословно: «Закрывает пасть дикому зверю/волку», то есть здесь налицо имитативная магия охраны животных от нападения диких зверей (волков).

Завершая исследования обрядов и обычаев весеннего календарного цикла, можно отметить некоторые характерные их особенности. Основной идеей этих мероприятий было открытие хозяйственного года, стремление разнообразными обрядовыми действиями магического характера обеспечить в наступающем хозяйственном году интенсивный рост хлебов, хороший травостой, обилие фруктов, заложить своего рода идеологические основы богатого урожая. Многие обряды весеннего цикла являлись умиловительно-магическими и очистительно-апотропейными; целью их было обеспечение здоровья и воспроизводства людских ресурсов сельской общины.

Весенние обряды носили большей частью аграрно-продуцирующий характер, например действия, связанные с яйцом как символом новой жизни.

Для весенней обрядности было характерно использование специальных ритуальных блюд и особенно хлебов, например, для праздничной трапезы — изобилие, которое по магии «первого дня», иначе — по принципу инициальной магии, должно было обеспечить обилие пищи на весь предстоящий год.

В XIX — начале XX в. некоторые первоначально магико-символические обряды, утрачивая свое содержание и ритуальное значение, превращались в элементы зрелища, развлечения смеховой культуры, служили психологической разрядкой, снимая моральное напряжение и предоставляя несколько дней отдыха перед началом одного из самых ответственных и решающих моментов в хозяйственном году.

Для абазинского земледельца, не знавшего искусственного орошения земли, единственной формой увлажнения ее были естественные атмосферные осадки в виде дождя, снега, обильной росы. Основная же работа земледельца абазина — в своевременной вспашке своего участка, севе. Вспахав и засеяв поле, крестьянин направлял все свое внимание на сохранение посевов от различных стихийных бедствий: от засухи, града, нашествия саранчи. Длительная засуха в период роста или же избыток влаги в период созревания и уборки

урожая, сенокоса были одинаково неблагоприятны. В народе существует даже поговорка: «*AyazIv йагаз ажвгIвакв иГанагхитI, ажвгIвакв йагаз закIгъи йгъ-Ганагхуам*» — дословно: «То, что страдает от засухи, спасет дождь, но то, что пострадает от обильного дождя/ливня, уже ничто не спасет»¹²⁴. В этот период все заботы земледельца были направлены на вызывание дождя. В сезон длительной засухи, когда нависала реальная угроза над будущим урожаем, сельское общество принимало решение о проведении обряда вызывания дождя. Многие века возделывания земли — это века ожидания и обращения к небу мыслей о жизненно важной небесной воде — дожде. Из этой ежегодно повторяющейся напряженной ситуации родились, в конце концов, две прочно укоренившиеся в мировоззрении абазинского земледельца идеи — идея существования на небе каких-то неизмеримых запасов воды, находящихся в распоряжении некоей могущественной силы, и идея магических манипуляций человека с водой, которая по принципу симильной магии может притянуть воду небесную к земле, то есть как-то воздействовать на невидимую силу. Представления об этих силах нашли отражение в земледельческой обрядности абазин — обряде вызывания дождя.

Основные обрядовые действия и весь церемониал включают в себя несколько структурно устоявшихся частей, они в основном характерны для всех северокавказских народов: это, во-первых, вождение обрядовой куклы-лопаты «Дзиуара» и обязательное обливание последнего из участников обряда водой; во-вторых, состав участников обряда — это дети-подростки и старухи физиологически чистого периода; в-третьих, сбор/одаривание продуктами участников обряда; в-четвертых, приготовление пищи из собранных продуктов и жертвоприношение животных; в-пятых, коллективная трапеза и, наконец, совместное купание в реке.

Обратим внимание прежде всего на состав участников обрядового хождения. Как выше было отмечено, это дети-подростки и женщины преклонного возраста. В этом нам видится глубоко продуманная идея плодородия, символически выраженная в женском образе — «лопате-кукле», олицетворяющей рождающую силу земли, а дети-подростки — растения, превращающие росток в колос. Возможно, что именно дети-подростки, сами находящиеся в периоде созревания, в силу этого и выбраны для исполнения главной роли в обряде вызывания дождя.

Содержание обряда заключалось в следующем. Нарядив деревянную «лопату-куклу» — *чвыргъвы* в женскую одежду, сделав ей «женское лицо», участники обрядового хождения водили ее от дома к дому и исполняли обрядовую песню-мольбу.

124 Табулова Н. Т. Абазинские загадки, приметы. С. 88.

Дзиуара! Дзиуара!	Дзиуара! Дзиуара!
ЙалахI ква гIарква!	Пошли нам, Аллах, дождь!
АхI йпхIа ддзышитI!	Дочь князя страдает от жажды!
ЙалахI ква гIарква!	Пошли нам, Аллах, дождь!
Уар ква тIакIв!	Уар немного дождя!
Уар дзы тIакIв!	Уар немного воды!
Адзыр ахьа чоп-чоп!	Началу потопа/воды кап-кап!

Каждая хозяйка, в чей двор приходила обрядовая процессия, сначала обильно обливала всех участников и «лопату-куклу» водой, затем давала им гостинцы: немного муки, несколько штук яиц, немного масла, сметаны, головку свежего сыра и прочих продуктов. Обойдя, таким образом, определенный квартал, участники обрядового хождения выходили к реке. Здесь женщины готовили из всех собранных продуктов еду: здесь же приносили кровавую жертву — животное, приобретенное на совместные средства.

Перед началом коллективной трапезы сразу же выделяли долю из жертвенного животного и со всех видов приготовленной пищи для покровительницы воды/реки *Дзыдзлан/Дзиуарэ*, которую бросали в реку. Затем участники обряда, все без исключения, садились за совместную трапезу. Каждому участнику должен был достаться кусок мяса от жертвенного животного. Уносить долю от жертвенного животного или часть его домой не полагалось. Неотъемлемым правилом было то, что кости от жертвенного животного нельзя было оставлять на поверхности земли, их нужно было обязательно зарыть в землю или же сжечь. Затем все без исключения купались в реке в одежде. Здесь налицо имитативная магия, когда желаемое выдавалось за действительность: участники обряда возвращались домой, якобы промокнув от дождя. В заключение церемониала участники обряда, вознеся мольбы Всевышнему о ниспослании дождя, бросали в воду саму «куклу-лопату». Здесь уместно напомнить высказывание Ш. Д. Инал-Ипа о том, что «обряд вызывания дождя очень древен и в прошлом являлся пережитком человеческого жертвоприношения с целью вызывания дождя»¹²⁵.

Ту же мысль высказывает В. Г. Власов, отмечая, что «замена человека как объекта жертвоприношения животным произошла с соблюдением первоначального сценария»¹²⁶.

Устное народное творчество абазин дает богатый материал, ярко демонстрирующий обряд «человеческого жертвоприношения». Так, согласно легенде, в прошлом *АблягIва/АтIкьва*, то есть семиглавый дракон, в верховьях реки выпивал всю воду, и население было обречено на жажду и засуху. Это продолжалось до тех пор, пока население не пожертвует ему самую юную

125 *Инал-Ипа Ш. Д.* Абхазы. С. 525.

126 *Власов В. Г.* Становление раннеземледельческой культуры, механизм перехода к производящему хозяйству // *Этнографическое обозрение.* 1999. № 1. С. 29.

красавицу: «*XIapa xIxabza шабу ауи акIвын xIдзы блягIва тан. АблягIва йту акыт дзы гьIарнатуам. Акыт акIвсса пидзкI дахIтырквын, адзы гIаунацт-хитI*» — дословно: «У нас такой обычай: в верховье реки живет дракон. Он не дает нам воды до тех пор, пока не получит от нас юную красавицу»¹²⁷. Дж. Фрэзер полагает, что обычай «отдавать девушек в жены водным духам, которые часто выступают в виде огромных змеев и драконов»¹²⁸, восходит к разновидностям мифологической традиции. Подобный обряд ритуальной «женитьбы» — предоставление девушек водяным демонам для природного обновления и плодородия — широко распространен у многих народов древности¹²⁹.

Описанный обряд вызывания дождя с некоторыми вариативными элементами (например, у адыгов в обряде участвуют только молодые женщины/девушки, пожилые женщины, то есть женщины разных возрастов, и дети) известен всем народам Кавказа. И в этнографической литературе чаще всего мы находим именно этот церемониал. Наш полевой материал 2006 г. пополнился новыми данными довольно редкого характера. Так, по рассказам информантов, в далеком прошлом при обрядовом хождении вызывания дождя водили не широко известную в этнографической литературе «лопату-куклу», а молодую красивую девушку. Обычно ее одевали в какие-то лохмотья, обвешивали зелеными ветками деревьев, пучками травы и цветов. Ее так же, как и «куклу-лопату», водили по селу, обильно обливали водой. Символика здесь вполне ясна: девушка — земля, ее наряд — зелень, а вода, которой обливали ее, — желаемый и выпрашиваемый дождь. В конце обрядового хождения участники также возвращались к реке. Дальнейшая церемония была схожа с описанной выше, с той лишь разницей, что в воду бросали в данном случае саму девушку. Согласно обрядовому действию, она не должна этому сопротивляться, более того, она не должна была проявлять каких-нибудь активных действий, чтобы плыть/выплыть, а, наоборот, она «правдоподобно» изображала утопленницу. Через некоторое расстояние ниже по течению другие участники обряда вылавливали ее. Обряд вызывания дождя практиковался в XIX в. у многих славянских народов России и Европы¹³⁰.

127 *Табулов Т. З.* Абазинские сказки. Ставрополь, 1947; *Табулов Т. З., Шакрыл К. С.* Абазинские сказки. Черкесск, 1955; *Тугов В. Б.* Сказки Абазашгы. Черкесск, 1968; *Он же.* Абазинские народные сказки. М., 1985; Абазинские народные сказки / сост. В. Н. Меремкулов. Черкесск, 1986. (На абаз. яз.); Царакуж я. Сказки, считалки, скороговорки / сост. В. Б. Тугов. Черкесск, 1987. С. 128. (На абаз. яз.)

128 *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1983. С. 145.

129 Там же. С. 139, 145; *Штернберг Л. Я.* Указ. соч. С. 140, 185; *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 253.

130 *Рыбаков Б. А.* Указ. соч.; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983 и др.

Устное народное творчество абазин, являющееся одним из важнейших источников древней культуры народа, чрезвычайно богато примерами, подтверждающими неоднократные обращения земледельца к божественным силам с мольбой о дожде. Редким памятником подобного обращения является обрядовое хождение с песнопением, имевшее место в глубокой древности, — *уаркiважва*¹³¹. Слово состоит из двух основ: *уар* — «ливень, сильный дождь»; *кiважва* — «госпожа»¹³², то есть госпожа/покровительница воды/дождя. Церемония обрядового хождения аналогична уже описанной выше. Обращает на себя внимание сюжет обрядовой песни, где участники, обращающиеся к *Уаркiважва*, поют, что ее «ждут и старики, и земля, и птички, и урожай и что все будут рады ей»¹³³.

Следствием частых засух служили неурожаи, голод для населения и бескормица для скота. Обращение к древнейшему пласту духовной культуры абазин — нартскому эпосу, а также к устному творчеству дает нам пример таких стихийных бедствий. Так, в древности у абазин существовал обычай (он практиковался всеми народами Северного Кавказа), согласно которому дряхлых стариков отвозили далеко в горы и оставляли их там на произвол судьбы, где они умирали от голода. Повторяемость данного сюжета могла возникнуть в условиях единства направления, в котором развивалась общественная мысль этих народов и связанный с ней фольклорный процесс. Подобный сюжет мог возникнуть и совершенно самостоятельно у ряда народов, но это не исключает частных случаев его усвоения, передачи, миграции и т. д. Широкая распространенность легенды свидетельствует, по нашему мнению, что в основе лежит сильная вербальная традиция. Эту неблагоприятную миссию должен был выполнить кто-нибудь из членов семьи. Так случилось, что юноша по имени Уар (по одним данным фольклора) отвез своего деда в горы, но сжалился над ним и стал тайком носить ему каждую неделю еду. А в это время вследствие длительной засухи в стране уже в течение нескольких лет наблюдался неурожай. Люди и скот голодали, умирали. В очередной приход внука дед (по другим данным фольклора, деда звали Уаридада) обратил внимание на плохое настроение внука, и на вопрос: «В чем причина?» — внук сообщил о плачевном состоянии общества. Дед посоветовал внуку, чтобы он по возвращении домой сказал, чтобы общество вспахало все придорожные земли, по которым в прошлом свозили с полей зерно. Так и сделали. Взошли дружные всходы. Урожая хватило и для еды, семян, а соломой кормили скот, тот начал размножаться. Вызвали юношу Уар и спросили: «Откуда такая мудрость в столь юном возрасте?» Уар чистосердечно признался во всем. Тогда общество решило вернуть в родную семью деда, а дряхлых стариков больше не оставлять

131 Царакуж я. С. 24; *Тугов В. Б.* Указ. соч. С. 173–174.

132 Там же.

133 Там же. С. 25–26; см. также: *Очаг мудрецов. Рассказы и легенды / сост. Ш. Ш. Хуранов, Х. С. Аджибеков, В. Б. Тугов.* Черкесск, 1994. С. 290–293. (На абаз. яз.)

на произвол судьбы. Когда в селение въезжала процессия с Уаридада (дедом), все встречали его с радостным возгласом: «*Уаридада дгІайхумІ*» — «Уаридада (дед) возвращается» — это по одним фольклорным данным. По другим данным, общество встречало их с возгласом: «*Уар йдада дгІайхумІ*» — «Возвращается дедушка Уара (внука)»¹³⁴.

Мы столь пространно остановились на этих данных устного народного творчества абазин с тем, чтобы обратить внимание на то, что во всех вышеприведенных примерах встречающиеся имена содержат в своей основе слово *уар*: *Дзууара*; *Уар кІважва*; *Уар йдада*; *Уар* — юноша. Таким образом, *уар* первым слогом означает водоносную, дождевую силу. Позволим себе высказать рабочую гипотезу, что *Уар* — это, возможно, не сохранившееся в народной памяти имя небесного божества, к которому обращались с мольбой о дожде. В этих закланиях, несмотря на искажения, каким они должны были подвергнуться в течение столь долгих веков, еще теперь можно различить те любопытные черты, которые свидетельствуют, что первоначально это были молитвы/мольбы, обращенные к верховным божествам. Приведенные свидетельства устного народного творчества убеждают в тождестве *Дзууара*, *УаркІажва*, *Уаридада* (дедушка), *Уар* (юноша/внук), что в их образе слились вместе представления о дарителе желаемой животворящей воды.

Рассматривая эти легенды в более широком аспекте, нельзя не прийти к выводам: они могли возникнуть в равной мере по причинам и социального, и национального, и религиозного характера. Они появлялись, так же как и специальные религиозно-мессианские легенды, в периоды общественных кризисов и порождались народным отчаянием и народными надеждами.

В тех ситуациях, когда один магический прием вызывания дождя не приносил ожидаемых результатов, применяли целый комплекс других мер, в частности обрядов метеорологической некромантии. Например, в прошлом был распространен обычай держать череп утопленника в реке до тех пор, пока не пойдет дождь. В 1977 г. в одном из абазинских аулов был зафиксирован именно такой случай, но в модернизированной форме. Так, на кладбище у изголовья могилы, где был похоронен утопленник, просверлили отверстие и лили туда воду, вознося при этом молитву Всевышнему о ниспослании дождя. Круг народов, которые практиковали именно такой ритуал — держать череп/кости утопленника в воде, известен многим народам Кавказа¹³⁵. Иногда

134 Нарты. Абазинский народный эпос / сост. В. Н. Меремкулов. Черкесск, 1975. (На абаз. и рус. яз.); Абазинские народные сказки. С. 66–67.

135 Трофимова А. Г. Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем // Советская этнография. 1961. № 1. С. 143–148; Она же. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана // Азербайджанский этнографический сборник. Баку, 1966. Вып. 2; Брегадзе Н. А. Рациональные основы некоторых грузинских земледельцев // Советская этнография. 1967. № 2. С. 140–144; Чибиров Л. А. Указ. соч.; Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1973; Хаиба М. М. Трудовые и обрядовые песни абхазов. Сухуми, 1977.

можно говорить о некоторой вариативности магических приемов. У вайнахов, в частности, был распространен обычай раскапывать старые могилы, вынимать из них кости и выставлять наружу. По народным поверьям предпочитались кости утопленника или безвинно погибшего¹³⁶. Агулы, например, в сходной ситуации «отпускали в воду конский череп либо его остатки. Вынимали его после того, как выпадет достаточное количество дождя»¹³⁷.

Некоторые во время затяжной засухи даже плясали и пели у могилы убитого молнией. Так, кабардинский этнограф Г. Х. Мамбетов отмечает, что «к могиле убитого молнией в засушливое время года обращались за помощью жители (только мужчины) населенного пункта; они отправлялись, захватив кого-нибудь из родственников покойного. Взявшись за руки, они босиком плясали вокруг могилы и пели специальную песню “о еле”»¹³⁸. У русских «в старину народ, приведенный в волнение каким-нибудь несчастьем, например, выгребал таких мертвецов (утопленников) из могилы»¹³⁹.

Существовал и другой магический способ вызывания дождя, к которому прибегали абазинские земледельцы. Так, в народной среде было распространено поверье, что для вызывания дождя необходимо было украсть обувь с левой ноги у женщины, известной своим легким поведением, и забросить ее в реку в ночь с четверга на пятницу — «*Аквапакь ларма амГа адзы йтарышвра*». Сейчас трудно предугадать, какое именно конкретное понятие вкладывал наш древний предок в данный магический прием, мы привели его только как еще один из способов вызывания дождя. Возможно, здесь играло роль распространенное в народе мнение, что гулящая женщина наделена от природы наибольшей энергией, плодоносящей силой.

Для вызывания дождя в воду бросали лягушку, которую заранее «одевали в женскую одежду». Известно, что лягушки половину года проводят на земле, а на зиму зарываются в землю, как бы умирая, и вылезают лишь весной в связи с всеобщим оживлением в природе. Возможно, ассоциация, что лягушка привязана к воде, и служила поводом к ее посредничеству. Это нашло отражение в народной паремии: «*Ада укIвабарыквын ква IлакуштI — рхIвштI*»¹⁴⁰ — дословно: «Если выкупать лягушку, то пойдет дождь».

Полевые материалы говорят о том, что почти в каждом случае исполнения обряда вызывания дождя, участников обряда якобы дождь застигал еще у реки или же шел к вечеру, но именно в этот же день. Из многочисленных

136 *Мадаева З. А.* Обряды вызывания дождя и солнца у вайнахов в XIX — начале XX в. // Советская этнография. 1983. № 4. С. 91.

137 *Тарланов З. К.* Заметки о сельскохозяйственной магии аулов // Советская этнография. 1981. № 2. С. 129.

138 *Мамбетов Г. Х.* Указ. соч. С. 117.

139 *Костомаров Н. И.* Домашняя жизнь и нравы великорусского народа (утварь, одежда, пища и питье, здоровье и болезни, нравы, обряды, прием гостей). М., 1993. С. 234.

140 *Табулова Н. Т.* Абазинские загадки, приметы. С. 28.

бесед с пожилыми информантами нам удалось выявить более глубокий и рациональный смысл, заложенный в этом обряде, а именно: организаторы обрядовых шествий были хорошо знакомы с некоторыми явлениями природы и вытекающими отсюда последствиями, они также были хорошо осведомлены о повадках птиц и животных. Так, накануне дождя, по словам информантов, если в солнечную погоду около муравейника замечено интенсивное движение этих насекомых, перетаскивающих белые личинки с одного места в другое, *атаца днардылитI*, то есть играют свадьбу дождю. Накануне дождя ласточки летают очень низко над землей, лягушки оглушительно и дружно квакают: «*Адаква аквыцIырIгузтын ква гIаквушитI — рхIивитI*», «*АжвыцIква накъвыта йпссIгузтын ква гIаквушитI — рхIивитI*»¹⁴¹. Не потому ли в народе ласточка и лягушка предпочтительно окружены особой заботой; убивать их, причинять им какое-либо зло считается за великий грех. Для нас в данном случае представляет интерес то, что безграмотный земледелец, будучи не в состоянии понять и научно объяснить перепады атмосферного давления, предшествовавшие началу дождя, был в состоянии в результате многовекового наблюдения за поведением птиц и животных и последующими за ним явлениями выявить рациональную основу, заложенную между причиной и следствием. «Нельзя совершенно отрицать в животных того тонкого инстинкта, которым они заранее предчувствуют атмосферные перемены, — отмечал А. Н. Афанасьев, — предчувствие свое они заявляют различно: перед грозой и бурей рогатый скот глухо мычит, лягушки начинают квакать, воробьи купаться в пыли... ласточки низко шныряют в воздухе и т. д. Народы пастушеские и звероловные, обращаясь постоянно с миром животных, не могли не обратить внимания на эти признаки и должны были составить из них для себя практические выводы»¹⁴².

Не ограничиваясь одними лишь действиями магического характера, абазины в период затяжной засухи совершали жертвоприношения. Решение о жертвоприношении принималось на общественном сходе. В жертву приносили обычно животное в возрасте трех лет, чаще всего бычка. По масти жертвенное животное должно было быть исключительно черного цвета: любое стихийное бедствие воспринималось народом как беда, ниспосылаемая какой-то темной силой. Отвести эту беду, по мнению народа, можно было, принеся в жертву животное черной масти. Жертвенное животное покупали на собранные со всего общества деньги. Жертвоприношение совершали в пятницу, после утренней молитвы, на берегу реки. Тут же разделявали тушу и сырое мясо раздавали всем пайщикам по равной доле. Сходный ритуал с общественным жертвоприношением, известный под названием «поселковое моление о дожде», совершали, например, абхазы¹⁴³. Помимо общественного жертвоприношения, практиковали также индивидуальные, семейные жертво-

141 Табулова Н. Т. Абазинские загадки, приметы. С. 28–30.

142 Афанасьев А. Н. Указ. соч. С. 29.

143 Акаба Л. Х. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984. С. 81.

приношения. В последнем случае в жертву приносили животное по достатку хозяина: это могли быть овца, домашняя птица, но обязательно тоже черного цвета. И в первом, и во втором случае жертвоприношения мясо жертвенного животного поедали сами члены семьи, долю соседа из него не выделяли.

В сознании трудового населения представления о могущественном значении воды для всего живого имели широкое распространение. Здесь просматривается целый ряд архаических обрядов, направленных на обеспечение благополучия и здоровья всех членов семьи и домашнего скота, на охрану посевов, благополучную погоду. Так, большое значение придавалось тому, с какой стороны в новом сельскохозяйственном году прогремит первый гром. Бытовало мнение, что, если первый гром прогремит с западной или южной стороны, в предстоящем году будет достаточно влаги для посевов, если же гром прогремит с восточной стороны, предстоит засушливое лето. *«АжвгIванд пычIвта кьабльала йддрывын аскви бзихуштI — рхIвун»* — «Если гром прогремит с южной стороны — к благополучному году»¹⁴⁴. Услышав первые раскаты грома, старшая хозяйка дома лопаткой, которой размешивала мамалыгу/басту, трижды била о стенки котла, обходила все закрома с зерном и трижды ударяла лопаточкой по ним, а затем выбрасывала во двор, чтобы первый дождь омочил лопатку. Сюда же выбрасывались все орудия труда, связанные с земледелием. Все члены семьи, услышав первые раскаты грома, прикладывали правую руку к животу и трижды произносили импровизированную молитву о ниспослании в этом году обильного дождя, богатом урожае в наступившем году. Молодые обходили закрома и ударяли по ним: *«АжвгIанд пычIвта йанддуа рымгва йакситI, ацатара блахьла йаситI: “Йагумырхан! Йагумырхан” — рхIвитI. “Сымгва йазназтI, счва йазназтI” — рхIвитI»*¹⁴⁵ — «При первых раскатах грома притрагиваются к животу, бьют по закромам лопаточкой, которой мешают басту/мамалыгу, приговаривая: “Да будут полными. Да будут полными. Я сыт(а), здоров(а)”».

Первой весенней дождевой воде приписывалась целебная сила: эту воду собирали и мыли ею волосы, чтобы росли гуще и длиннее, в ней купали маленьких детей, чтобы росли здоровыми. Дети-подростки в одежде мокли под первым весенним дождем, чтобы быть сильными и здоровыми. Хозяйки делали запасы воды первого весеннего дождя, в случае необходимости окропляли ею растения. Письменные источники сообщают, что «в честь божества грома и молнии абазины на пирах и во время грозы поют песни “*Анчва Рашва*”, слова эти в переводе означают: песни богов». В последнем случае они считают, что этим выпросят у громовержца хорошую погоду, а в первом — выражается

144 Табулова Н. Т. Абазинские загадки, приметы. С. 30.

145 Там же.

знак благодарности за послание хлебородия»¹⁴⁶. Позволим себе уточнить правильный перевод «*Анчва Раишва*», приведенный выше С. Смоленским, — это не «богиня песни», а «песни богов».

Анализ обрядов, связанных с вызыванием дождя, где фигурируют деревянная «лопата-кукла» /госпожа, вождение в глубокой древности живой девушки, дает основание предполагать наличие в далеком прошлом у абазин представлений о повелителе атмосферных осадков, а в более широком смысле — божества плодородия. К сожалению, в современном абазинском языке имена этих божеств не сохранились. Мы также лишены возможности представить себе, как они могли звучать в первоизданном виде.

Без сомнения, они не могли дойти и не дошли до нас во всей своей полноте и неизменности; наравне с другими устными памятниками и они подверглись значительным искажениям — отчасти вследствие сокрушительного влияния времени, отчасти — вследствие того разрыва, какой произвела в последовательном развитии народных убеждений решительная борьба «с религиозными предрассудками». Все эти обряды, связанные с борьбой с засухой, носили общеаульский или общинный характер.

Многие религиозные обряды конца XIX в. и даже начала XX в. бытовали с глубокой древности. Ни христианство, ни ислам не уничтожили языческие обряды, а только приспособили к своим догматам и продолжали с их помощью укреплять различные суеверия в сознании людей.

Такие же бедствия, как засуха, приносил земледельцу град, в борьбе с которым крестьянин предпринимал некоторые охранно-магические действия. В прошлом с целью защиты посевов от града по полю/огороду разбрасывали обломки железных предметов. Нам в 1976 г. во время этнографической экспедиции пришлось быть свидетелем именно такого явления. Накануне в а. Тапанта прошел сильный град, причинивший много вреда посевам. Мы видели в огородах и дворах жителей аула бесчисленное множество железных обломков, а также орудий труда из железа, разбросанных перед началом града. Исключительные обстоятельства заставили жителей этого населенного пункта вспомнить даже такой древний охранно-магический способ борьбы со стихийными бедствиями; в прошлом даже лечили некоторые болезни с помощью железа.

К охранно-магической силе металла прибегали и при налете саранчи. Так, абазины во время налета саранчи били в медные тазы, гремели ведрами, создавая невероятный грохот, якобы способный спугнуть этих прожорливых насекомых. В борьбе с саранчой абазины предпринимали и более рациональные действия: они рыли неглубокие канавки и заполняли их водой, туда якобы должны были упасть насекомые и погибнуть.

146 Смоленский С. Воспоминания кавказца // Военный сборник. М., 1874. Вып. 5. С. 395.

В календарных праздниках летнего цикла значительное место отводилось дню летнего солнцестояния, приуроченному к самой короткой ночи и самому длинному дню. Этот день, как и повсеместно на всем Кавказе, абазины отмечали 22 июня. В своем понятии абазины связывали этот день со стихийными силами природы, главным образом с магической силой воды. Наделение воды чудодейственной силой само по себе говорит о значительной зависимости человека, его трудовой деятельности от могущественной силы воды, способной играть в жизни человека как положительную, так и отрицательную роль. В древнем понятии абазин в ночь летнего солнцестояния (в полночь) вода во всех реках якобы застывала, приостанавливая свое течение.

Испытывая суеверный страх перед всемогущей силой воды, абазины боялись в этот момент оказаться у реки, в то же самое время считали самым счастливым человеком того, кто заставал этот миг в природе. По существующему понятию, такой человек должен попросить у Всевышнего одно, но самое заветное желание, которое якобы обязательно должно было исполниться. Считалось, что желание нужно успеть высказать мгновенно, чтобы оно уложилось в короткий миг застывания/приостановки течения воды, ибо желание, высказанное после возобновления течения воды, или же высказывание нескольких желаний не исполнялось. У абхазов, например, «согласно старинным верованиям, любое желание человека, высказанное при виде “спящей воды”, то есть неподвижной реки, тотчас же сбывается»¹⁴⁷.

Каких-либо жертвоприношений абазины в день летнего солнцестояния не совершали. Более того, они в этот день (особенно в ночь летнего солнцестояния) старались быть дома, так как в эту ночь якобы наблюдался разгул всякой нечистой силы. Сходное поверье у русских отмечал М. Никифоровский: «...в воде в это время, по сохранившемуся доселе поверью, делается что-то особенное. Рыбаки уверяют, что среди этой ночи вода покрывается каким-то серебристым блеском»¹⁴⁸. Ко дню летнего солнцестояния абазины приурочивали сбор всяких целебных трав, находивших широкое применение в народной медицине¹⁴⁹. Природа (в день солнцестояния) в это время достигала наивысшего расцвета, начиналось созревание плодов, для земледельца наступал самый важный момент в производственной деятельности. В народной медицине восточных и южных славян, например, травы, собранные в день летнего солнцестояния, «применялись в виде отваров и настоев... были испытанным средством от простуды и заболеваний, применялись с целью оберега»¹⁵⁰.

147 *Инал-Ипа Ш. Д.* Из скотоводческой культуры абхазов (*альшикинтыр*) // Известия Абхазского ин-та языка, литературы и истории. Тбилиси, 1983. Т. 12. С. 47.

148 *Никифоровский М.* Указ. соч. С. 87.

149 *Кундзева Л. З.* Из народной медицины абазин // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии (материальная и духовная культура). Черкесск, 1982.

150 *Дражева Р. Д.* Обряды, связанные с охраной здоровья, в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян // Советская этнография. 1973. № 6. С. 114–115.

«Ночь на Иванов день поэтому исполнена в этом отношении чародейных явлений. Травы, по поверью, получают сверхъестественную силу»¹⁵¹, — отмечали исследователи.

Н. И. Костомаров отмечал, что «травы собирались знаючи, то есть с таинственным умением доставать их: в каких местах, в какое время и каким способом. Купальская ночь признавалась лучшим временем для этого: некоторые травы считались целебными»¹⁵². В день летнего солнцестояния абазины еще до рассвета выходили на луга и старались умыться утренней росой. В поле брали с собой новую одежду, накрывали ими траву, обильно покрытую росой и обильно пропитанную росой, приносили домой. Если в доме были больные люди, то, надев на них эту одежду, орошенную росой, полагали, что эта процедура помогает избавиться от разных недугов, смачивая больные части тела. Женщин, страдающих бесплодием, заставляли кататься по росистой траве в день летнего солнцестояния. Полагали, что в это время роса теплая и потому она как обеспечивает земное плодородие, так и окажет благотворное влияние на страждущих.

В день летнего солнцестояния в течение трех дней хозяйки где-нибудь в укромном месте усадьбы ставили «еду» — миску молока, кусочек хлеба или кусок пирога, немного воды для покровителя дома — *аунагIва айгва*. Это угощение оставалось там, в течение трех дней, после чего, если собаки не съели и птицы не расклевали, хозяйка, вознося хвалу покровителю домашнего очага, зарывала там же. День летнего солнцестояния абазины символически считали преддверием осени.

Началом осени принято считать время наступления сенокоса и жатвы хлебов, которые являлись важнейшими сельскохозяйственными занятиями. Многовековой опыт убедил крестьянина в необходимости тщательного и своевременного выполнения всех сельскохозяйственных работ. Границей между летом и осенью абазины считали начало сенокоса — *чвахра*. Как отмечают информанты, никто из сельчан не смел произвольно начать косить сено, пока не настанет июль, и все жители не соберутся в центре аула, где после тщательного согласования старейшины решали, что пришла пора косить сено. Точные сроки сенокоса определяли по следующему характерному признаку: так, если даже при слабом ветерке семена фиолетового полевого цветка *къджьаль* — мышиный горошек начинали звенеть в семенной коробочке, полагали, что пришла пора приступать к сенокосу. Сено, скошенное в эти сроки, считалось лучшим по своим вкусовым качествам. Назначив день сенокоса, тут же при-

151 Никифоровский М. Указ. соч. С. 87; Стахович М. Народные приметы в отношении к погоде и домашнему хозяйству // Вестник Императорского Русского географического общества. СПб., 1851. Ч. 3. Кн. 5–6. Отд. 5. С. 7.

152 Костомаров Н. И. Указ. соч. С. 257.

ступали к решению вопроса, кто первым проложит первый валок. Сенокос считался настолько важным делом в жизни трудового крестьянина, что мальчик, начавший косить сено наравне со взрослыми членами общества, рассматривался уже как полноправный член общества, имеющий право посещать сельские сходы, правда, еще без прав голоса. Как рассказывали информанты, в более раннее время практиковался выбор первого косаря по жребию¹⁵³.

Сенокос и жатва хлебов являлись ответственным моментом в хозяйственной деятельности земледельца, и потому ясная и сухая погода была самой желанной. В прошлом для обеспечения хорошей погоды на весь период сенокоса и уборки хлебов совершали ряд магических действий и заклинаний. Так, накануне выхода на сенокос полагалось весь подготовленный инвентарь сложить в местах хранения сена лезвием вверх. Утром самый старший из мужчин в семье молча собирал их и с пожеланиями хорошей погоды вручал каждому отдельно. На обеспечение хорошей погоды был рассчитан и следующий магический прием, совершаемый старшей женщиной семьи. Накануне выхода в поле старшая хозяйка выпекала в горячей золе куриное яйцо и вручала его младшей из своих дочерей /младшей невестке перед утренним выходом за водой. Последняя должна была перед тем, как наполнить ведра водой, бросить яйцо в воду с просьбой о хорошей и ясной погоде в ближайшие дни. Весь период сенокоса работники, так же как и во время пахоты, находились в поле, домой возвращались только на пятничный намаз.

После окончания сенокоса начиналась жатва. Начало жатвы также отмечали торжественно. Каждая семья готовилась к ней отдельно. В поле брали с собой обильную еду, приготовленную из прошлогоднего урожая. Если при сенокосе первый почин принадлежал мужчине, в жатве это дело поручалось женщине. Умелое начало жатвы хлеба во многом определяло исход дела, и поэтому зачинательница жатвы должна была быть опытной, с легкой рукой. Известно, какое символическое значение придавалось первому дню жатвы у многих народов. Так, русские крестьяне «скосить первый сноп поручали старухе или вдове в возрасте. Зажинщица должна быть немолодой, иметь легкую руку и быть хорошей жницей. <...> Она символически проводит жатву так, как хотелось бы, чтобы жатва прошла на самом деле»¹⁵⁴.

Выйдя в поле, каждая старшая хозяйка дома произносила хвалу Всевышнему, просила о хорошем урожае, благополучной погоде и начинала жать. После того как она сделает три коротких валка, к работе приступали остальные члены семьи. Скошенный хлеб связывали в стопы — *квырыс*, составляли в суслон — *бжын* — по девять снопов, а десятым завершали наверхие. В таком виде

153 Полевой материал автора: 1980 г., Джердисов Хасанбий, Ерижев Хатут, а. Псыж.

154 *Зернова А. Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3. С. 30–31.

хлеб/зерно оставляли в поле до полной просушки. Затем необмолоченные снопы свозили к домам или на тока и складывали в *шаджь* — скирд необмолоченного зерна. Обратим внимание на такой примечательный момент: в прошлом хозяева во время жатвы жертвовали божеству последнюю нескошенную полосу на ниве. Хлеб убран, поле опустело, земледелец оставлял несжатую полосу, по одним данным, верховному божеству, по другим — богине плодородия. Часто неимущие крестьяне пополняли свой годовой запас за счет уборки таких жертвенных остатков. Когда начинал свозить просохшие снопы, то старались, последний сноп с полей не смешивать с остальной массой. К последнему снопу существовало почтительное отношение. Его помещали в безопасном месте в закромах, где хранился основной запас зерна. Его зерна считались плодовитыми, их в период сева смешивали с основным посевным зерном. Этот обычай аналогичен русскому ритуалу «завивания бороды», входившему в комплекс дожиночных обрядов¹⁵⁵. Во всех абазинских аулах отмечался праздником перевоз снопов на тока или домой — *уархгIама-гахра*. Это был один из самых больших годовых праздников. Было принято перевозить убраный урожай с полей на сельские или частные домашние тока в течение специально для этого выделенных дней, после чего все полевые участки поступали в распоряжение сельских пастухов. Поэтому в этот день старались помочь друг другу, а также принято было звать на помощь кунаков из других аулов, которым, в свою очередь, оказывали подобную же помощь в другой определенный срок. После вывоза всех снопов с полей на самом главном сельском току устраивался большой общесельский праздник, угощение, для участников которого несли из каждого дома. Всю ночь при свете костров здесь пели и танцевали.

Конец обмолота принято было отмечать в каждой семье приготовлением лучших кушаний из муки нового урожая. Блюдом из нового урожая принято было угощать всех соседей. Каждая хозяйка при выпечке первого хлеба из зерна нового урожая произносила над ним пожелания такого содержания: «*XIапхъачIви атшыгIвра бажвхаргIамI, атгIачва зымгIвагы йабгазтI, йызгIвадазтI, йырфуш йанакIвызлакIгы йрымазтI*» — «Да будет и впредь хороший урожай, а все члены семьи да будут живы и здоровы, чтобы есть хлеб из будущих урожаев».

В прошлом все виды сельскохозяйственных продуктов распределялись следующим образом: «Из всего количества оного (то есть зерна) отделяют 1/10 часть (*зекаят*). Затем отделяется на семена и для продовольствия на следующий год, для оплаты табунщиков, пчельников и других, наконец, для гостей владельца»¹⁵⁶.

155 Протт В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 65–66.

156 О зависимых сословиях // Кубанские войсковые ведомости. 1867. № 18.

Наши полевые материалы свидетельствуют о том, что в прошлом для обеспечения населения хлебом на случай неурожая в селениях имелся хлебный запас всех возделываемых культур — *джьамаглат ныс*, позже его стали называть «общий фонд». Запас этот складывался из всех видов урожая: каждая семья в конце уборки урожая выделяла какое-то количество (строго определенной меры не было) от всех видов урожая и сдавала в общественный фонд. Этот запас хранился в общественном помещении, каковым в прошлом являлась мечеть, под присмотром доверенного лица. В случае какого-нибудь стихийного бедствия, или если у кого-нибудь не хватало хлеба до конца зимы, или оставшись по каким-нибудь причинам без семян, каждый мог обратиться к *джьамаглат*, то есть к обществу с просьбой выделить ему зерно. Просителю выделялось по одной мере *сиякъ* (небольшая деревянная чаша на поддоне; вмещала около 400 гр) на каждого члена семьи.

Распределив, таким образом, весь собранный урожай, из нового урожая пекли жертвенный хлеб. Муку для жертвенного хлеба молола на ручной мельнице старшая хозяйка, она же и замешивала тесто и выпекала хлеб. После выпечки этот жертвенный хлеб распределяли на столько кусков, сколько членов в семье. Первым жертвенный хлеб давали самому старшему мужчине в семье и самому младшему мальчику. В этот же день выпекали еще и другой хлеб, меньших размеров, чем хлеб для семьи. Его тоже делили по количеству членов семьи и разносили по соседям — *звлахъвы*, то есть выделяли долю соседа.

Этим завершался годовой круг обрядов с земледельческим культом в основе. Завершение важного годового периода тяжелых земледельческих работ абазины отмечали обрядовыми жертвоприношениями в благодарность за щедрый урожай. Они верили, что с помощью благодарственных жертвоприношений можно снискать благополучие и в будущем сельскохозяйственном году. Занятие животноводством нашло яркое отражение в народном календаре абазин, что прежде всего выразилось в названиях месяцев.

Во всех абазинских аулах в 20-х числах мая мелкий и крупный рогатый скот, за исключением отдельных особей, которые оставлялись в семьях, чтобы иметь молоко для пропитания семьи, отправлялся в горы на летние пастбища. Перегон скота на летние пастбища отмечался большим праздником. В этот день вся молодежь аулов наряжалась в лучшие одежды и шла в места весеннего выпаса крупного рогатого скота. Здесь устраивались танцы, и отсюда аульчане провожали своих родных на летние пастбища. Первыми перегоняли крупный рогатый скот. Вторым потоком перегоняли овец с молодняком. Перед перегонем молодняк — *атыгъьсараква* — баранчиков кастрировали — *дквшваруан/йдырхъвун*. Вечером накануне перегона на летние пастбища из шкуры жертвенного животного старшая хозяйка срезала клочок шерсти, поджигала головешкой из очага и этим дымом окуривала всех животных, предназна-

ченных для перегона на летние пастбища. При этом она приговаривала слова молитвы о сохранении стада от болезней и благополучном возвращении. В эти же дни в каждом ауле формировались также овечьи отары малоимущих хозяев, которые затем начинали перегонять на высокогорные альпийские пастбища. Для сборной отары набирали пастуха на определенных условиях: весь период нахождения овчар имел право пользования половиной овечьего сыра, приготовляемого на выпасах. Помимо этого, по возвращении на плоскость каждый хозяин выделял ему лучший кусок мяса от жертвенного животного, зарезанного по случаю благополучного возвращения с летних пастбищ.

В конце сентября — начале октября крупный рогатый и мелкий рогатый скот спускали с высокогорных пастбищ на присельские. Перед возвращением с летних пастбищ пастухи, находясь еще на выпасах, совершали очистительный обряд. С этой целью они сооружали «ворота» из двух больших костров, расположенных по обе стороны от дороги, через которые прогоняли всех животных, включая и молодняк. В заключение процессии через очистительные «ворота» проходил и весь обслуживающий персонал. Совершая этот очистительный обряд, верили, что вся нечисть и болезни сгорят в огне костров, а скот и люди вернутся живыми и невредимыми на равнину. Аналогичные действия с целью очищения животных и людей от нечистой силы с помощью огня совершали, например, адыги и абхазы¹⁵⁷, многие славянские и другие народы¹⁵⁸.

Возвращение с летних пастбищ в каждом ауле отмечали торжественно. В течение первых трех дней хозяева разбирали свой скот. В честь благополучного возвращения с летних пастбищ каждая семья приносила в жертву лучшего барана. На торжественный обед приглашали родственников, соседей. Перед жертвоприношением глава семьи произносил хвалу Всевышнему. Мясом жертвенного животного угощали всех гостей, соседей.

Возвратившийся с летних пастбищ крупный рогатый скот и отары овец держали на жнивье до наступления устойчивых холодов.

В это же время начиналась осенняя стрижка овец, завершение которой в каждой семье отмечалось приготовлением лучших национальных блюд. За время пребывания на летних пастбищах овцы нагуливали длинную чистую шерсть. Осенняя стрижка овец носила торжественный характер. Каждый хозяин заранее оповещал всех своих родственников и соседей. Взаимопомощь при осенней стрижке овец носила всенародный характер. Перед началом стрижки каждый глава семьи обязательно резал одного барана и угощал всех

¹⁵⁷ *Кунина А.* Семейные обычаи и обряды шапсугов // Религиозные пережитки у черксов-шапсугов. Материалы шапсугской экспедиции 1939 г. М., 1940. С. 8; *Джанашия Н.* Абхазский культ и быт // Христианский Восток. 1917. Т. 5. Вып. 3. С. 174.

¹⁵⁸ *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. С. 213; *Никифоровский М.* Указ. соч. С. 34; *Пронн В. Я.* Исторические основы некоторых русских религиозных праздников // Ежегодник Музея религии и атеизма. М.; Л., 1961. Вып. 5. С. 286.

стригалий. По традиции шерсть с одной головы овцы дарили тому, кто первый положил почин стрижке. Шерсть осенней стрижки считалась лучшей — *ласа цкьа* — чистая шерсть. Она шла на изготовление пряжи для выделки сукна.

Октябрь являлся также месяцем заготовки мяса впрок. Каждый хозяин в зависимости от достатка выделял из своей отары от трех до пяти овец на забой — *ичИвы*. Тушу животного разрубали вдоль всей брюшины, вынимали все внутренности. Затем опытными движениями делали надрезы в специальных направлениях, посыпали тушу обильно солью и мелкой кукурузной мукой и вывешивали сушить на хорошо проветриваемом месте. На сквозняке мясо просыхало быстро, затем его подвешивали под балки крыш домов. Этих запасов мяса, как правило, хватало на всю зиму. Зимой же забой овец производили в исключительных случаях во избежание забоя суягных овец.

В овцеводческих семьях как особое торжество отмечалась случка овец. Случная кампания мелкого рогатого скота начиналась в октябре. Случка крупного рогатого скота и лошадей носила произвольный характер, но за случкой овец следили строго и приурочивали к определенному сроку, так как преждевременный ранний окот в период сильных холодов мог привести к гибели молодняка; упущение сроков случки тоже было чревато последствиями, поскольку молодняк не успевал окрепнуть ко времени перегона отар на летние пастбища. До случки овцематок и баранов-производителей держали отдельно. В стадо овец выпускали обычно лучших баранов-производителей. Многолетний опыт ухода за животными подсказал крестьянам и правильные сроки случки. Желая получить от овец больше приплода, в период случки от овец-двойняшек вырывали клоч шерсти и развешивали волокна на изгородь загона. После случки отары переводили на зимнее содержание.

С конца февраля начиналась самая ответственная пора для населения, так как на это время выпадал период отела крупного рогатого скота, с конца марта до 20-х чисел апреля — окот овец. Из молока первых трех дней после отела готовили обрядовую пищу *чаджьых* — молозиво. В первую очередь обрядовой пищей кормили всех членов семьи, затем разносили соседям. Первым пометом телятка мазали стены хлева с целью обеспечения здоровья приплоду. Первый приплод от овец давали подержать младшему ребенку в семье.

После завершения окота, с наступлением первых погожих дней, скот и отары выгоняли на пастбища. До принятия специального решения на аульном сходе никто не смел выгонять самовольно животных. День первого выгона крупного рогатого скота и отар каждая семья отмечала торжественно: выпекали специальный обрядовый хлеб, глава семьи благословлял скотину, вкладывая в слова импровизированной молитвы свои пожелания: чтобы скот был здоров, приносил побольше приплода, чтобы дикий зверь не потравил его, чтобы он благополучно возвращался каждый вечер домой. Каждая хозяйка

перед выгоном скота на пастбище брала какой-нибудь железный предмет или обломок железа, трижды обносила вокруг хлева и загона для овец и зарывала этот предмет в землю у выхода из хлева/загона. Иногда в качестве железного предмета она использовала старые стригальные ножницы: скрестив их и перевязав бечевкой, она закапывала их у выхода из хлева/загона. Этим простым магическим приемом она якобы «закрывала» пасть дикому зверю — *ала ашла* *лжУан*: «Ала (аквыджьма) *ашла укIрыквын йджвыкву арахв ашвагала йгьа-фуашым, рхIвитI*» — «Если закрыть пасть собаке (волку), отсутствующую скотину не съест дикий зверь»¹⁵⁹, — гласит пословица. У адыгов подобный же обряд совершал глава семьи. По этому поводу А. Х. Зафесов пишет следующее: «Адыги совершали и такой обряд. В случае, когда какое-нибудь домашнее животное не вернулось на скотный двор, брали надочажную цепь, складывали ее вдвое и связывали. Затем в сложенную надочажную цепь вставляли топорик или нож. Совершал этот обряд глава семьи. Связывание надочажной цепи означало, что пасть волка не раскроется и он не тронет скотину (символическая магия)»¹⁶⁰.

Для перегона животных на летние пастбища все население должно было завершить весеннюю стрижку овец. Весеннюю стрижку также проводили организованно, как и осеннюю, приглашая на помощь соседей, родственников. Шерсть весенней стрижки по своим качествам уступала осенней, она была грязной, свалывшейся, ее называли *бчва*. Из нее готовили кошмы, она шла на набивку тюфяков, подушек для седел и прочих хозяйственных надобностей.

При всех локальных различиях в обрядах и обычаях, связанных с народным календарем абазин в прошлом, в них обнаруживается значительная общность с другими народами Кавказа. Эта общность, на наш взгляд, доходящая иногда до идентичности у ряда народов, отражает не только пройденные общие стадии религиозного мышления, но и историко-культурные связи между ними.

Материалы о народном календаре абазин пополняются рядом обрядов чисто мусульманского характера. К числу последних относятся *урычра*, *кьвырман*, *ащура*.

Урычра — «поститься» — ураза продолжительностью один месяц. Известно, что сроки ежегодного мусульманского поста ураза устанавливаются по лунному календарю, и потому в разные годы он приходится на различные месяцы солнечного года. По сравнению с предыдущим годом, в следующем году он передвигается на 12 дней вперед, и так из года в год. Соблюдающий уразу держал пост/воздержание от приема пищи в течение дня от утренней зари — *сараиш* до заката солнца — *ахшам*. В течение этого времени запрещалось есть, пить, курить, даже прием лекарства.

159 Табулова Н. Т. Абазинские загадки, приметы. С. 32.

160 Зафесов А. Х. Некоторые обряды скотоводческого хозяйства адыгейцев в прошлом // Ученые записки Адыгского научно-исследовательского института. Майкоп, 1965. Т. 4. С. 182.

После уразы в течение трех дней наступало разговение — *гид*. В течение трех дней ходили в гости, поздравляли друг друга с благополучным завершением поста, высказывали друг другу традиционные пожелания: «*Швыурычрагы швнамазгы кьабыльхатI*» — «Пусть ваш пост и ваш намаз будут приняты (благословенны) Всевышним». Принимавший поздравления отвечал следующим пожеланием: «*Хлапхьагы бзила швнадзатI*» — «Дожить вам до следующего года (поста) в добром здравии».

Во время уразы неженатая молодежь совершала пятничные обрядовые хождения по селу — *кьдитын*. Этот древнеязыческий обряд, совершавшийся в день весеннего равноденствия, когда солнце поворачивало на лето, с принятием абазинами ислама стали приурочивать к месяцу уразы. Придя во двор к определенному хозяину, участники колядования начинали петь импровизированную песнь членам семьи, описывая их качества посредством эпитетов в превосходной степени. Первый стих колядовых песен посвящали хозяину — главе семьи, восхваляя его трудолюбие и желая ему долгих лет жизни, далее восхваляли щедрую, добрую хозяйку дома. Не оставляли без внимания юношу «с орлиным взором», от меткого выстрела которого не уберется ни зверь, ни птица. Восхваляя в колядках девушку, всегда в первую очередь отмечали ее красоту, умение рукодельничать. Непременным пожеланием молодым было: юноше — встретить прекрасную суженую, девушке — непременно выйти замуж за отважного юношу. После каждого пожелания слышались слова, обращенные к «великому божеству», — *анчва йдуу йгIахIитпI* — и просьба к восхваляемому субъекту о подарке: от хозяина — лучший кусок мяса или домашнюю колбасу, от хозяйки — вкусной халвы, от молодого человека — орехов, от девушки — вышитый кисет, кусок галуна или шелкового шнура. Собранные во время колядок съестные припасы и вещи сносили в дом к кому-нибудь и устраивали шумную пирушку, а мелкие вещички делили между собой. По своей сути, абазинские колядки схожи с русскими, которые «проходят у дома или в самом доме... высказывается пожелание благополучия семье в целом, а далее отдельно хозяину, каждому члену семьи, родственникам, детям (даже новорожденному)»¹⁶¹. В наши дни в сельской местности еще бытуют редуцированные формы колядования. Утратив былое религиозно-магическое значение, обряд превратился в развлечение преимущественно детей. Тексты колядок постоянно сокращаются, в более или менее полном объеме их помнят лишь представители старшего поколения.

Уали-гIали! йгIахIитпI!

Ей-богу! (Он) даст!

Анчва йдуу йгIахIитпI!

Великий Бог даст!

ЙгIахIитпI!

Имярек, (Он)даст!

Имярек йгIахIитпI!

161 Чичеров В. И. Русские колядки и их типы // Советская этнография. 1948. № 2. С. 112.

Тубар псыла йгIахIитпI!	Жирную колбасу даст!
Анчва йдуу йгIахIитпI!	О Великая! (Она) даст!
О Нана! ЙгIахIылтпI!	Великий Бог даст!
Анчва йдуу йгIахIитпI!	Сладкую халву даст!
XIальуа пхагы йгIахIитпI!	Великий Бог даст!
Анчва йдуу йгIахIитпI!	Ей-богу! (Он) Даст!
Уали- гIали! ЙгIахIылтпI!	Меткий стрелок даст!
Анчва йдуу йгIахIитпI!	Много орехов даст!
АбчарыхIгы йгIахIитпI!	Великий Бог даст!
Раса щардагы йгIахIитпI!	О Великая! (Она) даст!
Анчва йдуу йгIахIитпI!	Великий Бог даст!
О Нана! ЙгIахIитпI!	Златорукая даст!
Анчва йдуу йгIахIитпI!	Золотую тесьму даст!
АхьычнапIгы йгIахIылтпI!	Великий Бог даст!
Ахвынджъаргы йгIахIылтпI!	
Анчва йдуу йгIахIитпI!	

Следующий мусульманский праздник календарного цикла — *къвырман* — жертвоприношение. Он следовал за уразой с интервалом в 70 дней. Каждая семья в зависимости от своего достатка приносила в жертву какое-нибудь животное. При этом одно крупное рогатое животное приравнивалось к семи баранам или жертве для семи взрослых людей. Бывали случаи, когда кооперировались семь малоимущих семей и приносили в жертву одного трехлетнего бычка. У кабардинцев, например, в жертву приносили верблюда. В данном случае один верблюд приносился в жертву для 14 человек¹⁶². По рассказам старожиллов, мясо жертвенного животного в более древние времена раздавалось в сыром виде по соседям. Обязательным правилом был охват не менее семи семей. Начиная с конца XIX — начала XX в. мясо жертвенного животного стали раздавать в вареном виде с бульоном. Им угощали также всех тех, кто приходит в этот день в дом. К этому дню хозяйки готовили также обильное праздничное угощение, которое специально приурочивали ко дню жертвоприношения. *Къвырман* продолжался три дня, в течение которых каждая семья принимала гостей, а также сама ходила в гости с поздравлениями и благопожеланиями в следующем году.

В прошлом, перед началом сельскохозяйственного года в марте (на Новый год), готовили обрядовый суп — *ащура*. Готовили его из семи сортов засеваемых хозяйкой культур. Этим супом угощали всех, кто приходил в этот день в дом, его разносили соседям. Широко практиковалось взаимоугощение супом.

¹⁶² Мамбетов Г. Х. Пища в обычаях и традициях кабардинцев и балкарцев // Вестник Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Нальчик, 1972. Вып. 6. С. 131–132.

По рассказам стариков, этот обрядовый суп готовили для умилоствления сил природы, для того чтобы в наступающем сельскохозяйственном году Всевышний послал хороший урожай именно тех культур, из которых сварен суп. Со временем этот чисто языческий аграрный праздник получил другое обрамление. Его стали варить на 30-й день после *къвырманна*. В основу его проведения лег мифологический сюжет о Всемирном потопе. Так, пророк Нух, узнав о надвигающемся Всемирном потопе, приказал построить большой корабль, загрузил его по паре животных (самца и самку), продовольствием и взял свою семью. Спустя некоторое время вода спала, и Нух приказал сварить суп из остатков продовольствия, и потому якобы все мусульмане с тех пор варят суп ежегодно из семи злаков. Идентичный сюжет существует у кабардинцев¹⁶³. И в настоящее время все абазинское население варит этот суп из семи злаков: дробленой кукурузы, пшеницы, ячменя, риса, пшена, добавляют пряности, кусочки жертвенного мяса, специально сохраненного для этого случая.

А. А. Ярлыкапов считает, что «бытует два объяснения того, почему разные компоненты используются в “каше”». В частности, он полагает, что компонентов должно быть десять — от арабского слова *ашура*, что в переводе означает «десять»¹⁶⁴.

Завершая исследование традиционного календаря абазин, следует выделить в них несколько групп по содержанию, происхождению и структуре.

Во-первых, праздники, в которых, как и в весенних, присутствовала идея воспроизводства, плодородия. Это праздники летнего солнцестояния, праздники погоды. В их ритуалах четко отражалось беспокойство за урожай, здоровье людей, воспроизводство хозяйственных и людских ресурсов общества. В летний период земледелец был полон тревоги и переживания за судьбу урожая, он придавал большое значение магическому воздействию на природные стихии, чтобы их силы обратить себе на пользу, заставить их работать на себя.

Во-вторых, с группой праздников традиционного календаря в летнем периоде имели место обряды, лишённые видимой религиозной основы и связанной с ней обрядности. Время их проведения приходилось на перерыв в хозяйственных работах после посевной кампании до начала уборочной. Цель этих мероприятий заключалась в том, чтобы дать эмоциональный отдых, разрядку сельскому труженику перед решающим циклом хозяйственного года — завершением сельскохозяйственных работ. Они были насыщены элементами, игровыми и развлекательными, и пронизаны брачной символикой. В них было много театрализованных элементов. Эта группа обрядов традиционного календаря насыщена праздничностью, в их ритуалах в определенной степени

¹⁶³ Мамбетов Г. Х. Указ. соч.

¹⁶⁴ Ярлыкапов А. А. «Народный ислам» и мусульманская молодежь Центрального и Северо-Западного Кавказа // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 68.

пережиточно сохранились некоторые весьма архаические представления народа. В настоящее время эти обрядовые действия существуют в трансформированном виде в качестве чисто развлекательных компонентов ритуала.

В-третьих, обычаи, связанные с уборочными работами (жатвой, молотьбой), в большинстве случаев носили семейный характер.

В обрядах данного цикла в некоторых случаях круг участников расширялся за счет помогавших в работе родственников и соседей. Здесь следует отметить некоторую ритуальную их бедность. Чаще всего обрядность ограничивалась приготовлением определенных ритуальных блюд после окончания какого-то трудового процесса и коллективной трапезой.

И, в-четвертых, животноводческие праздники, связанные главным образом с перемещением животных на сезонные пастбища, а также с воспроизводством стада.

Анализ обрядов/обычаев традиционного календаря абазин показывает глубокую древность происхождения многих календарных праздников: первой борозды, встречи весны, весенне-летних праздников сельской молодежи и т. д.

Приведенный материал свидетельствует о том, что сценарии многих из них сложились на заре производящего земледельческого хозяйства и отражали раннеземледельческие идеологические представления, как некоторые из праздников (праздник первого цветка).

Произведенный обзор традиционного народного календаря абазин позволяет судить о состоянии изученности проблемы. Наше исследование основано главным образом на полевом этнографическом материале, собиравшемся в разные годы.

Еще в конце XIX — начале XX в. поведение носителей культуры, участников исполнения тех или иных обрядов полностью соответствовало уровню их религиозности.

В этот период носителями и хранителями празднично-религиозной традиционной культуры среди сельского населения являлась социально-возрастная группа старшего поколения, с преобладанием женщин.

В советский период в результате негативного отношения к религии в целом произошли значительные изменения в отношении людей к определенным датам традиционного календаря. Это, в свою очередь, внесло коррективы в понимание и восприятие национальных ценностей, что привело к сужению круга верующих и лиц, отмечающих обряды календарного цикла. Претерпело изменение также соотношение советских и традиционно-национальных календарных обрядов в ущерб последним.

В настоящее время наряду с сохранением общегосударственных праздников происходит и процесс возрождения как религиозной, так и традиционной календарной праздничной культуры.

ТРАДИЦИОННОЕ И НОВОЕ
В СОВРЕМЕННОЙ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ АБАЗИН

Среди абазин практиковалось несколько форм заключения брака: брак путем сватовства, брак при помощи умыкания. Судя по скудным литературным материалам, а также по полевым материалам, эти формы брака имели широкое распространение в XIX — начале XX в. Но следует заметить, что из двух форм заключения брака наибольшее распространение имело заключение брака путем сватовства.

Брачный возраст для мужчин в среднем был 25 лет, для девушки — 16–17. Однако в литературе встречаем и такие данные, в которых говорится, что брачный возраст для девушки определялся в 12–14 лет, а для мужчины — 40 лет¹⁶⁵. Такой возраст для мужчин объяснялся тем, что в течение всего этого времени мужчина должен был собирать имущество для выплаты калыма за невесту.

В быту абазин имел место колыбельный стговор (*агара йшылу йхIвайра*), известный в литературе как люлечное обручение. Он известен и другим народам Кавказа. Такая форма заключения брака практиковалась обычно между семьями, которые имели между собой дружественные отношения. Если у одного из приятелей родился сын, а у другого — дочь, то родители договаривались между собой, что по достижении детьми брачного возраста они поженят их. Для заключения люлечного обручения родители мальчика со своими родственниками, друзьями приходили в дом родителей девочки с подарками. Отец девочки приглашал в гости также своих родственников. Он устраивал для всех обильное угощение. На это торжество приглашали эфенди. В присутствии всех оба родители давали клятву, что они будут верны данному слову. Следуя обычаю, никто из сторон не имел права нарушить клятву. Бывали случаи, что дети, достигнув брачного возраста, не проявляли взаимной симпатии друг к другу, но, подчиняясь воле родителей, они должны были вступить в союз. В том случае, если девушка, достигнув брачного возраста, вышла замуж за другого, то жених, во-первых, имел право требовать ее назад, во-вторых, если он не делал последнего, мог объявить месть обидчикам. Просватанная еще в младенчестве девочка, достигнув совершеннолетия, должна была соблюдать все правила приличия, положенные ей обычаем: избегать встреч с родителями и родственниками жениха, принимать участие в свадьбах и вечеринках только в сопровождении какой-нибудь родственницы, танцевать только со своим же-

¹⁶⁵ Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1. Кн. 2. С. 42; Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. (Воспоминания офицера, бывшего в плену у абазехов) // Пантеон. 1850. Кн. 1–12; Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера // Русский вестник. М., 1864. № 11. С. 408.

нихом или его доверенным лицом. Люлечное обручение не являлось общим правилом, и браки заключались в основном путем сватовства.

Сватовство (*x1вайра*) совершалось с ведома и согласия родителей молодых. Очень часто молодые люди становились действующими лицами уже после достижения договоренности обеих сторон. Главная цель сватовства сводилась к тому, чтобы получить обоюдное согласие родителей на брак, хотя как исключение встречались случаи отступления от этого правила, когда во внимание бралось согласие молодых на брак. При сватовстве обе стороны придерживались целого ряда правил, которые должны были удовлетворить их: это их сословное происхождение, имущественная состоятельность семей, поведение членов семьи, наличие/отсутствие в роду членов с наследственными пороками, а также личные качества невесты, смелость и храбрость жениха занимали при этом далеко не последнее место.

Ни в литературе, ни в полевых материалах нет данных о существовании среди абазин специальных, так сказать профессиональных, сватов¹⁶⁶. В роли сватов родители жениха посылали нескольких доверенных лиц. Как правило, это были близкие их родственники и наиболее уважаемые друзья-товарищи.

Согласно обычаю, сваты вели разговор не с самими родителями, а с их доверенными лицами, в роли которых были ближайшие родственники, которые, в свою очередь, информировали о всем ходе переговоров родителей. Родители девушки не сразу давали согласие на брак, а всячески старались оттянуть переговоры о сватовстве, как этого требовали правила приличия. В случае, если родители были настроены против брака, то они сразу же не высказывали сватам об этом, боясь оскорбить их. Об отрицательном отказе родители девушки сообщали родителям парня через тех же доверенных лиц. Если сваты не получали при первом посещении полного отказа, то через некоторое время они повторяли свой визит, при котором уже получали положительный ответ. За время между первым и вторым визитами родители девушки наводили всяческие справки о женихе (о его социальном происхождении, состоянии имущества и пр.). Независимо от того, согласны ли родители девушки на брак ее с молодым человеком, то есть ответят ли они согласием или отказом на сватовство, они встречали сватов радушно хлебом-солью. С момента получения согласия на брак молодые должны были соблюдать все правила приличия относительно родителей и родственников каждой из сторон. При сватовстве же оговаривался размер калыма (*ачма*), а также срок увоза невесты. Продолжительность этого срока зависела от состоятельности сторон. Это время каждая из сторон была занята определенными приготовлениями к предстоящей свадьбе: родители жениха старались за этот период выплатить весь калым или его часть. Родители же девушки готовили ее к предстоящему замужеству.

¹⁶⁶ *Инал-Ипа Ш. Д.* Абхазы. Сухуми, 1965.

Подготовка заключалась в основном в приготовлении свадебной одежды, а также разных мелких вышитых вещичек, предназначенных для подарков родственникам мужа.

Другой формой вступления и брак у абазин являлось похищение (*мцла-сра*). Похищение практиковалось как в среде господствующего класса, так и среди представителей низшего сословия. Похищение носило насильственный и ложный характер. Насильственное похищение вызывалось следующими причинами: нежеланием девушки выходить замуж за того или иного молодого человека в силу того, что у нее мог быть другой избранник, или претендент на ее руку страдал каким-нибудь физическим недостатком, или же могли быть препятствия сословного характера. Насильственное похищение было чревато опасностями, и потому родители жениха посылали своих представителей к родителям девушки с тем, чтобы склонить их к согласию на брак. Если даже родители девушки сначала отвечали категорическим отказом, переговоры, как правило, завершались успешно. Следует заметить, что редкая девушка из похищенных отважилась бы вернуться домой, если даже родители не дали согласия на данный брак при переговорах. В народе существовало предубеждение, что похищенная девушка опорочена и на ней редко кто решился бы затем жениться.

К ложному похищению прибегали в том случае, если молодые люди любят друг друга и сами уже договорились о вступлении в брак, а родители одной из сторон, чаще всего родители девушки, препятствуют этому браку. Иногда ложное похищение совершалось с ведома обеих сторон. Цель данного похищения заключалась в том, чтобы избавиться от расходов, связанных со сватовством.

Другой формой вступления в брак в прошлом являлись левират — право деверя на вдову брата — и сорорат — обычай, по которому сестра покойницы становилась женой ее мужа. В основе обеих форм брака лежала материальная заинтересованность — стремление сохранить за собой часть калыма.

Все описанные формы заключения брака имели место и среди других народов Кавказа, подробно описаны в литературе.

Важным условием заключения брака у абазин в XIX в. являлась уплата калыма (*ачма*). Сумма калыма обычно указывалось в брачном акте (*накьахI*), который составляли при заключении брака. Размер калыма зависел от материальной обеспеченности семьи жениха, сословного происхождения девушки, ее способностей к рукоделиям, красоты. Калым за девушку из высшего сословия платили больше, чем за девушку из крестьянской семьи и вдову. В состав калыма входили крупный рогатый скот, одна-две породистые лошади, седло, принадлежности конского снаряжения, оружие (ружье, кинжал),

а также деньги¹⁶⁷. Калым делился на две части: одну часть калыма посылали родителям девушки, а другая часть оставалась при ней и служила гарантией обеспечения жены на случай ее развода с мужем. Эта половина называлась *кьабынхIакь*.

В назначенный день увоза невесты за ней посылали свиту, в число которой входили родственники жениха, его близкие друзья, одна-две женщины и сам жених. Родители девушки, заранее извещенные о приезде гостей, готовили обильное угощение, приглашали своих родственников, молодежь для устройства танцев. С момента приезда гостей девушка находилась в своей комнате в кругу женщин-родственниц. После недлительного пиршества гости изъявляли желание уехать вместе с невестой. Но это им удавалось не сразу, так как родственники девушки создавали целый ряд препятствий, которые можно было преодолеть, только заплатив соответствующий выкуп. В первую очередь следовало вывести девушку из ее девичьей комнаты, где она находилась в плотном кругу женщин-родственниц, требовавших выкуп. Доверенное лицо жениха должно было удовлетворить просьбу женщин, заплатив требуемую сумму. Но иногда велись долгие переговоры, то есть сумма, которую требовали женщины, оказывалась довольно значительной. Это доверенное лицо впоследствии пользовалось у невесты особым уважением и расположением. Выкуп этот известен под названием *ргылиша* — плата за то, чтобы встала. Затем, выкупив еще ряд препятствий (заставить родственников открыть предварительно запертые ворота, удовлетворить просьбу аульчан, которые преграждали дорогу), свита увозила девушку, родители девушки отправляли вместе с ней кого-нибудь из родственников (*джьамхьаIаса*), который должен был находиться с ней до конца свадьбы. Он как бы охранял ее от возможных посягательств жениха до свадьбы и от других посторонних. В этнографической литературе он известен под названием телохранитель.

Со дня привоза невесты до свадьбы время длилось в прошлом до одного месяца. На это время ее помещали в дом родственников мужа — промежуточный дом¹⁶⁸. Дом этот назывался *адгалырта*. Невеста находилась в этом доме, пользуясь всяческой заботой и покровительством данной семьи. Каждый вечер молодежь собиралась здесь и устраивала танцы, жених тоже мог присутствовать на этих вечеринках вместе со своим другом. До свадьбы жених тоже находился у кого-нибудь из своих близких друзей — *течара*.

Свадьба (*тацанадылра*) требовала больших материальных затрат, поэтому за то время, что невеста находилась у родственников, родители жениха гото-

167 Полевой материал автора: Насипов Умар, 69 лет, а. Псаучье-Дахе; Тлисов Умар, 71 год, а. Апсуа.

168 *Смирнова Я. С.* Свадьба без новобрачных // Советская этнография. 1976. № 1. С. 136 – 145; *Она же.* Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа // Кавказский этнографический сборник. М., 1976. Вып. 4. С. 74.

вили все необходимое для ее проведения. Родители невесты не принимали никакого участия в самой свадьбе ни своим присутствием, ни материально. Участие родственников девушки на ее свадьбе ограничивалось присутствием нескольких мужчин — ее родственников на религиозном обряде бракосочетания *накьахI*. В подготовке свадьбы оказывали большую помощь только родственники жениха — помощь эта была как материальная, так и физическая.

День свадьбы заранее объявляли, посылали лиц во все аулы, чтобы пригласить родственников на свадьбу. На крыше дома, где происходила свадьба, вывешивали самодельный флаг — знак того, что здесь свадебное торжество. За невестой ездили шумной веселой компанией на тачанках, молодые люди — верхом на лошадях. Невесту увозили под традиционную песню «Оридада». На всем пути к дому жениха молодежь устраивала скачки, стреляла из ружей. Невесту сразу не вводили в дом: она некоторое время должна была стоять в кругу танцующих, окруженная двумя женщинами — родственницами мужа. А в это время во дворе шли танцы, непременным участником которых был *гьагвакIва*. Он веселил присутствующих: приглашал на танец пары, расхваливая достоинства танцующих, призывал их родственников, друзей «выкупить» их из круга. Те, в свою очередь, вносили выкуп, сумму которого в гиперболизированной форме комментировал *гьагвакIва*. Часть денег поступала в распоряжение гармонистки, а часть отдавали молодежи.

Под звуки специальной старинной мелодии невесту вводили в дом. Сначала ее вводили в комнату свекрови. Во время ввода невесты в дом ее осыпали сладостями и мелкой монетой, под ноги ей бросали овечью шкуру. По некоторым этнографическим данным, в прошлом невесту обсыпали также просом¹⁶⁹, при этом женщина, совершавшая данный обряд, трижды приговаривала про себя своего рода молитву: *«Быжвла багIваргГатI ари шырджинхьадза ачхьа шбажсвахау апита»* — «Пусть твой род размножится так, как размножается каждое это зернышко». Эти обряды символизировали заботу о том, чтобы молодая жила обеспеченной, сладкой жизнью и чтобы она по жизни прошла так же мягко, как по этой шкурке. Мелкие монеты и сладости подбирали присутствующие дети, а также взрослые. Некоторые женщины даже выменивали эти монеты у детей на равноценные и сохраняли их до весны, с тем чтобы подложить их вместе с яйцами под курицу-наседку. В силу существующего поверья это якобы предохраняло яйца от порчи. В комнате свекрови ее встречала пожилая родственница, мазала ей губы смесью из меда и топленого масла (*цяхавша*), желая ей в новой семье сладкую жизнь. Другая женщина, известная своим крепким здоровьем, у которой много детей, подходила к невесте и, растегнув ей пояс, снова завязывала, но уже более свободно. Этот магический прием был призван к тому, чтобы молодая в супружеской жизни не страдала

169 Лавров Л. И. Абазины // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Вып. 1. С. 33.

бездетностью. После всех этих церемоний невесту уводили в специальную для нее подготовленную комнату — *амхIара*, помещали ее за занавеской, где она могла и сесть. При ней постоянно находились две девушки — *анхъвпхIа*. В их обязанности входило выполнять все желания невесты, кормить ее. Через две недели девушки уже могли уйти домой, получив от молодой невестки щедрые подарки за их прилежный труд.

На второй день после свадьбы совершался обряд знакомства свекрови с невесткой — *квнадылра*. На это торжество приглашались близкие родственницы. Под звуки гармоник невесту вводили в комнату свекрови. В это время расторопные родственницы преждевременно на ее пути создавали преднамеренный беспорядок: бросали на порог веник, разбрасывали мелкие предметы. По убеждению присутствующих, если невеста заметит лежащие не на обычных своих местах предметы, поднимет их, стараясь положить в сторону, или попросит сопровождающих мимикой (по обычаю она не должна была говорить, чтобы не быть услышанной старшими родственницами), чтобы те убрали вещи на места, она будет опрятной хозяйкой. Если же пройдет мимо них без должного внимания, то будет ленивой, неряшливой хозяйкой.

Невесту вводили и ставили около двери. Все присутствующие женщины, соблюдая порядок старшинства, подходили к ней, трижды обнимали ее, приподнимали платок, который специально был приспущен, и высказывали ей свои добрые пожелания. Кто-нибудь из женщин при этом рассказывал невесте, кто сейчас к ней подходит, в какой родственной связи она находится к мужу. По существу, это было официальное знакомство невесты с родственниками мужа. После знакомства устраивали шуточные танцы, в которых принимали участие одни только женщины, затем невесту уводили в ее комнату. Всех присутствующих угощали.

Ни в свадебных приготовлениях, ни в самой свадьбе жених не принимал активного участия. Он все это время находился у своего друга, в доме которого вечером собиралась вся молодежь для свадебного торжества и танцев. Возвращался жених к невесте на следующий день после свадьбы, поздно ночью, в сопровождении друга, который охранял покой молодых. Рано утром, пока еще темно, жених снова должен был уйти к своему другу. Он находился у него еще неделю, после чего устраивали специальный обряд возвращения жениха домой — *течаратдара*. Возвращался он в сопровождении своих друзей. Дома его встречали родственники. При этом полагалось «избивать» его якобы за совершенный поступок. Родители устраивали всем участникам этого обряда обильное угощение, вечер завершался веселыми танцами. С этого дня жених уже не покидал дом, только днем старался не попадаться на глаза родителям и старшим родственникам.

После свадьбы невеста должна была соблюдать целый ряд запретов: не показываться без специального разрешения свекру, не называть по именам родителей мужа, его самого, старших родственников и родственниц мужа; муж, в свою очередь, соблюдал все эти запреты и избегания относительно родственников жены. Муж и жена не имели права также появляться вместе перед старшими, в общественных местах, брать при посторонних своих детей на руки, называть их по именам¹⁷⁰.

Долгое время после свадьбы невеста была отстранена от работ по дому, пока ее не приобщали к различным обязанностям, совершив необходимый обряд. Так, например, шить она могла только после того, как совершался обряд *gywrrkIra* — дословно «держат иголку». Этот обряд совершали через неделю после свадьбы. Для этого приглашали женщину, которая была известна своим мастерством шить-вышивать, и та показывала невесте, как надо шить. Женщина, которой оказывали такое большое доверие, должна была прийти на этот обряд со своим отрезом ткани, нитками, иголкой, наперстком. Показав все необходимое молодой невесте, она дарила принесенное. За свой труд она получала равноценный подарок в виде отреза на платье, куска мыла и прочих мелких предметов, специально присланных родителями невесты.

Через несколько месяцев, а иногда через год (это зависело от состоятельности семьи) совершали обряд первого выхода невесты за водой. К этому времени невеста сама готовила мелкие вышитые вещицы (кисеты, носовые платки), родители мужа покупали ей сладости, несколько кусков туалетного мыла, косметические принадлежности. Все это предназначалось в подарок лицам, которые могли попадаться на пути. Подойдя к реке, все сопровождавшие молодые женщины и девушки ставили на землю свои ведра, а невестка должна была наполнить их, соблюдая при этом старшинство каждой из присутствующих.

К концу первого года замужества невесте разрешали первый раз посетить дом своих родителей. По одним этнографическим материалам, первое посещение родителей после замужества приурочивалось к первым родам, и «женщина первый раз рожала не иначе, как в доме своих родителей»¹⁷¹; по другим данным, «своих родителей молодая могла посетить и до родов, и имея уже ребенка — все зависело от состоятельности семей»¹⁷². Но всегда первое посещение носило торжественный характер. Родители мужа готовили для своей невестки различные национальные хлебопеченые изделия, давали ей целого барана или баранью ляжку, а также подарки для ее родителей и родственни-

170 Смирнова Я. С. Семья и семейный быт // Культура и быт народов Северного Кавказа. М.: Наука, 1968. С. 188–190.

171 Полевой материал автора: Ионова Кульсым, 79 лет, а. Таланта; Шенкао Шаидат, 77 лет, а. Ново-Кувинск.

172 Полевой материал автора: Цекова К., 68 лет, а. Инжич-Чукун.

ков. Невестку сопровождали несколько родственниц мужа. Родители невесты устраивали в честь первого приезда своей дочери и сопровождающих ее лиц пиршество, на которое приглашали всех своих родственников и соседей. При отъезде гостей родители щедро одаривали их подарками. Невеста оставалась в доме своих родителей сроком около одного месяца. В течение этого времени все родственники старались пригласить ее на один–два дня к себе в гости. По истечении срока пребывания в родительском доме за ней приезжали родственницы мужа и забирали ее к себе. Возвращаясь от родителей, невеста везла с собой приданое — *абатгара* — дословно: «то, что уносится из отчего дома», или *кӀыдыра лыртуан* — дословно: «давали ей отдельную часть», то есть давали ей имущество, которое при выделении в самостоятельную семью не подлежало дележу, так как оно являлось собственностью жены. Большая часть расходов по приготовлению приданого для дочери ложилась на плечи родителей, но большую помощь оказывали также родственники, они дарили ей отрезы на платье, готовый национальный костюм и другие вещи. Размер приданого, так же как и калыма, зависел от материальной обеспеченности семьи невесты. В приданое входили скот, постельные принадлежности, одежда, посуда¹⁷³. Все это вместе с приплодом от подаренного скота являлось личной собственностью невесты. Помимо приданого, невеста везла с собой подарки для родителей и родственников мужа.

Великая Октябрьская социалистическая революция и вызванные ею прогрессивные преобразования в экономике, культуре и быте абазинского народа способствовали изменению семейно-брачных отношений, получили дальнейшее развитие многие положительные народные традиции, сложились новые обычаи и обряды, соответствующие современной действительности. В наши дни процесс формирования новых обрядов и праздников происходит в двух направлениях: с сохранением традиционных элементов, претерпевающих существенные изменения, и новом. Наиболее показателен этот путь в сфере обрядов, связанных с событиями в жизни семьи, — при вступлении в брак, рождении ребенка, смерти человека. Следует сказать, что на первых этапах жизни нового обряда связь его с традиционными формами еще значительна. Выражается она в известной мере в традиционном построении церемониала, сохранении ряда, правда получивших иное содержание, традиционных обрядовых действий. Так, например, до настоящего времени сохраняется традиционное построение свадебных торжеств, состоящих в основном из трех циклов: предсвадебный период, сама свадьба и послесвадебный период, осыпание сладостями и мелкими монетами перед вводом невесты в дом, система различных выкупов и т. д. Утрачивается совершенно или видоизменяется

173 Полевой материал автора: Пшнатлов Гайса, 81 год, а. Псыж; Косов Татлустан, 71 год, а. Инжич-Чукун.

форма таких циклов, как джигитовка конных всадников, сопровождавших в прошлом свадебный поезд. В настоящее время свадебный поезд сопровождают один-два всадника, эскорт мотоциклистов с красным флагом. Нарушается старый запрет, связанный с обычаем избегания: об этом свидетельствует участие жениха и невесты, а также их родственников (исключение составляют родители) в свадебном пире. Сходит на нет обычай раздельного пиршества мужчин и женщин. Теперь браки заключаются по взаимной склонности молодых, самостоятельно решающих соединить свои судьбы, создать семью. Длительная совместная учеба юношей и девушек в школах, техникумах, высших учебных заведениях, а также совместная трудовая деятельность в различных отраслях народного хозяйства помогают им сблизиться и лучше узнать друг друга. И хотя молодые люди советуются с родителями перед вступлением в брак, но поступают исключительно в соответствии со своими чувствами. Молодые люди теперь предварительно договариваются о вступлении в брак между собой, назначают день женитьбы и сообщают об этом родителям. После этого родители парня снаряжают группу родственников, мужчин и женщин, и друзей и посылают их к родителям девушки. По существу, происходит слияние двух обрядов: сватовства и увоза невесты. Родители девушки встречают гостей обязательным пиршеством с танцами, после чего они уезжают вместе с невестой. Важным событием является потеря такого важного элемента традиционного свадебного обряда, как переговоры о выплате калыма.

Наряду с бытованием раздельного поселения невесты и жениха до проведения свадьбы совершенно новой в абазинской свадьбе является намечающаяся тенденция совместного их поселения в промежуточном доме родственников жениха или же непосредственно в доме родителей жениха.

Заметно сократилось время со дня женитьбы до свадьбы. В настоящее время оно продолжается всего одну или, в редких случаях, две недели. В течение этого времени жених и невеста продолжают работать (учиться), и только на день регистрации брака их освобождают на три дня с работы (учебы). Браки повсеместно регистрируются в сельских советах, в которых имеется специальный Зал бракосочетания. Регистрация браков производится во все дни недели, но самое большое их количество выпадает на конец недели — пятницу. В этот день к зданию сельского совета подъезжают множество свадебных пар в сопровождении родственников, друзей-товарищей. Невеста одета в длинное белое платье из гипюра, шелка, шерсти и т. д., иногда по покрою максимально приближенное к покрою национального платья, на голове фата или белый длинный шарф, в руках белые цветы. Жених одет в строгий костюм, светлую рубашку. Молодожены расписываются в книге записей гражданских браков, секретарь сельского совета обращается к ним со словами приветствия и вручает им свидетельство о браке. В последнее время все большее распространение получает обмен обручальными кольцами.

Если регистрация брака происходила в будничнй день, то молодожены из сельского совета сразу же возвращаются домой, с тем чтобы в субботу продолжить остальные свадебные церемонии. В том случае, если регистрация брака происходила в субботу, то свадебный поезд со двора сельского совета направляется через всю центральную улицу села, останавливается у памятника погибшим воинам, которые установлены во всех населенных пунктах в центре села. Молодые возлагают цветы к подножию памятника и чтят память погибших минутой молчания. Затем свадебный поезд делает круг почета через весь аул и направляется уже к дому жениха.

С момента выезда свадебного поезда из дома, где находилась невеста, и до прибытия в дом жениха на всем пути жители данного населенного пункта перегораживают дорогу, требуя выкуп. За машиной, в которой сидят молодожены, всегда следует так называемая хозяйственная машина, снабженная заблаговременно кондитерскими изделиями, расфасованными в пакетах по 1 кг, коробками торта, вареным мясом, водкой. Все эти продукты предназначены для выкупа. Если в качестве преградивших дорогу свадебному поезду выступают женщины или дети, дорогу выкупают коробкой торта или конфетами, если же это мужчины, то с ними расплачиваются бутылкой водки. Среди молодежи намечается тенденция выкупить дорогу, проплясав перед собравшейся публикой лихой танец-лезгинку или же шуточный танец стариков, но, к сожалению, это еще не стало нормой для всех, а встречается лишь как исключение, а не как правило.

В доме жениха невесту встречают все участники свадьбы, во дворе идет шумное веселье. В честь невесты стреляют из ружья, всадники делают круг по двору и останавливаются напротив входа в дом. В прошлом всаднику становилось за большую честь, если ему удавалось верхом проникнуть в дом. За проявленную смелость мать жениха дарила ему халву (*х1альуахъылпа*), самодельный свадебный флаг (*баракъ*) или шелковый платок (*льодан*). Но стать полноправным хозяином данного подарка он мог лишь в том случае, если ему удавалось выйти победителем джигитовки, которая начиналась тут же. Получив подарок, всадник выезжал со двора и старался убежать от преследовавших его товарищей. Каждый, кто догонял его и тронул уздечку, становился очередным обладателем подарка. Финал джигитовки заключался в следующем. Очередной обладатель подарка должен был добежать до дома, в котором проживала объект его симпатии, и забросить данный подарок во двор или же в случае, если девушка принимала участие в свадебном торжестве, постараться вернуться туда и бросить подарок к ногам возлюбленной. Это служило своего рода бессловесным объяснением в любви. В наши дни произошла модификация обычая: всадник уже не пытается проникнуть в дом, но настойчиво требует подарок, в качестве которого получает или халву, или коробку торта, или отрез ткани. Часто в роли всадника в наши дни выступает мотоциклист.

Затем, выкупив невесту из свадебной машины у ее телохранителя, все участники свадьбы, если благоприятствует погода, долго веселятся во дворе. Невеста в это время тоже находится здесь же, в кругу молодых девушек. Церемония ввода невесты в дом жениха и в наши дни сохранила традиционный порядок.

После ввода невесты в дом начинается большое свадебное пиршество. В доме жениха это прием гостей, среди которых центральное место занимают родственники невесты (*накьых1ыг1вчва/ анакьах1 аг1выг1вчва*). В прошлом в их прямую обязанность входило религиозное оформление брака (*накьых1г1в-ра*) с обязательным присутствием эфенди. Сейчас же за этими доверенными лицами, родители невесты, по-прежнему сохранилось традиционное название *накьых1ыг1вчва*, то есть дословно: «те, кто пишет (составляет) религиозный брачный контракт». Они же не столько заботятся о религиозном оформлении брака, столько считают необходимым оформление брака в сельском совете, и пока им не покажут свидетельство о браке, категорически отказываются от участия в пиршестве. Как правило, современная абазинская свадьба совершается без присутствия и вмешательства служителей культа. Молодежь индифферентна к религиозному оформлению брака и вообще к религии¹⁷⁴. И единичные случаи религиозного оформления брака носят чисто символический характер, то есть служители культа не присутствуют на свадьбах и ограничиваются лишь чтением благословляющей суры из Корана в честь новобрачных у себя на дому. При этом они требуют обязательного наличия свидетельства о браке из ЗАГСа. В противном случае отказываются совершить религиозное оформление брака. За свой «труд» эфенди получает плату в размере 10 руб. и гостинцы со свадебного стола. В каждом отдельном случае религиозного оформления брака зачинщиками являются родители преклонного возраста и старшие родственники, воспитанные в духе строгого соблюдения обрядов и традиций, которых, кстати, интересуется не столько сама процедура оформления брака, поскольку в наши дни происходит нарушение всех принципиальных правил религиозного оформления брака, сколько ее формальная сторона: «Чтобы кто-то не упрекнул в отсутствии или несоблюдении обычаев предков».

В этот же день в доме, где находится жених (*течара*), начинается свадебное пиршество с участием жениха и невесты вместе с их родственниками, друзьями-товарищами. В прошлом в этом пиршестве невеста вообще никакого активного участия не принимала. Веселье длится до поздней ночи, иногда продолжается до утра (летом). Молодежь танцует национальные танцы, а также

174 Вероятно, инертность молодежи, которая беспринципно соглашается на религиозное оформление брака, вопреки своим взглядам, а лишь уступая желанию старших, и способствует живучести этих пережиточных остатков религиозного оформления брака до наших дней.

современные европейские танцы, поет песни. Когда гости расходятся, невесту приводят в дом жениха в сопровождении друзей и родственников под веселые звуки национальной гармоники. С ними идет и жених, но он в этот день не заходит домой, а оставляет их у ворот своего дома. Возвращается жених на следующий вечер в сопровождении своего друга. Официальное возвращение жениха происходит через 2–3 дня, иногда через одну неделю, в честь чего родители готовят небольшой торжественный стол (ужин) с участием узкого круга друзей жениха.

В современной абазинской свадьбе заслуживает всеобщего внимания и одобрения рождение нового обряда, зачинщиками которого выступили жители аулов Эльбурган и Инжич-Чукун во главе с исполкомом сельского совета, партийной и комсомольской организацией совхоза «Эльбурганский»¹⁷⁵. Так, в вышеназванных аулах свадебное пиршество с участием жениха и невесты, а также родственников невесты начинается в субботу в 11 час. утра и к концу дня завершается. Кроме того, во многих случаях свадебное торжество переносится вообще из дома жениха в дома культуры, клубы. Зачинщики данного почина позаботились и о внешнем оформлении предстоящей свадьбы. За несколько дней до свадьбы в местах наибольшего скопления людей (магазинах, домах культуры, клубах, отделениях связи) вывешиваются красочно оформленные объявления, из которых явствует, что такой-то и такая-то поженились, свадьба состоится в такой-то день, и просьба молодоженов и их родителей ко всем родственникам, друзьям-товарищам принять их приглашения для участия в свадебном торжестве. Часто эти объявления снабжаются фотографиями молодоженов. Почин этот находит уже положительный отклик во многих абазинских селениях.

Новым положительным явлением современности в абазинской свадебной обрядности является сокращение до минимума сроков всевозможных избеганий, а порой их полное отсутствие, исчезновение запретов на имена, за исключением родителей мужа, которых невестка называет «папа», «мама». Остальных членов семьи и всех родственников мужа и его самого она называет их собственными именами.

На свадьбу приходят с подарками, как индивидуальными, так и коллективными. В настоящее время это главным образом мебель, различная современная утварь, ковры, отрезы на платья, золотые ювелирные украшения, часы и т. д. Большая часть этих подарков остается молодоженам, но какая-то их часть поступает в подарок родственникам жениха. Многие предпочитают делать свадебные подарки в виде денег. Часто товарищи по работе (учебе) дарят также деньги или сберегательную книжку с определенным вкладом на имя жениха или невесты. В последние годы в качестве свадебного подарка орга-

¹⁷⁵ Коммунизм алашара. 1980. № 6.

низации, в которых работают молодожены, дарят туристические путевки как по нашей стране, так и по социалистическим странам за рубежом, и молодые после свадьбы отправляются в свадебное путешествие.

Выше мы уже говорили об утрате такого важного элемента традиционной свадьбы, как калым. Институт калыма был ликвидирован законом. Но остался обычай давать невесте приданое, когда она первый раз после замужества посещает родительский дом. Более того, родился совершенно новый, ничего общего не имеющий с традиционным¹⁷⁶ обычай. В настоящее время все большее распространение получает обычай одаривания многочисленных родственников мужа (мужчин и женщин). В прошлом одаривали личными вещами невестки очень близких родственников — исключительно девушек и очень молодых женщин. В настоящее время, когда родители за один-два дня до свадьбы отправляют своей дочери ее личные вещи, вместе с ними посылают подарки для родителей и родственников мужа. В их число входят мужские костюмы, отрезы на платья, золотые кольца, золотые серьги, мужские сорочки и прочие вещи. Обычно стоимость этих подарков доходит до значительных цифр: 1000–1500 руб. и более¹⁷⁷. С каждым годом растут число и ценность взаимных подарков. Хотя сельское население в настоящее время живет достаточно зажиточно и расходы на свадьбу доступны каждому, однако нельзя считать положительным явлением мещанское желание похвастаться перед другими устройством излишне пышной свадьбы.

Необходимо отметить, что самое печальное в таких свадьбах то, что на задний план отодвигается главное, а именно — радость молодых, их свадьба. Все помыслы родителей невесты (а позже эта участь постигнет родителей жениха) направлены на то, чтобы заготовить необходимое количество подарков, чтобы не обделить кого-нибудь из родственников мужа, в противном случае могут возникнуть неприличные скандалы. Бывают случаи, когда на почве таких недоразумений молодая семья разрушается буквально в первый же месяц¹⁷⁸.

Попытки найти причины возникновения такого «обычая», вернее искажения сущности существовавшего в прошлом обычая, приводят к интересным наблюдениям. Так, принято считать, что носителями и хранителями всяких традиций являются глубокие старики. Однако в данном конкретном случае

176 По традиции девушка, вышедшая замуж, несла в дом жениха 4 подарка: 1 — мужской — для свекра; 2 — женский — для свекрови; 3 — женский — его дарили бабушке жениха, если же ее не было, старшей свойственнице свекрови, а если и такой нет, то какой-нибудь старшей родственнице; 4 — тоже женский — *Гвнанагыл* — дословно: «то, что вносится в дом», то есть что невеста пришла не с пустыми руками. Обязательным требованием ко всем этим подаркам было то, что их должна была приготовить полностью (или частично) сама невеста — это служило доказательством того, что она умеет шить, вышивать, обрабатывать шерсть.

177 Полевой материал автора: 1975 г., Косов Татлустан, Ненова К., а. Инжич-Чукун; см. также газету «Коммунизм алашара». 1981. № 13, 16, 18, 25.

178 Коммунизм алашара. 1981. № 13, 16, 18, 25.

мы сталкиваемся с совершенно неожиданным явлением, а именно: во-первых, старики в корне не согласны с тем, что под традицией стали выдавать наблюдаемое в последнее время стихийное обрядотворчество; во-вторых, они гневно осуждают эти «новшества» (пышные свадьбы, взаимоодаривание, различные выкупы); в-третьих, что этот обычай стал распространяться от той части абазин, которые живут в Малокарачаевском районе (а. Красный Восток), которые, в свою очередь, восприняли его от карачаевцев; и, в-четвертых, что зачинщиками таковых нововведений являются, как правило, люди, живущие на нетрудовые доходы (спекулянты и пр.), которые своими мещанскими замашками разлагающе влияют на современную свадебную обрядность, семейный быт и приносят огромный вред формированию и становлению подлинно социалистических семейно-брачных традиций.

К сказанному следует добавить еще другой, на наш взгляд, немаловажный момент. Так, уже с первых лет советской власти и вплоть до 1930-х годов, когда по всей стране велась работа по созданию новых свадебных обрядов, целью ее было ликвидировать влияние религии на семейную обрядность, борьба с калымом, и в этом было их прогрессивное идеологическое значение. Это было в то же время одной из важных сторон процесса строительства нового быта и по содержанию, и по форме. В результате этой работы были достигнуты определенные положительные результаты. О них красноречиво говорит тот факт, что люди, которым сейчас под 50 лет, то есть те, чьи свадьбы выпали именно на тот период, глядя на современные свадьбы, а именно отмечая те негативные моменты, говорят, что «при нас, то есть при их свадьбе, таких огромных затрат не делали, не имели места и различные выкупы»; и когда перед ними ставится вопрос, во-первых, в чем же причина нынешних извращений в свадебной обрядности, во-вторых, почему же они допускают в случае женитьбы их сына (выхода замуж их дочери) подобные отклонения от социалистической законности, то ответы сводятся к следующему: в первом случае причины извращений они видят в тех же моментах, о которых говорилось выше, а на второй вопрос ответы довольно стереотипны: «Неудобно начинать первым». И в данном случае налицо, когда ими движет не сила убежденности, что они следуют заветам предков, а чисто психологический момент — боязнь, что кто-то упрекнет в скупости: «пожалел для своего сына (дочери)». Здесь наблюдается именно тот момент, когда «...подъем материального благосостояния широких слоев населения нередко опережает рост культурного уровня»¹⁷⁹. III пленум областного комитета КПСС, прошедший 23 июня 1981 г., дал строгую критику всем существующим негативным явлениям в семейной и гражданской обрядности у народов Карачаево-Черкесии, указал пути их

¹⁷⁹ Смирнова Я. С. Свадебный дарообмен у народов Северного Кавказа и его современная модификация // Советская этнография. 1980. № 1. С. 100.

разовательного уровня, имущественного положения. Школьникам прививают уважение ко всем видам труда, лишь бы он приносил людям пользу и радость. И нормы, правила поведения у нас общие для всех. Семьи со смешанными браками обычно дружны, супруги живут счастливо, относятся с уважением друг к другу. В смешанных в национальном отношении семьях дети обычно владеют с детства двумя языками: языком отца и языком матери. Национальность же они выбирают сами уже по достижении совершеннолетия. Необходимо также отметить то важное обстоятельство, что смешанные браки во многом способствуют процессу интернационализации. Это яркое свидетельство претворения в жизнь политики партии и правительства: «Способствовать всестороннему развитию и сближению наций и народностей СССР, усилению социальной однородности общества, укреплению идейно-политического единства советского народа как новой исторической общности людей»¹⁸².

В процессе социалистического строительства с ломкой старой экономики изменяется быт сельских жителей, в том числе женщин. Иной стала их психология, повысился культурный уровень. Важнейшее значение в этом отношении имело постепенное вовлечение женщин в производственную и общественную жизнь, повышение уровня их образования. И равноправие полов влияет на мотивы супружества. Право современной абазинской женщины на одинаковое с мужчиной образование, среднее и специальное и, как следствие, получение желанной работы с равной оплатой за труд позволяют решать самой, кому быть ее мужем.

В результате трудовых успехов и культурного подъема жизни женщины, занятые общественно полезной работой в колхозах и различных отраслях народного хозяйства, быстро овладевают разнообразными профессиями, приобретают авторитет в обществе и добились экономической независимости в семье. Утверждение этого нового положения абазинской женщины в производственной и общественной жизни влечет за собой преобразование семейного быта, сложение и укрепление современной семьи, основанной на взаимопонимании и равноправии всех ее членов. Великие права, завоеванные женщинами за годы советской власти, юридически закреплены в основном законе нашего государства — Конституции СССР¹⁸³.

Средний размер современной сельской семьи — 5–8 человек. В семейной жизни идут крупные перемены. Семья из трех поколений расплывается на два вида семьи: семью из двух поколений — родительскую с детьми — и семью из одного поколения — супружескую, еще без детей или уже без детей. Характерной чертой современной семьи является, с одной стороны, равноправие, отсутствие деспотического своевластия главы семьи и господства

182 Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981. С. 137.

183 Конституция СССР. М., 1977. С. 15.

старших по возрасту над младшими, с другой — признание важности трудового участия в общественном производстве, взаимное уважение, искренность. Формирование нового отношения родителей к детям явилось следствием общего культурного роста населения, тесной связи родителей со школой. Особенно важно отметить характерную черту для современной семьи — дружеские отношения свекрови и невестки. В большинстве семей старики, в частности свекровь, выполняют почти все домашние дела и тем создают молодым, в том числе и невестке, условия для более активного участия в колхозном производстве, общественной и культурной жизни страны. Из данных похозяйственных книг сельских советов вытекает, что обязательное главенство старшего в семье, а именно — отца, строго соблюдавшееся в прошлом, нарушается. Часто главой семьи значится женатый сын, а порой даже невестка. Равноправное положение мужа и жены в современном общественном и домашнем быту позволяет женщине также оказывать помощь и своим родителям. Под влиянием производственно-технического и культурного развития женщин, их участия в производстве наравне с мужчинами произошли существенные изменения в распределении труда в семье: муж постоянно помогает жене в домашних делах и воспитании детей. Часто можно видеть, как он ведет детей в сад или ясли. Многие молодые супруги вместе ходят в гости, кино, концерты, раньше это вызвало бы осуждение даже со стороны самих женщин, но в наши дни уже становится характерной чертой современного быта семьи. Домашний труд вследствие повышения культуры быта, роста благосостояния, появления электроприборов, газовой плиты стал намного легче. Все эти новые явления в семейном быту отражают становление нового мировоззрения.

Самые важные положения, определяющие интересы современной семьи, внесены в статьи новой Конституции СССР. В ней записано, что государство защищает интересы семьи; подтверждается добровольность вступления в брак мужчины и женщины и их полное равноправие в семейных отношениях¹⁸⁴.

Постоянная борьба за новый быт, преодоление всякого рода пережитков прошлого среди сельского населения являются неотъемлемой частью работы по претворению в жизнь решений XXVI съезда КПСС. Успешное проведение научно-атеистической работы во многом зависит от сознательности широкой советско-партийной и комсомольской общественности.

В целом по современной свадебной обрядности у абазин можно сделать следующие выводы.

1. Традиционный свадебный обряд сокращается, наблюдается исчезновение некоторых его элементов, а также модификация других.

184 Конституция СССР. С. 19.

2. Современный свадебный ритуал получает все большее распространение и имеет тенденцию к упрочению и дальнейшему развитию и обогащению.

3. По форме проведения, количеству участников (по их национальной принадлежности) современная абазинская свадьба вышла за рамки чисто национальной, а больше принимает интернациональный характер.

Внимание исследователей к современному состоянию религиозных верований народов Карачаево-Черкесии направлено главным образом на их исламские формы. Это и естественно, так как они наиболее распространены. Напротив, более архаичные формы религиозных верований остаются малоизученными или неизученными. Между тем знание также и этих архаичных форм, их проявлений в быту не лишено значения для повседневной атеистической пропаганды.

К числу таких архаичных форм принадлежат некоторые бытовые запреты, которым и посвящена эта статья¹⁸⁵. Они не нашли отражения в этнографической литературе, за исключением краткого упоминания Е. Н. Даниловой, отмечающей, что «в абазинском *тухуме* был единый запретный день — *миражв*»¹⁸⁶. Полевая информация показала, что такие же запреты существуют и у черкесов, причем они также не нашли отражения в литературе. Основой для данной статьи послужили полевые материалы, собранные в разное время в абазинских аулах.

Рассматриваемые запреты в быту абазин стоят несколько особняком. Особняком потому, что они встречаются исключительно в кругу определенных фамилий, а отдельные из этих запретов — даже только в отдельных семьях какой-нибудь фамилии.

Соблюдаются такие запреты исключительно женщинами, которые держатся за них довольно стойко.

Все эти запреты в основе имеют легенды об огне: кого-то в далекие времена убило молнией, кто-то сгорел и т. п. Нарушение запрета также якобы влечет за собой огненную кару или болезнь, иногда со смертельным исходом. Табуируются определенные дни (*миражв*), выращивание горького красного перца, домашнее окрашивание шерсти, куриные яйца, курица-наседка.

Остановимся на каждом из этих запретов. Отдельные фамилии до настоящего времени имеют и соблюдают свой так называемый запретный день. У разных фамилий это разные дни: у одних — понедельник, у других — вторник, у третьих — четверг. В этот день запрещается выполнять какие-нибудь женские работы, например: мазать и белить дом, обрабатывать шерсть, купаться, мыть и расчесывать волосы, кроить и шить, выносить из избы сор. Нарушение любого из перечисленных запретов якобы может повлечь за собой удар молнии. У каждой фамилии, имеющей запретный день, имеется своя ле-

185 В основу статьи положено сообщение, сделанное на Всесоюзной сессии по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1982–1983 гг. на секции «История религии и атеизма».

186 Данилова Е. Н. Абазины (историко-этнографическое исследование хозяйства и общественной организации). XIX в. М., 1984. С. 120.

генда о возникновении этого дня. Обычно говорят, что в далекие времена одного из членов фамилии убило молнией, когда он находился в поле, пас овец или просто находился дома. Так, в фамилии К. из а. Псыж, считающей своим запретным днем вторник, рассказывают, что однажды в летний день одна их старуха сидела у очага с шестилетней внучкой. Была гроза. Вдруг в очажную трубу влетело что-то светлое, отбросило старуху в сторону, и она потеряла сознание. Когда она пришла в себя, то внучки не оказалось рядом. На месте, где она сидела, лежал только чувячок с левой ноги. Девочку искали везде, но не нашли. Кто-то посоветовал посмотреть в *китан*, то есть Коран. Пошли к эфенди, он посмотрел в Коран и сказал, что поиски девочки надо прекратить, так как ее унесли *маляыккь* (ангелы) и она теперь на небесах. Но что, мол, от девочки остался какой-то предмет, который надо беречь и каждый день следить за его цветом: этот предмет теперь якобы обладает волшебной силой, будет предсказывать все радостные и печальные события в жизни членов данной фамилии. Это произошло во вторник, и никто из женщин К. во вторник не выполняет перечисленных выше работ. Рассказывают также, что в 1943 г. в один из вторников одна из невесток К. поставила варить самодельное мыло, хотя свекровь указала ей на тусклый цвет чувячка. Вдруг разразилась гроза, и ударом шаровой молнии убило двух дочерей этой невестки. Это, несомненно, было совпадением, но о нем помнят многие жители аула, а мать погибших жива до сих пор. Точно такую же легенду имеют и Д. из а. Тапанта, только они запретным днем считают среду. Родства между этими фамилиями нет.

Запрет выращивать красный перец распространяется только на само его выращивание, но не употребление в пищу. Считается, что если нарушить этот запрет, то с началом созревания стручков у одного из членов семьи начнется сильный жар, больной начнет бредить и, не приходя в сознание, погибнет. Никакими лекарствами его невозможно спасти. Но, рассказывают информанты, если успеть заметить начало болезни и вовремя вырвать и сжечь все саженцы перца, то больному еще можно сохранить жизнь. Этот запрет соблюдают одна-две фамилии в каждом ауле. В а. Псыж в одной из семей, соблюдающих запрет на перец, недавно одна женщина купила рассаду садового цветка и посадила на участке. Когда свекровь спросила, как будут выглядеть цветы, она ответила, что они похожи на цветущий стручковый перец, свекровь вырвала рассаду и выбросила ее.

Следующий запрет — на домашнее окрашивание шерсти. Некоторые фамилии никогда не красят шерсть в домашних условиях и вообще не практикуют домашнего окрашивания вещей. Нарушение запрета якобы карается неизлечимой болезнью. Считается, что как только волокна шерсти начнут пропитываться красителем, на теле одного из членов семьи появятся пятна такого же цвета, затем они начнут шелушиться, превратятся в кровоточащие раны, и больной погибнет.

Последний запрет — на яйца и курицу-наседку. В некоторых фамилиях никогда не дают другим хозяйкам яиц для выведения цыплят. Верят, что нарушение этого запрета повлечет за собой болезнь. Конкретнее: инкубационный период развития зародыша в яйце — 21 день. И как раз 21 день на теле одного из членов семьи будут зреть яйцевидные фурункулы, которые прорвутся только тогда, когда цыплята вылупятся из яиц. Верят, что на теле появится столько фурункулов, сколько яиц было отдано на сторону.

Считая, что вместе с курицей-наседкой из семьи уйдет собственный достаток, некоторые хозяйки никогда не дают другим такую курицу. Лишь в редчайших случаях устраивается инсценировка купли-продажи: хозяйка называет заведомо высокую цену, покупатель — свою, и в конце концов договариваются где-нибудь копейках на двадцати, после чего происходит передача курицы. Запрет соблюдается настолько строго, что мать не дает наседку даже родной дочери, если она уже замужем и принадлежит к чужой фамилии.

Теоретически запрет можно снять, принеся искупительную жертву — *щатлак* в урыч *Иварквын*, то есть, чтобы кровь искупительной жертвы попала на землю. В жертву можно принести любое животное в зависимости от достатка семьи — от курицы до крупного рогатого скота. Но к снятию запрета никто никогда не прибегает.

Что общего между этими запретами? Во-первых, запреты соблюдают исключительно женщины начиная с 10–12 лет, то есть с того времени, когда девочка в состоянии хорошо усвоить правила поведения. Во-вторых, девушки неукоснительно соблюдают запрет своего дома до тех пор, пока не выйдут замуж. С момента выхода замуж они даже без искупительной жертвы отказываются от фамильных запретов и начинают соблюдать все запреты новой семьи, с которыми их знакомят в первые же дни после свадьбы. Примечательно и то, что в то время, как женщины семьи до мелочей знают все запреты и неукоснительно их соблюдают, мужчины знакомы с ними лишь в самом общем виде.

Аналогичное поверье существует у абхазов. Л. Х. Акаба пишет, что «по представлениям абхазов... тяжелой болезнью поражались в подавляющем большинстве случаев представительницы женского пола. Причиной болезни считалось, как правило, несоблюдение запретных дней»¹⁸⁷.

Мы, естественно, интересовались, почему женщины, часто образованные, соблюдают такие архаичные запреты в наш просвещенный век. Ответы были стереотипны: никто не верит ни в какую сверхъестественную силу, но все-таки вдруг кара постигнет не самого нарушителя запрета, а, например, маленького ребенка.

Описанные суеверия относительно малосущественны. Однако их все же следует иметь в виду при повседневной идеологической работе по искоренению религиозных пережитков в быту абазин.

187 Акаба Л. Х. Исторические корни архаических ритуалов Абхазии. Сухуми, 1984. С. 71.

СИМВОЛИКА СОЛНЦА И ЛУНЫ В ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОЙ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ АБАЗИН

В традиционной календарной обрядности абазин символика солнца и луны представлена в самом широком аспекте. Наша попытка рассказать — пусть коротко, выборочно — о таком неординарном, интересном, вобравшем в себя все элементы народной жизни явлении, как календарная земледельческая обрядность, призвана разбудить нашу историческую память и обогатить представления о жизни и труде наших предков, религиозных, культурных, нравственно-этических основах их бытия. Кроме того, знакомство с традиционными календарными праздниками, где символика солнца и луны занимает особую нишу, ведет нас к истокам веры, национального самосознания, первоосновам нравственности народа. Ритмика календарных праздников и будней была строго подчинена смене времен года, которые обуславливали занятия земледельца. Процесс этого постижения был сложным по времени. Он нашел отражение в праздниках традиционной календарной обрядности абазин, особенно в земледельческой. Ниже мы сосредоточим внимание именно на этой стороне, так как в настоящее время с пугающей быстротой уходят из жизни живые носители народных обычаев и обрядов, многие народные праздники помнятся не в полном объеме. Народный (традиционный) календарь в процессе исторической эволюции во многом «очистился от темных предрассудков» в определенный период нашей исторической действительности, хотя некоторые их элементы сохранились до сих пор.

Прежде всего для абазинского земледельца было важно в строго определенные сроки вспахать и засеять поле, так как преждевременная вспашка и сев были чреваты последствиями для урожая, как и упущение этих сроков.

Подобно многим народам, абазины с благоговением относились к небу, полагая там вечное царство: оттуда светит луна, проливается благотворящий дождь. В мифологическом сознании абазин солнце и луна обожествлялись¹⁸⁸. В народе широко распространены такие молитвенные клятвы: «*Ари змара хайыру*» — дословно: «Это благословенное/доброе солнце»; «*Амара анысла*» — дословно: «Клянусь именем солнца»; «*Амыз анысла*» — дословно: «Клянусь именем луны».

Обратимся к конкретным примерам, где символика солнца и луны наиболее ярко представлена.

Завершив пахоту и сев, все участники весенне-полевых работ собирались вместе. Сюда же приглашали представителя сельского духовенства, который

¹⁸⁸ Абазинские народные сказки / сост. В. Н. Меремкулов. Черкесск, 1986. С. 260. (На абаз. яз.); *Тугов В. Б., Хуранов Ш. Ш.* Заметки об абазинской космогонии // Проблемы лексики и грамматики языков народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1986. С. 96; *Тугов В. Б.* Память и мудрость веков. Карачаевск, 2002. С. 257.

возносил хвалу Всевышнему, испрашивая у него благополучия на весь урожай. Затем один из опытных пахарей снимал колесо с плуга и, став на край одного участка, со всей силы прокатывал его по вспаханному и засеянному полю. В этом ритуальном действии нельзя отрицать того, что колесо, выражающее идею солнца, в данном действе прокатывания его через все поле означало желаемое солнце на посевы.

Обычай этот, по-видимому, восходит к древнейшим представлениям о могущественной силе солнца, оказывающей непосредственное воздействие на жизнь растений. Не случайно именно желтый цвет — цвет солнца — стал маркирующим для важного атрибута абазинских земледельцев, которые ежегодно объединялись в отдельные группы для своевременного проведения весенних сельскохозяйственных работ. Вначале эти объединения строились на родственных началах. У каждой такой группы был свой флаг¹⁸⁹, который в более архаическое время имел форму треугольника желтого цвета с изображением кисти правой руки — символа рабочей чистой руки, а желтый цвет — это цвет солнца, созревших колосьев. Этот флаг в производственной деятельности пахарей выступал регулятором распорядка дня: поднятый флаг над шалашом руководителя рабочей группы служил сигналом начала рабочего дня, флаг в наклонном положении — команда к короткой передышке до обеда и в послеобеденное время, а спущенный флаг — это приглашение к обеду или сигнал к окончанию рабочего дня.

После окончания пахоты и сева все организовано возвращались в селение и, если погода благоприятствовала тому, группы останавливались на краю селения для проведения торжеств в честь завершения первых сельскохозяйственных работ.

В ритуале проведения праздника по поводу окончания пахоты и сева тесно переплелись магико-символическая и игровая/смеховая части. Развлекательная сторона преобладала во второй части праздника, посвященной увеселению собравшихся. Программа соревнований была разнообразной: в нее входили в первую очередь скачки на лошадях, стрельба по мишени, лазание по канату/столбу, различные виды борьбы молодых людей, как то: поднятие тяжести, толкание камня определенного веса, перетягивание каната и т. д. Из этой группы спортивно-игровых действий мы сосредоточим внимание на лазании по столбу. Для испытания ловкости и силы участников игровых соревнований в землю вкапывали столб высотой до 4–5 м, с которого предварительно сдирали кору, а ствол смазывали животным жиром. Наверху этого столба водружали старое колесо, по окружности которого развешивались разные мелкие поделки: вышитые кисеты для табака, футляры для ножей, обшитые

189 *Табулов Т. З.* Об абазинских диалектах // Труды Черкесского научно-исследовательского института. Черкесск, 1954. Вып. 2. С. 72.

разноцветными нитками яйца, а также разные фигурки птиц (удода, жаворонка), домашних животных (овечек, козочек и пр.) и просто круглых лепешек, выпеченных из теста. Все эти фигурки предназначались в качестве призов победителю, сумевшему добраться по скользкому столбу до верха. Такой ловкий участник имел право по своему усмотрению выбрать одну из подвешенных фигурок. Здесь также выступает символика солнца в виде стилизованной круглой лепешки. Все это в представлении народа стоит в одном ряду со всеми обрядами, богатыми символикой воды, солнца, земных плодов и направленными на магическое воздействие на производящие силы природы.

Довольно любопытны представления, какие абазинский земледelec соединял с днем летнего солнцестояния — это день летнего солнцеворота, когда солнце достигало своего апогея: самый длинный день в году и самая короткая ночь. День летнего солнцестояния абазины связывали со стихийными силами природы, главным образом — с магической силой воды. Наделение воды чудодейственной силой в день летнего солнцестояния само по себе говорит о значительной зависимости человека, его трудовой деятельности от могущественной силы воды, способной играть в жизни человека как положительную, так и отрицательную роль. В представлениях абазин в день/ночь летнего солнцестояния (в полночь/полдень) вода во всех реках якобы застывала, приостанавливая свое течение. Испытывая суеверный страх перед всесильной силой воды, абазины боялись в этот момент оказаться у реки, в то же самое время считали самым счастливым человеком того, кто заставал этот миг на природе. По существовавшему понятию, такой человек должен был попросить у Всевышнего одно, но самое сокровенное/заветное желание, которое якобы обязательно должно было исполниться. Считалось, что желание нужно было успеть высказать мгновенно, чтобы оно уложилось в тот короткий миг застывания/приостановки течения воды, ибо желание, высказанное после возобновления течения воды, или же высказывание нескольких желаний не исполнялось. У абхазов, например, «согласно старинным верованиям, любое желание человека, высказанное при виде “спящей воды”, то есть неподвижной реки, тотчас же сбывается»¹⁹⁰.

Каких-либо жертвоприношений абазины в день летнего солнцестояния не совершали. Более того, они в этот день (особенно в ночь летнего солнцестояния) старались быть дома, так как в эту ночь якобы наблюдался разгул всякой нечистой силы. Сходное поверье у русских отмечал М. Никифоровский. Так, он писал, что «в воде в это время, по сохранившемся доселе поверью, делается что-то особенное. Рыбаки уверяют, что среди этой ночи вода покрывается каким-то серебристым блеском»¹⁹¹. «Во многих случаях, — писал Ж. Дю-

¹⁹⁰ *Инал-Ипа Ш. Д.* Из скотоводческой культуры абхазов (*алашкинтыр*) // Известия Абхазского научно-исследовательского института. Тбилиси, 1983. Т. 12. С. 47.

¹⁹¹ *Никифоровский М.* Русское язычество. СПб., 1875. С. 87.

мезиль, — обряды в дни равноденствия и солнцестояния, в которых участвует горящее колесо, — это праздник солнца, а само колесо — символ солнца»¹⁹².

Ко дню летнего солнцестояния абазины приурочивали сбор целебных трав, находивших широкое применение в практике народной медицины. Природа в день летнего солнцестояния достигала наивысшего расцвета: начиналось созревание плодов, для земледельца наступал самый важный момент в производственной деятельности. Травы, собранные в дни летнего солнцестояния, применялись в виде отваров, настоев, были испытанным средством от простуды и других заболеваний, использовались они также в качестве оберега. В день летнего солнцестояния абазины еще до рассвета выходили на луга/поля и старались умыться свежей утренней росой.

Иногда с собой брали новую одежду или же новое полотно, накрывали ими траву, обильно орошенную росой и, тщательно пропитав последней, приносили домой. Если в это время в доме был кто-нибудь больной, на него надевали эту одежду, пропитанную росой, полагая, что данная процедура поможет избавиться от разных недугов. Женщин, страдающих бесплодием, заставляли кататься по росистой траве в день летнего солнцестояния. Полагали, что в это время роса теплая и потому она как обеспечивает земное плодородие, так и окажет благотворное влияние на страждущих.

В день летнего солнцестояния в течение трех дней хозяйки где-нибудь в укромном месте усадьбы ставили «еду» — миску молока, кусочек хлеба/пирога, немного воды для покровителя дома — *аунагIва айгва*. Это угощение оставалось там в течение всех дней летнего солнцестояния. Затем, если собаки не съели или же птицы не расклевали «еду», хозяйка, вознеся хвалу Всевышнему, испросив у него благополучия для всей семьи, зарывала все это в землю там же.

В последний день летнего солнцестояния хозяйки специально пекли круглый хлеб. Его делили на три части: первый кусок — прашурам, второй — домашней скотине, третий — самым младшим в семье. День летнего солнцестояния абазины символически считали преддверием осени.

Земледелец следил за эволюцией лунного диска в ночи. Как известно, луна растет и убывает, затем совсем исчезает, а потом вновь возрождается. У многих народов издавна существовал лунный год — мера времени, которая предназначена для установления религиозных праздников. При определении сроков религиозных праздников лунным календарем, например, руководствуются и магометане, которые определяют по нему наступление сроков поста *урычра* с последующим разговением — *гIид*, христиане так же устанавливают срок поста и празднования Пасхи.

¹⁹² Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990. С. 77.

Совпадение фаз луны с различными явлениями в природе — понижением температуры и обильными росами, которые обычно выпадают в ясную лунную ночь, усилением роста некоторых растений и лунной периодичностью жизненно важных функций человеческого организма, — все это волновало человека с древнейших времен. Луна воспринималась носителем идеи вечного вселенского круговорота, подчиняясь которому с наступлением осени все в природе погибает и вновь возрождается, когда приходит на землю весна. Недаром в народе с прибавлением месяца в новолуние связывают не только произрастание злаков, но и благополучие семьи. Так, при рождении нового месяца абазины просят Всевышнего о ниспослании здоровья для всех членов семьи, приросте скота и вообще об удаче во всех жизненных ситуациях. До настоящего времени хозяйки в аулах все весенние посевы огородных культур, посадки новых фруктовых деревьев приурочивают к появлению новой луны.

Довольно любопытны те представления, какие абазинские земледельцы соединяли с обычными изменениями лунных фаз: период новолуния — в первую четверть народившийся месяц назывался «молодым» — дословно: *мыз шӀыц*; в следующей фазе, когда месяц идет в рост, — *амыз йалахӀумӀ* — дословно: «месяц растет»; затем наступает новолуние и третья четверть — *мзы* — собственно луна; и последняя фаза — *амыз накъвимӀ* / *амыз йалдзгӀумӀ* дословно: «месяц наклонился/уменьшился».

По древнейшему воззрению, закрепленному в сознании народа, луна рождается, растет (полнолуние), стареет и умирает, а затем возрождается снова. Время возрастания луны считалось наиболее удачным для начала работ, а время ущерба — менее или совсем неблагоприятным. При стареющей/убывающей луне, а также в период полнолуния, лунного или солнечного затмения лучше вообще не предпринимать никаких важных дел, например постройку нового дома не советовали начинать во время ущерба луны. Рубить лес, заготавливать строевой материал, полагали, лучше всего начинать в новолуние; тогда червь не будет точить дерево и оно не будет гнить. Раздел семьи, выделение сыновей в самостоятельную семью совершали также в новолуние, полагая, что имущество новой семьи будет увеличиваться соразмерно тому, как будет расти новый молодой месяц. Крестьянин безошибочно, на основе мгновенного наблюдения за небесными светилами, узнавал время ночи по их расположению на небе, создавая себе много различных примет о погоде и урожаях по их сиянию. К примеру, «*Амызила англагылуа апыцӀрхӀа амгла хъарышыв ауазтын жвгӀвакмызхитӀ*, — *рхӀвимӀ*, — *йамуазтын* — *жвгӀвакмызхитӀ*, — *рхӀвимӀ*» — дословно: «Если в новолуние на рожки месяца можно навесить ведро — к дождливой погоде, если же нельзя — то к засушливой погоде». Если же замечали, что новый, нарождающийся месяц светит до трех дней при ясном небе, то полагали, что все время до следующего рождения этого све-

тила будет стоять ясная погода, если же на новый месяц польет дождь, пойдет снег или же пасмурная погода помешает ему светить, то в продолжение всего месяца якобы погода будет или дождливой, или же на все время ожидается пасмурная. Если в период полнолуния вокруг луны наблюдается большое радужное сияние — к ненастной погоде в ближайшие дни. Ненастную погоду предвещал также закат солнца при ярком розовом/красном горизонте.

В мифологическом сознании абазин солнце и луна были представлены в качестве божеств, к которым в разных критических ситуациях обращались с мольбами. Об этом говорилось выше.

Памятники устного народного творчества донесли до наших дней богатейший материал о народных представлениях абазин о солнце и луне, где они представлены в антропоморфизированном виде. В одних сюжетах они находятся в родственной связи как брат и сестра: солнце — сестра, луна — брат — или как супруги¹⁹³. В последнем случае солнце — жена, луна — брат. В абазинском фольклоре есть сюжет, где солнце — пылкая супруга, месяц — ленивый муж. Это якобы раздражало жену. Однажды они побились об заклад: кто из них проснется раньше, тому достанется право светить днем, а ленивому должна принадлежать ночь. Рано утром солнце зажглось и разбудило проспавшего мужа (месяц). С той поры якобы они разлучились и светят порознь: солнце — днем, месяц — ночью. Оба стараются сблизиться, но, сходясь во время солнечного затмения, они упрекают друг друга: ни тот, ни другая не соглашаются на уступки и снова расстаются. Месяц якобы от тоски иссыхает, уменьшается в своем объеме до тех пор, пока снова не оживет надежда на примирение — тогда он опять начинает вырастать и потом снова уменьшается.

По другому сюжету солнце и луна — брат и сестра, которые постоянно оспаривали, кто из них самый красивый. В момент очередного спора сестра в сердцах бросила в «лицо» брату-месяцу коровью лепешку. Вот, говорят, почему на луне появились зримые пятна.

Подобное отношение к солнцу и луне отмечено в мифологии всего мира. «В первобытной философии всего мира, — писал Э. Тэйлор, — солнце и луна одарены жизнью и по природе своей принадлежат как бы к существам человеческим. Обыкновенно противопологаемые друг другу как мужчина и женщина, они, однако, различаются относительно пола, приписываемого тому или другому, так же как в своих отношениях между собой»¹⁹⁴.

В абазинских народных сказках главный герой часто обращается за помощью в сложной для себя ситуации к солнцу/луне. И они всегда приходят ему на выручку.

Затмение солнца или луны воспринималось как величайшее несчастье: народ трубил тревогу, бил во все железные предметы, выбрасывал во двор

193 Абазинские народные сказки. С. 73, 91; Тугов В. Б., Хуранов Ш. Ш. Указ. соч. С. 67.

194 Тэйлор Э. Первобытная культура. М.: Наука, 1989. С. 131.

все железные орудия труда, связанные с сельскохозяйственной/земледельческой деятельностью. В иные критические периоды совершали даже кровавые жертвоприношения.

Про солнечное или лунное затмение говорили: «Амара акЫтI / Амыз акЫтI» — дословно: «Некто/нечто держит солнце/луну», или же чаще говорили: «Амара атIкъва йакЫтI / Амыз атIкъва йакЫтI» — то есть «Солнце в плену у дракона / Луна в плену у дракона».

На первый взгляд, все, что касается народных примет за «поведением» солнца и луны, может показаться примитивным. Однако все они имеют и более глубокие рациональные корни. Эти приметы неслучайны, произвольны, а сложились в результате многовековой эволюции, под влиянием природных, социально-экономических факторов. Они отражают коллективный опыт труда многих поколений. Этот опыт передавался из поколения в поколение в результате трудового процесса. В системе воспитания подрастающего поколения большое внимание уделялось передаче знаний по народной метеорологии.

**НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗ ИСТОРИИ СКОТОВОДСТВА АБАЗИН
(XIX — начало XX в.)**

В этнографической литературе нет специальных работ, посвященных вопросам скотоводства у абазин. Между тем это одно из существенных и важнейших занятий абазин в XIX — начале XX в.

Немногочисленные, но интересные данные о преобладающей роли скотоводства в хозяйственной деятельности абазин находим в работах ряда исследователей. Так, И. Дебу писал, что скотоводство есть существенная часть его хозяйства, обращающая на себя все попечение¹⁹⁵. То же самое писал другой автор¹⁹⁶. По словам Сталя, «...скотоводство было их (абазин. — Л. К.) важнейшим занятием»¹⁹⁷. В описаниях военных действий на Кавказе главное место в перечне награбленного имущества и ценностей занимают крупный рогатый скот, овцы и лошади¹⁹⁸. О том, что скотоводство имело большое значение в жизни абазин, говорит и тот факт, что все расчеты выражались не в денежной форме, а в количестве крупного рогатого скота (*хъа* — голова). В специальной работе, посвященной абазинам, Л. И. Лавров пишет, что ведущей отраслью хозяйства абазин почти до Октябрьской революции 1917 г. оставалось отгонное скотоводство¹⁹⁹.

Этнографические материалы, собранные автором в 1970–1976 гг. в различных абазинских селениях Карачаево-Черкесской автономной области, позволяют выявить преимущественное развитие у абазин крупного и мелкого рогатого скота и их породы. Так, например, местный тип коров, разводимых абазинами, преимущественно буровато-красный, с короткими рогами, малорослый, но отличающийся молочностью.

Другой тип коров, черной масти, со сравнительно невысоким удоем, отличался жирностью молока. Когда с середины XIX в. в Россию начали завозить швицкую породу для улучшения местного скота, отдельные крупные абазинские скотовладельцы старались их приобрести. Швицы отличались относительно крепким сложением, большей выносливостью и стойкостью против заболеваний, удой их, по сравнению с местным скотом, был значительно выше, суточный удой молока швицких коров достигал 20 л. Лактационный

195 *Дебу И.* О Кавказской линии и присоединенном к ней Черноморском войске, или Общее замечание о поселенных полках, ограждающих Кавказскую линию, и о соседственных горских народах. СПб., 1829. С. 120.

196 *Зубков П.* Картина Кавказского края. СПб., 1835. Ч. 3. С. 112.

197 *Сталь К. Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Тифлис, 1900. Т. 21. С. 79.

198 *Гейне К.* Пшехский отряд // Кавказский сборник. Тифлис, 1884. Т. 8; *Дроздов И.* Обзор военных действий на Западном Кавказе с 1848 по 1856 г. // Кавказский сборник. Тифлис, 1886. Т. 10; *Щербина Ф.* История Кубанского казачьего войска. Екатеринодар. 1910. Т. 1 и др.

199 *Лавров Л. И.* Абазины // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Вып. 1. С. 17.

период их длился до 9–10 месяцев²⁰⁰. На базе скрещивания местного скота разных районов России со швицким были созданы большие массивы скота от светло-серых до темно-бурых мастей, получившие по месту разведения различные названия. Так, порода, выведенная на Северном Кавказе, получила название кавказская.

Исследователи отмечают, что абазины разводили и буйволов²⁰¹ (*кЛамбыц*), молоко которых отличалось высокой жирностью. Сыр, приготовленный из буйволиного молока, считался лучшим по своим вкусовым качествам, чем сыр из коровьего молока. Но буйволы не смогли полностью приспособиться к суровым климатическим условиям северной стороны Кавказского хребта, а также из-за отсутствия заболоченных мест, излюбленного места отдыха этих крупных животных, стали мельчать и постепенно вымирать. Полевые этнографические материалы позволяют установить время сохранения отдельных единичных экземпляров этих животных. Так, например, в а. Псыж у П. Малхозова еще перед Великой Отечественной войной в хозяйстве было три буйвола, в а. Псаучье-Дахе у Ш. Темирова было два буйвола²⁰².

У абазин вплоть до революции существовали различные формы сообщества по выпасу скота, организация которых диктовалась конкретными экономическими условиями. При изучении этих сообществ выявляется определенная связь между формой скотоводства и системой организации труда.

В то время, когда абазины еще жили по верховьям рек Большого и Малого Зеленчуков, Лабы, Урупа и т. д., животные в течение всего года находились при селениях. Сельские общества нанимали общественных пастухов для выпаса различных видов скота, разделенного на стада по половозрастному принципу. Плата пастухам распределялась между всеми хозяйствами общества пропорционально числу голов скота, принадлежащего каждому хозяину. Следует заметить, что крупные скотовладельцы (князья Дударуковы, Лоовы и т. д.) самостоятельно выпасали свои стада с помощью подвластных крепостных крестьян²⁰³.

Практика перегона скота на летние пастбища относится ко времени переселения абазин на равнины (современные места их жительства). В складывающемся комплексном хозяйстве наряду с получающим все большее развитие земледелием значительное место продолжало все еще занимать скотоводство. В связи с тем, что важнейшая кормовая база — альпийские луга (*цхъа*), которые раньше прилегали непосредственно к аулам или находились недалеко от них, оказались отдаленными от жилищ, возникла острая необходимость

200 Полевой материал автора: 1970 г., Копсергенов Сагид, около 80 лет, а. Кубина.

201 Лавров Л. И. Указ. соч. С. 17.

202 Полевой материал автора: 1970 г., Джердисов Хасамбий, 80 лет, а. Псыж; Насипов Умар, 69 лет, а. Псаучье-Дахе.

203 Полевой материал автора: 1970 г., Дагужиев Закерёй, 73 года, а. Кубина.

перегона скота на горные пастбища на весенне-летний период, так как для многочисленных стад не хватало пастбищ вблизи селений.

Система отгонного скотоводства продиктовала совершенно иные формы сообщества и найма пастухов. Скотоводческие хозяйства можно четко разделить на два типа. К первому типу относятся княжеские хозяйства, имевшие много скота. Они перегоняли свои стада крупного рогатого скота, отары овец и табуны лошадей на летние пастбища, «закрепленные за ними, в родовую собственность»²⁰⁴. Другой тип составляли хозяйства со средним и малым количеством скота, для которых самостоятельный переход на летние пастбища был связан с большими трудностями как физического, так и экономического характера. Эта часть населения объединялась в сообщества (*звын*), «создававшиеся по родственному и соседскому принципу»²⁰⁵. Общеизвестно, что еще во второй половине XIX в. в абазинских селениях сохранялись так называемые семейно-родственные группы, живущие в пределах одного квартала. При организации сообщества в пределах этого квартала родственники составляли его основное ядро. Такое сообщество могло состоять из 10–12 семей, иногда встречались объединения из большего числа семей²⁰⁶.

Каждая семья, вступившая в пастушеское объединение, выделяла одного члена семьи для несения трудовых обязанностей на горном пастбище. Кроме того, каждая семья выделяла что-нибудь из инвентаря, а также посуду для общего пользования объединения. В хозяйстве оставались одна-две (в зависимости от размера семьи) дойные коровы, остальное поголовье скота подлежало перегону на пастбище. Каждое такое объединение отправлялось на пастбище с уже распределенными обязанностями. В первую очередь данное объединение выбирало руководителя группы (*агзын рыхба*). Главой группы мог быть избран старший и опытный представитель фамилии, наделенный определенными организаторскими способностями, пользующийся среди своих сородичей авторитетом. В данном случае имущественное состояние главы объединения не играло ведущей роли. Глава объединения в строгом соответствии с индивидуальными способностями каждого из членов группы распределял между ними их обязанности на весь сезон. На одном из них лежала обязанность повара-эконома (*мацлауглвы*). В зависимости от количества скота выбирались два-три пастуха (*хъахча*), два-три сторожа (*чланцаглевча*). Одному поручалась переработка молочных продуктов (приготовление сыра, масла). Иногда ему помогал повар. Если среди них находился опытный охотник, ему поручалось добывание дичи, освобождая его от других трудовых обязан-

204 Лавров Л. И. Указ. соч. С. 7.

205 Данилова Е. Н. Общественный строй абазин в XIX — начале XX в. С. 5. (Рукопись главы «Общественный строй абазин в XIX — начале XX в.» для монографии «Абазины» хранится в секторе истории Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института.)

206 Полевой материал автора: 1976 г., Джердисов Хасамбий, 80 лет, а. Псыж.

ностей. Сам глава группы освобождался от работы. Он должен был следить за исправным несением трудовых обязанностей всеми членами объединения, регулировал всякого рода конфликты в связи с пастбищами, совместно с другими главами соседних пастушеских объединений определял границы выпаса своих и чужих стад. Он имел свое отдельное сравнительно благоустроенное помещение — *тын*, имел также свое ложе, на которое никто из младших пастухов не имел права садиться, свое место он уступал человеку старше его возрастом или же представителю более знатного рода. Остальные члены объединения жили и спали в одном-двух шалашах. Ночи на горных пастбищах очень холодные, и поэтому шалаша утеплялись, кроме веток деревьев и сена, еще и кошмами (*ц1г1вын1а*). Чтобы предохранять очаг, где готовили еду, от дождя, над ним строили своего рода навес.

Такое же распределение трудовых обязанностей наблюдалось и при организации сообществ по соседскому принципу, с той лишь разницей, что членами такого объединения выступали представители разных фамилий, проживающих в одном селении.

Для бедняцких и части середняцких хозяйств переходы на летние пастбища были связаны с большими трудностями. Чтобы выехать на летнее пастбище, нужно было иметь хотя бы несколько десятков голов скота. Поэтому крестьяне, имевшие 8–10 коров, отдавали часть своих животных для выпаса на горных пастбищах родственникам или соседям. Принявший скот обязывался вернуть его в полной сохранности хозяевам после возвращения с пастбищ. Платой им служило право пользования частью молока, получаемого от животных за все время пребывания на пастбищах²⁰⁷. Распространение практики отдачи скота на летнее содержание другим лицам обусловлено было тем, что «крестьянину, имевшему мало скота, было невыгодно отрываться от дома и на целое лето уходить на горные пастбища»²⁰⁸. Этот древний обычай, основанный на товарищеской взаимопомощи, впоследствии был превращен кулаками «в средство эксплуатации окрестного населения... крестьянин шел к кулаку и просил принять своих овец в его стадо. Кулак соглашался на условиях, которые назывались *ортак* (*ортахь*). Это означало, что по окончании сезона весь принятый скот вместе с оказавшимся приплодом делился пополам между хозяином скота и лицом, принявшим этот скот в свое стадо. Ортак — чрезвычайно кабальная система эксплуатации, существовавшая у абазин до Великой Октябрьской социалистической революции»²⁰⁹. Аналогичная практика была выработана и у других народов (например, у карачаевцев)²¹⁰.

207 Полевой материал автора: 1976 г., Косов Тотлустан, 73 года, а. Инжич-Чукун.

208 Лавров Л. И. Указ. соч. С. 42.

209 Там же.

210 Карачаевцы (Историко-этнографический очерк). Черкесск, 1978. С. 62.

Уже со второй половины XIX в. под влиянием развивающихся товарных отношений в группе нарастают классовые противоречия; глава, который стал наиболее зажиточным, самостоятельно нанимал пастуха для содержания собственного стада, а затем уже к его стаду присоединяли свой немногочисленный скот обедневшие родственники, которые, помимо оплаты за содержание скота, должны были еще и помогать ему в доме при выполнении определенных работ. Делали это они по двум причинам: во-первых, потому что зависели от него экономически; во-вторых, вековой обычай взаимопомощи обязывал их помогать родственнику, соседу. В этих условиях древние формы родственной и соседской взаимопомощи приобретали новый смысл, то есть глава группы начинает заниматься то скрытой, то явной эксплуатацией мелких скотохозяев.

После земельной реформы летние пастбища Кубанской области перешли в ведение казны. С 1879 г. летние пастбища стали сдаваться в аренду с торгов на трехлетний срок. Арендаторами выступали как целые пастушеские объединения, так и отдельные лица, главным образом зажиточные хозяева. Последние на арендованных участках пасли свой скот с помощью наемного пастуха. Очень часто арендаторы практиковали субаренду. В этом случае арендатор уступал арендное право на пастбищный участок другому хозяину за более выгодную для себя цену или же объявлял публично, что на такой-то срок он является владельцем пастбища и приглашает к себе скотовладельцев. Каждый, кто мог, присоединялся к нему и уплачивал ему пастбищную плату. Если по традиционной форме пастбищной платы скотовод уплачивал (в первой половине XIX в.) 1 голову животного за выпас 100 голов, то к началу XX в. цена за пользование пастбищем заметно повысилась. Причем арендатор пастбища предпочитал получать плату деньгами. За выпас 1 головы мелкого рогатого скота уплачивал 5 коп., что составляло 5 руб. за 100 голов²¹¹. Функции главы-арендатора в таких группах сводились к двум занятиям: взыскивать с пастухов плату и следить за тем, чтобы границы выделенных участков не нарушались. Арендатор пастбища мог произвольно повысить пастбищную плату, выделить угодному ему скотовладельцу более выгодный участок. Данные факты позволяют установить, что условия ведения пастбищного хозяйства у абазин, организация их эксплуатации способствовали определенным образом образованию в начале XX в. крепких кулацких хозяйств, основанных на скотоводческом хозяйстве. В. И. Ленин, характеризуя состояние скотоводства в царской России во второй половине XIX в., указывал, что развитие капитализма в районах торгового скотоводства пошло по пути расслоения среднего крестьянства и что «торговый капитал хозяев-скотоводов поставил в полную зависимость от себя мелких крестьян»²¹².

211 Полевой материал автора: 1976 г., Камов Г., 76 лет, а. Эльбурган.

212 Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 3. С. 270.

Выше мы говорили, что различные системы скотоводства требовали разных форм сообществ и найма пастухов. Крупные скотовладельцы, имевшие стада крупного рогатого скота в 600–800 голов и больше, а также крупные отары овец, пасли свои стада с помощью местных пастухов. Срок найма обычно устанавливался на пять лет. Практиковали также наем пастуха на более короткий срок, например на один год. Наемный пастух в состоянии был справиться со стадом в 250–300 голов или отарой до 200 голов. Он получал от хозяина полное пастушеское обмундирование. До революции оплата наемного пастуха производилась исключительно скотом. Согласно традиции, после истечения договорного срока наемный пастух получал от каждой сотни выпасаемого им скота одно животное двух-трех лет. После пятилетнего срока найма производилась расплата с пастухом. К концу договорного срока приплод скота, выделенного пастуху, увеличивался в 4–5 раз и наемный пастух получал большое стадо в несколько десятков голов крупного рогатого скота или около 100–150 голов мелкого рогатого скота²¹³. Правда, иногда бывало наоборот: от болезни, стихийных бедствий (суровая зима, засуха и т. д.) стадо могло сократиться, и тогда нечего было делить. Чтобы избежать такого печального конца, трудолюбивый наемный пастух с самого начала найма прилагал все усилия для хорошего содержания скота. Риск гибели от холода, голода, болезней, грабежа и пр. скотовладелец на себя не принимал, все это ложилось на батрака, и в случае, когда пастух не выполнял договорных условий, он снова поступал к этому хозяину для выполнения старого договора и тем самым закабалялся на долгие годы. Во многих случаях эксплуатация прикрывалась «родственной связью». У некоторых скотовладельцев обязанности наемного пастуха выполняли бедные родственники.

Существовала и другая форма оплаты труда наемного пастуха. Если в силу каких-то обстоятельств пастух вынужден был уйти от хозяина раньше договорного срока, оплата производилась соответственно отработанному времени, то есть если наемный пастух уходил после первого года работы, он получал половину приплода $1/5$ выделенных маток, после второго года — половину приплода $2/5$ выделенных маток и т. д. Бывали случаи, когда пастух, бывший некогда наемным, становился зажиточным.

Опытные пастухи точно знали повадки и потребности скотины, вели хозяйство с большим знанием дела. Случку старались приурочить к такому времени, чтобы получить больше молока в летнее время для производства масла, сыра и т. д. Хороший пастух высоко ценился скотовладельцами, и они стремились нанять именно зарекомендовавшего себя с положительной стороны. Если хозяин оставался доволен своим наемным пастухом, то он старался оставить его у себя и после истечения договорного срока, для чего определял

213 Полевой материал автора: 1973 г., Омыр Умар, 73 года, а. Старо-Кувинский.

ему лучшие выгодные экономические условия на следующий срок, строил ему жилье. Прибегали даже к установлению родства через усыновление или вступали в неравный брак (за пастуха могли выдать девушку из рода хозяина). Следует, однако, заметить, что наемный пастух, получив в собственность небольшое стадо, стремился стать независимым от хозяина.

С наступлением первых холодов начинался обратный процесс перегона скота с горных пастбищ к местам жительства. Возвратясь с гор, каждое объединение строило специальную ограду, куда загоняли скот. Все члены объединения забирали оттуда своих животных, которые узнавались по специальным меткам. Иногда в загоне оставалось одно-два животных, которые не принадлежали никому из членов объединения. Это могло произойти в том случае, если во время пребывания на горных пастбищах к стаду того или иного объединения примыкала чужая скотина. Каждый, кто обнаруживал в составе своего стада чужую корову, оповещал об этом все соседние объединения, и если ко времени спуска с гор хозяин не объявлялся, данная группа в составе своего стада пригоняла домой и этих животных. По существующему обычаю эти животные переходили в собственность главы группы.

С момента прибывания к местам жилищ скот выпасали на жнивьях и отавах вне зависимости от их принадлежности. Это вызывалось двумя причинами: во-первых, скот кормился на этих участках; во-вторых, навоз животных служил прекрасным удобрением.

С наступлением зимних холодов скот переводили на стойловое содержание. Скот кормили сеном. В более погожие дни, а также ранней весной скот пасли на холмах, уже свободных от снега.

Мелкий рогатый скот. Важное место в хозяйственной жизни абазин занимало разведение коз и овец (*рахв щасса*). В то время как в крестьянских хозяйствах количество овец и коз исчислялось несколькими десятками, в отарах князей число их доходило до нескольких тысяч.

В зимнее время овец содержали в специальных загородках (*агвара*), подкармливая их небольшим количеством сена или соломы, а в основном днем их выпасали на открытых от снега укромных местах (*аглыдараква*).

В конце мая овец стригли, освобождая их от зимней свалявшейся шерсти. Через две недели после стрижки начинался перегон отар на летние пастбища²¹⁴. Содержание и уход за отарами, распределение труда между пастухами в основном сводились к тому же, что и при уходе за крупным рогатым скотом. В каждой отаре имелись козы числом в несколько десятков. Соотношение баранов и овец в отарах обычно соответствовало 1:10 или 1:15. Пастух всегда внимательно следил за тем, чтобы не произошло преждевременной случки

214 Табулов Т., Алтадуков Ас., Озов И. Новая жизнь. Черкесск: Черкесоблиздат, 1930. С. 6–7. (На черкес. яз.)

овец, в противном случае это приводило к тому, что окот овец мог начаться зимой, в сильные морозы, что влекло за собой сильный падеж молодняка. Чтобы избежать подобных неприятностей, пастухи во второй половине лета, где-то в середине августа, баранов отделяли от овец, а также козлов от коз и выпасали их отдельными группами. На ночь их помещали в отдельную загородку.

Многолетний опыт ухода позволял пастухам безошибочно определять возраст овец по числу колец на рогах. В прямую обязанность каждого пастуха входило внимательно следить за повадками баранов с тем, чтобы из их числа выбрать наиболее сильных на племя.

Рассмотрение скотоводческих терминов у абазин дает возможность выявить наиболее развитую дифференциацию в названиях различных половозрастных групп крупного и мелкого рогатого скота, что свидетельствует о преимущественном распространении у них именно этих животных.

Уаса — овца.

Тыгъ — баран.

Квашит — овца (1 год).

Ты шлыс — баран (1 год).

Уаса хъа — овца после 1-го окота.

Сыс — ягненок.

Сыс цIша — ягненок (овца).

Сыс тыгъхъ — ягненок (баран).

В прошлом каждый владетельный хозяин имел свою метку — тамгу (*дамыгъа*) и метил свой скот этим знаком собственности. Абазинам были известны два способа меченья скота: 1 — *дамыгъа аңцIара*, 2 — *хцIара аңцIара*. И тот и другой способ означает нанести знак собственности, разница заключается в том, что первым способом (*дамыгъа*) метили крупный рогатый скот, лошадей и отчасти мелкий рогатый скот, вторым же способом метили только мелкий рогатый скот и домашнюю птицу. Тамгу ставили путем выжигания: к телу животного прикладывали раскаленное железное клеймо. Рану посыпали солью, а через некоторое время, когда спадал струп, на теле животного четко просматривался знак собственности. Животных клеймили в возрасте 1–1,5 лет. Лошадям тамгу ставили на крупе или на задние ляжки. Крупному рогатому скоту тамгу ставили только на задние ляжки. Случалось так, что два брата пользовались одним и тем же знаком. Чтобы не перепутать животных, они заранее договаривались, кому какой бок метить: старший метил правый бок, а младший — левый. *Дамыгъа* передавалась по наследству, и имели их только владетельные лица. *Дамыгъа* позволяла быстро находить то или иное животное в большом стаде, табуне, отаре. В том случае, если пропадала какая-

нибудь скотина, знаки собственности того или иного князя были известны не только внутри одного его селения, но и далеко за его пределами, и каждый, кто обнаружит животное, считал своим долгом доложить об этом хозяину. Последний, в свою очередь, за приятную весть щедро одаривал вестника.

Принцип нанесения знака собственности *хцлара* заключался в том, что тамгу наносили только на уши путем отрезания кончика ушей (*пхьырсага*), надрезов (*шлырсага*), проколов (*кылычлара*).

Но иногда на мелком рогатом скоте можно было встретить, что оба знака собственности присутствовали вместе: надрез или прокол на ушах и *дамыгъа* на щеке.

Термин *хцлара* встречается и в другой отрасли хозяйственной деятельности абазин. Каждая хозяйка метила свою домашнюю птицу (кур, гусей, индеек и т. д.) путем отсечения когтя на каком-нибудь пальце ноги.

С разведением крупного рогатого и мелкого скота у абазин связан целый ряд обрядов, в основном совпадающих с годовым скотоводческим циклом. Большинство этих обрядов представляло собой магические действия, направленные на сохранение поголовья скота. Так, одним из широко распространенных в прошлом среди абазин был обряд прогона стада между двумя кострами. Этот обряд совершался перед перегоном животных с летних пастбищ. На небольшом расстоянии друг от друга зажигали два костра и между ними прогоняли животных. За животными проходили между кострами все находившиеся на летнем пастбище пастухи и другие лица. Существовало поверье, что огонь — непреодолимое препятствие для всякой нечистой силы и с помощью этого обряда избавят себя и скот от всех болезней и бед, которые останутся на старом месте и не последуют за ними.

Несмотря на большое значение скотоводства и молочного хозяйства во второй половине XIX в., отрасли эти у горцев Северного Кавказа, в том числе у абазин, пришли в целом в сильный упадок. Одной из главных причин упадка скотоводства исследователи называют то, что «царское правительство не намеревалось обеспечивать достаточными наделами абазинское и черкесское крестьянство»²¹⁵. Упадку способствовали лишение аулов пастбищных земель, переход их к государству, система аренды пастбищ, высокие арендные цены и т. п. Поэтому, хотя в целом поголовье скота к концу XIX в. возросло, скот сосредоточивался главным образом в руках небольшой наиболее зажиточной части населения²¹⁶. Другой причиной упадка скотоводства являлись болезни. Самым грозным бичом скотоводов была чума (*сапран*), которая наносила

215 Полевой материал автора: 1970 г., Дагужиев Закарей, 73 года, а. Кубина; 1979 г., Ерижев Хатут, 78 лет, а. Псыж.

216 Лавров Л. И. Кавказские тамги. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л.: Наука, 1978.

огромный ущерб. Ящурная эпизоотия, повторявшаяся из года в год, также наносила скотоводам урон. Правда, от ящура урон был незначителен, но болезнь эта наносила большой экономический ущерб, вызывая сильное понижение молочной продуктивности и живого веса скота. Сибирская язва (*жвзг/ва*) также причиняла скотоводам значительный урон. Широкое распространение имела чесотка (*пхтра*), нередко вызывавшая большую смертность среди молодняка крупного рогатого скота. Распространению чесотки способствовала большая скученность зимой в загонах, где перенос чесоточных клещей от одного животного к другому был неизбежен. Большой недостаток ветеринарных врачей препятствовал борьбе с эпизоотиями, однако местные скотоводы благодаря многолетнему опыту ухода за скотом выработали целую систему лечебных средств. Так, например, при сибирской язве лечили проколом опухоли, образовавшейся на теле животного. Прокол иглой повторяли до тех пор, пока опухоль полностью не рассосется. Для ускорения процесса заживания опухоли рану посыпали специальным порошком сухих трав. Пастухам были хорошо известны целебные свойства многих трав, и они умело приготавливали из них лекарства для лечения животных. При чесотке рану обнажали до появления крови и густо посыпали толченой солью. Процедуру проводили в течение двух недель, после чего больных овец прогоняли через реку. Здоровых овец отделяли от еще больных и продолжали лечение последних²¹⁷.

Для лечения животных от болезней прибегали также к помощи амулетов, прогону вокруг святых мест²¹⁸. Под святыми местами подразумевались излюбленные места сборищ животных. Чтобы уберечь скот от дурного глаза, пользовались разного рода амулетами. Так, например, камню с естественной дырочкой приписывались чудодейственные свойства, и его вешали на рога корове, на ведро, в котором хранили молоко. Красная тряпочка, привязанная к рогам, концу хвоста животного, тоже якобы способна отвести любую беду от животного. Тем же целям служил амулет (*дуа*). Характер скотоводческой обрядности у всех народов Карачаево-Черкесии однороден, можно говорить только о большей или меньшей полноте обряда.

Таким образом, скотоводство играло в жизни абазин огромную роль, оно до конца XIX в. являлось основой их хозяйственной деятельности. Крупный и мелкий рогатый скот до конца XIX в. служил одним из важнейших мерил ценностей.

217 Лавров Л. И. Абазины. С. 39.

218 Данилова Е. Н. Указ. соч. С. 40.

Изучению кустарных промыслов и ремесел народов Северного Кавказа в дореволюционной и советской этнографической литературе посвящено несколько работ²¹⁹. Однако они содержат преимущественно материалы по Дагестану, Кабарде и Осетии и почти ничего не дают для характеристики промыслов и ремесел у абазин. В предлагаемой статье автор пытается в какой-то мере восполнить этот пробел и дать описание одного из абазинских промыслов — кожевенного дела, включавшего обработку кожи, шорное дело, изготовление обуви и выделку овчин. Изделия из кожи, изготовлявшиеся членами абазинских семей, использовались ими главным образом для собственных нужд и обычно не вывозились на рынок. В данном случае имеется в виду внутренняя торговля, не получившая до революции достаточного развития среди абазин, тогда как факты вывоза кожи и различных мехов за пределы Северного Кавказа отмечались у абазин уже в середине XVIII — первой половине XIX в.²²⁰ Хотя домашние промыслы и ремесла утратили ту значительную роль, которую они играли в хозяйстве абазинского народа до Октябрьской революции и отчасти в 1920-е годы, однако некоторые виды производства, связанные с ручным трудом, например обработка шерсти, сохранились в его быту до наших дней. Настоящая статья написана главным образом на основе полевых материалов, собранных автором в районах Карачаево-Черкесии (Прикубанском, Хабезском, Адыге-Хабльском и Карачаевском) в 1969–1971 гг. В статье использованы также литературные и археологические материалы.

Значительное развитие кожевенного дела у абазин находит объяснение в повсеместном занятии охотой и отгонным скотоводством, причем последнее «почти до Октябрьской революции оставалось ведущей отраслью хозяйства абазин»²²¹. Разведение скота давало им не только продукты питания, тягловую

219 Промысловые занятия в некоторых населенных пунктах Терской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1889. Вып. 8; *Маргграф О. В.* Очерки кустарных промыслов на Северном Кавказе. М., 1892; *Пиралов А. С.* Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа. Тифлис, 1900; *Пиралов А. С.* Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа. СПб., 1913; *Короленко П. П.* Промышленность закубанских горцев // Кубанский сборник. 1908. Т. 8; *Хижняков Б. Е.* Описание кустарных промыслов нацобластей Северо-Кавказского края // Записки Северо-Кавказского горского научно-исследовательского института. Ростов н/Д, 1920. Т. 2; *Мамбетов Г. Х.* Крестьянские промыслы Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1962 и др.

220 *Klaproth J.* Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Halle; Berlin, 1812. Bd. 11. S. 449; *Дебу И.* О Кавказской линии и присоединенном к ней Черноморском войске, или Общее замечание о поселенных полках, ограждающих Кавказскую линию, и о соседственных горских народах. СПб., 1829; *Зубов П.* Картина Кавказского края. СПб., 1834. Ч. 1; *Пейсонель М.* Исследования торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750–1762 гг. Краснодар, 1927.

221 *Лавров Л. И.* Абазины // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Вып. 1. С. 17.

силу, но и сырье для различных ремесел: ткачества, изготовления валяных изделий, скорняжного и шорного дела²²². «Сотни лет занятий скотоводством, обилие кожевенного сырья, — отмечал в 20-х годах абазинский этнограф Т. З. Табулов, — способствовали тому, что абазины научились искусно обрабатывать кожу, из которой они изготовляли самые разнообразные предметы»²²³. Видимо, столь же древним, как и эти виды хозяйства, на Северном Кавказе было и кожевенное дело. Об этом говорят, хотя и фрагментарные, археологические находки²²⁴, а также сообщения средневековых авторов²²⁵.

Обработка кожи

Во второй половине XIX в. одним из основных занятий абазин было овцеводство, повсеместно разводили также коз²²⁶. Овечьи и козьи шкуры использовались для шитья одежды (шуб, зимних шаровар), а также для изготовления необходимых предметов: сумок, мешков для перевозки зерна или муки, бурдюков для вина, воды, а также хранения молочнокислых продуктов²²⁷.

Не менее значительную роль в хозяйстве абазин играло коневодство. По имеющимся сведениям, абазинские лошади отличались большой выносливостью и высоко ценились в России и на Северном Кавказе. Лошади использовались для верховой езды, транспортировки грузов и отчасти как убойное животное. Шкуры лошадей шли на выделку сыромятной кожи, из которой изготовляли сбрую для верховых лошадей, ремни, обувь и другие предметы. Особенно ценился у абазин крупный рогатый скот. Помимо молока и мяса, он давал шкуры, из которых выделывали сыромять и юфть, кожаные ведра и пр.

Обработка сырья включала в себя выделку овчин и кож — скорняжное и кожевенное дело. Занимались этим преимущественно осенью или весной. Значительно реже — зимой. Если же почему-либо шкуры и кожа вовремя не обрабатывались, то их сохраняли в высушенном виде до зимы, а иногда и до весны следующего года. Шкура, снятая с убитого животного, легко загнивала,

222 *Дебу И.* Указ. соч. С. 119; *Невская В. П.* Социально-экономическое развитие Карачая и Черкесии в первой половине XIX в. // *Очерки истории Карачаево-Черкесии.* Ставрополь, 1967. Т. 1. С. 323.

223 *Табулов Т. З.* Очерк о бытовых особенностях горцев (рукопись) // Архив Карачаево-Черкесской автономной области. Ф. Р-28. Д. 5. Л. 11.

224 *Каменев Н. Л.* Бассейн Псекупса // *Кубанские войсковые ведомости.* 1867. № 2. С. 28; *Кузнецов В. А.* Алания в X–XIII вв.: автореф. ... дис. д-ра ист. наук. М., 1970. С. 22, 23.

225 *Интерьяно Д.* О быте и правах черкесов // *Записки Русского географического общества.* 1869. Т. 11. С. 734.

226 *Серебряков И. Л.* Сельскохозяйственные условия Северо-Западного Кавказа // *Записки Кавказского общества сельского хозяйства.* 1867. № 1–2. С. 13; *Надеждин Л. Н.* Кавказский край. Тула, 1896. С. 267.

227 *Труды Комиссии по исследованию кустарной промышленности в России.* СПб., 1883. Вып. 9. С. 178–179.

а при высыхании становилась жесткой и ломкой. Чтобы превратить шкуру в кожу, ее подвергали следующим операциям: заквашиванию, дублению, окраске, мятью.

Шкуру, снятую с зарезанного животного, очищали от крови тыльной стороной ножа и промывали водой, давали ей немного подсохнуть, для чего расстилали шерстью вниз. В течение одного-двух дней шкура подсыхала, а потом уже приступали к ее выделке. Если почему-либо к обработке полагали приступать через большой промежуток времени, то для сохранения шкуры ее немного солили с внутренней стороны, высушивали и помещали на чердаке дома, где она хранилась до обработки. Перед началом выделки такую шкуру в течение двух-четырех дней размачивали в воде, чтобы она не была сухой и ломкой.

Как известно, шкура состоит из трех слоев: верхнего — кожицы, или эпидермиса, который покрыт волосом; среднего толстого слоя, состоящего из волокон соединительной ткани (это и есть собственно кожа); и нижнего тонкого слоя — подкожной клетчатки. Так как собственно кожу составляет только средний толстый слой, то, приступая к выделке, в первую очередь заботились о том, чтобы выделять его из верхнего и нижнего. Для этого шкуру прежде всего промывали водой, а затем приступали к снятию нижнего слоя, так называемой мездры. Обычно снятием мездры занимались молодые или средних лет женщины, так как эта работа требовала значительного напряжения и осторожности.

Для того чтобы удалить верхний слой шкуры вместе с волосом, ее подвергали квашению, в основе которого лежал принцип химического воздействия на структуру кожи. Обычно абазины заготавливали квас следующим образом: в каком-нибудь большом чане гасили известь и разводили «молоко». Через сутки отстоявшуюся известковую воду сливали в деревянную кадку и засыпали пшеничными отрубями. Делали раствор в виде не очень густой кашицы, куда и складывали шкуры. Обычно (температура должна быть комнатной или немного выше) шкуры находились в этом растворе в течение 14–15 дней²²⁸. По истечении этого срока шкуры вынимали из раствора, очищали от волосяного покрова (который снимался теперь очень легко) и остатков раствора. Промыв шкуры холодной водой, забрасывали их в корыто, в котором находился хорошо перемешанный разбавленный холодной водой раствор куриного помета. По мнению наших информантов, в курином помете содержатся некоторые органические кислоты, которые, действуя на кожу, разрыхляют ее, она сильно разбухает и таким образом подготавливается к процессу дубления. В этом растворе шкуры должны находиться сутки, после чего они вынимались и снова промывались холодной водой.

228 Полевой материал автора: 1969 г., Кенисова Туркхан, 72 года, а. Кубина.

Дальше следовал процесс дубления. При дублении дубильное вещество проникало внутрь шкуры, обволакивало волокна соединительных тканей, из которых состояла кожа, и мешало им склеиваться между собой при высыхании. Кожа становилась, таким образом, мягкой, эластичной и в то же время защищенной от загнивания. В качестве дубильного материала и красителя абазины применяли листья марены (*баяу*). Способ изготовления состоял в следующем: листья *баяу* сушили и перемалывали; шкуры (каждая в отдельности) сшивались в виде мешка; в каждый мешок засыпали по полведра перемолотых листьев *баяу* и заливали крепким настоем этих же листьев. Однако при этой операции кожа не пропитывалась, как следует, дубителем, так как и количество его, и продолжительность процесса были явно недостаточны. Поэтому за первым дублением следовало второе — посильнее, третье — еще сильнее и четвертое — одинаковое с третьим. Дубление продолжалось в течение суток, после чего мешки распарывали и освобождали от дубильного вещества.

Следующим процессом было крашение. Мелко нарезанные и высушенные листья *баяу* вываривались в кипятке и отстаивались. Кожи, окрашенные в такой краситель, бывали обычно коричневого цвета различных оттенков. Однако значительно чаще кожи окрашивались в черный цвет. С этой целью в краситель из листьев *баяу* добавляли медный купорос, покупавшийся в лавках. На один литр настойки обычно добавляли 200 г медного купороса²²⁹.

Абазины практиковали два способа окрашивания кожи: путем погружения в раствор и путем втирания красильного вещества в кожу. Первый способ окраски заключался в том, что промытую кожу помещали в сосуд с красильным раствором на одни сутки. Кожа считалась достаточно окрашенной, если краска пропитывала ее насквозь. Для окраски кожи путем втирания ее расстилали на траве или циновке, распрямляли и щеткой втирали в нее красильное вещество. Работа эта была более трудоемкой и менее эффективной.

После окраски краски кожи приступали к следующей операции — мятью (*ркъвчIра*). Мятье производили при помощи кожемялки или просто руками. С целью сделать кожу мягкой и эластичной. Этому этапу обработки кожи придавалось большое значение, так как одежда или обувь, сшитая из плохо размятой кожи, была твердой и неудобной.

Мятье производилось следующим образом: еще не вполне просохшую кожу женщины брали руками за концы, скручивали ее в жгут, потом снова раскручивали. Это повторялось много раз. Чтобы как следует размять кожу среднего размера, требовалось не менее одного дня.

Кожемялка (*фаъадз*) представляла собой деревянную развилку, зазубренную глубокими нарезками. В развилку был вложен конец прямой палки и укреплен так, чтобы палка могла двигаться вверх и вниз. Кожу помещали в развилку под вставленный в нее конец прямой палки. За другой конец палка

229 Полевой материал автора: 1969 г., Кишмахова Фати, 75 лет, а. Кара-Паго.

работница бралась обеими руками и, действуя палкой как рычагом, поднимала ее вверх и опускала вниз. В результате палка мяла кожу. Процесс мятья продолжался до тех пор, пока кожа не становилась совсем мягкой. По сообщению информантов, степень готовности кожи определялась еще и тем, что готовая кожа издавала своеобразный скрип²³⁰. Мятье производилось силами семьи, в нем участвовало не менее двух женщин. Если в семье обрабатывалось сразу несколько шкур, то на помощь приглашались соседки, родственницы.

Сопоставляя материалы по технике обработки кож у абазин с материалами, относящимися к другим кавказским народам, мы должны отметить общность всех основных приемов обработки кож. Это исторически обусловлено существовавшими между ними на протяжении многих веков тесными хозяйственными и бытовыми связями.

Шорное дело

Возникновение седельного производства на Северо-Западном Кавказе датируется Средними веками²³¹. В противоположность бурочному и суконному промыслам, сосредоточенным в руках женщин, производством седел занимались исключительно мужчины.

Оно включало три самостоятельные отрасли: арчаковую, то есть производство деревянных частей седла, изготовлявшихся особыми кустарями; шорное дело, то есть производство ременных принадлежностей седла; и кузнечно-ювелирное дело, включавшее работу двух самостоятельных мастеров: кузнеца (производство металлических принадлежностей седла — стремени, удила, пряжек и т. п.) и ювелира, изготовлявшего украшения из меди или серебра для нагрудника, уздечки и т. д.

Шорная работа включала в себя оклейку арчаков, изготовление принадлежностей седла, то есть подушек, тебеньков, подседельника, подподушечника, а также принадлежностей конской сбруи — нагрудника, подхвостника, подпруги, путилищ, тороки, уздечки и нагайки²³².

Арчак — деревянная основа седла — оклеивался кожей. Многие мастера выполняли все виды шорной работы, но со временем стали выделяться специалисты, занимавшиеся только оклейкой арчаков. Таковы, например, Абдулах Тлисов из Апсуа, Умар Балов из Кубины и др.

Неизменной частью седла являлась подушка из черной или красной тисненой кожи, набитая овечьей шерстью, прикреплявшаяся спереди и сзади к луке ремнями и накрест — вторым ремнем подпруги.

230 Полевой материал автора: 1969 г., Кишмахова Фати, 75 лет, а. Кара-Паго.

231 *Лавров Л. И.* Адыги в раннем средневековье // Сборник статей из истории Кабарды. Нальчик, 1955. С. 25.

232 Все перечисленные принадлежности седла и сбруи абазины называют одним термином — *атиш агъвра*, то есть конская сбруя.

Материалом для изготовления принадлежностей седла служила кожа-сыромять. Процесс обработки кожи-сыромяти для шорно-седельных изделий состоял из нескольких операций. Снятую с зарезанного животного шкуру растилали на траве или циновке внутренней стороной кверху и ножом счищали с нее кровь, остатки мяса, сала и т. д. Шкуру, снятую с животного за несколько месяцев до этого, сначала размачивали, а потом очищали. Вслед за тем приступали к очищению волосяного покрова. Для этого мастер садился на какое-нибудь возвышенное место (стульчик, седло и т. п.), клал на колени шкуру мездрую вниз и, придерживая ее левой рукой, осколком стекла или острым ножом, находящимся в правой руке, осторожно, движением от себя, соскабливал волос. За один день мастер обычно очищал одну-две шкуры. Затем шкуры немного просушивались, смазывались животным жиром и обминались на мялках, после чего их растягивали на земле и резали на ремни. В специально приготовленный мыльный раствор ремни опускались на сутки. Вынутые из раствора, они просушивались и обминались на мялках особого устройства, называемых лещетками²³³.

Русские мастера пользовались мялками несколько иного образца, называемыми дорожником. «Дорожник — две дощечки со стальными зубчиками; они складываются так, что зубчики приходятся вместе, и между этими зубчиками протягивается ремень, который иногда предварительно смазывается салом, чаще же ничем не смазывается, так как от сала ремни впоследствии грязнятся»²³⁴.

Обработанная таким образом сыромятная кожа шла на изготовление тебеньков, подседельников, нагрудников, подпруг, путилищ, торок, уздечек.

Тебеньки — пара продолговатых четырехугольных кусков кожи, которые соединены между собой двумя ремешками; они подвешиваются с обеих сторон седла на бока лошади и служат для защиты ног ездока от грязи и пота, а также предохраняют бока лошади от трения стременами и ногами наездника.

Подседельник — приспособление для защиты лошади от давления и трения седлом; он состоит из пары продолговатых кусков твердой кожи с округленными концами, соединяются они друг с другом ремешками и накладываются на потник с обеих сторон холки лошади.

Нагрудник имеет вид полуовала, который проходил через всю грудь и плечи лошади до седла, к которому концы его, снабженные кольцами, привязываются с обеих сторон при помощи ремешков. К средней части полуовала прикрепляется особый ремень, проходящий под грудью и прикрепляющийся к подпруге.

²³³ Маргграф О. В. Указ. соч. С. 161; Хижняков Б. Е. Указ. соч. С. 161.

²³⁴ Шевлягин Н. И. Кожевенное производство в Нижегородской, Черниговской, Полтавской, Харьковской и Курской губ. // Отчеты и исследования кустарной промышленности в России. СПб., 1894. Т. 2. С. 204.

Подхвостник представляет собой полный овал на крупе лошади, соединявшийся с другими ремнем, который лежит посередине хребта и прикрепляется передним своим концом к петле, находящейся в середине нижней стороны седла.

Подпруга — широкий прочный ремень, служит для притягивания седла к лошади. Оба конца подпруги снабжены пряжками. Она прикрепляется одним концом на правой стороне седла к ремешку, находящемуся в средней нижней части седла, другой же конец подпруги соединяется с ремнем, прикрепленным к седлу с левой стороны таким же образом, как и на правой стороне.

Путилица — ремни, которые прикреплялись к передней половине седла, где имелось для этой цели по одному разрезу на каждой стороне, ремни были двойные и снабжались пряжками для урегулирования их длины.

Торока — ремешки у луки седла, служащие для пристегивания поклажи. Уздечка (*гъвра*) с двухзвенным удилом и поводом состоит из двух боковых, двух поперечных (носового и лобного) и шейного ремней. Концы удила, боковых ремней и повода соединяются на обеих сторонах морды лошади большими металлическими кольцами. Следует заметить, что удила в абазинской уздечке, как и на всем Северном Кавказе, не размыкались, потому для разнуздания лошади каждый раз приходилось снимать уздечку.

Сбруя верховой лошади украшалась серебряными украшениями. Высокого мастерства и совершенства добились абазины также в художественном тиснении по коже. Тисненым орнаментом абазины украшали принадлежности конской сбруи (ремня, тебеньки), обувь, пояса, ножны и т. д. Тиснение производилось с помощью деревянного штампа. Для работы им кожу вымачивали в воде в течение суток и вырезали из нее прямоугольный кусок, равный по своему размеру площади штампа. Эту кожу прибавали несколькими гвоздиками к штампу и били по ней деревянным молотком. В результате рельефные черты рисунка штампа врезались в кожу. В таком виде кожу оставляли на штампе до полного высыхания, потом убирали штамп, и на коже оставались следы рисунка. Орнамент на изделиях из кожи, образованный тиснением, в основном представлен элементами геометрического, реже растительного характера. Такого рода тиснение по коже с помощью штампа было широко распространено также среди адыгов²³⁵.

Украшение тебеньков с помощью штампов, несомненно, повышало производительность труда мастеров, однако наличие готовых штампов в известной мере связывало творческую инициативу мастеров и вело к превращению данного вида художественного промысла в ремесленничество. Поэтому, безусловно, гораздо больший интерес представлял способ тиснения по коже

235 Мамбетов Г. Х. Крестьянские промыслы Кабарды и Балкарии. С. 55; Студенецкая Е. Н. Быт и культура кабардинского народа (XVIII–XIX вв.) // Сборник статей по истории Кабарды. Нальчик, 1954. Вып. 3. С. 154.

специальными металлическими инструментами, которые, судя по сообщениям информантов, в прошлом имели широкое распространение в абазинских аулах. В этом случае мастера не связывал какой-либо определенный рисунок, и он имел возможность ввести в рисунок какую-нибудь новую деталь или же полностью изменить его.

Производство кожаной обуви

Для изготовления обуви использовали хорошо обработанные кожи²³⁶. Обувь шили в основном женщины, каждая для всех членов семьи. Шили с большим вкусом, умело подбирая цвета и фасон.

Наиболее распространенным видом обуви были чувяки (*чвамгла*). Выкраивали чувяк таким образом, что он имел только один шов, который проходил от носа под подошвой вдоль всей ее длины. Шов делали с изнанки прочной ниткой, затем выворачивали чувяк налицо. При окончательной обработке этот шов выглаживался. В кавказоведческой литературе XIX столетия имеется описание этого вида обуви: «Все эти вещи отличались хорошим вкусом, особенно чувяки, обувь без подошвы, — отмечал в 1830-х годах Ф. Торнау. — Они шьются обыкновенно несколько меньше ноги, при надевании размачиваются в воде, натираются внутри мылом и натягиваются на ноги, подобно перчаткам. После того надевший новые чувяки должен лежать выждать, пока они высохнут, примут форму ноги. Под чувяки впоследствии подшивается самая легкая и мягкая подошва»²³⁷.

Другой разновидностью чувяков были поршни (*гванчрыкъв*) — мужская обувь из сыромятной кожи без подошвы и каблуков, утепляемая в зимнее время соломой. Обувь из сыромятной кожи в сухую погоду изящно сидела на ногах, но в сырую и зимнюю пору сильно растягивалась и становилась бесформенной.

Из черного сафьяна делалась женская обувь без задников на самодельной кожаной подошве, называемая *паныш*. Верхняя часть этой обуви богато украшалась вышивкой. Женской обувью считались также сафьяновые чувяки с небольшой выемкой спереди у подъема на кожаной подошве.

Наиболее древней обувью были ходули, изготовлявшиеся из дерева. «Ходули эти по большей части деревянные, но бывают и серебряные; устроены они из двух стременообразных дощечек высотой в 3–4 вершка, к которым сверху прикреплена третья плоская дощечка длиной 5–6 вершков; эта последняя дощечка имеет форму подошвы или просто четырехугольника; посередине ее

236 По рассказам информантов, в прошлом у абазин мужчины носили не только суконные и овчинные штаны, но и сделанные из кожи.

237 Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера // Русский вестник. 1864. № 9–10. С. 421.

прикреплен ремень, в который всовывают ногу, становясь на ходули»²³⁸. Ходули богато украшались серебром. Женщины с большой ловкостью пользовались ими, свободно танцевали.

Широко распространенной формой обуви, как у мужчин, так и у женщин являлись легкие сафьяновые сапожки-ноговицы (*майыст*). Описание подобной обуви находим в сочинении Интервано, автора конца XV в.: «На ногах у мужчин находились кожаные сапоги с низкими голенищами и с прямыми носками, без каблуков. У женщин такие же сапоги, только более изящные. Некоторые представляют не гладкую поверхность, а сделанную как бы сборками, на других идет орнамент в виде кружков и т. п. Цвет их... преимущественно коричневый, но с разными оттенками»²³⁹. Эта обувь сохранилась среди абазин и до настоящего времени, ее с удовольствием носят люди старшего поколения. Детская обувь в основном повторяла покрой и пошив обуви взрослых.

Выделка овчин

Главным предметом скорняжного промысла у всех народов Северного Кавказа была овчина. Производство овчины, которым занимались обыкновенно женщины²⁴⁰, ограничивалось лишь домашним спросом.

Для выделки овчины были необходимы раствор молочнокислой сыворотки, соль, пшеничные отруби, а также несколько простых по устройству инструментов. Перед выделкой овчина просушивалась, поскольку снятую с овцы шкуру нельзя было выделывать сразу, так как она получалась худшего качества. Овчины, которых обыкновенно брали штук 10–15, сначала мочили в чанах и холодной воде, но не более 1–1,5 суток. Когда овчина размокала, ее начинали промывать в речке или особо устроенных для этого бассейнах. После окончания промывки соскребали с овчины все сало и мясо. Делалось это следующим образом. Овчину расстилали на толстой доске и начинали очищать. Скребли так называемыми подходками, то есть ножами, имевшими две рукоятки и обе стороны которых были острые. Одно острие подходок служило для обрезания неровностей по краям овчины, а другое, более тупое, — для соскребания сала и мяса. Работу начинали с середины, а потом обходили края. Сняв сало и мясо, шкуру распрямляли, покрывали густым раствором, сворачивали в пакеты и складывали в специально приготовленные квасы. Квасы готовили из молочной сыворотки с солью и пшеничных отрубей. Готовили их суток за трое или четверо до складывания в них овчин, чтобы дать квасам хорошо прокиснуть. Класть овчины в совершенно холодные квасы не

238 *Грабовский Н. Ф.* Свадьба в горских обществах Кабардинского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. 1809. Вып. 2. С. 5.

239 *Лавров Л. И.* Кабардино-адыгейская культура // Советская этнография. 1957. № 4. С. 16.

240 *Фомина А.* Кустарная промышленность и промысловая кооперация в Карачаево-Черкесии // Вестник промысловой кооперации. М., 1926. № 1. С. 75; *Кавказов А.* Промышленность, о которой мало кто знает // Советский Северный Кавказ. Ростов н/Д, 1930. № 4. С. 29.

годились, поэтому их подогревали до такой температуры, чтобы рука могла терпеть (*ананы йангалуата йырчун*). Квас подогревался только один раз (перед загрузкой), ибо подогревание в процессе квашения было невозможно. Чтобы держать квас теплым, кадку ставили в теплом помещении и укутывали.

В кадку с квасами овчины клали свернутыми шерстью внутрь. Чтобы во время загрузки овчины не всплывали, они прижимались небольшим шестиком, оставляя пустое место для того, чтобы новую овчину здесь можно было смочить квасами и тогда уже класть на место. Когда чан заполнился овчинами, то пустое место, так называемый колодец, также закладывалось овчинами так, чтобы по всей кадке овчины были распределены ровно. Чтобы верхние овчины не сохли, кадку заливали таким же раствором и сверху клали гнет.

В квасах овчины лежали от трех до пяти недель. Заметим, что адыги при такой же технологии выделки овчин держали их в квасах в течение 4–7 недель²⁴¹. О готовности овчины узнавали следующим образом. Через две недели каждые день-два овчины выжимали по одному разу и выжатые клали обратно. При этом нижние овчины помещались вверх, а верхние — вниз. Если выжатая овчина хорошо тянулась поперек и взятая прядка шерсти чисто и легко отставала от кожи, то овчина считалась готовой. В противном случае ее необходимо было еще квасить. Готовность овчины можно было узнать также по мездре: она легко отделялась и после щипка или зажатия между пальцами на ней оставалось белое пятно²⁴².

При квашении если замечалось, что квас жидок, добавляли отрубей. Квасы, из которых овчины вынимались, не выливались и использовались в дальнейшем с добавлением некоторого количества молочной сыворотки и отрубей, но без предварительной закваски.

Вынутые из квасов овчины мялись и сушились, для чего их вывешивали на солнце шерстью наружу. Иногда овчины бывали очень жирными, и тогда из них выводили жир, покрывая внутреннюю сторону слоем белого глиняного теста, после чего их опять сушили. Такое намазывание делалось до тех пор, пока глина не вытягивала весь жир. Овчина, из которой вытянут весь жир и которая хорошо просохла, при намазывании глиной не меняла цвета последней, тогда как от жирной овчины глина чернела. Даже если на глине оставалось небольшое черное пятно, то овчину снова намазывали глиной. Глина с овчины снималась, размешивалась в воде, и ее вновь могли использовать для покрывания овчины²⁴³.

Вытянув весь жир и отколотив глину, овчины начинали мять. Для мятья пользовались специальными инструментами — железным крюком и рукоят-

241 Азаматова М.-К. 3. Указ. соч. С. 73.

242 Полевой материал автора: 1969 г., Кишмакова Фати, 75 лет, а. Кара-Паго.

243 Удалять жир с овчины можно было и после нагираания мелом или же после просушки из квасов. Последнее считалось более удобным.

кой на верхнем конце и ременной петлей на нижнем. Мытье производилось следующим образом. Одним концом прикрепляли овчину при помощи веревки к кольцу и ставке или к большому гвоздю, немного выше человеческого роста; другой конец овчины работница брала в руки, накладывала на овчину крюк, вставляла правую ногу в петлю, нажимала назад и вперед до тех пор, пока разминаемая часть не белела и не делалась мягкой. После этого овчину перевязывали, чтобы таким же образом обработать другие места. «Мягчение повторялось до трех раз, пока овчина не будет мягка и мездра не начнет шелушиться»²⁴⁴. Первое мягчение называлось *ацхIвара* — «оттянуть». Тот же процесс повторялся вторично. У абазин это называлось *птира* — «ломка» овчины. Этим же термином назывался третий процесс мягчения овчины.

После завершения процесса мятья овчину начинали белить, для чего употребляли обломок русской косы. Для придания белизны пользовались пшеничной или кукурузной мукой или мелом, употреблялся и алебастр²⁴⁵.

Перед началом беления женщина укладывала мягкую, готовую для выделки одежды овчину на какое-либо удобное возвышенное место, обсыпала обрабатываемый участок шкуры мелом, брала за концы обломок русской косы и начинала скоблить. Скобление производилось движением от себя. Окончив беление одного участка шкуры, женщина передвигала шкуру и приступала к белению другого участка. При этом в процессе обработки шкуры происходило не только беление овчины, но счищались также остатки мяса и верхняя кожа мездры. Чем белее и мягче становилась овчина, тем она дороже ценилась. В течение дня, таким образом, женщина могла обработать до пяти шкур среднего размера. Овчина, отделанная косой и отбеленная мелом, мукой и пр., считалась совершенно готовой. Необходимо было только выбить остатки мела и расчесать волос редким железным гребнем. Шубы, пошитые из таких овчин, отличались белизной.

На этом процесс обработки овчин заканчивался. Выбеленные овчины немного подсушивались, свертывались и складывались в помещения, если, конечно, сразу же не приступали к следующему этапу — изготовлению из них одежды.

Здесь хотелось бы обратить особое внимание на записанные нами сообщения информантов (только в двух районах: Хабезский р-н, а. Эльбурган и Инжич-Чукун; Адыге-Хабльский р-н, а. Тапанта, Абаза-Хабль и Мало-Абазинск) о том, что абазины подвергали овчины окраске.

В этнографической литературе по Северному Кавказу мы не встретили примера окрашивания овчин, наоборот, строго подчеркивается, что окраска

244 Фомина А. Указ. соч. С. 75.

245 Там же.

овчин не практикуется, с окраской овчин не знакомы и ее не красят²⁴⁶. Тем не менее нам хотелось бы подробно остановиться на описании процесса окраски овчин.

Одним из наиболее распространенных красителей, как было сказано выше, являлась марена. Листья марены для этого должны были быть мелко нарезаны, и в таком виде их кипятили с водой. Полученный отвар назывался дубом. Чем крепче сварен дуб, тем лучше для дубления: овчины выходили красновато-коричневого цвета с разными оттенками в зависимости от густоты красителя. Этим-то раствором и терли по овчине каким-нибудь лоскутиком, но сначала следовало остудить раствор, чтобы он был немного теплее комнатной температуры, иначе можно было сжечь овчину. Затем просушка овчины, ее опять мяли, как и прежде, только инструменты для этого использовались более тупые, иначе можно было попортить овчину, так как на ней уже не было кожицы и острым инструментом легко было ее поцарапать.

Красили овчину также в черный цвет. Употребляли тот же раствор, как и при окраске кожи (в настойку от листьев марены добавляли медный купорос). Разостланную на траве или циновке овчину терли лоскутом, смоченным в растворе. После этого овчину немного просушивали, мяли, затем снова натирали. После второго крашения овчину сейчас же промывали для того, чтобы меньше линяла. После промывки овчину просушивали. Сухую овчину мягчили несколько раз, и овчина была готова.

Описанный нами способ выделки овчин абазинами (кроме окраски) является в основных чертах общим для всех других народов Северного Кавказа. Кроме того, некоторые технические приемы обработки шкур находят значительную аналогию с приемами, известными русскому населению. Примером могут служить описанные Н. И. Шевлягиным и приемы других губерний, в главных чертах совпадающие с описанными нами приемами выделки овчин²⁴⁷.

Из выделанных овчин женщины шили главным образом зимние шубы (*уасчва хьамы*), которые носили шерстью внутрь, зимние мужские штаны с коротко подстриженной шерстью (*уасчва айква*), мужские зимние головные уборы (*уасчва хьылна*) и т. д.

О широком применении кожи и овчин для изготовления одежды и обуви у народов Северо-Западного Кавказа дают представление археологические материалы В. П. Левашовой, которая сообщает, что «в одном из женских погребений у Белореченской обнаружены остатки шубы из меха дикой козы»²⁴⁸. И дальше В. П. Левашова пишет: «Находимые в могилах шаровары скроены

246 Маргграф О. В. Указ. соч. С. 152; Фомина А. Указ. соч. С. 75 и др.

247 Шевлягин Н. И. Указ. соч. С. 203.

248 Цит. по: Лавров Л. И. Кабардино-адыгейская культура. С. 14.

из двух половинок. Шили их из кожи... Носили их на очкуре и заправляли в ноговицы»²⁴⁹. Надо отметить, что такая одежда в повседневной носке больше встречалась у людей старшего и среднего возраста.

Абазины выделывали также овечьи и козьи шкуры, служившие им в качестве подстилок; из козьих шкур изготовляли молитвенные коврики *намазлыкъ*. Процесс обработки овечьих и козьих шкур в данном случае в основном совпадал с производством выделки овчин для одежды. Разница состояла лишь в том, что шкуры для подстилок размягчались менее тщательно и не окрашивались.

Из козьих шкур в дореволюционный период изготовляли также посуду. Наряду с деревянной посудой кожаная посуда в хозяйстве абазин имела большое значение: она была легка, удобна, не билась, не ломалась. Еще в 1920-е годы абазины шили из козьих шкур бурдюки для воды и жидких молочных продуктов (молока, айрана) и мешки для зерна²⁵⁰. Такого рода бурдюки делались из цельной кожи козлят, которую снимали, не разрезая. Переднюю часть на месте шеи оставляли открытой, а в отверстие от задней ноги вставляли и привязывали деревянный кран²⁵¹. Кроме того, из козьей кожи делались решета, для чего кожу натягивали на деревянную раму и прожигали на ней частые дырочки раскаленным шашлычным шомполом, а также ремешки для сшивания обуви и мешков²⁵².

Козьи шкуры ценились также кузнецами и серебряных дел мастерами за их прочность. Из них мастера изготовляли меха для раздувания пламени в кузнечных горнах. В прошлом козьи шкуры использовались адыгами и для изготовления матрацев. Вполне вероятно, что такого рода предметы делались и абазинами. Но если абазины нашли способы всестороннего использования животноводческого сырья, то надо сказать, что в технике производства у них господствовали самые примитивные, дедовские приемы работы, обуславливавшие низкую производительность труда и малоудовлетворительное качество продукции, и поэтому предлагаемый ими товар часто не соответствовал спросу. Не случайно поэтому абазинские скорняки и кожевники очень быстро потерпели поражение в конкуренции с привозными промышленными товарами в конце XIX — начале XX в. Но тем не менее домашняя выделка овчин и кож в каждом хозяйстве сохранялась вплоть до Октябрьской революции, что объяснялось доступностью и дешевизной сырья.

В настоящее время обработка шкур и кож в домашних условиях полностью отсутствует. Как правило, шкуры домашних животных колхозники продают

249 Лавров Л. И. Указ. соч. С. 15.

250 Фомина А. Указ. соч. С. 75.

251 Маргграф О. В. Указ. соч. С. 153; Хижняков Б. Е. Указ. соч. С. 160; Кавказов А. Указ. соч. С. 29.

252 Фомина А. Указ. соч. С. 75.

государству. Теперь обработкой шкур для нужд, как семьи, так и общественного хозяйства колхозников занимаются промысловые артели по переработке животноводческого сырья или кожевенные заводы, куда колхозы сдают шкуры для выделки. Одежда, сшитая из шкур, потом выдается во временное пользование обслуживающему персоналу животноводческих ферм, а также пастухам колхозных стад и отар на высокогорных пастбищах. В основном же в настоящее время сельские жители носят зимой преимущественно пальто городского покроя, шубы натуральные и искусственные фабричного изготовления, всевозможные куртки и т. п.

Таким образом, приведенные в статье материалы показывают, что распространенный среди абазин процесс обработки кож и овчин, а также орудия труда, применявшиеся в этом виде промысла, в основном были такими же, как и у других народов Северного Кавказа. Рассмотренные материалы позволяют также сделать вывод о недостаточно высоком уровне технологии кожевенного и скорняжного производства у абазин. Так, квасы обыкновенно подогревались только один раз перед загрузкой. Часто один и тот же квас использовали несколько раз. Все это отрицательно сказывалось на качестве продукции. Много времени занимало выведение жира путем намазывания глины. Намазывание повторялось несколько раз, при этом каждый раз приходилось ждать, пока глина высохнет. Окрашенные кожи оставляли желать много лучшего, так как шкура не всегда пропитывалась красителем, особенно в том случае, когда окраску производили намазыванием.

Происходившее в пореформенный период втягивание Северного Кавказа в общероссийский капиталистический рынок приводило к постепенному вытеснению местной продукции промышленными товарами и упадку кожевенного производства у абазин.

В настоящее время проводится систематическое этнографическое изучение абазин. Однако остаются вне поля зрения вопросы, посвященные изучению народной медицины. Несмотря на перестройку, которая происходила после установления советской власти, у абазин долгое время сохранялось многое из дореволюционного быта. Особую устойчивость обнаруживало знахарство, задачами которого были определение болезни и способы лечения.

Отдавая себе отчет в том, что для всестороннего освещения вопроса по народной медицине необходимо привлечение материала по так называемой лечебной магии, мы в настоящей статье главный упор делаем на лечение болезней гомеопатическими народными средствами. Опыт народной медицины, фитотерапия, то есть лечение растениями, привлекает в настоящее время пристальное внимание ученых-медиков. Несмотря на появление в арсенале лечебных средств современного врача многих антибиотических и синтетических веществ, интерес к лекарственным растениям не исчез. Современными медиками лечение растениями рассматривается как древнейшая и перспективная терапия, вполне соответствующая требованиям медицины²⁵³.

На лекарственные растения, произрастающие на территории Карачаево-Черкесии, в последнее время обратили внимание некоторые исследователи. Так, в 1963 г. вышла книга «Лекарственные растения Карачаево-Черкесии»²⁵⁴. В ней дается обзор лекарственных растений, приводятся материалы по районированию и т. д. В 1975 г. вышел Словарь названий растений (на черкесском языке)²⁵⁵. В словаре около 1000 названий растений, которым даются перевод на русском и латинском языках, их краткое описание с иллюстрацией отдельных видов, характеристика хозяйственного значения.

Автор не ставил своей задачей исследование растений с точки зрения их применения для медицины и потому ограничился лишь констатацией факта, что те или иные растения находили применение в медицине.

В основу данной статьи положены полевые материалы, собранные нами в течение 1970–1979 гг. в абазинских селениях Карачаево-Черкесии²⁵⁶.

В народной медицине абазин нашел отражение многовековой опыт лечения и предупреждения различных заболеваний. К сожалению, нам не удалось восстановить названия многих целебных растений, из которых готовились лекарства. В народной памяти названия этих растений то ли не сохранились

253 Ковалева Н. Г. Лечение растениями. М.: Медина, 1972.

254 Кадаев Т. Н. Лекарственные растения Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1963.

255 Хакумов Б. Ю. Словарь названий растений. Черкесск, 1975. (На черкес. яз.)

256 Все приводимые в статье рецепты из народной медицины записаны нами в аулах Псыж, Эльбурган, Инжич-Чукун, Старокувинск, Апсуа. Далее в статье не будем делать частных ссылок.

вовсе, то ли, как сообщают информанты, они были безымянными: целебные свойства их определялись по чисто внешним признакам. В данной статье мы приводим описание таких растений с их практическим применением в том виде, в каком они записаны от информанта. Русские названия многих безымянных лекарственных растений нами восстановлены демонстрационным путем. Там, где это можно, мы приводим параллельные названия лекарственных растений на абазинском и русском языках.

Сырье, из которого готовилось лекарство, можно разделить на следующие группы: дикорастущие травянистые растения; огородные культуры; плоды и ягоды дикорастущих деревьев и кустарников.

Лекарства из дикорастущих травянистых растений

Народ широко использовал травы для лечения различных заболеваний, употребляя их в качестве настоек, отваров внутрь и наружно, в качестве мазей в сочетании с медом, маслом, воском, яичным желтком, мылом и пр. Ими окуривали больных и помещения, в которых они лежали.

Отвары из целебных трав были испытанным средством при простудных заболеваниях. Больных клали на распаренное сено, разложенное в жарко натопленной комнате, сверху укутывали теплыми одеялами, бурками и давали пить горячий отвар, приготовленный из трех трав: полыни горькой (*хвынгь-атла*), клевера и мать-и-мачехи. Настойку из сухих листьев мать-мачехи применяли также при лечении нарывов, ею промывали раны.

Отвар полыни применяли при желтухе (*зIважъзгIва*), малярии (*техIагъва*), против поноса (*мгвагъIра*), а также при наличии глистов (*марква*).

Ножные ванны с полынью горькой (свежесорванный куст обваривали крутым кипятком) использовали как обезболивающее средство при заболевании суставов ног. Высушенная трава чабреца (*архъагъын*) применялась внутрь в виде водного настоя при бронхитах и воспалении легких как отхаркивающее. Отвар травы чабреца использовали и в качестве ванн при золотухе (*пхтра*) и других кожных сыпях.

С лечебными целями корень одуванчика (*караба*) давали в виде отвара при кашле как отхаркивающее. Измельченный высушенный корень одуванчика заваривали как чай, после остывания процеживали через частую тряпочку и пили по одной ложке 3–4 раза в день. Эту же настойку давали внутрь при фурункулах, разных сыпях.

Целебная сила ромашки полевой была давно известна народным лекарям. Для лечебных целей собирали всю надземную часть растения. Ее отвары применялись против воспаления желудочно-кишечного тракта и как потогонно-ветрогонное при простудах. Применялась ромашка и для полоскания горла, примочек, припарок. В качестве отвара давали пить внутрь. Дневная

доза ромашкового отвара готовилась из стакана свежего молока, стакана воды и одной щепотки ромашки. Все это вместе кипятили, процеживали, после остывания пили как чай. В тех же целях использовали и ромашку придорожную, или, как в народе называли, ромашку горькую.

Известную славу как целительное средство приобрел подорожник (*тирыг-Лвыгъь*). Настойку из высушенных листьев подорожника рекомендовалось применять при воспалительных процессах кишечника, а также как отхаркивающее средство. Свежесорванный лист подорожника употребляли как кровоостанавливающее средство при порезах, его прикладывали к ранам, язвам, ожогам и ушибам.

Для лечения ран на теле, нарывов, язв, ожогов народные лекари готовили мазь, которая называлась *хъвшвы къапц*, то есть красное лекарство. Готовили мазь из красного корня удлинённой формы, отчего она и получила свое название. В посуду со сливочным маслом бросали кусок корня и ставили на медленный огонь и кипятили. Когда вся кипящая масса приобретала одинаковый с корнем цвет, считалось, что мазь готова. Горячую жидкость разливали в приготовленную чистую посуду или банку, давали остыть, затем плотно закрывали крышечкой или завязывали чистой тряпочкой и хранили в прохладном месте.

Ранней весной в лесу, особенно в местах, где растут дубы, можно было встретить целые заросли низких белых цветочков. В народной медицине отвар и настойку из этих цветов употребляли от золотухи, ревматизма, зубной боли. Порошком из сухих цветков и листьев в смеси с медом в одинаковой пропорции выводили паршу на голове.

Целебными свойствами обладало другое травянистое растение с невысоким ростом, ярко-розовыми цветками и слаборазвитой корневой системой (абазинское название отсутствует). Встречалось оно главным образом в галечниках. С лечебной целью собирали всю надземную часть растения в период его бурного цветения. Отвар и настойку из свежих и сухих трав применяли при расстройствах пищеварения, вздутии кишечника, поносах и как очень активное глистогонное средство. Отвар этого растения добавляли в воду, в которой купали больного золотухой.

В середине мая можно было заметить, что мелководе рек, а также места, где имеются лужицы, затягиваются сплошным ковром золотистых цветков (абазинское название отсутствует). Цветки мелкие, ярко золотистые, глянцево-вые, каждый величиной с ноготь, листья средние, формой напоминают неправильный овал. Свежие листья этих цветов раньше прикладывали к ожогам и ранам, возникшим на обожженном месте.

Название еще одного растения, которое находило применение в народной медицине абазин, нам удалось восстановить чисто демонстрационным путем.

Это будяк/бодяк, осот — *шайтан клыкла*. Сок этого растения использовали для лечения акне, гноящихся ран и некоторых кожных заболеваний.

Водные настойки ландыша (*хIвранидза*) использовали в качестве примочек при глазных заболеваниях (при глазном давлении, покраснении глаз, скоплении гноя в уголках глаз).

С лечебной целью применялись листья и плоды паразитирующего на плодовых и дикорастущих деревьях вечнозеленого растения круглой формы — омелы (*ацIла псаз*). Листья и ягоды омелы в виде отвара применяли в качестве болеутоляющего средства при самых различных болях, как кровоостанавливающее средство при легочных, маточных кровотечениях. Отвар готовили как из свежих листьев и ягод, так и из высушенных.

Общеизвестное многолетнее растение, покрытое жгучими волосками, — крапива (*хъваца*) — встречается у жилья, изгородей, повсеместно. В народной медицине крапиву использовали в качестве кожно-раздражающей при радикулитах, мышечных и суставных болях. Больное место оголяли и стегали свежесорванными стеблями крапивы, отчего происходило интенсивное кровообращение. Из высушенных листьев крапивы готовили настойку, которую применяли в качестве кровоостанавливающего и мочегонного. Смесь из высушенных листьев крапивы, измельченного корня крапивы и топленого масла давали при хронических кашлях. Другое растение встречается среди картофельных грядок, а также около дорог. Внешне оно похоже на крапиву, но, в отличие от нее, не жжется, стебли ее достаточно мягки и податливы, но оно обладает очень тяжелым дурным запахом, во время цветения у подножья листьев появляются мелкие белые цветочки. К сожалению, нам не удалось установить название данного растения; известно только то, что ни одно животное не поедает его и только гуси в период цветения с жадностью общипывают цветочки. Порошок из высушенных листьев данного растения добавляли в чай тяжелобольным, в результате чего те приходили в состояние какого-то опьянения. Видимо, в листьях растения содержится морфин, который способствовал притуплению боли на определенное время.

Лекарства из огородных культур

С лечебной целью абазинами использовались и растения, находившиеся непосредственно около дома. Это огородные культуры: тыква (*къаб*), лук (*джьымыцы*), кукуруза (*нартыхв*), чеснок (*джыш*), а также многолетнее цветочное растение календула, народное название — ноготки (*цIисцамх*). Помимо прямого пищевого значения, эти культуры имели еще и лечебное значение. Так, например, семена тыквы в сыром виде давали в качестве противоглистного средства, а сырую мякоть плода давали в качестве мочегонного и послабляющего средства.

Водный настой из кукурузных рылец применяли в качестве кровоостанавливающего и мочегонного средства. Сырье собирали во время выбрасывания рыльца (*нартыхв хъабра*), сушили в прохладном затемненном месте и хранили в плотно закупоренной посуде. Небольшое количество рылец заваривали кипятком, после остывания процеживали и давали внутрь по одной ложке несколько раз в день. В луке и чесноке, как известно, содержатся особые летучие вещества, которые губительно действуют на многие микробы. В практике народной медицины лук находил широкое применение. Кашицу или сок из репчатого лука клали на раны, язвы, ожоги для их дезинфекции и более быстрого заживания. Печеный лук прикладывали к нарывам для скорейшего их созревания.

Соком из лука выводили родимые пятна на теле, смазывали кожу при различных зудях. При кашле и бронхите давали смесь из сока лука и меда в одинаковой пропорции. Настойку чеснока давали пить несколько раз в день при вздутии кишечника, запорах.

Лекарственное применение нашли у абазин в более позднее время также петрушка и укроп. С лечебной целью использовали как листья, корень, так и семена. Настойку и отвар из семян, листьев и корней петрушки применяли как мочегонное средство, против вздутия кишечника. Настойку из семян укропа давали при болях в желудке, как слабительное и мочегонное средство. Ложку истолченных семян укропа заваривали одним-двумя стаканами кипятка, давали остыть, процеживали и давали пить несколько раз в день больному. Точно так же приготавливали настойку из семян, листьев и корней петрушки.

Водные настои и отвары ноготков давали при болезнях мочевого пузыря, почек. Свежие листья ноготков прикладывали к нарывам, язвам и опухолям суставов. В тех же целях сохраняли измельченные листья в течение года, которые заменялись в следующем году свежими припасами.

Лекарства из плодов дикорастущих деревьев, кустарников и ягод

Народным лекарям были хорошо известны также целебные свойства, которыми обладали некоторые плоды дикорастущих деревьев и кустарников, ягоды. Так, при сильных расстройствах желудка, с острыми болями в животе давали отвар из сушеных плодов дикой или так называемой лесной груши (*бна хIа*).

Из сухих листьев грецкого ореха (*расаду, гырраса*) приготавливали водные настои и отвары, которые давали внутрь больным рахитом, золотухой. Этот же отвар служил в качестве полосканий горла при ангине. Масляной настойкой из свеженарезанных листьев грецкого ореха лечили раны и язвы на теле. Свеженарезанные листья грецкого ореха заливали подсолнечным маслом так, чтобы вся масса была покрыта им, и выдерживали в темном месте в течение

ние двух-трех недель, после чего она бывала готова к применению. Свежие и высушенные плоды, а также корень барбариса (*кьатгІансолыкъв*) использовались при поносах. Отвар корня применяли при ревматических болезнях, туберкулезе.

Плоды дикорастущего кустарника шиповника (*лагвырчІвымыгъ*) применяли в качестве противодизентерийного мочегонного средства. Настой сухих плодов и листьев дикорастущей земляники (*архъа маракІва, жвумпІ*), заваренный как чай, использовали в качестве потогонного средства при простудных заболеваниях, а также как мочегонное.

Плоды дикорастущего кустарника шиповника (*лагвырчІвымыгъ*) в настоях, отварах и чаях употребляли при самых разнообразных недомоганиях, различных воспалительных заболеваниях, туберкулезе, маточных кровотечениях, в качестве полоскания полости рта при воспалении десен.

Заканчивая описание применения лекарственных трав в народной медицине, следует сказать несколько слов о технике сбора, сушке и хранении сырья, которых строго придерживались народные лекари и несоблюдение которых сказывалось на качестве лекарств. Так, в народе считалось, что собирание лекарственных трав должно было происходить в период их бурного цветения, так как они приобретают в это время особую магическую силу и именно поэтому обладают лекарственными свойствами. Заготовку лекарственных трав производили сразу же после сбора. При этом каждый вид растения раскладывали отдельно или связывали отдельными пучками. Чаще всего сушку производили под различными навесами, в хорошо продуваемых помещениях, на чердаках. Сбор трав происходило в несколько необычной обстановке и сопровождалось рядом магических действий.

Травы собирались тайно в силу укоренившегося убеждения, что от постороннего глаза теряются их целебные свойства.

Лучшим днем приготовления лекарства считался вечер с четверга на пятницу (*хвашауахъ*). Здесь налицо прямое влияние мусульманской религии (пятница — мусульманский праздник — Божий день). Конечно, эти магические действия прежде всего были рассчитаны на разновидности отпугивающих средств, отвечающих конкретным и примитивным представлениям о свойстве, и складывание такого рода магических действий не могло быть объяснено свойствами используемых растений.

В лечебной практике абазин, кроме вышеописанных лекарственных трав, широко применялись специальная диета, различные растения, кровопускание. Так, при бронхите, заболевании легких, туберкулезе больному давали пить козьё молоко (*джьма хшы*), оно могло быть заменено коровьим с добавлением в него козьёго жира (*джьма шша*).

Больному также смазывали грудь и спину растопленным козым жиром, и он должен был сидеть (лежать) у жаркого очага, поворачиваясь попеременно то грудью, то спиной. Затем больного укладывали в постель, укутав его очень тепло. При туберкулезе легких больному давали съесть барсучье (*гащыц жыы*) мясо в жареном или вареном виде. Последнее больной должен был запить горячим бульоном.

При сильных головных болях (по словам информантов, то, что теперь в народе называется «давлена», то есть гипертония) практиковалось кровопускание. Были специалисты, которые ловким, безошибочным движением специального ножичка рассекали кожу на темени головы или переносице и выпускали определенное количество так называемой «дурной» крови (*щажвымха*). Затем нажимом большого пальца в определенном месте виска останавливали дальнейшее кровотечение. При кровопускании других лекарств внутрь больному не давали.

Большого мастерства достигли народные лекари в области лечения вывихов, переломов кости, растяжений жил. Старожилы не помнят случая, чтобы в результате неправильно вправленного вывиха или несросшегося перелома когда-нибудь приходилось прибегать к ампутации конечностей. Если же к таковой и прибегали, то это делали в самом начале лечения как к единственному оперативному методу спасения жизни больного, но она никогда не являлась результатом неудавшегося лечения. При растяжениях сухожилий, вывихах, переломах кости применялись фиксирующие повязки, своего рода гипсование. Для этого брали земляничное туалетное мыло, яичный белок и сбивали все в пенообразную массу. Больное место начисто обмывали теплой водой с мылом, вытирали насухо и интенсивно массажировали, а затем плотно обматывали марлевой салфеткой (при растяжении, вывихе) или салфеткой из хлопчатобумажной ткани в два-три слоя (при переломе), пропитанной приготовленной пенообразной массой. Сверху накладывали теплую повязку.

В такой повязке пораженное место фиксировалось без движения, что способствовало благополучному исходу лечения. Повязку оставляли до тех пор, пока сама не отставала от тела. На сложившуюся из многовекового опыта лечения и предупреждения различных болезней народными лекарями практику весьма отрицательно влияли представители духовенства, которые единственным правильным способом лечения больных признавали нашептывания (*чххвара*), ношение талисманов с записями изречений из Корана (*дуа*), ношение различного рода предметов, находящихся у почитавшихся в прошлом святых (например, кусочек камня, якобы привезенного паломником из Мекки (*хладжь чпара йглатыргаз ахлахъв*), и множество других магических приемов, откровенно граничащих с шарлатанством.

В настоящее время в связи с общим подъемом культурного уровня и бесплатной медицинской помощью очень редко можно встретить случай знахарства. Редкое исключение могут составить лишь некоторые преклонные старики, придерживающиеся убеждения, что не все болезни могут быть излечимы врачами. В наши дни организация медицинского обслуживания во всех абазинских селениях стоит на достаточно высоком уровне. Изживанию вредных пережитков прошлого способствуют дальнейшее развитие медицинской науки, пропаганда основ медицинских знаний среди населения.

Наш интерес к поставленной проблеме вызван тем, что в настоящее время многие метрологические дефиниции абазин полностью или частично вышли из употребления. Например, учащийся начальных классов на вопрос учителя: «Кто знает, что такое туман?» — дает ответ с точки зрения метеорологии, а как счетная мера ему слово «туман» неизвестно. Утрата многих дефиниций происходит, как справедливо отмечает А. Чикобава, потому что «изменения в лексическом составе обусловлены в первую очередь изменениями в сфере обозначенного: отпадает вещь, выпадает, как правило, и соответствующее слово. Домашний ткацкий станок оказался лишним, исчез из семейного быта. Сходит на нет и терминология ткацкого станка»²⁵⁷.

Ф. Петрушевский в своей классической работе по метрологии пишет, что «метрология есть описание всякого рода мер по их наименованиям и взаимному отношению»²⁵⁸. И далее дает четкую классификацию основных метрологических мер: мера длины, расстояния, мера площади, меры для определения жидких и сыпучих тел — вместимая мера, весовые меры, счетные меры, меры времени. В этом ключе мы и построим свое изложение материала по народной метрологии абазин.

Как и у многих других народов, первыми **счетными мерами** у абазин были части человеческого тела: пальцы, руки, размах рук, шаг и т. д. Очень абстрактные на первый взгляд, эти меры являлись отражением многовекового опыта наблюдения за процессами жизнедеятельности человека, то есть «для метрологии народной характерна сильно развитая рациональная основа, связанная с непосредственной практикой коллектива»²⁵⁹.

Большое значение имела передача жизненного опыта из поколения в поколение путем непосредственного участия подрастающего поколения в хозяйственно-экономической жизни народа. При этом следует отметить, что твердо установившихся величин мер не было. Более того, наблюдалась неустойчивость величин одних и тех же мер. Это мы увидим ниже в тексте. Вероятно, потребовалось много веков, чтобы выработались основные навыки приближенного измерения протяженности расстояний, веса, объема.

Народные метрологические названия официально никем не были приняты, измерения проводились на глаз, примерно. Тем не менее они помогали людям в их практической жизни, товарообмене, ведении домашнего хозяйства.

²⁵⁷ Чикобава А. Отраслевая лексика и научная актуальность ее изучения // Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. Тбилиси, 1975. Вып. 2. С. 34.

²⁵⁸ Петрушевский Ф. М. Общая метрология. Ч. 1, содержащая описание мер, весов, монет и времяисчисления нынешних и древних народов. СПб., 1949. С. 4.

²⁵⁹ Метрология народная // Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1991. С. 73. (Народные знания. Фольклор. Народное искусство).

Наиболее древней мерой, употреблявшейся для определения расстояния был, пожалуй, шаг — *чвырхъа*, величину которого определяли по длине шага мужчины среднего роста. Практика обмера земли шагами была известна и другим народам Кавказа²⁶⁰. Древней единицей определения расстояния было также понятие «день пути» — *миныкъвара*. При этом шло четкое разграничение преодоления расстояния пешком — *щанъла*, верхом на коне — *тиыгълта*, на воловьей упряжке — *чвыуандырла*. Например, абазинские старожилы на вопрос: «Каково расстояние между современными абазинскими аулами Псыж и Красный Восток?» — отвечают: «Пешком, с ночлегом в а. Койдан (расположен на середине пути. — Л. К.), — полтора дня пути; верхом на коне — день езды».

В этнографической литературе также встречаем данные, когда определение расстояния дается днями пути. Так, в документах читаем: «...близ владения Кызыл-бек Таш и между теми же Базихей и до самых владений же Брокая, Чигрея и Медовии, то к маршированию войска на верховых лошадях никак не возможно более, что пехотою, а расстоянием с принуждением ходу дни на четыре или дней на пять»²⁶¹.

Для определения расстояния прибегали к описательным выражениям, например:

ала аш бжъы уаглауата — расстояние, на котором слышен лай собаки; *чважва бжъы / цыр бжъы уаглауата* — расстояние, на котором слышен разговор / крик человека. К этой же категории относятся такие понятия, как *ахарихъцъ ахссгълазда* — расстояние, которое пролетела стрела, пущенная из лука. Следует отметить, что все эти понятия выражения длины расстояния являлись приблизительными и не могли быть эталоном определения конкретных величин.

Более четко величину длины определяли при помощи пальцев и рук. Самой малой величиной длины являлась *щрыкъъ/щарыкъ* — «пядь» — расстояние между широко раздвинутыми большим и указательным пальцами. Разновидности пяди — это *щрыкъъхвыц/щрыкъътичъла* — «малая или укороченная пядь» — расстояние между концами раздвинутых большого и среднего пальцев и *щрыкъъду* — «большая пядь» — расстояние между раздвинутыми большим пальцем и мизинцем. В Абазино-русском словаре в значении пяди дается слово *дза*²⁶². Наши полевые материалы полностью противоречат этому. Из анализа последних следует, что *дза* — это мера длины, равная расстоянию от кончика среднего пальца одной руки до плечевого сустава той же руки,

260 Кантария М. В. Экологические аспекты традиционной хозяйственной культуры народов Северного Кавказа. Тбилиси, 1989. С. 68.

261 Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. М., 1958. Т. 2. С. 180.

262 Абазино-русский словарь. М., 1967. С. 211.

отведенной в сторону на уровне плеча. Расстояние это равняется приблизительно 75–80 см.

Расстояние от плечевого сустава одной руки до кончика пальцев другой руки, отведенной в сторону на уровне плеча, называется *дзакIбжакIи* — полторы *дза*. Эта мера приравнивалась к 1 м с небольшими отклонениями.

Расстояние между размахом рук от конца пальцев одной руки до конца пальцев другой руки — *дзаргъвгъва*, то есть соответствует русской маховой сажени. Расстояние от конца пальцев вытянутой правой (левой) руки до пятки левой (правой) ноги называлось *дзаргъвгъваду*. Эта мера соответствует понятию «косая сажень».

В устном народном творчестве, афористической поэзии абазин мы находим установившуюся терминологию для выражения всех перечисленных понятий. Свободное употребление подобных терминов свидетельствует о широком распространении этих понятий в традиционном быту абазин в прошлом. Так, например, в форме категорического отказа кому-либо в чем-то абазины говорят: «*ЩрыкькI гъузатыспрым*» — «Не сделаю и пяди». Эти же меры длины использовались в устном народном творчестве для гиперболизации размеров или же, наоборот, для демонстрации мизерности тех же размеров. Например, «*Ажъы анжвы дзакI ахIа днамдзауа, йжакIа жвадзакI йнадзауа лыгажвчкIвынкI дгIайтI*»²⁶³ — «Когда мясо сварилось, явился мужичок ростом с один *дза* и бородой в десять *дза*».

В Словаре абхазского языка термин *дза* — *а-за* дается в переводе тоже как «пядь»²⁶⁴. Г. А. Дзидзария использование пяди или четверти как измерение длины показывает в случае купли-продажи рабов. Он писал, что «рабов продавали и покупали “на меру”, то есть считая рост человека по четвертям — *адза (аза)*»²⁶⁵.

Другой мерой длины, исходной от руки, был локоть — *мачхъвынцIа/ра*. Длина локтя определялась расстоянием от кончика среднего пальца до локтя.

О практическом применении параметров разных частей человеческого тела в качестве метрических эталонов известно многим народам с глубокой древности. Например, П. Монтэ пишет: «После этого горшки относили в печь — нечто вроде круглой трубы высотой в два человеческих роста и диаметром около двух локтей, если верить изображениям»²⁶⁶. Глубину ямы, высоту предмета определяли соответственно с частями человеческого тела, например глубина ямы по колено — *ацямхъадза*, по пояс — *амъашIахIварадза*, до плеч — *йдамаквадза*.

263 Абаза уагIа рлокIква. Черкесск, 1986. С. 176. (На абаз. яз.)

264 Словарь абхазского языка. Сухум, 1986. Т. 1. С. 263.

265 Дзидзария Г. А. Труды. Сухуми, 1988. Кн. 1. С. 190.

266 Монтэ П. Египет Рамсесов. М.: Наука, 1989. С. 163.

Все перечисленные выше меры длины в прошлом активно использовались абазинами в быту в строительном деле, при столярных работах, в швейном деле, ткачестве. При этом если одна мера длины в мужском деле означала несколько понятий, та же мера в женском рукоделии означала совсем другую меру. Это относится к понятию *къвлач* — мера длины, равная расстоянию от угла между большим и указательным пальцами до локтя. По длине равняется около 35–40 см. Так, мера длины, равная расстоянию размаха рук в стороны, то есть маховая сажень — *дзаргъвгъва*, — мужчинами означалась еще термином *къвлач* в качестве синонима. «*ИгIарпхъадзан, къвлач гIвышв йпссгIамI*» — «Посчитали, пролетела двести кълач»²⁶⁷ (имеется в виду полет стрелы. Далее по тексту видно, что эта мера — размах рук. — Л. К.). В другом случае *къвлач* означает значительно меньшую длину. «*АхIахъв кIынIара уапшырныс аган гътыбгIачвамызтI: гIвкъвлачкI надзушын, ихIагIарала йгъхIагIачвамызтI: атышгIвакчIва йкъамчы йрауыркъвын акв дазынадзушта йаъан*»²⁶⁸ — «На вид отверстие в камне было не столь велико: около двух *къвлач*, по высоте не столь высоко: если всадник вытянул бы руку с плеткой вверх, мог достать до макушки». Если мы зрительно соотнесем эти две величины — *къвлач* и всадника с вытянутой рукой, то становится понятно, что в вышеприведенном примере *къвлач* дается в значении малой длины, то есть расстояния от локтя до угла между большим и указательным пальцами. По-видимому, здесь *къвлач* означает диаметр отверстия. Термином *къвлач* передавалось также понятие «обхват».

Малыми мерами являлись палец — *мачвы*; его длина, толщина, а также его окружность — *мачквкIвырша*. Для выполнения некоторых сутажных работ женщины пользовались именно этими мерами.

В абазинском языке мы встречаем целый ряд заимствованных метрических названий длины, как то: аршин — *аршын*, вершок — *вершкIа*, сажень — *сажна*, верста — *верста*, десятина — *дестына*.

Разработанная техника пользования всеми перечисленными метрическими единицами позволяла набить себе руку и добиться известных точных данных при изготовлении довольно точных хозяйственных орудий труда, одежды и пр. Здесь важную роль играла в первую очередь выработка определенного навыка, во-вторую — передача этого опыта из поколения в поколение.

К определенной группе мер длины примыкают счетные меры, применявшиеся в домашнем ткачестве. Основным сырьем для домашнего ткачества служила овечья шерсть. В качестве единиц измерения шерсти с одной овцы абазины употребляли термин *лесакI*. Наиболее употребительной мерой длины пряжи была *къальпан* — мера длины, равная 1,5 м, материальный образец

267 Абазашта алоIква (Сказки Абазашты). Черкесск, 1965. С. 17. (На абаз. яз.)

268 НатыргIа. Нарты. Абазинский народный эпос. Черкесск, 1975. С. 62.

которого хранился у каждой женщины. Измеряемую пряжу удобно было наматывать на такой эталон. Обычно на один *кьяльпан* уходила пряжа с одного полного веретена. На изготовление домашнего сукна для одной мужской рубашки достаточно было пряжи с 6 *кьяльпан*, для черкески — 9–10 *кьяльпан*, для одного женского распашного платья — 8–9 *кьяльпан*. На изготовление одного башлыка уходило 4,5 *кьяльпан*. Для удобства работы на ткацком станке нити пряжи основы — *ахIа* завязывали в узлы — *къявIа*. В данном случае длина *къявIа* определялась расстоянием от угла между большим и указательным пальцами до локтя. Этой мерой пользовались в основном женщины при измерении длины тесьмы, золотой и серебряной канители, для измерения шелка, легкого сафьяна.

Для обозначения размера площади применялись разнообразные метрические единицы. Богатое фольклорное наследие абазин дает нам ценнейший материал для воссоздания некоторых древнейших метрических терминов. Например, совершенно забыта в современном обиходе единица измерения площади с помощью шкур животного. Так, дочь богатого скупого землевладельца, побывав первый раз в доме родителей после замужества, попросила у своего отца в качестве приданого участок земли, который можно измерить сырой шкурой лишь одного вола — *ачвIа*. Отец с радостью согласился на такое «мизерное» приданое и дал твердое согласие. Забили вола, сняли шкуру. Дочь приказала разрезать сырую шкуру на тонкие ремни и связать их в замкнутый круг. Последним обмерили участок земли, поступивший в приданое дочери. Отец же, не смея нарушить данное слово, вынужден был выделить этот участок, на котором разместилось целое селение с пастбищами и пахотными угодьями. Здесь для нас представляет интерес способ обмера площади, нежели его гиперболизированный объем.

Размер площади определяли также количеством земли, вспаханной за день, — *миIчагIвараI* — дословно: *ми* — «день», *чагIвара* — «пахать». Практика обмера земли с помощью шкур волов была известна также адыгам²⁶⁹.

Более малую площадь определяли как *чацIыIцтраI*: *чы* — «вол», *цIыIцтра* — «распрягать», то есть участок земли, который можно вспахать между двумя отдыхами рабочих волов.

Площадь земли определяли также размером сжатого хлеба. Параметрами последнего служили: *квыс* — «сноп», *бжын* — «суслон» по 8–9 снопов, *хIаджв* — «скирд» небомолоченного зерна. Опытный земледелец на глаз мог определить, что с данной площади можно собрать, например, 100 и более снопов проса. Размер площади луга, сенокосного угодья измеряли количеством скошенной травы, сена.

269 Аутлев П. У., Алибердов Т. Д. О народной метрологии адыгов (черкесов) // Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института. Майкоп, 1968. Т. 8. С. 95.

Аргына (кI) — «валок, ряд скошенной травы, сена». Единицей измерения здесь служил также захват косы — *тибыгкI*.

Амбата (кI) — «навильник»; *хъвынчIвыкIла йузыгIацтIыхуа*, то есть количество сена, которое может поднять мужчина средних лет за один прихват вилами.

КIапIна (кI) — «копна». Вмещает в себя около 25 навильников.

Чва (кI) — состоит из пяти копен, образует один средний воз сена — *уандыркI*²⁷⁰. Использование термина «воз» как метрической единицы нашло широкое применение и в лексике адыгских народов²⁷¹.

ХIаджв (кI) — «скирд». Пять возов сена составляют одну скирду. Для перевозки сена вдоль воза клали жердь — *татыргIач* для крепления. Последняя также являлась своеобразной единицей измерения объема сена.

Вместимая мера. Основной лексический материал по данному разделу удалось воссоздать по фольклорному и полевому материалу. Здесь надо оговорить, что вместимая мера подразделялась на емкости для жидких и сыпучих веществ, а также на меры для определения объема твердых веществ. Самой древней мерой для объема жидких веществ являлась *гъаша* — «бурдюк», целиком выделанная козья шкура, в которой хранили кисломолочные продукты, *бахсыму* (национальный хмельной безалкогольный напиток). В качестве меры использовали в определенных случаях также шкуру буйвола — *кIамбыщчва*: «*ЧIкIвынта йгIауырцтыз кIамбыщчвакI азна мгьал тайцIан, кIамбыщчвакI азнагьи бахсыма тайчван, агIвмашаквкIгьы шIайхIван, азакIы апахьла йаъата, азакIги ацтахьла йаъата дгIамгIвайстI*»²⁷² — «Юноша, которого отправили, положил в один бурдюк *мгьал* (род хлеба из кукурузной муки. — Л. К.), другой заполнил *бахсымой*, перевязал оба мешка, один из которых находился спереди, другой сзади (то есть превратил в переметную суму. — Л. К.), так и пришел».

Суточную норму расхода воды для домашних нужд определяли в *гвагван* — металлический кувшин с узким горлышком. Средняя семья из 6–7 человек расходовала воду около четырех гвагван.

Специальной посудой для измерения жидкостей (топленого масла, сливок, молока и т. д.) являлась деревянная чаша — *уакъвы* (а). *Уакъвы* вмещала в себя около 400 гр.

Малой мерой для жидкостей являлась *солъыкъв* — «чаша, бокал». В современной речи используется только в форме *йшвсолъыкъвнI!* — «Ваше здоровье!» В фольклорных же материалах наблюдается более активное использова-

270 Уаз Мурат. ТшпыхIва гIасшвымыргын // Абазашта. 1991. 12 нояб.

271 Керашева З. И. Значение диалектной лексики для решения историко-генетических проблем // Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. Тбилиси, 1975. Вып. 11. С. 67; Думанов Х. М. Социальная структура кабардинцев в нормах адата. Нальчик, 1990. С. 46, 69.

272 Абаза уагIа рлокIква. С. 227.

ние данной лексемы. Так, один из персонажей сказок говорит легендарному Сосруко: «Ужвы Сосрыкъва ари агIвадыгъ уыбгъалта, айныжвквагъи сацагъи йщыта, рхъаквагъи хъыхта, айныжв щатагъи ща хсолъыкъвкIгъи, гIахъа-гылхта угIахъалх — йхIватI ачIкIвын»²⁷³ — «Юноша сказал: “Теперь, Сосруко, спустись в балку, убей великанов / циклопов и принеси их головы, моего брата и три чаши / бокала их крови”». В значении бокала, стакана широко используется лексема *шIа*: «Ужвы закI — закI шIа хIрыжв — рхIватI»²⁷⁴ — «Теперь, — сказали они, — выпьем по одному бокалу».

Традиционными мерами для измерения и жидкостей, и сыпучих тел оставались деревянные ведра — *хъашI*, кадушки — *бкъвыл*.

Для сыпучих тел мы имеем довольно разнообразную дефиницию. Надо отметить, что некоторые из этих лексем удалось восстановить по полевым материалам, другие — по фольклорным. Из активной речи современников они исчезли, в словарях (и в русско-абазинском, и абазино-русском) их нет.

Традиционной мерой для сыпучих тел являлась *хIлаты* — бурдюк из невыделанной козьей шкуры. По одним полевым материалам, вмещал в себя около шести пудов зерна, по другим — приблизительно четыре пуда. По-видимому, меры *гъаша* и *хIлаты* не имели точного значения и воспринимались как приблизительные величины, широко бытовавшие в народе.

Использование меха или мешка как одной из хлебных мер отмечал В. О. Ключевский. Он писал: «Наиболее употребительные хлебные меры в Московской Руси в XVIIв. были... мех или мешок»²⁷⁵.

Мерами для сыпучих тел были различные суммы: *артмакъ* — переметная сума, *хвырджьын* — тоже сума. Точно определить количество вмещаемого тела невозможно, можно говорить лишь о каких-то сопоставительных величинах: «Акъарабгъа закIзаджьыкIгъи гъйымхIватI, йартмакъ ахъа гIайыртIлатI, йщанIквагъи гIайыцIихын дчIван, дчатI»²⁷⁶ — «Трус ничего не сказал, сел, вытянул ноги, развязал переметную суму и стал есть»; «Апхъа йгIаршIашивауа йыртырныс йрымаквас йырттI: азна тутын тата хвырджьынкI...»²⁷⁷ — «Первому встречному в качестве подарка дали *хвырджьын*, заполненный табаком». Здесь *хвырджьын* выступает как кисет. Или: «Атажв апIвысна тшылджджьапхъадза йгIазылкIкIумца хъащта хвырджьынкI азна азыл-кIкIыт»²⁷⁸ — «Каждый раз после того, как девушка умоется, старуха собирала (здесь по тексту: капли воды, стекаемые с лица девушки, превращаются в золотые монеты. — Л. К.) и насобирала полный *хвырджьын* золота». В данном случае *хвырджьын*, возможно, выполняет роль кошелька.

273 Абазашта алокIква. С. 73.

274 Абаза уагIа рлокIква. С. 276.

275 Ключевский В. О. Сочинения. М., 1990. Т. 8. С. 63.

276 Абазашта алокIква. С. 58.

277 Там же. С. 109.

278 Там же. С. 49.

Как уже отмечалось выше, абазины применяли разнообразные меры сыпучих тел, которые большей частью не обладали едиными для всех местностей величинами.

Мера *шIа (ы) мтазага* — чаша, вмещающая в себя около 1–1,5 кг. Деревянная чаша на небольшом поддоне, ее модификации — керамические, гораздо позже — эмалированные чаши. Ею пользовались в быту для натурального эквивалентного обмена, например, одна мера *шIымтазага* проса обменивалась на равноценную меру кукурузы или пшеницы. Или одна мера кукурузы или пшеницы обменивалась на равноценную меру слив или груш у соседних станичников.

Сиякъ — чаша, служила мерой муки, достаточной для выпечки двух буханок хлеба.

Уахъхъзага — чаша, служила мерой продуктов, достаточной для приготовления ужина для средней семьи. Вмещала около 6 кг.

Темырлы / *темарлы* / *тамыйрлы* — в разных аулах по-разному — большая глубокая чаша, емкостью около 16 кг. Ею пользовались для засыпки зерна в закрома. «*ДгIадта ана акIьяльагIвына хъвыдз тамыйрлыкIгьы ргыл, ауыгьы хIзилагаб — йхIвад*»²⁷⁹ — «Приведи его, поставь в кладовку одну чашу проса, чтобы он смолот нам муку».

ПхахIач — деревянный совок для забора муки. По одним данным, вмещал около 600 г, по другим — около 1 кг.

Емкостью для замера и хранения зерна служила также *мкъвыба* — кубышка или горлянка. Свое название получила по сорту тыквы, из которой изготавливали данный сосуд.

Для замера обмолоченного зерна, а также кукурузы в початках пользовались корзинами разных размеров — *мартан*, *кIлат*.

Большое количество кукурузы в початках, арбузы, дыни измерялись подводами — *мажар*. *Мажара*, по словам информантов, — род казачьей большой телеги. В Словаре русского языка *мажара* — «на юге СССР большая телега с решетчатыми боковыми стенками»²⁸⁰.

Обмолоченное зерно измеряли также кучами — *сам(а)*: «Это хлебное растение очень плодovито, — писал Т. Лапинский, — оно родится более чем пять раз»²⁸¹.

Дрова, сено, глина, камни измерялись подводами — *уандыр (кI)*: *мышIуандыркI* — «воз дров».

279 Абаза уагIа рлокIва. С. 351.

280 Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1990. С. 337.

281 Лапинский Т. Горские народы Кавказа и их борьба против русских за свободу // Записки Императорского Русского географического общества. 1863. Кн. 1: Отдел библиографии и критики. С. 5.

Для выражения более незначительных объемов применялись другие виды измерения: *напЫкI* — «пригоршня», *KалтакI* — «один подол», *пахьIрапсакI* — «один передник», *мачвхъазакI* — «один наперсток», *шIахIвакI* — «вязанка», *бжьакI* — «охапка».

Самая мизерная часть сыпучих тел определялась идиоматическим выражением *цЫдзхъвшив* — «блошиное лекарство»: «*XIваджьа йцЫдзхъвшив*» — «блошиное лекарство Ходжи»²⁸².

Единицей выражения определенной меры являлись заимствованные русские названия: *пачкIа* — «пачка»; *джькIа пачкIа* — «пачка соли»; *деста* — в значении «десяток»; *гвырдестакI* — «десяток иголок»; *деста* — в значении «коробка»; *сарныкъ дестакI* — «коробка спичек»; *деста* — в значении «стопка»; *асарныкъ деста-деста йаквцIара* — «сложить спички стопкой»; *машакв* — «мешок»; *шыла машаквкI* — «мешок муки».

Довольно распространенным выражением единицы веса у абазин являлась *маркья* — емкость, вмещавшая около 16–18 кг. При обмере всех видов собранного урожая пользовались этой мерой, и каждая десятая мера выделялась в качестве *зекят* — *садакья*.

Определенной мерой веса была *гьаруанкIья* — «фунт».

Мерой веса был *мекьяль* в значении «грамм»: «*Ауи алахI сачвихчатI, йгIахв арахь мекьялькI алымдзгIауата йунапIыцIасыривахнI*»²⁸³ — «Боже, сохрани, дай сюда, я верну тебе все до грамма». В работе Ф. Гутера *мыскьяль* дается как мера веса «грамм»: «Афганский 1 ман = 40 ока = 4000 мискал»²⁸⁴. Описывая чувашскую метрологию, В. Д. Дмитриев пишет также, что «*мыскьяль* — слово арабского происхождения — равен 4,26 г»²⁸⁵.

В значении выражения веса абазины употребляют ряд заимствованных русских метрологических названий, подвергшихся порой сильной фонетической модификации. Таковы, например, *пут* — «пуд», *бызмен/базмен* — «безмен», *барковц* — «барковец», *гарц* — «гарнец».

В прошлом торговля у абазин была обменной. Есть прямые свидетельства отсутствия у абазин денежной формы торговли. «Точно определить цены вывозных и ввозных товаров нет никакой возможности, ибо здесь все продается на обмен», — писал М. Пейсонель²⁸⁶. В качестве обмениваемых товаров

282 Абазино-русский словарь. М., 1967. С. 424.

283 Абазашта алокIква. С. 178.

284 Гутер Ф. Н. Сравнительные таблицы. Изложение монетных, меровых и весовых соотношений всех стран света на основании новейших законоположений, особенно Российской империи. Рига; Лейпциг, 1911. С. 89.

285 Дмитриев В. Д. Чувашский календарь и метрология. Чебоксары, 1982. С. 47.

286 Пейсонель М. Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750–1752 гг. (в изложении Е. Д. Фелицына). Краснодар, 1927. С. 30.

использовались зерно, продукты питания, изделия домашнего производства. В первой половине XIX в. эквивалентом денежной единицы выступал скот²⁸⁷ — *хъа* — дословно «голова». Скот как один из ходовых товаров, заменявших деньги, известен с древнейших времен многим народам²⁸⁸.

Первые денежные единицы, попадавшие в руки абазин, не играли своей изначальной роли. Они прежде всего использовались в качестве украшения²⁸⁹. Мелкие монеты назвались *хъваша* — «мелочь», *ахча* — «деньги». Уже к концу XIX в. велась интенсивная торговля посредством денежных единиц. Самой маленькой денежной единицей была *кIанлукIа* — «копейка». Если считать по возрастающей, то динамика роста денег выглядела бы так: *битакъ/питакъ* — «пять копеек»; *анасы* — «двадцать копеек»; *сом* — «рубль»; *туман* — «десять рублей»; *швкIы* — «сто рублей»; *зкыи* — «тысяча рублей»; *милъуан/мельуан* — «миллион». Как видим, здесь вся денежная дефиниция, кроме ста и тысячи рублей, полностью заимствованная.

Меры времени. Главные единицы этой меры: *сквышышв* — «век», *сквышы* — «год», *мзы* — «месяц», *мчыбжьы* — «неделя», *мишы* — «день», *уахъыкIи микIи* — «сутки», *сахIат* — «час», *дакъыкъа* — «минута». О некоторых из них мы более подробно говорили в другой нашей работе²⁹⁰. Здесь же мы остановимся на некоторых единицах измерения времени внутри суток, а также на отрезках времени, краткосрочных и длительных, передаваемых идиоматическими выражениями. Внутри суток время измерялось следующим образом: *щымта* — «раннее утро»; *къвышлыкъв* — «утро», время до 10 часов дня; *къвышлыкъвду* — «позднее утро», около 11 часов дня; *щыбжьан* — «полдень»; *щыбжьанымцтахъ* — «послеобеденное время», около 15 часов дня; *къынды* — «время перед заходом солнца»; *ахшам* — «время после захода солнца», *джъасы* — «вечер», около 9 часов вечера, *щыхквта* — «полночь». Во время уразы (мусульманский пост. — Л. К.) пищу принимали утром в *сарашх*, после захода солнца в *ахшам*, чуть позже перед сном в *джъасы*.

В разговорной речи абазины для выражения быстротечности, мгновенности времени пользуются идиоматическими выражениями: *лахъвгIахъас-ра* — «в мгновение ока»; *лагви* — *лачви рбжьара* — «не успели ресницы сомкнуться»; *чвасымтакI* — «не успев уснуть глубоко»; *сыла азна дзымба-*

287 Волкова Н. Г. Этнокультурные контакты народов горного Кавказа в общественном быту (XIX — начало XX в.) // Кавказский этнографический сборник. М., 1989. Вып. 9. С. 163.

288 Дауров Х. Б. Лексика животноводства в адыгейском языке // Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. Тбилиси, 1975. Вып. 2. С. 81; Беркутов В. М. Народный календарь и метрология булгаро-татар. Казань, 1987. С. 35; Вардиман Е. Женщина в древнем мире. М., 1990. С. 152.

289 Лапинский Т. Указ. соч. С. 12.

290 Куннжева Л. З. Календарь и календарная обрядность абазин // Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1989.

скIва — «не насмотревшись вдоволь»; *аджвджвы ачIвыла йнамдзаскIва* — «не успела слюна упасть на землю»; *ахырчIвы мчIвыскIва* — «не успело молоко прокиснуть»; *псыцIацтийымтакI* — «не успел вздохнуть — выдохнуть». Для передачи длительности времени, а также для выражения характера нерасторопного человека, лености пользуются выражениями: *лыжскъвыдкI алымцIуамца* — «не успевает девять фасолин разобрать»; *ажв йчIвчIвыта йгварцIыз хIвыс ацIата йгIайхтI* — «корова, которую выгнали в стадо в первый день зачатия плода, успевает вернуться домой с теленком».

Особо выделим несколько метрологических единиц, которые не совсем соответствуют основным понятиям метрических мер, описанных нами выше. Используют их в основном в животноводческой отрасли. Так, традиционный счет домашних животных: *гварта* — «стадо / табун / гурт / отара» — несколько десятков, сотен и более голов животных: крупного рогатого скота, овец, лошадей.

ХIвыча — «табун / отара», тоже в несколько десятков, сотен животных: «*Абыжьс цхъакI данырхъыцI асхъан тианхIвыча дукI йыквта дрынIатI*»²⁹¹ — «Когда он пересек семь вершин, его взору предстал большой табун лошадей». *ХакIванч(чIв) а* — «косяк лошадей». Традиционно косяк состоял из 10–12 лошадей и одного жеребца. *Хъа* — голова (см. выше).

Не претендуя на исчерпывающую полноту раскрытия вопроса, мы постарались дать в данной статье основные метрологические единицы абазин. Необходимо отметить, что точные, совершенные данные появляются лишь с развитием и усложнением хозяйственной жизни, развитием торговли, ростом культуры. Так постепенно создавались единицы измерения, состоящие в точном соотношении друг с другом, выработывались единые эталоны.

291 НартыргIа. Нарты. Черкесск, 1985. С. 145.

О САКРАЛЬНЫХ ЧИСЛАХ ХПА, БЫЖЪБА, ЖВБА
В АБАЗИНСКОМ ЯЗЫКЕ²⁹²

В абазинском языке имеется ряд количественных числительных, передающих не только понятие числа вообще, но и понятие числа, относящегося к религиозному культу и ритуалу, обрядам и т. п. Таковыми являются лексемы *хпа* — «три», *быжьба* — «семь» и *жвба* — «девять».

Прежде чем перейдем к изложению материала, укажем на родство абхазско-абазинских лексем *хпа* — «три» и *быжьба* — «семь» с адыгско-убыхскими числительными *шьы / шьы, шьэ* — «три» и *блы* — «семь».

Абхазско-абазинское *хпа* — «три» сопоставляют с адыгско-убыхским *шьы / шьы, шьэ* — «три», где абхазско-абазинскому элементу *-х-* соответствует адыгско-убыхское *шь / шь, шь*.

Абхазско-абазинское *быжьба* — «семь» сопоставляют с адыгско-убыхским *блы, блы*. Абхазско-абазинскому элементу *-жь-* соответствует адыгско-убыхский элемент *-л-*.

В фольклоре абазин представлен самый древний пласт воззрения этого народа на Вселенную. Господствующей здесь является троичная система разделения Вселенной: земля, небо, подземное царство. Каждый из них, в свою очередь, имеет свою глубину, высоту, определявшиеся семью пластами, — *бажькъабаткI*.

Вокруг этих чисел строится и воззрение абхазов на Вселенную²⁹³, а также у вайнахов²⁹⁴.

В абазинском фольклоре герой очень часто попадает то в подземное царство, то в поднебесье. Чтобы вернуться на землю, ему приходится бороться с темными силами, одни из которых представлены черными баранами, уносящими героя за тридевять земель вглубь, а на помощь ему приходит белый баран и помогает подняться наверх. Другой вариант: злые духи уносят в поднебесье — *жвгIванд / жвгIвандакв / гIарц*. Здесь на помощь герою приходит орел, которому он спас семерых детенышей: *АшкIвокIва уаквчIвузтын, унахъанагылуаштI, аквайчIва уаквчIвузгын, быжькъабаткI укIылнагуштI* — «Если сумеешь сесть на белого барана, он поднимет тебя наверх, сядешь на черного — он тебя спустит на семь пластов вглубь»²⁹⁵. Или же: *«Сара ари акI-впI йстахъу, сара быжькъабаткIла араъа апны схъазгылуаш... БыжькIамбыцкI дырцы. АбыжькIамбыцкI дырцы. АбыжьхкIамбыцкI ржьы гIасы-*

292 Статья Л. З. Кунижевой в соавторстве с С. Х. Ионовой.

293 *Хашба И. М.* Из музыкальной культуры абхазов // Современное абхазское село. Тбилиси, 1967. С. 105.

294 *Кантария М. В.* Экологические аспекты традиционной хозяйственной культуры народов Северного Кавказа. Тбилиси, 1989. С. 191, 192, 211.

295 Абазашта алокIква. Черкесск, 1965. С. 93.

квцIа, абыжъкIамбыцкI рчва дзы ртачва...» — «Я хочу одного — подняться наверх... Забейте семь буйволов, семь шкур буйволов наполните водой, мясо семи буйволов положите мне (на плечо)...»²⁹⁶

Герой в абазинских сказках — это самый младший из трех или семи братьев: «...дара быжъгIвайцчва йнадзун...» — «...их было семь братьев»; «СайдкI бжъгIвпачва йыман...» — «У Сейдыка было семь сыновей...»²⁹⁷

Он борется с трех- или семиглавым драконом или с тремя или семью великанами: «АлгIва ьачуаз дасын дцан бжъгIвайныжвчва йчIвата йбатI» — «Он пошел на дымок и увидел сидящих семь братьев-великанов»²⁹⁸.

Герой побеждает злых духов, у которых по три-семь душ, и ключ к разгадке их гибели находится за тремя-семью замками: «Спсы злу ауи акIвнI. Ари йапшу абыжъбхъвыкI уырхъыцIта, ари йапшу абыхъв... башырбакI ашIагылапIта, ауи хквтIагъькI тапI — лхIватI» — «Моя душа находится вот где: за семью горами на скале стоит сосуд (бутылка) с тремя яйцами»²⁹⁹.

Он идет три дня и три ночи или семь дней и семь ночей: «Ауат хахъа-хыми йымгIвайстI» — «Они шли три дня и три ночи».

Герой оказывается на перепутье трех-семи дорог: «Дъанадзуи ахымгIвакI ьалыцIуаз днадзан, дгIаишIастI» — «Он дошел до перекрестка трех дорог и остановился»³⁰⁰.

Герой преодолевает три-семь преград, открывает три-семь замков: «ЙнхIа дъагIвназ быжъцIапхакI аман» — «Его дочь находилась за семью замками»³⁰¹.

Свадьба или пир по поводу благополучного завершения действия длится три-семь дней и ночей: «Йасын ауаъа накъахI ргIвын, хахъа-хышм йалан» — «После совершения бракосочетания пир длился три дня и три ночи»³⁰².

Та же вариативность сюжетов сакральных чисел «три»/«семь» наблюдается и в черкесском фольклоре³⁰³.

В древнейших нартских сказаниях все действия главного героя Сосрыкъва связаны с числами «три», «семь», «девять»: «РыцIагы йлырпхауамца жвемызкIи хымикIи ьацIуаз апны ахIахъв йбылуа йалагатI»³⁰⁴ — «После более сильного нагрева, через девять месяцев и три дня, камень начал накаляться (имеется в виду мифическое рождение Сосрыкъва (Сосруко) из камня); «Сосрыкъва ахтенгъызкI ьалалуа дталитIта... хахъа-хыми дымчвуа ауаъа

296 Абаза уагIа рлокIква. Черкесск, 1986. С. 148.

297 Там же. С. 50, 214.

298 ЛокI, локI, лакIвыца. Черкесск, 1968.

299 Там же. С. 99.

300 Абазашта алокIква. Черкесск, 1965. С. 66.

301 ЛокI, локI, лакIвыца. С. 277.

302 Там же. С. 305.

303 Бекизова Л. А., Мижиев М. И. Гуси-лебеди. Черкесск, 1991. С. 46. (На черкес. яз.)

304 НартыргIа. Нарты. Черкесск, 1985. С. 53.

*дтагыланI*³⁰⁵ — «У слиянъя трех морей (океанов) Сосрыкьва простоял в воде в течение трех дней и трех ночей».

Числом «семь» абазины характеризуют основные параметры человеческого тела: у человека две ноги, две руки, живот, сердце, голова. При рождении здорового ребенка говорят: «*Анчва йбзирапI, йбжьмахъа-цахъакI абгата дгIадритI*» — «Слава богу, все семь частей тела целы» (у новорожденного ребенка).

С числами «три», «семь» были связаны многие стороны бытовой жизни абазин. Известно, что браки у абазин экзогамны. Жениться на родственнице до седьмого колена строго запрещалось. Каждая абазинская семья знает своих предков до седьмого колена. Все заздравные речи, благопожелания, клятвы и проклятия часто облекаются в числа «три», «семь»: «*быжьсныхак/узысхIванI*» — «Семь раз клянусь (именем бога)»; «*быжькъвьыръанкI рныс*» — «клянусь именем семи Коранов».

Большой интерес представляет символика сакральных чисел «три», «семь», «девять» в традиционной обрядности абазин. Возьмем, к примеру, обряды детского цикла. С момента беременности женщины особо строго следили за ней в течение трех месяцев, считая, что эти месяцы самые опасные в плане приживаемости — отторжения плода. Затем наступал период до седьмого месяца беременности, который связывали с возможными преждевременными родами. И, наконец, девятый месяц — роды. Первые три дня после родов считались самыми опасными для младенца и роженицы. Для предохранения последних от воздействия злых сил дом и помещение, где они находились, окуривали серой в течение семи дней. На седьмой же день роженице разрешали встать с постели, если тому не препятствовало состояние здоровья последней.

Приведем еще несколько эпизодов из этнографической действительности абазин, связанных с детским циклом. Так, например, считалось, что ребенок до семи лет наиболее подвержен всяким заболеваниям. При болезни, которую называют в народе *хъаагIвысра* — «смещение костей черепа» (буквально: «голова разминувлась, разошлась»), характеризующейся острой головной болью, тошнотой (это сотрясение головного мозга), делали тряпичную куклу с круглым лицом, если больна была девочка, и с квадратным лицом, если мальчик. Лицо «оживляли» семью разноцветными нитками, перекрещенными в радиальных направлениях. Эту куклу проносили по семи населенным пунктам, заговаривали у семи знахарей (в каждом ауле у одного знахаря), затем в течение семи дней держали рядом с больной(ым) и, наконец, прятали в укромном месте на чердаке. По существующему поверью, после всех проделанных «процедур» болезнь должна была отойти. Если данное «лечение» не давало желаемых результатов, больную(ого) рано утром до восхода солнца перено-

силы семь раз через реку приговаривая: «*СызгIваква уыцга!*» — «Унеси мои болезни».

Аналогично последней процедуре совершали адыги, когда дети непосредственно сами старались перебежать семь раз новое русло реки со словами: «*Си узи си льяжсьи егъэхь!*» — «Мои болезни и мои невзгоды сделай, чтобы унесла»³⁰⁶.

Это же число «семь» являлось отправной точкой при проведении обряда прыжков через костер у адыгов — *мэиэль*, к которому готовились долго — семь недель³⁰⁷.

Абхазы, например, при рождении ребенка роженице дарят корову, «...одновременно на шею (корове. — *Л. К., С. И.*) вешали две продырявленные с продернутыми нитками монеты (10-копеечная и 20-копеечная). Все это носилось в течение недели, после чего пряталось»³⁰⁸.

В нартских сказаниях легендарная Сатаней — мать нартов — приносит своего младшего сына, Сосрыкъва, — незаконнорожденного младшего брата девяносто девяти братьев-нартов — к кузнецу Тлапшу, который трехкратным окунанием последнего в кузнечной воде закаливает его³⁰⁹.

Абхазские нартские тексты поясняют, что «основными сакральными орудиями кузнечного ремесла являются “три руки”... части тела кузнеца: правая рука — молот, левая — клещи, левое колено (или оба колена) — наковальня»³¹⁰.

Акцентирование на числах «три» и «семь» характерно для похоронно-поминальной обрядности. Покойника оплакивают три дня. В течение трех дней двери дома и ворота держат открытыми; в течение трех дней в доме покойника не разводят огонь и не готовят пищу. Выстиранная смертная одежда и вещи, использованные при ритуальном омовении покойника, висят для просушки в течение трех дней. На седьмой день после похорон выносят, раздают вещи (одежду) покойного — *чгIвыча щтIыхра* — «вынос одежды (покойника)» (буквально: «поднятие одежды (покойника)»). В течение первых семи дней каждый вечер на растительном масле в доме жарят пышки — *лъаквъвым* и вместе с кондитерскими изделиями раздают всем детям и встречным в округе. Затем пышки жарят каждый седьмой день недели (под пятницу) до самых поминок, которые справляют на 52-й день. Ассортимент обязательных

306 *Мафедзев С. Х.* Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов. Нальчик, 1991. С. 56.

307 *Джандар М. А.* Песня в семейных обрядах адыгов. Майкоп, 1991. С. 58.

308 *Акаба Л. Х.* О некоторых религиозных пережитках у абхазов // Современное абхазское село. Тбилиси, 1967. С. 42.

309. *НартыргIа.* Нарты. Черкесск, 1985. С. 71.

310 *Ардзынба В. Г.* К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток. Этнокультурные связи. М., 1986. С. 276.

поминальных блюд состоит из семи видов: вареное мясо (крупного рогатого или мелкого скота) — *жьыжьвхъа*; бульон — *чІван*; курятина под соусом — *катІужьдырда*; рис с изюмом — *прунджьжьвхъа*; домашняя лапша с кислым молоком, сметаной, густо пересыпанная круто сваренными яйцами, — *хынкІьал*; халва — *хІальыуа*; утренний калмыцкий чай со свежими лепешками — *щымта кълмыкъ чай*. В обязательный ассортимент поминальных жареных пышек входят также семь единиц: круглая лепешка без начинки — *цІарыша*, *чвлымхІа* (буквально: «бычье ухо») — род хвороста; *хъареджь* — корзиночка со сладкой начинкой из халвы; *кълальтама* — тоже род хвороста; *чаиш* — пышка треугольной формы с начинкой из сыра или творога; *нанІкІвырша* — манжетка — тоже род хвороста; *льакъвым* — четырехугольной (чаще всего круглой) формы пышки без начинки.

Здесь надо особо выделить некоторые нюансы похоронной обрядности, присущие только абхазам и адыгам. Так, например, абхазы перед выносом тела со двора совершают церемонию *аоут алара* (вид плача), заключающуюся в трехкратном обхождении ближайших родственников вокруг двора вслед за ведомой лошадей умершего, отдельно мужчин и женщин³¹¹. Адыги при оплакивании убитого молнией совершали ритуальный танец *щыблэуджь*, который длился в одних случаях три, в других — семь дней³¹².

Сходная с поминальными блюдами картина вырисовывается при приготовлении ритуальных блюд, приуроченных к ежегодным торжествам по случаю праздника *гІид* (араб.), *къвырман* (араб.) и *ащура*.

В первом случае после месяца мусульманского поста уразы наступает праздник *гІид* — разговенье. В течение трех дней родственники, соседи и просто знакомые ходят друг к другу с поздравлениями и благопожеланиями в будущем году. Везде их встречают радушно, столы накрыты все три дня праздника.

Через полтора месяца наступает *къвырман* — «жертвоприношение». В жертву приносят как крупный рогатый, так и мелкий рогатый скот. При этом одно крупное рогатое животное не моложе трех лет приравнивалось к семи баранам или жертве для семи взрослых людей. Бывают случаи, когда кооперируются семь малоимущих хозяев и приносят в жертву одного быка.

311 *Акаба Л. Х.* Указ. соч. С. 47.

312 *Люлье Л. Я.* Верования, религиозные обряды и предрассудки черкесов // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис, 1862. Кн. 5. С. 133; *Лавров Л. И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Труды Института этнографии. М., 1959. Т. 51. С. 217; *Аутлев П. У.* Новые материалы по религии адыгов // Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института. Майкоп, 1965. Т. 4; *Кантария М. В.* О некоторых пережитках аграрного культа в быту кабардинцев // Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института. Майкоп, 1968. Т. 8. С. 362; *Шортанов А. Т.* Адыгейская мифология. Нальчик, 1982. С. 46, 60, 67, 68, 70, 74, 98.

Из жертвенного мяса в обязательном порядке в сыром или вареном виде выделяли семь частей — долю соседа — *звлахъвы*. Торжества по случаю жертвоприношения длятся три дня. Всех, кто в течение этих трех дней приходит в дом, также угощают жертвенным мясом.

Еще через сорок дней наступает праздник *ацуры*, который длится также три дня. В честь этого праздника варят обрядовый суп из семи компонентов прошлогоднего урожая. Основу супа составляет дробленая кукуруза, туда добавляют немного пшена, ячменя, пшеницы, горсть риса, фасоль, немного сушеного мяса от жертвенного животного (*къвырманжъ*), сохраненного специально для этого супа. Суп готовят на воде с добавлением молока и сметаны, приправляют специями. Из этого супа также обязательно надо выделить семь частей — долю соседей, а также угощать всех, кто посетит с поздравлениями дом.

Здесь же отметим, что в абазинской ономастике встречаются некоторые топонимы и космонимы, в основе которых лежат лексемы *хпа* и *быжьсьба*. Ср.: *АхыгIвпсчва рнышвынтара* (местность в верховьях реки Уруп) — «Троих покойников кладбище»; *АхыгIвпачва рхIаъв* (местность там же) — «Троих покойников камень».

Большая Медведица в абазинской космонимии передается через *АбыжьсьгIвайщча*, состоящего из *быжьсьгIвы* — «семеро (семья)», где первая часть, *быжь* восходит к *быжьсьба* — «семь», элемент *гIв* — «человек» и лексема *айщча* — «братья». Термин в целом означает «семь братьев» и выступает с аффиксом определенности *-а-*. Большую Медведицу иногда объединяют с Полярной звездой и называют их *АбыжьсьгIвайщчаи рахца заджвыкIи* — «семь братьев и их единственная сестра»³¹³.

Лексему *быжьсьба* «семь» употребляют и при выражении клятвы кому-то: *БыжьськъвыръанкI рныс* — «Клятва семью Коранами», где *быжьсьба* — «семь», *къвыръан* (араб.) — «священная книга», Коран, элемент *-р-* в *рныс* — показатель мн. ч., *-н-* восходит к абазинскому слову *а-н-чва* — «бог, боги», элемент *-с-* — «для»; *быжьсьныхакI узысхIвитI* — «клянусь тебе семью клятвами».

Таким образом, из приведенных сакральных чисел более широкое употребление в жизни абазин имеют *хпа* и *быжьсьба* — соответственно «три» и «семь».

313 Тугов В. Б., Хуринов Ш. Ш. Заметки об абазинской космонимии // Проблемы лексики и грамматики языков народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1986. С. 97.