



АКАДЕМИЯ НАУК АБХАЗИИ

---

АБХАЗСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ им. Д. И. ГУЛИА

**Ш. Д. ИНАЛ-ИПА**

# **ТРУДЫ**

**в XI томах**

Сухум – 2016

АКАДЕМИЯ НАУК АБХАЗИИ

---

АБХАЗСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ им. Д. И. ГУЛИА

**Ш. Д. ИНАЛ-ИПА**

**ЭТНОГРАФИЯ БРАЧНО-СЕМЕЙНЫХ И  
СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ АБХАЗОВ**

**ТОМ  
I**

Сухум – 2016

**Редакционная коллегия:**

к.ф.н. доц. *В. Ш. Авидзба (председатель)*  
д.и.н., чл.-корр. АН Абхазии *Ю. Д. Анчабадзе*  
к.и.н., проф. *Ю. Г. Аргун*

д.и.н., акад. АН Абхазии *Т. А. Ачугба*  
д.и.н., проф. *В. Л. Бигуаа*  
к.и.н., доц. *С. А. Дбар (отв. секретарь)*  
к.б.н. *П. К. Квициния*  
к.и.н., доц. *С. Ш. Салакая*  
*М. К. Хотелашвили-Инал-ипа*

**Составители:**

д.и.н., проф. *В. Л. Бигуаа*  
к.и.н., доц. *С. А. Дбар*

**Отв. редактор тома**

д.и.н., проф. *В. Л. Бигуаа*

**Инал-ипа, Ш. Д.**

**И 57 Труды в XI-ти томах.** Т. I: Этнография брачно-семейных и социальных отношений абхазов. – /Ш.Д. Инал-ипа; сост. д.и.н., проф. В.Л. Бигуаа, к.и.н., доц. С.А. Дбар; АНА, АБИГИ им. Д.И. Гулиа. – Сухум: Дом печати, 2016. – 488 с.  
г/р 978-5-111-15-04016

В первый том трудов выдающегося ученого-кавказоведа, профессора Ш.Д. Инал-ипа вошли его ранние этнографические работы, посвященные проблемам фамилистики и социальных отношений абхазов.

Труд рассчитан на этнографов и всех тех, кто интересуется традиционной культурой абхазского народа.

© Академия Наук Абхазии, Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа, 2016

**ПРОФЕССОР Ш. Д. ИНАЛ-ИПА И ЕГО НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ**

Шалва Денисович Инал-ипа принадлежит к знаковым фигурам истории Абхазии ушедшего XX столетия. Родившись почти в самом его начале (в 1916 г., по документам – в 1914 г.) он ушел из жизни за пять лет до его завершения, став свидетелем, а порой и непосредственным участником многих судьбоносных событий и процессов, составивших основную канву исторического бытия страны и родного народа. Наряду с главными событиями века – восстановлением абхазской государственности в начале 1920-х гг. и независимости в начале 1990-х – прошлое столетие ознаменовалось значительными достижениями в культурном развитии Абхазии, в том числе зарождением такой формы общественного самосознания, как наука, и институализацией присущих ей направлений социальной деятельности, в которую Ш.Д. Инал-ипа внес огромный и неоценимый вклад.

Приход Ш.Д. Инал-ипа в науку в известном смысле был закономерен. Несмотря на трудное детство (ранняя смерть родителей, материальная стесненность), семейными идеалами он с младых лет был ориентирован на получение высшего образования. Социально-политическая обстановка и общественные настроения в Абхазии 1920-х–1930-х гг. также благоприятно сопутствовали ожиданиям молодого человека. Власти всемерно поддерживали культ просвещения, призывая, особенно абхазскую молодежь, учиться и овладевать знаниями, тем более, что бурное развитие экономики и культуры республики выявило огромный дефицит специалистов в самых разных отраслях производства. В 1920-е гг. возникли первые научные учреждения, в том числе призванные заниматься историей, этнографией и культурой Абхазии – Абхазское научное общество (1922 г.), Академия абхазского языка и литературы (1925 г.), преобразованная в 1930 г. в Абхазский научно-исследовательский институт. Все это не могло пройти мимо внимания молодого человека.

Летом 1936 г. весьма амбициозные планы привели Шалву Инал-ипа в один из лучших и самых престижных вузов страны – Московский институт философии, литературы и истории, который неофициально считался лицеем для производства будущей советской элиты. Однако по ряду критериев советской элите Ш.Д. Инал-ипа не подходил. Социальное происхождение, по терминологии тех лет, – *из бывших*, печать члена семьи врага народа (органами НКВД был арестован брат) делали его анкету весьма уязвимой, и если бы соответствующие структуры всерьез занялись персональным делом претендента на вхождение в советский истеблишмент, то для него это могло кончиться весьма печально. Исходя из этого, было принято определенное решение: как свидетельствуют архивные документы ИФЛИ, первокурсник Инал-ипа на занятия не явился, в связи с чем был отчислен из вуза. Однако крушение ифлийских планов не поколебало стремления молодого человека к учебе. Через некоторое время Ш.Д. Инал-ипа поступил в менее «пафосный», но тоже хорошо известный вуз – Московский педагогический институт им. К. Либкнехта; образование же закончил на родине, став выпускником Сухумского государственного педагогического института.

В 1943 г. Ш.Д. Инал-ипа стал аспирантом Института истории АН Грузии. С этого времени он вступил на стезю, которая стала основным содержанием его профессионального и общественного служения. На этом пути был практически каждодневный, интенсивный труд, докторская степень, присужденная за выдающееся диссертационное сочинение, многолетняя работа в Абхазском институте языка, литературы и истории, в том числе в должностях заведующего отделом этнографии, заместителя директора. Научная деятельность Ш.Д. Инал-ипа была прервана только смертью, наступившей 22 сентября 1995 г.

По дисциплинарной идентификации Ш.Д. Инал-ипа считал себя этнографом. Именно по этой дисциплине он специализировался в аспирантуре, где его научным руководителем был один из основателей грузинской этнографической школы Георгий Спиридонович Читая. Соответственно первые исследовательские работы Ш.Д. Инал-ипа также были выполнены в этих дисциплинарных рамках, в частности его кандидатская диссер-

тация «Брачно-правовые нормы абхазов» (защищена в 1948 г.) и серия последовавших статей, посвященных анализу института семьи в традиционной абхазской соционорматике. В дальнейшем этнографические интересы ученого расширялись, охватывая все более значительные предметные и хронологические пласты исследовательского поля. По существу не было ни одной сферы этнической культуры абхазов, которая не стала объектом изучения Шалвы Денисовича.

Так, продолжая исследования соционорматики, Ш.Д. Инал-ипа дал всесторонний анализ традиционной социальной организации абхазского общества в его наиболее ярких проявлениях: фамильно-родственной и родовой структуры, гендерных статусов, системы социализации, этикетно-поведенческих норм. Изучая духовную культуру, Ш.Д. Инал-ипа всесторонне описал систему политеистических верований, представив анализ социальной роли сакрального пространства в этническом бытии абхазского социума. Огромное исследовательское внимание Ш.Д. Инал-ипа уделял изучению народной художественной традиции, отраженной в прикладном искусстве, танцевальном и музыкальном наследии, но прежде всего в устном народном творчестве.

В равной степени Ш.Д. Инал-ипа внес вклад в изучение материальной культуры абхазов. Ему принадлежат замечательные по полноте описания и типологического анализа работы по таким сферам жизнеобеспечения, как поселения, жилище, одежда, пища. Исследователя интересовали вопросы хозяйственного быта – в работах Ш.Д. Инал-ипа содержатся уникальные сведения по основным отраслям производства, игравшим важнейшую роль в экономическом обеспечении жизнедеятельности абхазского социума: скотоводство, земледелие, виноградарство и садоводство, домашние ремесла и др.

С конца 1950-х гг. Ш.Д. Инал-ипа начал исследования проблем этногенеза и этнической истории абхазов. Эта тема и в последующем оставалась в центре его научного внимания, причем последнее было актуализировано не только рамками общеакадемического интереса, но и специфическим общественным контекстом, на фоне которого вопросы происхождения и исторического прошлого абхазского народа приобретали едва ли

не политическое звучание. Ш.Д. Инал-ипа не мог оставаться в стороне от «опасной» темы и не включиться в поиск исторической истины, ставящей заслон потоку фальсифицированных и тенденциозных сочинений, лишавших родной народ своей землей, истории и культуры. Своими исследованиями Ш.Д. Инал-ипа охватил все этапы автохтонного развития абхазского этноса – от его этногенетической праистории до этноисторических процессов нового времени, от блистательной эпохи Абхазского царства до веков средневековой раздробленности и упадка, обращая внимание прежде всего на внутренние интенции исторического движения, но ни в коем случае не отрицая влияния его внешних детерминантов.

Интерес к процессуальности исторической действительности, к ее темпоральным изменениям и трансформациям отражает другую профессиональную ипостась Ш.Д. Инал-ипа – историка. Считая этнографию автономной, но все же отраслью исторической науки, Ш.Д. Инал-ипа не мыслил этнографического исследования вне методологических принципов историзма, которым неуклонно следовал в своих работах. Будучи в этнографических описаниях скрупулезно внимательным к статике наблюдаемого в поле артефакта или явления, он неизменно стремился увидеть изучаемый объект и в другой перспективе, открывающейся сквозь призму временных пластов его существования, определяющих его исторические истоки и хронологические вариации вплоть до современного состояния. Можно сказать, что в творческой лаборатории Ш.Д. Инал-ипа историк и этнограф находились в состоянии постоянного взаимного обогащения, что явственно прослеживается, как в собственно этнографических работах ученого, так и в исследованиях, посвященных конкретным историческим вопросам, будь то цивилизационные и культурологические проблемы дольменной культуры III-II тыс. до н.э., мореплавание в античной и средневековой Абхазии, или же комплексные вопросы исторической динамики региона, раскрытые им в монографии «Вопросы этнокультурной истории абхазов».

В то же время творческие интересы Ш.Д. Инал-ипа простирались далеко за дисциплинарные пределы этнографии и истории. Он внес значительный вклад в развитие литературоведческой

науки. Как всегда, и на этом направлении исследовательские интересы ученого были широки. В своих работах Ш.Д. Инал-ипа анализировал пути развития абхазской литературы, становление ее жанрового разнообразия, закономерности и специфику литературного процесса, его типологические характеристики, социальный контекст, влиявший на творчество абхазских писателей. История литературы неотделима от личностей ее творцов, поэтому немалое место в работах Ш.Д. Инал-ипа занимают биографические исследования. Его очерки, посвященные жизни и творчеству абхазских писателей и поэтов, в том числе Д.И. Гулиа, остаются важными вехами в познании феномена абхазской художественной словесности. Одновременно Ш.Д. Инал-ипа выступал как тонкий литературный критик, анализирующий художественно-эстетические основы многожанровых направлений абхазской литературы.

Научные работы Ш.Д. Инал-ипа воплотились в разных формах исследовательского нарратива. Так, ученый явно испытывал «вкус» к крупным формам, в объеме которых, не будучи жестко ограниченным его пределами, можно было обстоятельно высказаться по анализируемым проблемам, привлечь значительный фактологический материал, сконцентрировать доказательную аргументацию и т.д. – таковы монографии «Абхазы», «Вопросы этнокультурной истории абхазов», «Очерки об абхазском этикете» и др. Естественно, многие работы представлены в виде научных статей; немало тезисов, которые зафиксировали исследовательские позиции ученого в его выступлениях на конференциях, конгрессах и др. научных мероприятиях. Чрезвычайно ценя жанр рецензий, Ш.Д. Инал-ипа отдавал немало времени и сил на отклики на вышедшие в свет новые научные труды, суждения о которых во многом свидетельствовали и о собственных взглядах рецензента. Многочисленные труды Ш.Д. Инал-ипа выходили в Сухуме, Тбилиси, Москве...

Как правило, выход в свет очередной работы ученого всегда вызывал значительный интерес, причем не только у профессионального сообщества, в среде которого Ш.Д. Инал-ипа довольно рано приобрел известность и авторитет, но и среди широкого читателя, для удовлетворения массового спроса которого иногда требовалось переиздание вызвавших общественное внима-

ние книг и монографий. Впрочем, в судьбе ученого не все было столь благостно. Некоторые работы Ш.Д. Инал-ипа оказывались в центре шумных и нарочито раздуваемых скандалов, вызывали вал необъективной критики и инспирируемых протестов. Одновременно идеи и мысли ученого объявлялись крамольными, ненаучными, не имеющими ценности и значения, более того, наносящими вред общественным интересам. Безусловно, все это ранило ученого, лишало внутреннего спокойствия и сил, но не могло остановить его мысль и перо.

Список опубликованных работ Ш.Д. Инал-ипа приближается ныне к четырем сотням названий. Он продолжает увеличиваться, так как выходят в свет рукописи, которые по разным причинам не увидели свет при жизни автора. Таким образом, мысли и идеи уже ушедшего от нас ученого продолжают входить в научный оборот, закрывая лакуны в наших знаниях историко-культурного прошлого абхазов и других народов Кавказа, внося новые штрихи в научный портрет самого Шалвы Денисовича.

Научное наследие Ш.Д. Инал-ипа не потеряло своей актуальной значимости. Об этом свидетельствуют неизменно высокий индекс цитирования его трудов, которые оказываются необходимым исследовательским аргументом при анализе многих проблем, возникающих при изучении истории и культуры абхазов, народов Кавказа в целом. Продолжающиеся споры и дискуссии вокруг проблем, которые в свое время были обозначены исследованиями ученого, дальнейшее позитивное развитие научных направлений, опирающихся на научный авторитет Ш.Д. Инал-ипа, яркий и образный литературный стиль, присущий большинству работ – все эти разнородные факторы также фиксируют непреходящее и актуализированное значение трудов исследователя.

Исходя из этого, Абхазский институт гуманитарных исследований Академии наук Абхазии принял решение приступить к изданию многотомного собрания трудов Ш.Д. Инал-ипа. Этой научно-издательской акцией вновь подтверждается, что научное творчество Шалвы Денисовича Инал-ипа составляет бесценное достояние абхазской науки, является неотъемлемой частью золотого фонда культурного наследия Абхазии XX столетия.

*Юрий Анчабадзе*

## ШАЛВА ИНАЛ-ИПА И ПРОБЛЕМЫ АБХАЗСКОЙ ФАМИЛИСТИКИ

Фамилистика как научная дисциплина о проблемах семьи и семейных отношений – одно из важнейших направлений в этнологии. Ею интересуется также и ряд других наук: социология, философия, демография, статистика, так как она отражает все существенные изменения, которые под воздействием различных факторов могут иметь место в общественной жизни.

В абхазоведении первым монографическим исследованием этой весьма важной проблемы является книга выдающегося абхазоведа, профессора Ш. Д. Инал-ипа «Очерки по истории брака и семьи у абхазов»<sup>1</sup>, как по времени, так и по значимости. Последовавшие за книгой Ш.Д. Инал-ипа работы по абхазской фамилистике – Л. Х. Акабы «Абхазы Очамчирского района»<sup>2</sup> и Я. С. Смирновой «Семейный быт и положение абхазской женщины в XIX–XX вв.»<sup>3</sup>, помещенные в «Кавказском этнографическом сборнике» (М., 1955), представляют собой освещение отдельных ее сторон, как бы в дополнение к ней. По существу «Очерки..» Ш.Д. Инал-ипа заложили прочный фундамент и другим подобного рода работам абхазских этнографов следующих поколений, выполненным в соответствии с реалиями времени и, потому, охватывающим более широкий спектр изучения этой малой социальной ячейки: «Семья и семейный быт в абхазской колхозной деревне»<sup>4</sup> Ц. Н. Бжания («Современное абхазское село», Сух., 1967);

1. Ш. Д. Инал-ипа. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.

2. Л. Х. Акаба. Абхазы Очамчирского района // Кавказский этнографический сборник, т. 1, Москва, 1955.

3. Я. С. Смирнова. Семейный быт и положение абхазской женщины в XIX–XX вв. // Кавказский этнографический сборник, т. 1. Москва, 1955.

4. Ц. Н. Бжания. Семья и семейный быт в абхазской колхозной деревне // Современное абхазское село. Тбилиси, 1967.



«Иахьатәи аҭсуаа рыбзашәеи ркультуреи»<sup>1</sup> Ю. Г. Аргун (Сух., 1976); «Современная сельская семья у абхазов»<sup>2</sup> В.Л. Бигуаа (Тб., 1983), «Структура и внутренняя организация семьи у абхазов» В. Л. Бигуаа<sup>3</sup>, Абхазская традиционная семья и действительность» В.Л. Бигуаа<sup>4</sup> и др.

В названии книги Ш.Д. Инал-ипа, точно так же, как и в ее содержании, на первый план выдвигается брак, а не семья, вопросы которой регламентируются обычно ее структурой и социальной организацией. Автор поступил так не только потому, что брак первичен, семья – вторична. В начале пятидесятих годов прошлого столетия, несмотря на большие потери в людских ресурсах, связанные со Второй мировой войной, проблема структуры семьи как таковая ни была еще актуальной, острой. Семья жила своим чередом, довольствуясь тем, что есть, в прямом и переносном смысле этого понятия. Действовала демографическая традиция – многодетность, воспринимавшаяся еще как само собой разумеющееся явление. Не случайно, что многодетная семья, независимо от ее формы, еще в те времена называлась «большой» – **аҭаацәаду**, как бы по инерции, поскольку большая семья, даже в ее пережиточном состоянии, встречалась уже редко. Если и встречалась, то, обычно, в тех селениях, которые по своему физико-географическому положению были значительно отдалены от «новой цивилизации».

Иначе говоря, в монографии Ш.Д. Инал-ипа основной акцент сделан на проблеме брачных обычаев и брачной обрядности, занимающих основную часть текстового материала. Она написана на основе большого полевого этнографического материала, собранного ученым в двух районах Абхазии – Абжуйском и Бзыбском, в которых по известным обстоятельствам сосредоточено подавляющее большинство абхазского этнического массива. Прежде всего, Ш. Д. Инал-ипа здесь исследует разновидности брачных ограничений, какие встречались в прошлом в

быту народа. Они основываются на принципах либо кровного, искусственного (побратимство) или молочного (аталычество, вскармливание детей грудью матери одного из них) родства, либо – социального неравенства, продиктованного иерархическим строем абхазского феодального общества. Однако, в некоторой мере можно возразить автору относительно предложенного им количества видов брачных ограничений. Автор считает, что их – три, ограничивая экзогамию лишь кругом кровных родственников, когда, как, по абхазскому понятию, искусственное или молочное родство не уступает родственному. Нарушитель того и другого обычая называется одним и тем же словом – **амахаҭа** и подлежит строгому порицанию со стороны общественного мнения, а в ряде случаев и наказанию, вплоть до изгнания из рода. Поэтому, мне представляется, что у абхазов – два вида ограничения возможности вступления в брак. Другое ограничение, социальное, было условием только высших слоев населения, а нижестоящий слой, наоборот, мечтал о таком неравном браке.

Исследуя формы заключения брака (точнее, женитьбу, поскольку в абхазском языке нет термина «брак», а «аибара» – «взаимовзятие» – звучит несколько искусственно и не соответствует положению вещей), Ш.Д. Инал-ипа приходит к выводу, что существовали две его разновидности: насильственный, т.е. женитьба похищением девушки – **амцарсра**, и гласный – **аргама**. При этом, сначала он рассматривает вопрос насильственной женитьбы, т.к. именно эту форму следует считать наиболее древней. В древности даром невесту никто никому не отдавал. С потерей рабочих рук ни хотела мириться ее родня. Позже, видимо, в эпоху ранней античности, когда, с освоением железа, существенно повысился уровень материального благосостояния абхазов, распространилась и гласная форма вступления в брак. Данная форма получила наибольшее распространение в позднем Средневековье. Это значит, что брак должен быть заключен только с согласия обеих сторон, не только жениха и невесты, но и их родителей. Вот почему она, гласная форма заключения брака, называется

1. И. Г. Аргун. Иахьатәи аҭсуаа рыбзашәеи ркультуреи. Аҭәа, 1976.

2. В. Л. Бигуаа (Бигуаа). Современная сельская семья у абхазов. Тбилиси, 1983.

3. Влери́й Бигуаа. Семья: структура и внутренняя организация // Москва, 2007; 2012.

4. Валерий Бигуаа. Абхазская традиционная семья и действительность. Сухум, 2010.

ся «**аргама**» – термином, ассоциирующимся с открытым, всенардным торжеством.

При гласном браке инициатива исходила в основном от молодого человека, а также от его родителей, не считаясь с желанием которых он, как правило, не мог. Бывало, что инициатором выступал приятель или приятельница семьи молодого человека, отчасти и девушки, игравшие роль посредника – **ақьағьариа, абжьақказа**. Неотъемлемой частью **аргама** следует считать обычай сватания путем нанесения надразов на ручке люльки грудной девочки – **агарағакэара**. Девочку сватал обычно отец мальчика, пожелавший породниться с данной семьей, или уже взрослый мужчина, в ожидании ее совершеннолетия.

И в том, и в другом случае гласная форма заключения брака не была безоблачной. Отказ – **ағеархэра** – со стороны девушки, или ее родителей, грозил мстостью за моральный ущерб, потому все строго предупреждались «бросанием пули» перед невестой – **ахкаршэра**. В случае же «люлечного брака» пуля клалась под подушку девочки. Данный обычай распространялся и на жениха. Оставление просватанной девушки бросало тень на ее дальнейшую судьбу.

Была у абхазов еще одна форма вступления в брачный союз – **мазала** – тайная. К тайному браку прибегали тогда, когда девушка была согласна выйти за своего возлюбленного, но ее родители не давали на ее решение добро. Она «выскакивала» замуж при помощи своего дружки и посредника, и такая же тайная свита, в составе которой был жених, увозила ее. Однако в работе «мадзала» не получила заслуженного освещения из-за того, что, по мнению автора, она является разновидностью брака путем похищения невесты. На самом деле, обе «эти формы различны как по названию, так и по их содержанию»<sup>1</sup>.

Далее Ш.Д. Инал-ипа детально описывает материальные взаимоотношения свойственников – сторон жениха и невесты. В то же время и здесь можно возразить автору в преувеличении роли «платы» за невесту в прошлом

1. В. Л. Бигвава (Бигуаа). Современная сельская семья у абхазов..., с. 63.

– обычая, известного под названием **ачма**, приближая его к калыму. «Но калым как таковой абхамам не известен. Напротив, расходы, связанные с приданым, не только не уступали ачме, но значительно превышали ее»<sup>1</sup>.

С большей скупулесностью Ш.Д. Инал-ипа описывает брачное помещение, представлявшее легкое плетеное сооружение под названием **амхара**. Амхара использовалось и в моменты тайного посещения невесты женихом, когда она уже сосватанная продолжала оставаться в доме отца. Автор не акцентирует на этом явлении, но происхождение обычая строить амхара не связано с регламентацией поведения молодоженов, хотя в народе это воспринимается именно так. Норматив этот восходит ко времени возникновения формы заключения брака путем похищения невесты, когда жених увозил её в неизвестное направление: к наиболее авторитетному и надежному родственнику, в случае возникновения опасности способному отстоять его честь, или в темный лес. Не случайно, что **амхара** переводится как «не слышать», «глухомань».

Наибольшей полнотой исследования отличается раздел, посвященный брачной обрядности – свадьбе, полной сменяющих друг друга многочисленных циклов, начиная с формирования и отправкой за невестой свиты – **атцаагацэа**, кончая торжественным столом и застольным этикетом. Шалва Денисович с большим интересом показывает все стороны, абхазской традиционной свадьбы и рассматривает её не только как сугубо семейную, но и общественную обрядность, как народное зрелище, служащее вместе с тем и школой жизни, школой воспитания подрастающего поколения в духе лучших черт соционормативной сферы традиционной культуры народа.

Вскоре после свадьбы в доме жениха справляются еще два обряда: «введение невестки в «большой дом» и «приобщение невесты к семьям родственников ее мужа».

Ученый заострил особое внимание также и на положение женщины в абхазской традиционной семье – модную в то время тему.

1. В. Л. Бигуаа. Самья: структура и внутренняя организация..., с. 282.



Отдельные иностранные миссионеры и путешественники, в том числе и русские офицеры, не раз отмечали «бесправие» абхазки в семейном и общественном быту, адресуя ей всякого рода «хвалебные» эпитеты, но в то же время, не упуская из виду того, что она, по сравнению с другими горянками, пользуется большей самостоятельностью. Неудивительно, что иноземцы, как люди из другого этнокультурного мира, ни всегда и не до конца вникали в суть национальных особенностей кавказцев. Их удивляло то, что женщина здесь больше стыдлива, предупредительна и уступчива, что здесь существует четко выраженная градация в хозяйстве на мужские и женские дела и т.д. и т.п., что все эти «необычные» обычаи служат в качестве регулятора межличностных отношений в семье, способствующего укреплению ее монолитности.

В этом, седьмом, разделе «Очерков...» автор рассматривает также особенности другого брачного института, левирата и сорората, имевшего место в быту абхазов в прошлом, хотя логичнее было бы включить его в первый раздел.

Таким образом, собственно проблеме семьи Ш.Д. Инал-ипа отводит лишь один раздел монографии – последний.

По вышеуказанному соображению, из многочисленных и многослойных проблем семейной структуры, Ш.Д. Инал-ипа обратил особое внимание именно на некогда существовавшую в абхазской социальной действительности большую семью.

Большая семья была характерна главным образом для горных и предгорных селений, где основным хозяйственным направлением было скотоводство, требовавшее значительного количества трудоспособных рук, особенно мужских. Количество поголовья скота, преимущественно мелкого, у многих хозяев доходило до неимоверности: «выращивали тысячу, сто отпускали в лес» – **зкьы аазаны, шэжы абна иларџон**. Этот, стало быть, странный обычай исходил не только из мистических соображений, но и, в большей мере, практических. Абхазы хорошо понимали: «природа щедра только для щедрых людей».

Большие семьи встречались и в прибрежной части страны, но здесь она имела экономическое значение ни

в такой степени, в какой – оборонительное, особенно до введения в Абхазии русского правления. С одной стороны – это набеги из заморских земель, с другой – междоусобицы. Самозащита была необходима и в высокорасположенной полосе, но там противостояла и сама природа – горы, к тому же за большим хребтом простирались земли родственных абхазам народов.

Ученый заинтересовался большой семьей еще и потому, что в ней, как ни в какой другой социальной организации, устойчива нормативная сфера традиционной культуры народа. Она дает так же материалы по номенклатуре родства, отдельные термины которой перешли уже в архаизм. Если каждый термин родства будет подвергнут всестороннему, комплексному изучению, то не трудно найти и ключ к выяснению эволюции этнической специфики брачно-семейных отношений. Таков был принципиальный подход Ш.Д. Инал-ипа к данной проблеме. Именно потому он подчеркивает: «...быт абхазского народа и абхазский язык... сохранили и донесли до нашего времени редкие следы древнего социального строя человеческого общества, представляющие очень важный научный и культурно-исторический интерес»<sup>1</sup>. И, как результат всей его полевой этнографической работы, автор смог составить соответствующую таблицу, благодаря которой можно сделать вывод о том, что абхазская система родства имеет описательный характер. Исключение – термины, служащие для обозначения матери и отца – **ан** и **аб**, исходящие, по-видимому, из детской лексики: **на-на**, **ба-ба**. Созвучия встречающиеся и в ряде других языков говорят не о заимствовании, а об универсальности развития человеческого мышления. А их около ста десяти терминологических единиц. Много или мало – судить специалистам. Такая богатая система родства и, особенно, ее этническая особенность говорит о том, что данный феномен уходит своими корнями в очень глубокую древность. Это образец «конкретного мышления, на почве которого развивается мышление с абстрактными понятиями», – заключает автор (см. там же).

1. Ш.Д. Инал-ипа. Очерки по истории брака и семьи у абхазов..., с. 204.

Термины родства, содержащиеся в таблице Ш.Д. Инал-ипа, охватывают круг близких родственников как по восходящей и нисходящей линиями, так и боковой, коллатеральной. Это тот круг родственников, который, видимо, представляет собой древнейшую форму большой семьи или семейной общины. Это тот круг родственников, внутри которого распространялась и распространяется до сих пор строжайшая экзогамия, нарушение которой смерти подобно.

Несмотря на то, что в «Очерках...» главной темой исследования являются обычаи, связанные с заключением брака, форм брака, а также брачные ограничения и прочие элементы данного жизненного цикла, вопросы социальной организации семьи не остались в стороне. В работе особое внимание уделяется еще таким важным вопросам, как роль старшего мужчины и старшей женщины в семейном быту, взаимоотношения старших и младших вообще, невестки и родственников ее мужа. Главным образом, автор рассматривает их в пределах малой семьи, занимавшей уже господствующее положение в указанный период времени – в период восстановления народного хозяйства Страны Советов, частью которой являлась и Абхазия.

Независимо от тех или иных недочетов, имеющих, на мой взгляд, в работе – так выпукло, так глубоко как Ш.Д. Инал-ипа, вопросы внутренней организации абхазской семьи, ещё никто не изучал, хотя несколько раньше были сделаны серьезные попытки заниматься ими, точнее, отдельными их сторонами. Имеются в виду, прежде всего, работы Н. С. Державина, К. Д. Мачавариани и Н. Я. Марра – «Свадьба в Абхазии»<sup>1</sup> (1906), «Некоторые черты из жизни абхазцев»<sup>2</sup>, «Яфетическое происхождение абхазских терминов родства»<sup>3</sup> (1938), соответственно. Безусловно, эти работы бесполезны и сегодня, в них есть ряд ценных сведений, которые используются и Ш.Д. Инал-ипой со всей строгостью критического анализа.

1. Н. С. Державин. Свадьба в Абхазии // СМОМПК, XXXVI, вып. II. Тифлис, 1906.

2. К. Д. Мачавариани. Некоторые черты из жизни абхазцев // СМОМПК, IV. Тифлис, 1884.

3. Н. Я. Марр. Яфетическое происхождение абхазских терминов родства // О языке и истории абхазов. Москва – Ленинград, 1938.

К внутрисемейной тематике Ш.Д. Инал-ипа вернулся еще раз, но уже в другой книге: «Очерки об абхазском этикете»<sup>1</sup>. В небольшой главе этой книги он показывает основные черты семейной жизни в контексте норм поведения членов данного коллектива.

Ш.Д. Инал-ипа всю свою сознательную жизнь посвятил исследованию абхазской традиционной культуры, в том числе брачной обрядности. Поэтому и сегодня любой этнолог, занимающийся исследованием проблем абхазской традиционно-бытовой культуры, не может пройти мимо его трудов. Ш.Д. Инал-ипа выбрал этнографию абхазов в качестве основной профессии отнюдь не из чувства ностальгии по героическому прошлому родного народа, или гордости за его исключительную самобытность, хотя, естественно, и они играют немаловажную роль в творчестве ученого. Он выбрал ее, главным образом, от уверенности в том, что национальная традиция каждого этнического образования «представляет собой концентрированный опыт частицы человечества»<sup>2</sup>. Как тонко заметил ученый с присущей ему широтой кругозора, современная цивилизация не сформировалась сама по себе, она «тысячами нитей связана со всем предыдущим развитием, с культурными ценностями, которые создавались многими народами на всех материках земли в течение веков и тысячелетий»<sup>3</sup>.

*Валерий Бигуаа*

1. Ш.Д. Инал-ипа. Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984.

2. Ш.Д. Инал-ипа. Там же, с. 6.

3. Ш.Д. Инал-ипа. Там же, с. 13.

## ВВЕДЕНИЕ

Научное изучение семьи имеет сравнительно недолгую историю. Оно началось лишь со второй половины XIX века. До этого времени по вопросам истории семьи и брака господствовали библейские воззрения. На библии была основана, в частности, т.н. «патриархальная теория». Согласно этой теории, семья от века и неизменно состояла из отца, выступающего в роли всевластного патриарха, его жены (или жен) и их детей. На сообщения древних авторов (напр., Геродота о ликийцах и массагетах, Цезаря о бриттах и др.) относительно своеобразных, «странных» брачно-семейных обычаев у некоторых народов не обращалось никакого внимания. Как лучшую характеристику того состояния, в каком пребывало человечество в начале своей истории, часто приводили следующие стихи из «Одиссеи» Гомера: «Нет между ними ни сходбищ народных для общих советов, ни фемид, но каждый над женой и детьми властвует, зная себя одного, о других не заботясь».

Следовательно, моногамная семья современного типа признавалась извечной, и только для некоторых народностей Востока допускалось наличие многоженства и многомужества. Но эти три формы нельзя было расположить в стадийно-историческом порядке, и они фигурировали без всякой генетической связи между собой, одна рядом с другой.

В то же время патриархальная теория широко использовалась сторонниками реакционного монархического способа управления государством, как обоснование тезиса о божественном происхождении прав королей.

Основание научной истории семьи положил Бахофен, выступивший в 1861 году с книгой «Материнское право», высоко оцененной Фр. Энгельсом. Изучая классическую мифологию и труды античных авторов, он устанавливает, что в древности брачно-половые отношения характеризовались неупорядоченностью («гетеризм»), естественно,

поэтому, из родителей дети могли знать только лишь мать, пользовавшуюся, поэтому, исключительной привилегией. По его мнению, эта привилегия доходила до женовластия («гинекократия»), а переход к единобрачию был нарушением древнего религиозного завета.

Таким образом, Бахофен доказал, что отцовскому праву предшествовало «материнское право», причем провозгласил матриархат универсальной стадией общественно-го развития. Правда, движущей силой этой эволюции, в результате которой матриархат сменяется патриархатом, он признает не действительные, материальные условия жизни первобытного общества, а религиозное отражение этих условий в сознании людей. Так, давая новое толкование «Орестеи» Эсхила, как драматического выражения победы отцовского права над материнским, Бахофен в то же время полагал это результатом победы нового поколения богов над старым, Аполлона и Афины над Эриниями.

Событием в науке о первобытности явилась работа крупнейшего представителя эволюционного направления в этнологии Л. Г. Моргана «Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» (1877). Маркс и Энгельс высоко оценивали заслуги Моргана. По словам Энгельса, он «был первый, кто со знанием дела попытался внести в предысторию человечества определенную систему»<sup>1</sup>.

Применяя принципы эволюционной теории к изучению семьи, Морган пришел к убеждению, что брачные и семейные обычаи, доселе казавшиеся «странными» курьезами, находятся в генетическо-причинной связи, т. е. на них надо смотреть как на эволюционно-исторические факты, что семья проделала громадный исторический путь прежде, чем пришла к современному моногамному браку. Он разработал метод восстановления исчезнувших форм семьи по сохранившимся номенклатурам систем родства, исходя из того, что форма брака создает соответствующую ей форму семьи, а эта последняя – себе, соответствующую систему родства.

1. Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Предисловие к 1 изд., 1934, стр. 19.

После периода т. н. стадного состояния (промискуитет) человечество прошло, по Моргану, пять форм семьи последовательными этапами. Первая гипотетическая форма семьи была названа им кровнородственной, характеризующейся эндогамией и запрещением половых связей только между родителями и их потомством. Однако это предположение, как выяснено, является ошибочным, так как полинезийцы, на которых он строил свою гипотезу, не могут быть охарактеризованы как образцы древнейшей стадии развития. Вторая – архаическая форма группового брака (т. н. «пуналуа-семья»), на основе которого, по Моргану, возникла и развилась экзогамия (внегрупповой брак) и система родовой организации, исключившая братьев и сестер из брачной связи.

Третья – легко расторгимая парная семья, при которой большей частью также господствует материнское право, т. е. ребенок, ввиду трудности распознать отцовство, заимствует от матери имя своего родового союза. Несколько таких семей обитают в одном большом доме и ведут общее коммунистическое хозяйство, причем заправляют им не мужья, а жены, вследствие чего при заключении брака не жены к мужьям, а мужья переселяются к женам в их хозяйство. Парная семья, характерная для развитого родового строя, «никоим образом не разрушает унаследованного от более раннего времени коммунистического домашнего хозяйства»<sup>1</sup>, так как она в силу своей слабости и неустойчивости не является еще экономической единицей, а участвует в коллективном производстве наравне с другими семьями родовой группы.

Из этой формы путем дальнейшего эволюционного развития выросла патриархальная форма семьи, которую, однако, Морган не признает всеобщей ступенью в развитии этого учреждения. Это – брак одного мужчины с несколькими женщинами, при котором отец семейства с потомством живет в одном семейном обществе (большая семья). Характер этого вида семьи поясняют нам библей-

1. Ф. Энгельс. Цит. соч., стр. 52.

ские сказания, но законченным типом этой формы служит римская семья. Сущность ее составляла неограниченная власть патриарха над ее членами и ее собственностью. Накопление богатств в связи с развитием скотоводства и желание передавать их детям привело к переходу счета происхождения от женской линии к мужской, и это заложило прочное основание для отцовской власти.

Последняя, пятая форма – это современная моногамная семья при исключительном сожителстве одного мужчины с одной женщиной. Последние две формы, как доказано наукой, имеют исторически позднее происхождение; им предшествовали в продолжение длительного времени различные формы группового брака и неустойчивая парная семья.

Крупнейшей заслугой Морганя является учение о роде, как об универсальной и основной ячейке первобытного общества. Он устанавливает две стадии в развитии родового строя, архаическую и позднейшую, а именно: матриархальное родовое общество (напр., индейский род) и патриархальное родовое общество (напр., род у античных народов). Энгельс пишет: «Это раскрытие первичного материнско-правового рода, как стадии, предшествовавшей отцовско-правовому роду культурных народов, имеет для первобытной истории такое же значение, как дарвиновская теория развития для биологии и теория прибавочной стоимости Маркса для политической экономии»<sup>1</sup>.

Несмотря на непрекращающиеся злобные атаки со стороны реакционных идеалистических историков, с понятной целью утверждающих извечность моногамного брака, общественных классов и частной собственности, учение Морганя в основных частях выдерживает проверку времени, а растущий фактический материал подтверждает собою ряд главных установок ученого.

Однако, несмотря на бесспорные заслуги, это учение страдает крупными недостатками и ошибками, а некоторые положения Морганя безнадежно устарели. Он ненамного ушел дальше господствовавшего в тот период эволюционного направления в этнологии, не сумел

1. Ф. Энгельс. Цит. соч., стр. 29.



возвыситься до вполне материалистического учения о первобытности. Ряд его исходных формулировок носит несомненную печать идеализма («идея семьи», «идея управления» и т. п.). Схематизм же является основным органическим пороком исследовательского метода ученого, что особенно проявилось в его искусственной трехчленной периодизации исторического процесса («дикость», «варварство» и «цивилизация», причем каждый из двух первых периодов, в свою очередь, делится опять-таки на три ступени: «низшая», «средняя» и «высшая»). Советской этнографией эта периодизация ныне признана не удовлетворяющей необходимым требованиям, страдающей крупнейшими недостатками, а именно: начало каждой ступени определяется преимущественно одним только признаком, что является выражением буржуазной теории факторов, причем сами эти признаки не всегда существенны и универсальны, а иногда и прямо ошибочны. Оставлены также и другие устаревшие моргановские положения, как, например, упоминавшаяся выше гипотеза о кровнородственной семье и пр.

Необходимо отметить, что своим авторитетом и известностью Льюис-Генри Морган обязан ни кому-нибудь другому, а только Карлу Марксу и Фридриху Энгельсу, показавшим всему ученому миру прогрессивное для того времени значение его учения. Именно после получения с их стороны высокой оценки, становится популярным до того почти неизвестный автор «Древнего общества».

Известно, что основоположники марксизма отводили в своем учении видное место проблемам первобытной истории человеческого общества. Они оставили ценнейшие труды и высказывания, в частности, по вопросам развития форм семьи и брака. Маркс еще в 1859 г., задолго до Бахофена и Моргана, писал: «Но первобытная форма семьи, это – сама родовая семья, из исторического разложения которой только и появляется частная семья»<sup>1</sup>. В последствии, К. Маркс начал проявлять еще больший интерес

1. К. Маркс. К критике политической экономии, 1939, стр. 27.

к проблемам ранних эпох в истории человечества. Энгельс писал, что Марксу смерть помешала изложить результаты исследований Моргана в связи с выводами своего материалистического понимания истории. Так, намереваясь специально заняться первобытностью, Маркс сделал подробнейший конспект вышеназванной книги Л. Г. Моргана (эти обширные выписки – 215 страниц – напечатаны в IX томе Архива Маркса и Энгельса).<sup>1</sup>

В этом конспекте особую ценность представляют рассыпанные повсюду замечания и положения Маркса. В нем Маркс подчеркивает, что формы семьи меняются в истории человечества в зависимости от способа материального производства, что, в частности, моногамная семья, должна развиваться по мере того, как развивается общество, и должна изменяться по мере того, как изменяется общество, точно так же, как это было и в прошлом. Она представляет собою продукт общественной системы...»<sup>2</sup>

Это неоднократно подчеркиваемое Марксом положение приобретает особое значение в связи с одним неточным утверждением Энгельса о роли семьи в общественной жизни. В предисловии к первому изданию «Происхождения семьи...» Энгельс говорит, что общественные порядки, при которых живут люди определенной исторической эпохи, обуславливаются, с одной стороны, степенью развития труда, а с другой – семьи. Как известно, нельзя поставить семью рядом с материальным производством, в качестве определяющей причины общественного развития. Определяющей причиной развития всех сторон общественной жизни, в том числе семейных отношений, является способ материального производства. Сам Энгельс блестяще доказывает данное положение в названном произведении и других гениальных своих трудах, приводя в подтверждение этой мысли большой фактический материал.

Положения и мысли Маркса, выдвинутые в указанном конспекте, были бережно включены и использова-

1. К. Маркс. Конспект книги Л.Г. Моргана «Древнее общество». Архив Маркса и Энгельса, под ред. И.В. Митина, т. IX, Госполитиздат, 1941, стр. 1-215.

2. Архив Маркса и Энгельса, т. IX, стр. 37.



ны Ф. Энгельсом при написании его основополагающего труда «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884). В этой классической работе Энгельс гениально обосновал материалистическое учение о возникновении и дальнейшем историческом развитии таких сложнейших явлений общественной жизни, как семья, частная собственность и государство. Без этой работы не может обойтись, в частности, ни один исследователь по вопросам истории древнего общества. В ней поражает читателя необычайная глубина теоретической мысли, богатство фактического содержания, сила научного предвидения, предельная четкость и ясность при формулировке самых запутанных вопросов, критическая заостренность, редкое умение связывать самые, казалось бы, отвлеченные научные положения с живой современностью, с актуальными практическими задачами пролетариата. Это образцовое произведение по марксистскому материалистическому пониманию истории охарактеризовано В. И. Лениным как «одно из основных сочинений современного социализма»<sup>1</sup>.

Следует подчеркнуть, что русские исследователи внесли огромный вклад в учение о первобытности, в частности, в разработку вопросов о развитии семьи, рода, семейной и сельской общины и др. Достаточно назвать известного русского ученого М. Ковалевского, которому принадлежат многочисленные ценные труды, в частности, по этнографии народов Кавказа. Недаром Фр. Энгельс так интересовался работами М. Ковалевского, нередко ссылаясь и высоко оценивая некоторые из них. Энгельс придавал большое значение также исследованиям и другого передового русского ученого – Л. Штернберга. Это видно хотя бы из того, что Энгельс сам перевел с русского на немецкий язык отчет о докладе Л. Штернберга относительно вновь открытого последним случая группового брака (отчет был помещен в «Русских ведомостях» за 1892 г.).

Основы учения марксизма о начальных этапах человеческой истории, в том числе и форм семьи, получили

1. В.И. Ленин. Сочинения, т. XXIV, стр. 364.

свое дальнейшее развитие в трудах советских ученых. Применение метода диалектического материализма освободило советскую этнографию от беспомощных блужданий и шатаний, которые являются столь характерными для всей буржуазной исторической науки. Вместе с тем указанный метод является единственно научным критерием, позволяющим идти верным путем в восстановлении объективной картины начальных периодов истории человечества.

Передовая советская историческая наука, вооруженная марксистско-ленинским методом, на основе глубокого изучения своего предмета считает неопровержимо доказанным положением о том, что человечество имеет свой константный, органический, всеобщий путь развития, но в то же время она слишком далека от утверждения однолинейного, единообразного эволюционного развития всех народов, ибо каждый народ индивидуален в своем развитии, имеет свою историю.

Конкретное изучение истории и быта отдельных народов, особенно тех из них, которые сохранили архаические черты, является первым, необходимым и предварительным условием успешного решения стоящих перед советской наукой важных проблем по изучению первобытного общества, восстанавливающему его объективную картину. Это послужит лучшим опровержением заблуждений или сознательной фальсификации со стороны буржуазных ученых истории древнейшего периода человеческого общества.

Брачно-семейный институт абхазов пережиточно сохранил до нашего времени немало черт более или менее ранних, более или менее переродившихся общественных форм. Достаточно указать на незамысловатый по своей архитектуре, но очень интересный для этнографической науки специальный брачный домик под названием «амхара», отражающий, по-видимому, переходную к моногамии древнюю ступень в истории брака, ступень т. н. парной семьи, свойственной развитому родовому строю.

Господство натурального хозяйства в абхазской феодальной деревне вплоть до середины XIX в., недоразви-

тость самого феодализма в Абхазии, замедленный темп социально-экономического развития края, в течение почти трех столетий находившегося под гнетом султанской Турции, – вот те причины, которые благоприятствовали известной консервации ряда раннефеодальных и даже дофеодальных обычаев и институтов. Буржуазия безжалостно «разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения»<sup>1</sup>. В отличие от этого, как известно, в недрах феодализма, который к тому же в Абхазии не вполне успел завершить свое развитие, длительное время уживались подвергнувшиеся перерождению и превращению ранние общественные формы и отношения со значительно более поздними явлениями.

Это тем более верно в отношении стран, которые, не проходя рабовладельческой формации, из первобытного строя непосредственно перешли к феодализму. Абхазия принадлежит именно к числу таковых.

Абхазское общество до начала интенсивного развития капиталистических отношений (рубеж XIX–XX вв.) также недалеко ушло от форм полупатриархального – полуфеодального быта.

Нельзя, поэтому, понять особенности исторической жизни и быта абхазов (впрочем, как и многих других народов) в течение ряда столетий вплоть до XIX в., если не учитывать отмеченного факта сосуществования все более слабевших и перерождавшихся пережитков, генетически связанных с эпохой родового строя, с нараставшим процессом развития феодальных отношений. Взаимодействие и борьба между ними, т. е. феодализма и капиталистических отношений конца XIX века, с живучими остатками патриархально-родовых форм, наложили свой глубокий отпечаток на условия общественной жизни в Абхазии.

Феодалы не без успеха стремились использовать в своих классовых интересах разные старинные пережитки, иногда же выступали как отрицатели и разрушители родовых отношений, когда это было им выгодно. Последнее мы видим, прежде всего, на примере узурпации поме-

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения. М., 1948, т. 1, стр. 11.

щиками общинных земель, захват которых давал им дополнительный источник непроизводственных доходов. Или взять, скажем, экзогамию. Если раньше правила экзогамии были обязательны для всех, то в поздний период развития классовой дифференциации уже далеко не все князья и дворяне, стремившиеся увековечить свои кастово-сословные привилегии, считали нужным подчиняться всем строгостям этого закона обычного права.

Те же феодалы имели возможность первыми отказаться от обычая сооружать отдельную брачную хижину, потому что руками своих подвластных, трудившихся в поте лица, они воздвигали себе большие поликамерные деревянные и каменные дома. В то же время они доходили до того, что под страхом жестокого наказания запрещали крестьянам строить себе более или менее приличные деревянные дома, покрытые дранью, действуя по волчьему закону классового общества: чем беднее и темнее зависимый человек, тем легче его эксплуатировать.

Классовый эгоизм, жадность и лицемерие представителей абхазского, т. н. «высшего» сословия ярко обнаруживаются также при изучении института молочного родства, известного на Кавказе под именем аталычества. Это учреждение также использовалось социальными верхами в корыстных целях, для увеличения своей силы и влияния, расширения и укрепления системы феодального вассалитета и патренитета, для усиления эксплуатации и внеэкономического принуждения крестьян.

Исходя из всего этого, становится понятной научная дальность разработки одной из самых сложных проблем социальной жизни людей – вопроса об истории брачно-семейных отношений на свежем и оригинальном, почти неизвестном в литературе, абхазском материале. Материалы абхазского брачного института, отмеченного чертами национального своеобразия и глубокой древности, представляют собой большой исследовательский интерес не только с точки зрения этнографического изучения быта самого абхазского народа, но и в более широком культурно-историческом отношении. Важность привлечения но-

вого фактического материала, способного пролить какой-то свет на изучение предмета, вытекает также из факта резких расхождений во взглядах и непрерывных нападок буржуазных социологов на марксистское материалистическое учение по вопросам происхождения и развития брака и семьи.

В этой работе главную свою задачу автор усматривает, чтобы дать, по возможности, более полную достоверную сводку почти неизвестных в литературе фактических материалов по теме.

Несравненно сложнее обстоит дело с выводами и обобщениями фактов. Этнограф, изучающий прошлое, имеет дело по преимуществу с рудиментами, на основании которых приходится восстанавливать ретроспективно генезис и сущность когда-то процветавшего социального явления, не оставившего никаких свидетельств, кроме более или менее переродившихся пережитков. Это – весьма сложная задача, и исследователю здесь нетрудно впасть в заблуждение, особенно в такой мало разработанной области, как этнография абхазов. Трудность решения генетических вопросов не означает, однако, что этнографы не должны делать обобщающих заключений. Для такого обобщения ученому необходимо иметь более обширный материал, в частности, сравнительные данные по этнографии родственных народов.

Несмотря на все это, можно утверждать, как это частично хотя бы покажет, надеюсь, дальнейшее изложение, что изучением составных элементов брачно-семейных отношений у абхазов устанавливаются стадии матриархата и патриархата в их историческом развитии, что этим являются общие и самобытные черты брачного института наших предков. Разработка таких проблем, как ранняя форма родовой организации, происхождение матриархата и патриархата, переход от доклассового общества к классовому обществу, являются важнейшей задачей советских этнографов в области изучения первобытного общества. С этой точки зрения, привлекаемые здесь фактические материалы, иногда едва ли не уникальные, безусловно, не

лишены своего важного научно-исследовательского интереса и значения. Настоящие очерки, однако, не претендуют на сколько-нибудь полное выяснение конкретных путей становления и разложения матриархата и патриархата на основании абхазских данных, так как для этого необходимо собрать еще немало дополнительного материала и проделать значительную исследовательскую работу.

Историко-этнографическое изучение старого быта, сравнение его со свободной жизнью колхозного крестьянства наглядно показывает, какой громадный скачок совершил в своем развитии абхазский народ за сравнительно короткий срок.

В настоящее время перед советскими этнографами стоит важная задача – задача исследования национальных форм социалистической культуры и быта народов в условиях строительства социализма и постепенного перехода к коммунизму.

В свете этих задач признана необходимость выделения, наряду с разработкой народного жилища, темы «семья и семейный быт» в качестве первой и основной проблемы современной советской этнографии. Это и понятно, ибо коренные изменения в быту, улучшение условий материальной жизни, повышение культурного уровня советских людей в результате построения социализма в СССР наиболее ярко выявились при этнографическом изучении семьи и семейного быта рабочего класса и, в особенности, колхозного крестьянства.

Семья прежде, являясь основной хозяйственной ячейкой общества, принуждена была вести в одиночку тяжелую борьбу за свое существование, нести тяжелое бремя часто непосильных производственных функций. В результате глубоких социально-экономических преобразований в ходе социалистического строительства советская семья перестала быть основной хозяйственной единицей общества, потеряла свои производственные функции. У нас осуществлено предвидение Энгельса о «возвращении всего женского пола к общественному труду». Что касается положения внутри семьи, то и здесь мы имеем большие из-

менения, прежде всего, во взаимоотношениях между ее членами, что находит свое наиболее яркое выражение в подлинном раскрепощении женской половины семьи, в разительном росте культурного уровня и расширении потребностей людей.

Наряду с этим, необходимо отметить и то обстоятельство, что именно в области семейного быта действует еще немало старинных цепких обычаев, которые, часто сохраняя форму, меняют или уже успели изменить свое содержание.

Знание прошлых форм брака того или иного народа необходимо, в частности, для правильного понимания этих отношений и форм в настоящее время, для борьбы против консервативных традиций и вредных пережитков в сознании людей, для выяснения тех объективных закономерных процессов, которые сейчас происходят у нас в этой области. Все это помогает выяснить условия, необходимые для дальнейшего укрепления нашей свободной от эксплуатации советской семьи, для успешного удовлетворения растущих культурных потребностей общества в период постепенного перехода к коммунизму.

Следовательно, требуется тщательное и всестороннее изучение брака и семьи конкретно у каждого народа. Но, к сожалению, еще далеко не все народы достаточно изучены с указанной здесь стороны. В частности, история брака и семьи у абхазов еще не написана. В настоящем очерке автор осмеливается предложить её вниманию читателя лишь в порядке первого начинания.

Еще менее разработан вопрос об изменениях в абхазской семье за годы советской власти, хотя такое изучение начато и продолжается. Поэтому здесь можно наметить лишь некоторые черты нового семейного быта колхозного крестьянства Абхазии.

Много изменений произошло после установления советской власти в брачно-семейных отношениях абхазов, хотя, надо отметить, в этой области чувствуются еще пережитки некоторых старых установлений.

Материальные условия перестали быть тормозом в деле устройства личного счастья. Колхозное производство обе-

спечивает каждому работнику все необходимое для нормальной семейной жизни. Отпали всякие ограничения для вступления в брак, кроме фамильной экзогамии и других видов родства. «Бывало, если какой молодой человек сватает девушку, то родители ее справлялись о том, как велик у жениха «ажьагътра» (помещение для свалки виноградных выжимок), – читаем мы в одном дореволюционном документе<sup>1</sup>. Теперь же спрашивают о другом: как велика у жениха или невесты доля их участия в общем труде колхозников, в развитии социалистического сельского хозяйства всего колхоза, как богат колхоз в целом. Полушутя рассказывали, что одна женщина из сел. Мгудзирхва в разговоре с влюбленным в ее дочь бригадиром пожелала, чтобы ее девушка нашла свое счастье в передовом колхозе «Дурипш». Легко понять краску стыда на лице нерадивого бригадира!

Словом, абхазская женщина стала большой силой в общественном труде, особенно в колхозном производстве, и это является основным положительным показателем изменений в новом абхазском семейном быту.

Исчезло оскорбительное для чести и человеческого достоинства похищение девушек. Этому тяготевшему над абхазами унизительному явлению дал соответствующую оценку Георгий Гулиа устами героини своей повести «Весна в Сакене», отчитавшей «рыцаря старой традиции», решившего воскресить «дедовские обычаи», и высказавшейся о них, как о «цирковом представлении». Похищение невест было также одной из причин, вызывавших и поддерживавших жестокий обычай кровной мести, уносившей столько жизней людей во цвете лет.

Не родители, или даже посторонние лица, действовавшие раньше порою вопреки желанию жениха и невесты, теперь молодежь решает свою судьбу согласно своим вкусам и наклонностям. Участие родителей теперь выражается в своем роде в оформлении уже принятого молодыми решения.

В устройстве свадьбы точно так же мы видим немало нового. Как утверждают старики, еще не так уж давно во

1. Журн. «Сотрудник Закавказской миссии», 1 января 1914 г.



время свадьбы, которую к тому же могли устраивать только состоятельные, людей сажали прямо на землю и еду подавали им на соломе, разостланной также на земле. В некоторых местах чуть ли не за неделю еще до свадьбы начинали варить мамалыгу и мясо, чем исчерпывалось все тогдашнее свадебное меню (если не считать вина), потому что не хватало даже котлов; не все крестьяне имели также стаканы, и вино пили из деревянных чашек.

Теперь свадьба у наших колхозников носит совершенно другой вид. К этому радостному дню они готовятся заранее и проводят его, с соблюдением некоторых церемоний, как торжественный праздник, при поддержке и с участием родни, соседей и представителей из лучших людей своего села.

Однако здесь надо заметить, что в некоторых местах доходят иногда до нежелательных крайностей в этом направлении, ибо в отдельных, правда, редких случаях свадьба принимает такие большие размеры, что поглощает слишком много времени, средств и труда.

Следует заметить сохраняющийся кое-где любопытный старинный обычай: как пережиток самобытного абхазского брачного института, в некоторых селениях Бзыбской Абхазии незадолго перед свадьбой жениху все еще строят отдельный новобрачный домик (амхара). В сел. Дурпш, например, не так уж редки случаи, когда по старинному обычаю молодым и поныне строят отдельную амхару, в которой они ночуют.

Постепенно исчезает ненормальное требование старого обычая – скрываться молодым в период свадьбы. Теперь даже на больших торжествах можно встретить невест, которые еще стыдливо стоят в кругу своих подружек с накинутыми на них своего рода отличительными широкими шелковыми платками темного цвета.

Правда, встречаются еще единичные примеры ограничений во взаимных отношениях супругов друг к другу и к родственникам каждого из них. Это выражается, главным образом, в запрещении, налагаемом на невесту, согласно старым обычаям, разговаривать с отцом и другими

старшими родственниками мужа. Мы видели одного дурпшского старика, который в присутствии жены давно умершего своего старшего брата не разговаривал даже со своими уже взрослыми детьми, не пускал их к себе, не называл по имени и даже не позволял им поливать ему воду при умывании.

Таким образом, не отдельными частными и уходящими пережитками старого определяется, конечно, семейный быт колхозника абхазской деревни, где советский образ жизни крепко вошел в привычку и быт, где плодотворно действуют великие законы созидательной советской жизни. Эти законы обеспечивают как изобильное существование, так и рост просвещения, освобождение людей от всех вредных предрассудков и обычаев.

Основным источником работы является этнографический материал, собранный автором в абхазских селениях с 1946 года. В ней использованы также этнографические описания, сделанные разными авторами прошлых времен, историко-литературные свидетельства, рукописи, фольклорные и языковые данные.<sup>1</sup>

\*\*\*

Научно-справочный аппарат сохранен по первым изданиям.

---

1. Введение печатается с незначительными сокращениями отв. редактора.



## І. БРАЧНЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ

**Экзогамия.** У абхазов воспрещалось заключение брака в среде определенных групп людей. Запрещались браки, прежде всего, по мотивам родства, а также классовой принадлежности того или иного лица. Если не считать враждебных отношений между родами (месть и пр.), которые влекли за собой строгую изоляцию соответствующих семей друг от друга, эти брачные ограничения и запреты (некоторые из них пережиточно сохранились до наших дней) распадаются на три вида: экзогамия, молочное родство (аталычество) и сословное неравенство. Первые два вида брачных запретов основаны на принципе родства, а третий, более поздний вид возник на почве резкой социальной дифференциации феодального общества.

Начнем с первого вида ограничения браков. Правил экзогамии, или внеродового брака, придерживаются до сих пор очень строго. И сейчас иногда встречаются кое-где единичные факты, когда молодые люди годами не могут решить вопроса о своем браке только из-за того, например, что их матери причисляются к одному и тому же роду, поскольку экзогамные ограничения распространяются не только на род отца, но и на род матери. Но, конечно, экзогамия охватывает собою в первую очередь отцовский род в широком смысле слова, т. е. родственную группу, носящую одно общее родовое имя, т. н. фамилию (ажәла). Это свидетельствует, между прочим, и о том, что такие разросшиеся путем развития группировки (фамилии) представляли некогда один род в узком и точном понимании этого термина.

Позднейшее абхазское «ажвла» имеет структурное строение, причем членами или концентрическими кругами этого родственного объединения выступают семья малая и большая, «абипара», т. е. «потомство одного отца», иначе патронимия – совокупность ближайших родствен-

ных семей, и «аешара», т. е. «братство», состоящее из нескольких «абипар». Самым широким, все более слабевшим родственным объединением было, следовательно, само «ажвла». По мере ослабления связей патриархального рода, в силу разложения рода, уже пережившего период своего поступательного развития, когда он был, будучи неделимым в себе единством (вспомним указание Маркса о том, что «первобытная форма семьи, это – сама родовая семья, из исторического разложения которой только и появляется частная семья»), основной и единственной хозяйственной и общественной единицей; словом, в результате начавшегося полного распада рода возникают и более или менее укрепляются отмеченные здесь родственные группы – аешара или братство, абипара или патронимия, большая и малая семья, в той или иной степени, каждая из которых, особенно же последняя, противопоставляет себя роду. Они составляют соответствующие ячейки или органические концентрические круги, неразлагающейся уже родовой организации, в нисходящий период ее существования, когда индивидуальная семья, угрожающе выступившая против рода, сделалась средоточием экономической жизни людей в классовом обществе. Это членение рода, образование в нем этой дифференцирующей структуры само уже есть показатель его глубокого падения как такового.

Несмотря на такое, далеко зашедшее разложение рода, все отмеченные здесь родственные группировки сохраняют свою экзогамность.

В народе считалось, что все однофамильцы, как правило, являются родственниками. Исходя из этого, всякий человек, гонимый и преследуемый за какие-нибудь деяния, мог рассчитывать на право убежища у любого носителя того же родового имени. И действительно, преступники находили убежище и помощь у людей, с которыми их не роднила никакая другая связь, кроме ношения общей фамилии.

Браки же внутри рода были ни с чем не сравнимым преступлением и позором не только для лиц, уличенных в таком нарушении обычая, но и для всех членов обоих ро-

дов в целом. Нельзя было жениться на девушке, носившей фамилию не только отца, но и матери и даже материнской бабушки жениха – так было сильно почитание родственников по матери. 90-летний Кан Цагурия (сел. Адзюбжа) обращался со словами «моя мать» ко всякой, даже маленькой представительнице из рода Киут, откуда была родом его мать. Князья и дворяне были в этом отношении, как отмечено, гораздо менее щепетильными и требовательными, чем крестьяне, которые выступали более стойкими хранителями традиций. Боязнь нарушения через женитьбу того или иного родства, кое-где приводила к фактическому запрету браков внутри целого поселка, который давно уже не является однородным по своему составу. Так, в сел. Гвада представители двух фамилий, Кваткия и Матуа, в продолжение жизни многих поколений живущие вместе на одной территории, заключением взаимных браков настолько породнились между собой, что они в свое время без всякого принуждения пришли в такое состояние, когда дальнейшие браки между этими родами оказались невозможными без нарушения правил экзогамии. Это стало обычаем, и заключение браков между ними уже давно считается запрещенным.

Обвиняемых в тяжелом преступлении кровосмешения родичи изгоняли из своей среды или даже предавали их смерти.

В сел. Абгархыку и Ачандара (Гудаутский район) лет 40 назад имел место кровосмесительный брак внутри рода. Для предотвращения в дальнейшем подобных случаев было созвано народное собрание, на котором представители почти всех общин района строго осудили кровосмешение, как возмутительный факт, налагающий пятно позора на всех бзыбцев. Виновного его брата пытались застрелить, но он с женой, взятой прямо из родильного дома, успел скрыться в Абжуйской Абхазии, причем там он, разумеется, не смел говорить о действительной причине своего бегства. В таком изгнании он и умер, всеми презираемый, не вызывая ни в ком сожаления. Только повинувшись обычаю, кости его были взяты оттуда и преданы родной земле, однако без всякой церемонии оплакивания или поминок.

Из-за кровосмешения, случившегося однажды также в сел. Эшера, один из родичей убил одновременно обоих повинных – и мужчину, и женщину.

Лет 50 назад один бедийский крестьянин женился на двоюродной сестре. Возмущенные родичи решили убить его, которого спасло лишь вмешательство князей Чачба. Но все же ему пришлось с женой уйти в изгнание. Ни он, ни жена, ни их дети не имели права посещать ни одного родственника или знакомого, похороны, поминки, свадьбу или другие торжества. Никто не посещал и их. Так продолжалось до конца их жизни. Лишь после их смерти, по ходатайству родственников, с детей сняли изгнание и приняли в общество.

Еще недавно встречались факты проявления жестокого самоуправства против кровосмесителей. Так, в сел. Джирхва (Гудаутский район) один из фамилии К. женился на своей двоюродной племяннице – дочери брата отца. Из боязни мести он покинул с нею Абхазию. Их отыскал материнский дядя невесты и заставил вернуться обратно. Но жених продолжал скрываться, а невеста жила тайком у матери, которая не осмеливалась выпускать ее на волю. В те дни состоялись похороны одного сородича. Брата невесты не допустили туда, как представителя семьи, обесчестившей себя кровосмешением. Оскорбленный молодой человек разыскал, наконец, жениха и убил его, а вслед затем, примчавшись домой, вывел обвиняемую во двор, двойным выстрелом прикончил на месте свою единственную родную сестру и сам отдался в руки правосудия; мертвецы же втихомолку были преданы земле, так, однако, чтобы никто не мог и подумать, что там похоронены люди.

Даже предание о том, что данные роды происходят от общего корня, было достаточным основанием для запрещения браков между ними. Среди абжуйцев есть две крестьянские фамилии – Адлейба и Абахуба. По преданию, некогда в походе одной беременной женщине из рода Адлейба пришлось разрешиться у подножия скалы, почему родившемуся дали имя Абаху (абаху – «скала» по-абхазски), и все потомство этого последнего стало имено-

ваться Абахуба. Браки между этими фамилиями не дозволяются. В сел. Адзюбжа некогда было три брата из фамилии Допуа. Они убили кого-то, и один из них нашел убежище у кн. Ачба в сел. Члоу, где видоизменил свою фамилию в Джопуа, другой попал к речхинским князьям, где принял фамилию Джобава. Все эти три многочисленные фамилии, признавая себя родственными, не вступали в брак между собой. Фамилии Куадзба, Адзынба и Ардзынба считаются братскими и, как таковые, браков между собой не допускают. Род Амчбовых, как говорят, прежде назывался Абырзык. По преданию, некогда в этом роде под ясенем, по-абхазски называющимся «анча», родился мальчик, потомство которого стало именоваться Амчба. Последние не вступают в брак с представителями фамилии Арчилия (сел. Додлан), так как они признают себя происходящими от одного предка. Действительно, как рассказывают, когда-то один из Амчбовых убил кого-то и переселился в сел. Додлан, где, чтобы не быть узнанным, изменил свою фамилию на Марчилия. В легенде об образовании озера Папанцкур (сел. Гуп) одной из причин наказания священника, в результате которого он провалился в преисподнюю со всей семьей, а на месте его двора образовалось обширное озеро, была необыкновенная нравственная порочность этого человека: он позволял прихожанам брать в жены своих родственниц, даже сам вступил в брак с двоюродной сестрой.

Кровосмеситель называется специальным термином «амахагя». Амахагя – это тот, кто вступил в недозволенные связи со своей сестрой или женился на ней, причем под последней разумеется не только родная сестра, но и всякая женщина, принадлежащая к данному роду. Амахагя – это презренный предатель, бесчестный человек, который опоганил и нарушил священные братские узы. В связи с этим термином интересно вспомнить другое, близкое к нему по форме слово «амханагъла», которое осмысливается как равноправный, товарищ, сотрудник. Например, говорили: «дворянин пусть женится на дворянке, ибо крестьянка ему не амханагъла, т. е. не равна ему по проис-

хождению. Если отбросить форму инструменталиса («ла»), то останется основа амханагъ, которая, как видно, тождественна с грузинским словом, обозначающим товарища.

Рассмотрим наказание кровосмесителя. Как мы видели, применяется в этом случае смертная казнь, совершаемая сородичами. Но лишение жизни не является характерным для этого наказанием. О формах наказания, применявшихся в Абхазии против разных видов преступлений, в том числе и кровосмешения, в одном документе середины XIX в. сказано: «В понятиях описываемого нами общества только небольшое число преступлений принимаются в том смысле, как у нас уголовные дела, а именно: измена народу, отцеубийство и кровосмешение. За измену народу судит народное собрание и приговаривает виновных к продаже с семействами и имуществом или ограничивается наложением на них пеней, смотря по важности дела. Отцеубийство и кровосмешение судятся фамилиями преступников, которые и приговаривают их к пене, продаже лиц, даже иногда к смертной казни, что, впрочем, бывает весьма редко»<sup>1</sup>.

Типичным наказанием для амахагя было изгнание из родины, «снятие фамилии» (ажәлахыхра), лишение всех прав, которыми он обладал, как член рода. Физически он мог продолжать существование, но в социальном отношении это была полнейшая смерть. Абхазы часто так и говорят: к чему убивать мертвого? От него отказывались все его родственники и нередко вся община; с ним не разговаривали, не посещали и не впускали к себе, не мстили за него и даже не отвечали на обиду с его стороны. Он был вынужден искать себе убежище где-нибудь вне своего селения; его единственным защитником был закон гостеприимства, дававший ему возможность существовать. Если отверженный изгнанник успевал, войдя в дом к кому-нибудь, опустить руку в семейный котел и отведать из него хотя бы мельчайшую крошку пищи, то он этим как бы приобщался к данной семье, которая из-за уважения к хлеб-соли не могла отказать ему в приеме. «Он вручил мне

1. ЦГИА Груз. ССР, ф. 416, оп. 4, д. 7, л. 17.

свою душу, отныне он соучастник нашей жизни, какое бы преступление ни совершил, за исключением разве амаха-гяра!» – говорил хозяин.

Но и закон гостеприимства не мог обезопасить такого преступника от всеобщего презрения. За одним столом с ним не садились, пищу ему подавали отдельно где-нибудь в темном углу; остатки его трапезы, в том числе даже и соль, на его же глазах выбрасывали со словами: «от собаки – собаке»; войлок или бурку, которую предоставляли ему на ночлег, утром тут же при нем сжигали и т. п. Это изгнание не было подобием древнегреческого ostracism, который появился, как известно, в результате партийно-политической борьбы между демократией и олигархией; это было исключением человека из его общины с полным лишением всех прав. Такой изгнанник влачил презренную жизнь до конца своих дней, если до этого кто-нибудь не продавал его в рабство, или не находился влиятельный покровитель, убеждавший сородичей со временем принять отверженного обратно в род.

Форма дуальной экзогамии настолько далеко уходит в глубь веков, что нет ничего удивительного, если у абхазов не сохранились ее прямые пережитки, которые определенно указывали бы на существование некогда у них этой формы. Тем не менее, можно говорить, по крайней мере в некоторых случаях, о предпочтении браков между представителями двух определенных, соответствующих друг другу по силе и знатности родов. Так, в указанном здесь смысле, дуально были связаны между собой следующие фамилии Абжуйской Абхазии: Аршба – Адлейба, Ашуба – Квициния, Амчба – Квициния, Амчба – Адлейба и др. Существует своего рода даже поговорка, с которой, качая люльку, обращались к капризным детям в роде Аршба: «Как бы ты ни оказалась плохой, все равно да возьмет тебя кто-нибудь из рода Адлейба».

Но все же вопрос о существовании дуальной экзогамии у абхазов пока остаётся открытым; чтобы разрешить его, необходимо проделать значительную полевую и специальную исследовательскую работу.

Экзогамия широко распространена на Кавказе и за его пределами. Так, у адыгов, по словам Белля, кровосмеситель наказывался в старину потоплением, а в его время – штрафом в 200 быков и возвращением женщины к родителям. Большую силу и распространение имели законы экзогамии также и у всех картвельских племен. Например, у тушин даже жители одной деревни, хотя вовсе и не родственные между собой не вступали в супружество<sup>1</sup>.

Правда, кровосмешение встречалось в царской фамилии языческой Грузии. Так, в I веке н. э. в Грузии царствовал Фарсман, а в Армении брат его Митридат. Этот Митридат был женат на дочери своего брата Фарсмана, а сын последнего Радамист состоял в браке с Зиновией, дочерью своего дяди Митридата. Необходимо, однако, отметить, что ввиду исключительности подобных фактов и специфических условий возникновения, они относятся к явлениям, имеющим политическое, нежели социальное значение.

Вопрос о генезисе института экзогамии принадлежит к числу труднейших научных проблем. По библейским рассказам кровосмешение является дьявольским учреждением, а его запрет приписывается божественному акту. В науке же предложены на этот счет разные объяснения. Понятие экзогамии впервые было введено в науку Мак-Леннаном. Определив ее как «запрет брака внутри группы (рода, племени)», он рассуждал так. В первобытные времена был распространен обычай убийства девочек, представлявших бремя лишнего груза. Отсюда проистекали недостаток женщин в роде и необходимость их похищения на стороне. Повторяясь, этот обычай превратился в запрещение браков внутри рода. Богатые племена не убивали девочек и оставались эндогамными. Эта теория не выдержала критики, так как убийство девочек представляло собой довольно редкое явление. Объяснение экзогамии через похищение признано ошибочным, потому что похищение не существует на низших ступенях развития, оно нигде и никогда не является господствующей формой брака.

1. Цискарёв И. Записки о Тушетии, газ. «Кавказ», 1879, №11.



Некоторые буржуазные ученые (Малиновский, Зелигман) полагают, что экзогамия, сперва возникла в семье, и лишь впоследствии она перекинулась на род. Эта гипотеза исходит из в корне ошибочной предпосылки, что моногамная семья начало всех начал, поэтому она слишком далека от научного объяснения проблемы. По Вестермарку, экзогамия могла возникнуть на почве притупления полового чувства вследствие постоянного совместного жительства. К этому объяснению близка и теория «симпатии» К. Каутского. Далее, одни исследователи совершенно неосновательно связывают этот институт с этносом, другие – с тотемическими воззрениями первобытных людей, третьи – с локальной группой, устанавливая экономическую детерминированность экзогамии. По мнению последних, отдавая женщину, данная локальная группа приобретала нового друга и поставщика материальных ценностей. Таким образом, экзогамия у них – это форма взаимного сцепления, средство экономического роста. Отсюда – обмен женщин, отсюда вся симметричная система экономических и поло-возрастных взаимобязанностей локальных групп, связанных взаимными браками.

По Моргану, исходявшему из естественно-исторической точки зрения, первобытные люди, убедившись путем наблюдений во вредном влиянии на потомство близкородственных браков, постепенно стали ограничивать браки сначала между восходящими и нисходящими, потом между братьями и сестрами и, наконец, замкнулись в экзогамные классы и роды.

Как известно, Энгельс выступил с решительным опровержением утверждений Моммзена, отрицавшего, опираясь на Ливия, экзогамию у древних римлян. Это опровержение имеет большое и актуальное значение в борьбе против фашистской теории, гласящей, что «арийцы» никогда не знали промискуитета, группового брака, материнского рода и экзогамии. Утверждая факт широкого распространения института экзогамии, Энгельс, однако, осторожно подходит к разрешению ее генезиса. «Стремление воспрепятствовать кровосмешению, – пишет Эн-

гельс, – проявляется то тут, то там, действуя, однако, инстинктивно и ощупью, без ясного сознания цели»<sup>1</sup>.

Вопрос происхождения экзогамии остается дискуссионным<sup>2</sup>.

**Аталычество.** Из ограничений брака на основе искусственного родства первое место принадлежит молочному родству (аталычество). Сущность последнего состоит в том, что ребенок, как правило, «высшего» происхождения, вскоре же после своего рождения отдавался на воспитание в чужую, обыкновенно крестьянскую семью, которая возвращала его обратно родителям по истечении не строго определенного срока воспитания.

Молочное родство у абхазов, скажем, к середине XIX в. существовало, как правило, между князьями и дворянами, с одной стороны, и крестьянами, с другой. Но оно встречалось изредка и между самими крестьянами, равно как и между дворянами и сильными княжескими родами. Таким образом, к концу своего существования институт аталычества был приспособлен к системе феодального вассалитета. Однако древний институт, подвергшийся при феодализме коренному превращению, разлагался и дальше, все более приближался к своему окончательному упадку и исчезновению. Если прежде отношения аталычества устанавливались преимущественно между представителями феодального и крестьянского классов, причем крестьяне не редко с охотой выступали в роли аталыков, то в период развития буржуазно-капиталистических отношений последние уже все более уклонялись от «почетных» обязанностей воспитателя детей именитых по своей сословной принадлежности людей. Теперь уже люди если и соглашались быть аталыками, то главным образом лишь по расчету, из соображений материальной выгоды. В новое время поэтому не редки были случаи, когда брали на воспитание сына или дочь какого-нибудь крепкого хозяйственного мужика, богатого, преуспевающего купца или другого какого-нибудь удачливого дельца, а не кичливых

1. Ф. Энгельс. Цит. соч., стр. 49.

2. См. ст. «Дискуссия о проблеме экзогамии» в журн. «Советская этнография», 1947, №3, стр. 151.



и захудалых дворян и князьков, которые все чаще были вынуждены сами воспитывать своих детей.

Не вдаваясь в детальное изучение происхождения и исторического развития аталычества, что бы отвлекло нас далеко в сторону, мы сосредоточим свое внимание, согласно нашему тематическому заданию, на вопросе о брачных ограничениях по аталычеству. Тем не менее, необходимо дать хотя бы самое сжатое описание обычая аталычества, которое имело важное значение в жизни абхазов, в частности, в их брачно-семейном быту.

Соглашение об установлении молочного родства заключалось иногда даже до рождения воспитанника, получения которого помогали подчас одновременно несколько семейств, что находилось в зависимости от могущества родителей ребенка. «Со дня объявления беременности княгини, – пишет Мачавариани, – к ней каждый день приходят женщины с мужьями и, принося подарок – коз, барана, корову, лошадь или другие вещи, просят княгиню принять ее в качестве кормилицы»<sup>1</sup>. Будущая кормилица иногда сама принимала от роженицы младенца, и в тот же день она с мужем торжественно забирала его домой. Воспитатели, если они нуждались, вместе с ребенком получали от родителей последнего подарки – дойную корову или буйволицу, котел, корыто, одежду для кормилицы и пр.

Сам процесс воспитания был важным и ответственным делом. Честь и слава целого семейства, а порою и всего рода в значительной степени определялись по тому, как они сумели обеспечить своему питомцу надлежащее воспитание. О том, до каких тонкостей доходило оберегание воспитанника, говорит тот факт, что за все время кормления ребенка грудью кормилица избегала иметь интимные связи с мужем из опасения испортить молоко. К воспитаннику относились как к самому любимому и родному существу. Ему подбирали красивое имя, и клялись им, как святыней.

1. К. Мачавариани. Некоторые черты из жизни абхазцев, СМОМПК, в. IV, Тифлис, 1884.

Через несколько лет воспитатели возвращали своего питомца его родным, причем к этому времени ему специально готовили новый костюм, давали в подарок вооружение, коня, иногда даже раба, привозили также разные продукты и напитки. Это возвращение воспитанника называлось не совсем понятным теперь специальным термином «цыгра», «итти цыгра», (цыџра). Родители воспитанника, в свою очередь, соответствующим образом одаривали в этот день воспитателей и сопровождавших лиц, почему и сохранилось выражение: «Кто приходил цыгра, тому ахамта давали» (ахамта – дар владельца, князя).

Установление молочного родства абхазы практиковали не только внутри своей страны, но и за ее пределами, особенно с представителями разных черкесских племен. Например, последний владетель Абхазии Михаил (Хамудбей) Чачба (Шервашидзе) считался воспитанником убыхов джигетцев и др., всегда помогавших ему доставкой отборнейшей дружины. Акад. С. Н. Джанашиа в работе «Георгий Шервашидзе. Отрывки из культурной истории Абхазии и Мегрелии» по этому поводу пишет следующее: «Михаил получил замечательное воспитание. По обычаю, он еще ребенком был отдан на воспитание. Его воспитателем (по-абхазски «абаззеи») был известный Хаджи Берзек, глава первого убыхского рода Берзекых и предводитель самих убыхов. Племя убыхов было третьей независимой этнической единицей на Западном Кавказе и представляло собой связующее звено между абхазами и черкесами... В школе Хаджи Дагумоквы Михаил должен был усвоить те качества, которые, в глазах тогдашнего убыха и черкеса, одни могли характеризовать настоящего мужчину: политическая идеология, определяемая главным образом целями и условиями вышеназванной великой борьбы «адыге-хабз» или полный адыгейский кодекс, являющийся общей и сложнейшей системой правил поведения абхазо-черкесских племен; владение конем и оружием и, наконец, что для нас особенно важно, убыхский и черкесский языки, последний потому, что наряду с родным, знание языка имело

общеобязательное распространение в высших кругах убыхов»<sup>1</sup>.

По преданию, сын дальского князя Ешсоу Маршан воспитывался на Сев. Кавказе, в сел. Заурымкыта. Ешсоу однажды был приглашен к воспитателям. Устроили пир, где впервые отцу показали его молодого сына, которого в следующий день Ешсоу взял в поход, чтобы проверить качества его воспитания, но юноша был убит на поле боя.

Отношения между воспитанником и группой аталыка были глубже и шире таких, какие могли возникнуть из факта воспитания самого по себе. Возобновляемые по мере «старения» родства и ослабления в народной памяти воспоминания о нем, эти отношения не прекращались вместе с воспитанием, а сохранялись и проявлялись в разнообразных формах, переходя по наследству. Они считались не ниже, а может быть, даже и выше, чем родственные отношения. Не только аталык, но и все члены его группы вместе с ним считались воспитателями данного лица и несли тем самым соответствующие права и обязанности по отношению к нему. Воспитанник, в свою очередь, обязан был всемерно защищать их интересы, брал на себя расходы по похоронам умерших воспитателей и распоряжался погребением, а его смерть была высшим несчастьем для всего рода аталыка. Словом, они должны были быть вместе при всех трудных или торжественных случаях жизни, вместе выступали в походы, мстили друг за друга и т. п.

Так, в частности, обе стороны принимали живое участие в вопросах брака своих членов. Если воспитанник оставался до брачного возраста жить в роде воспитателей, последние брали на себя заботу о его женитьбе. Если ему приходилось похищать невесту, то это опасное дело он доверял в первую очередь своим молочным братьям, которые без колебаний приходили ему на помощь. В организации свадьбы воспитатели принимали также самое активное участие личным трудом и материальными приношениями. При выходе воспитанницы замуж воспитатели

1. Георгий Шервашидзе. Лирика. Эпос. Драма. Под.ред. С. Джанашиа. Сухуми, 1946, стр. 28 (на груз.яз.).

принимали участие в составлении приданого, куда иногда входили даже рабыни, а молочный брат сопровождал ее в день выхода замуж. Жених, после того, как он приводил невесту домой или до этого, обязан был уплатить определенную плату за воспитание его невесты – лошадь, корову, буйвола – тому лицу, кому его жена приходилась молочной сестрой. Эта плата называлась «ахышбыр».

Молочное родство и усыновление считалось лучшим средством примирения врагов. Желая примирить кровников, народные судьи обращались к сторонам, прежде всего к потерпевшей стороне, со словами: «Присуждаем тебе то же, что и себе, если бы мы оказались в твоём положении, прими воспитание и примиришься!» И он, как правило, соглашался, причем усыновленный в порядке примирения кровников назывался, как и у черкесов, «за кровь воспитанный» (ашьацса-хэцха). Так, если два человека согласились навеки помириться или составить между собою союз на жизнь и на смерть, то жена или мать одного из них давала другу мужа или сына коснуться своей груди. При этом делались подарки аталыку и кормилице. Таким же образом барон Торнау в 1835 году породнился с одним абхазом из общины Псху в доме анухвинского дворянина Соломона Мканба. Следовательно, такое родство заключалось и помимо всякого убийства и вражды. Чтобы приобрести защитников, часто мнимых, крестьяне вынуждены были прибегать к этому средству, причем иные из них устраивали даже несколько таких приглашений для усыновления, с целью заручиться покровительством разных лиц.

В этих же целях усыновляли даже богов, как эта имело место, напр., в одном из поселков в сел. Джгерда в 1914 году по отношению к божествам оспы – золотому Зосхану и Ханиа Белой. По некоторым поверьям, медведь состоит в молочном родстве с человеком. Если встретивший медведя произнесет трижды слово «Нан!», т. е. мать!», то зверь не тронет его.

Взаимная защита чести была одной из священных обязанностей, налагаемых на обе стороны фактом воспита-

ния. Дочь владельца Абхазии забеременела от Гр. Чачба, который, чтобы скрыть следы своего преступления, отравил свою жертву. Тогда воспитатель девушки, дворянин Маан Хасан во главе сильного отряда из джигетов напал на тамышские и атарские владения Гр. Чачба и разорил их, а затем он в продолжение 40 суток не отходил от могилы своей воспитанницы, преданной земле в моквинском монастыре.

Брак и половая связь в среде молочных родственников считались святотатством, неслыханным и тягчайшим преступлением. Нам неизвестен ни один случай нарушения этого обычая, кроме разве предания, послужившего основой знаменитой поэмы Ак. Церетели «Воспитатель». Материнское молоко – символ чистоты и святости, обладающий, по народному поверью, громадной силой. Оно, в представлении абхаза, неоценимо и обладает таинственным свойством «сжигать» того, кто нарушил его святость. Проклятие со стороны кормилицы («да не пойдет тебе впрок мое молоко!») является самым тягчайшим из всех. «Один наперсток материнского молока весит больше, чем груз семи мулов», – говорят в народе.

Боясь невольного нарушения обычая, по которому недопустимы браки между молочными родственниками, боясь, «как бы не осквернить грудного молока», абхазы, по словам некоторых, избегали жениться на девушке из своей деревни, отдавали предпочтение бракам с лицами из дальних мест. Брачные же союзы между соседями, напротив, хотя и встречаются, но считаются «некрасивыми», нежелательными.

Для правильного понимания наших материалов по вопросу о запрещении браков внутри села необходимо сделать следующую оговорку. Дело в том, что аталычество или воспитание (аазара) и молочное родство (акыкахш) не могут быть полностью идентифицированы, что отчасти видно, между прочим, также и по содержанию приведенных терминов. Можно быть молочным родственником и не иметь никакого отношения собственно к воспитанию. Среди абхазов часто бывало так, что женщинам приходи-

лось по тем или иным причинам (напр., смерть матери младенца) кормить – пусть даже один раз – своим молоком детей из другого рода. Этого было вполне достаточно, чтобы запретить браки между соответствующими семьями, ставшими тем самым молочными родственниками. Таким путем с течением времени почти все жители поселка могли оказаться втянутыми в молочное родство друг с другом, влекущее за собой, как сказано, к брачному запрету. Следовательно, тут ни при чем экзогамия и даже аталычество в собственном смысле. Однако обычай избегания браков в пределах села не всегда предполагает молочное родство; чаще он может иметь иное происхождение, связанное, прежде всего, с родовым характером поселений в прошлом.

Дюбуа, произвольно отождествляя этот институт с обычаями древних греков, писал: «Среди князей в обычае доверять заботам вассала своих сыновей с малых лет... Это Пелей, доверяющий своего сына Ахиллеса попечениям centaвра Хирона. Мы видим, что и сейчас все происходит так же, как и во времена Интериано (1551). Та же система воспитания существует у абхазов и отчасти у грузин. Рейнеггс приводит весьма любопытные подробности о том, как совершалось это своего рода присвоение ребенка; автор рассказывает, сколько самых кропотливых, тщательных усилий употреблял аталык в присутствии семьи свидетелей при содействии для того, чтобы можно было впоследствии установить его тождество с тем юношей, который вернется в отчий дом»<sup>1</sup>.

Обычай аталычества, как известно, был широко распространен у многих кавказских народов, особенно же у черкесов и кабардинцев, у которых этот обычай в основных чертах целиком совпадает с абхазским. М. Сигорский пишет: «С поездками женщины к своим родителям на время первых родов и оставлением ребенка в другом ауле надо связать обычай отдачи детей на воспитание в чужое семейство, т.н. обычай аталычества, характерный для западной и центральной вариации» (т.е. для абхазо-адыгейско-кабардинских племен. – Ш.И.).<sup>2</sup>

1. Ф. Дюбуа. Путешествия вокруг Кавказа, Сухум, 1937, стр. 43.

2. М. Сигорский. Брак и брачные обычаи на Кавказе, журн. «Этнография», 1930, №3.

По словам акад. И.А. Джавахишвили, из «Жизни Шушаник» видно, что в Грузии еще в те времена практиковалось отдавать детей кормилицам на стороне.<sup>1</sup>

Существует несколько толкований аталычества.<sup>2</sup> Некоторые указывали, что это заимствованный – тюркский или монгольский институт, но это, конечно, не разрешение проблемы генезиса аталычества. Одни ученые аталычество объясняли необходимостью в условиях горского быта дать детям суровое воспитание. Во-первых, возникает вопрос, почему воспитание нельзя было дать ребенку в доме его отца. Кроме того, главное, абхазский материал, не говоря о другом, свидетельствует о том, что аталычество есть порядок существующий не столько в силу желания отдать детей на воспитание, сколько в силу стремления получить ребенка, стремления, доходящего у абхазов иногда даже до похищения.

Другие причину происхождения аталычества видели во взаимной экономической заинтересованности. Но феодал был собственником земли, он мог действовать и путем внеэкономического принуждения, следовательно, располагал более действенными и реальными средствами для соответствующего воздействия на крестьян, не прибегая к родству с последними. Крестьяне в эпоху феодализма действительно надеялись посредством аталычества приобрести сильного покровителя, «защитника». Князьям же этот обычай приносил вполне реальную и большую материальную выгоду. Данный институт был как бы естественным дополнением к феодальной системе, для которой характерны отношения вассалитета. Но это – позднейшее осмысление обычая. Трудно допустить, чтобы причины его происхождения коренились в феодализме, ибо, в таком случае, почему мы не встречаем аталычества в некоторых типичных феодальных государствах и, наоборот, встречаем у народов, не имеющих понятия о феодализме. Значит, такие причины остаются искать в дофеодальном далеком прошлом.

1. См. И.А. Джавахишвили. История грузинского народа, гл. VII «Грузинская культура I–VII вв. н.э.».

2. М. О. Косвен. Аталычество, журн. «Советская этнография», 1935, №2.

М. Ковалевский первый отнес аталычество к этому дофеодальному древнему прошлому, он же высказал ценные соображения о связи описываемого явления с «коммунальным браком» и неизвестностью отца. Однако решение проблемы у него слишком натянуто, а предположение о том, что при возвращении воспитанника происходит усыновление его со стороны родителей<sup>1</sup>, не подтверждается фактами.

Установлено, что переход от материнского рода к отцовскому сопровождается своеобразным сложным комплексом взаимоотношений между родами. Энгельс указывал: «По мере того, как богатства росли, они, с одной стороны, давали мужу более влиятельное положение в семье, чем жене, и порождали, с другой стороны, стремление использовать это упрочившееся положение для того, чтобы изменить обычный порядок наследования в пользу своих детей. Но это не удавалось, пока происхождение устанавливалось по материнскому праву. Последнее, надо было отменить, и оно было отменено». Далее: «Достаточно было простого решения, что на будущее время потомство мужских членов рода должно оставаться в нем, тогда как потомство женщин должно быть исключено из него и перейти в род своего отца. Этим отменялось определение происхождения по женской линии и наследование по материнскому праву и вводилось определение происхождения по мужской линии и право наследования по отцу. Мы ничего не знаем о том, как и когда эта революция произошла у культурных народов».<sup>2</sup>

Именно к этому переходному периоду можно отнести и обычай отдачи детей на воспитание родственникам по материнской линии и компенсацию за возвращение ребенка. По-видимому, мы здесь сталкиваемся с тем моментом, когда на известном этапе истории родового строя существовало положение, при котором, несмотря на переход женщины в группу мужа, дети ее еще не принадлежали отцовскому роду и, по-видимому, связывались с родом

1. М. Ковалевский. Первобытное право, в. 1, Москва, 1886, стр. 158.

2. Ф. Энгельс. Цит. соч., стр. 53.



матери. Однако с укреплением патриархального родового строя уход детей из отцовского рода вступает в противоречие с новыми производственными отношениями, и требовалось закрепление их за родом отца путем выкупа у рода матери.<sup>1</sup> «...На Кавказе, – пишет М. О. Косвен, – дети отдавались не их материнской родне. А это как раз и необходимо было для того, чтобы дети не остались в другой родовой группе, а в конечном счете вернулись в свой отцовский род, т. е., чтобы они, на основе не родственных, а зависимых отношений могли быть получены обратно».<sup>2</sup>

Для осмысления аталычества немалое значение имеют абхазские материалы, в частности, связанная с этим институтом терминология. Кормилица называется «мать-воспитательница» (аназзеи), а молочный отец – «отец-воспитатель» (абаззеи).<sup>3</sup> Слово «аталык» неизвестно абхазам, и общим названием группы аталыка служит «абраа», т. е. «отцы». Это указывает на то, что дело не в кормилице и не в воспитании, как таковом, а в аталыке, архаически, вероятно, в материнском дяде. Характерные для абхазов своего рода претензии на ребенка еще до его рождения также представляются пережитком материнского права.

Но, пожалуй, наибольшее значение имеет и наибольшего внимания заслуживает следующее обстоятельство, с которым мы встречаемся при знакомстве с абхазским аталычеством. Независимо от пола, тот которого воспитали у абхазов называется словом ахупха, первая часть которого (ахэ) означает, по-видимому, цену, равноценность, стоимость, а вторая (цха) – дочь, женщина. Следовательно, слово «ахупха» приблизительно значит: взамен дочери или цена дочери. Самое интересное в этом слове состоит в том, что оно безразлично к воспитаннику, не определяет его пола. Чем объяснить, что тот которого воспитали, независимо от пола называется одним термином? Как мог язык не заметить такого несоответствия? Вполне вероят-

1. К.В. Вяткина. Пережитки материнского рода у бурят-монгол, журн. «Сов. этнография», 1946, №1.

2. М.О. Косвен. Аталычество. «Сов. этногр.», №2, стр. 52, 1935 г.

3. Ср. древнегрузинские параллели მამა-მძეპე – «отец-кормилец» и დედა-მძეპე «мать-кормилица».

но поэтому, что слово «ахупха» в период своего возникновения отражало порядок, при котором дети женщины переходили в материнский род, где как бы говорили: дочь у нас отобрали, но взамен берем ее детей.

**Сословные ограничения браков.** Сильны были у абхазов также и сословные ограничения браков. Уже давно в Абхазии социальная дифференциация приобрела ясно выраженный феодальный характер. В середине XIX в. на вершине социальной пирамиды находились князья и дворяне во главе со всеабхазским владетелем, вокруг которого по преимуществу группировался незначительный, своего рода придворный слой телохранителей и прислужников. У основания пирамиды находилась масса крестьянства, подразделявшаяся на несколько категорий. Т. н. «чистые крестьяне» составляли самый многочисленный слой народа; представители этой категории были лично свободными, но все же несли некоторые повинности работой и приношениями, часто прикрывавшимися патриархальными отношениями, обычаем аталычества и взаимопомощи. В числе других зависимых категорий были крепостные крестьяне ахувю, которые часто происходили из бывших рабов, получивших семейные права, («ахувю» дословно значит «слуга, приготавливающий пищу»); ахипшю, что в переводе означает «несамостоятельный», «зависимый»; в небольшом количестве рабы (атэы или ахашэала)<sup>1</sup> и рабы рабов или двойные рабы. Известен еще термин «ауадалыг», дословно – «комнатный», или «домашний человек», применявшийся к рабу, означавший, как говорят, также наложницу. Сословие рабов происходило в значительной своей части из числа пленников, купленных или похищенных людей и их потомства. Эти невольники всякого рода в большинстве своем были обабхазившимися выходцами из разных соседних с Абхазией областей. По данным «Сухумской сословно-поземельной комиссии», накануне реформы 1870 г. по всей Абхазии рабы составляли только 2 процента, а «слуги» 16 процентов всего крестьянства.

1. Слово «ахашэала» значит «остаток», «лишний».



Владельцы и некоторые другие влиятельные абхазские князья имели вассальных дворян, остальные князья были без вассалов. По описанию кн. И.К. Багратион-Мухранского (попечителя, затем поверенного малолетнего кн. Георгия – сына Дмитрия Гасанбеевича Шервашидзе), дворяне Маан и Званба, принадлежавшие кн. Г. Д. Шервашидзе и жившие на его земле, в частности, «в случае вступления в брак удельного князя или его детей, каждый из них обязан был привести в дар лошадь, а на праздник св. пасхи лучшую корову из своего стада. Дары эти хотя и были обязательными, но считались почетными, потому были сопряжены с званием княжеского дворянина».<sup>1</sup>

Дворяне были двух родов: независимые, или потомственные, и зависимые. Между этими последними и крестьянами следует поместить тех «ключников» владельца, кого называли ашнакума. Шнакумы особенно выдвинулись при владельце Михаиле, когда некоторые представители этого сословия из телохранителей или просто прислуживающего персонала владельца часто делались его ближайшими советниками и ревностными исполнителями его приказаний. Заняв это положение, они вступали в родственные отношения с князьями и дворянами. Но подобные связи оскорбляли сословную гордость старой аристократической верхушки, что видно из того, что часть подобных браков заключалась по настоянию и при посредстве владельца; в родство с ашнакумами вступали разоренные, притесняемые боковые линии родов «высших» сословий.<sup>2</sup>

Несмотря на наличие всеабхазского владельца из рода Чачба (Шервашидзе), наиболее сильные княжеские фамилии, преимущественно в горных частях Абхазии, вели себя почти совершенно независимо от него, превращая подчас в фикцию власть владельческого дома. Рассказывают, что владелец содержал сотню охотничьих собак, которых должны были кормить его подвластные мясом и мясным

1. ЦГИАГ, ф. 416, оп. 3, 1863 г., д. 180, л.л. 2-8. Цит. по Г. А. Дзидзария. «Восстание 1866 года в Абхазии», стр. 37, в рукописи.

2. Абхазцы (Азег), – по поводу соч. Дубровина: «Очерки Кавказа и народов его населяющих», ССКГ, в. VI, 1872, стр. 10-11.

отваром. Но джгердинские князья Маршан, сыновья Дарыквы, отказались признать себя обязанными выполнять это требование. «Владелец у себя владелец, а мы – у себя», – заявили они и прогнали собак с приставленными к ним людьми. Некоторые княжеские роды претендовали на большую, чем род шервашидзе, знатность.

Борясь с сепаратизмом отдельных князей, владелец прибегал к крутым средствам: к убийству, продаже непокорных лиц привилегированных фамилий в рабство (напр., амиста, т. е. дворян Лакерба из сел. Куланыхва), ссылке их без всякого суда в Сибирь, отобранию у них имений, которые отдавал своим родственникам или забирал себе.

При всей своей неоспоримой глубине феодального расслоения и значении аристократического элемента (о резкой социальной дифференциации говорит также цена крови, установленная обычным правом в размере 300 рублей для крестьянина и 500 рублей для князя), большую силу и значение имело также регулирование общественных отношений на основе пережиточных норм и обычаев родового строя, особенно в горных районах Абхазии, где феодально-крепостническая зависимость и владельческая власть не успели пустить глубоких корней.

Основной трудовой народ, изнывавший под гнетом феодалов, боролся за лучшую долю и постоянно осуждал вредные и близорукие интриги князей. Народ питал отвращение к такому факту, в частности, что многие члены владельческой фамилии не так строго придерживались установленных обычаев правил, например, в области брачно-семейных отношений. Потому в народе говорилось, идеализируя легендарное прошлое, что порочен век Чачба и что хороши были «законы» его предшественника Ачба.

Представление о буйном и паразитическом образе жизни черкесских дворян и князей дает Торнау, воспоминания которого о пребывании в Абхазии относятся к 1835-37 годам: «Черкесский дворянин проводит жизнь на лошади, в воровских набегах, в делах с неприятелем или в разъездах по гостям. Дома у себя он проводит весь день лежа в кунахской, открытой для каждого проезжего, чистит ору-

жие, поправляет конскую сбрую, а чаще всего ничего не делает. В эти минуты совершенного безделья он напевает песни, сопровождая им на пшиннере, или стругает палочку ножом без всякой цели. Днем он видится очень редко со своим семейством и идет к жене только вечером».<sup>1</sup> Совершенно аналогичную картину мы наблюдаем и у абхазов.

Существовало мнение, явившееся следствием феодальной идеализации, что крестьяне, с одной стороны, и князья и дворяне, с другой, связаны между собой нерушимыми узами взаимовоспитания и что поэтому браки между ними недопустимы.

Нарушения сословного ограничения браков встречались редко и, как правило, влекли за собой несчастные, трагические последствия. Для иллюстрации можно ограничиться одним примером. Не так давно одна гупская дворянская дочь влюбилась в замечательного крестьянского сына из сел. Джгерда. Отец девушки слышать не хотел о браке своей дочери с крестьянином и, предупреждая похищение, запер ее дома. Предчувствуя неотвратимую кровавую развязку между двумя родами, прекрасная девушка, жертвуя собой, приняла яд и покончила самоубийством, причем, согласно суровому старинному обычаю, на могиле любимой дочери старый дворянин не проронил ни одной слезы.

В случае похищения родственники девушки постарались бы во что бы то ни стало отвоевать ее обратно. В противном случае жених и вся его группа подвергались полнейшему игнорированию, оскорбительному непризнанию, что выражалось прежде всего в том, что не допускали их в свою среду и сами не посещали их. Даже сама невеста исключалась навсегда из отцовского рода, который лишал ее всех своих прав и своей защиты. В письме, напечатанном в 1898 году в грузинской газете «Иверия», Н. С. Джанашиа сообщает ценные сведения о многочисленных суровых мерах ограничения вступления в брак по мотивам сословного неравенства. Он пишет, что в сел. Тамыш одному ашнакма понравилась крестьянская де-

1. Торнау. Цит. соч., часть II, стр. 90.

вушка, дочь его соседа, и он полюбил ее. Зная о том, что против этого брака восстанут как его, так и ее родственники, он тем не менее женился на ней. Однофамильцы жениха обиделись, считая, что их собрат опозорил их фамилию (т. е. сословие ашнакма), и предложили ему развестись со своей женой или отказаться от их фамилии. Но он не придавал значения этой угрозе. Тогда его однофамильцы договорились, чтобы никто из них не впускал к себе опозорившего их фамилию; если он умрет, не оплакивать его, ни в беде, ни в радости не общаться с ним. Несчастную, ни в чем неповинную женщину начали травить и оскорблять, как виновницу позора фамилии, а ее отверженный муж сильно страдал. «Здесь не легко разойтись с женой, – отмечает автор, – по обычаю абхаза, только смерть – может разлучить мужа с женой». Но в конце концов муж предпочел потерять любимую и сохранить фамилию. Бедная женщина оказалась в петле. Ее нашли мертвой. «В этом несчастии, – пишет Н. С. Джанашиа, – дело не в том, что женщина сама повесилась или ее погубил муж. В обоих случаях убийцей являются бездушный обычай и защитники его». В селе Адзюбжа одна крестьянская девушка (из анхафы) полюбила сына бывшего крепостного, молодого абхаза, и тайно вышла за него замуж. Ее родители дали клятву друг другу, что пока они живы, не впустят ее в свой дом. Если она умрет, не оплачут ее и не допустят ее на оплакивание в случае смерти кого-либо из родных. На этом успокоились родители девушки. Они обратились к другим крестьянам и сообща с ними вынесли такой приговор: опозорившего целое сословие сына бывшего крепостного не допускать на общественные сходы, не делать его участником горя или радости кого-либо из них и предложить ему покинуть селение и переселиться в другое место.<sup>1</sup>

Правда, были исключения из правил о строгом сословном ограничении браков, где эти отклонения имели место,<sup>2</sup> главным образом, по мотивам политических рас-

1. Грузинская газета «Иверия», Тифлис, 1898 г., цит. По Х.С. Бгажба «Н.С. Джанашиа – краевед Абхазии», Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН Груз. ССР, вып. XXV, 1954, стр. 25-26.

2. Утверждение русского владычества на Кавказе, т. III, ч. II, стр. 540.

четов владетельного дома. Так, например, известно, что сделавшись владетелем, Келеш-бей, прежде всего, постарался ослабить фамилию Дзяпш-Ипа, которая по своему могуществу могла быть опасна для его власти, и разрыв с нею начал с того, что развелся со своею женой, на которой собственно женился только по политическим расчетам своего дяди. Нерасположение к жене он перенес и на старшего сына от этого брака Аслан-бея, намереваясь передать владетельские права после своей смерти другому сыну, любимому Сафар-бею, рожденному от матери, принадлежавшей к зависимому сословию из крестьянской фамилии Лейба (сел. Мгудзирхва). Естественно, что Дзяпш-Иповы стали во враждебные отношения к владетелю. Эта распря заставила Келеш-бея позаботиться присвоением себе опоры. Келеш-бей задумал отдать себя покровительству России. Это было тем более важно, что он хотел надежным образом обеспечить за Сафар-беем наследственные права, так как по обычаям страны дети князя от женщины простого сословия хотя и считались законными с точки зрения мусульманского права, но не пользовались политическими правами отцовского звания и сана. С этою же целью Келеш-бей решился женить Сафар-бея на дочери владетеля Мегрелии, княжне Дадиани. Из-за этих политических расчетов он разрешил Сафар-бею перейти в христианство, без которого Дадиани не соглашались на брак. Затем состоялся брак Сафар-бея на княжне Тамаре Коциевне Дадиани.

Из этого видно, между прочим, что абхазы, особенно представители аристократической верхушки «высшего» сословия, нередко в политических целях устраивали посредством браков тесные родственные связи с соседними народами, в первую очередь с мегрелами и черкесо-адыгейскими племенами.

Многие из т. н. «чистых» крестьян тоже старались ревниво оберегать себя от браков с лицами из более низкого сословия. Напр., в начале XX в. один из жителей сел. Кутол женился на сестре джгердинского крестьянина Хабиджа Ашуба. Последний так и умер, не помирившись с сестрой

за то, что она вышла за «нечистого» крестьянина. В том же сел. Джгерда в те же времена один крестьянский парень полюбил девушку Фатьму, которая считала себя выше его. Она не соглашалась, и родители отказались выдать девушку. Тогда похитили ее, но девушка в знак того, что она не признает себя невесткой в доме этого жениха, пошла и сразу села прямо на тахту матери его. Но не помогло и такое грубое, демонстративное нарушение векового обычая, и она принуждена была в конце концов примириться со своей судьбой.

Следует далее заметить, что брачные дела зависимых и подвластных лиц служили для князей, дворян и других имущих людей важным источником доходов. Так, например, зависимый из низшего сословия, вступая в брак, в пользу своего непосредственного господина обязан был заплатить определенную плату, которую некоторые называют «деньгами брачного ложа» (ацэардагэ пара). Размер ее одни определяют в 2-3 руб., другие в одну корову. В описи доходов князя Д. Шервашидзе за 1857 год имеется статья, которая составлялась из приношений в случае выхода замуж крестьянской девушки, причем такая повинность, лежавшая на обязанности рабов, слуг и зависимых крестьян, носила, по словам других, название ахшбыр. В 1857 году эти повинности дали князю Д. Шервашидзе 70 коров.<sup>1</sup> Один из наблюдателей пишет: «При выходе замуж женщины из семейства вольного жителя отец ее или брат обязан был сделать землевладельцу подарок – обыкновенно дарилась корова, – за что землевладелец отдаривал семейство, приносящее подарок».<sup>2</sup>

По материалам сословно-поземельной комиссии, накануне реформы 1870 г. в Абхазии повинности сословия слуг (ахэуфы) состояли: в работах, в отдаче в услужение в дом владельца мальчиков или девочек, во взносе ачмы, т.е. платы владельцу при выходе замуж девиц, и в исполне-

1. А. Фадеев. Хозяйство и двор абхазского помещика накануне реформы 1871 г. Материалы по истории Абхазии, сб. 1, вып. 15, Сухум, 1939 г., стр. 130.

2. И. Аверкиев. С северо-восточного побережья Черного моря, «Кавказ», 1866, №70.

нии незначительных повинностей продуктами хозяйства. Все эти повинности используются по-разному. Так, тот же Дмитрий Шервашидзе имел 600 платящих дымов.<sup>1</sup> Кстати, некоторые авторы (С. Авалиани) допускают возможным называть это сословие «крепостным сословием», хотя и оговариваются, что этот термин «нельзя практиковать... в типичном значении» этого понятия».<sup>2</sup>

По некоторым сведениям, дочь зависимого человека стоявшего ниже сословия «чистых» крестьян, с 6-летнего возраста воспитывалась у покровителя и выполняла там предлагаемые ей работы. С совершеннолетием она могла выйти замуж, и жених обязан был заплатить в пользу воспитателя 6 коров и 6 рублей.<sup>3</sup> Точность указанной здесь платы сомнительна; скорее всего последняя не была строго определена и, основанная на обычае, проявляла большие колебания.

Если состоятельный человек владел «рабом» (атәы, ахашәала), как это нередко бывало в Абхазии, особенно в предреформенное время, т. е. до 70-х годов XIX в., то он покупал для своего раба жену и наделял их землей, также и некоторыми другими самыми необходимыми для отдельного хозяйства предметами (надочажная цепь, котел, корова, постель и т. п.). За это новая семья работала на своего господина не менее 3 дней в неделю, остальное время она могла уделять собственному хозяйству. Зажиточные крестьяне таким же образом могли селить рабов на своей земле.

Актом брака раб как бы переводился в следующий, чуть более высокий разряд зависимых людей – ахуву, т. е. слуг, причем и его жена должна была работать в доме владельца в качестве прислуги, почему им приходилось селиться вблизи господской усадьбы. Таким образом, части эти ахуву<sup>4</sup> составлялись из женившихся ахашала, представлявших собой до брака полную собственность патрона. В подтверждение этого приведем некоторые документы.

1. А. Фадеев. Цит. соч., стр. 122.

2. Там же, стр. 123.

3. См. ст. «Очерк устройства общественно-политического быта Абхазии и Самурзакании», ССКГ, вып. III, 1870.

4. Ср. с черкесскими «домашними слугами» – «унаут-ка».

О положении рабов Торнау писал так: «Дочери рабов находятся в доме владельца, имеющего право подарить их кому захочет, променять или продать. Жены рабов не могут быть разлучены с мужьями. Коренного агруа господин может продать не иначе, как с разрешения владетеля, который один имеет над ними право жизни и смерти; но-воприобретенного раба продает куда и как ему угодно».<sup>1</sup> А.П. Черепов сообщает: «Женившийся ахашала переходит в сословие агыруа, получает от владельца быка, корову, сад стоимостью, равную корове, и котел. Все это дается и агыруа, когда его покупают. Агыруа из ахашала пользуется всеми правами этого сословия. Но дети его, по достижении установленного обычаем возраста, работают на владельца, который дочерей такого агыруа имеет право отдавать в приданое при выдаче собственной дочери в замужество. Взрослого ахашалу покупают, как и агыруа, с его личного согласия.<sup>2</sup> В упоминавшейся записке Сухумской сословной комиссии читаем: «Лица из сословия ахашала не имеют личных прав и пользуются лишь в ограниченном размере правами имущественными, в том числе и поземельными. Они проживают в домах владельцев, весь труд их принадлежит владельцам и приобретение ими имущества вполне зависит от досуга, предоставляемого им владельцами. Они могут быть по произволу владельца передаваемы и вообще всяким образом отчуждаемы. Приобретение семейных прав ахашалами соединяется только с переходом их в сословие ахую или дельмахоре. Дозволив ахашала вступить в брак, владелец вместе с тем обязывается по обычаю поселить нового ахую (дельмахоре) особым дымом, для чего предоставляет ему в частную собственность обычаем определенное количество земли и наделяет его необходимыми предметами хозяйства».<sup>3</sup>

Брачных ограничений по религиозным мотивам абхазы не знали. Христиане и магометане свободно сочета-

1. Торнау. Цит. соч., ч. I, стр. 59.

2. И.Г. Антелава, Г.А. Дзидзария, А.А. Олонецкий. Из истории крестьянской реформы в Абхазии. Истор. архив, кн. 5, 1950, стр. 412.

3. Краткая записка о сословно-поземельных отношениях в Абхазии и Самурзакании. ЦГИА Груз. ССР, ф. 80, д. №236, л. 157-187.



лись браком, и это служит лишним доказательством того, что ни та ни другая религия никогда глубоких корней в народе не пускали. И христиане, и магометане праздновали день св. воскресения; и те и другие одинаково принимали очистительную присягу перед илорской иконой св. Георгия, хотя никто из них и не подозревал, что это – св. Георгий; невзирая на вероисповедание, они хоронились на одном кладбище и т. д. и т. п. Торнау пишет, что абхазские магометане не отказывались ни от вина, ни от мяса «нечистого» животного, противного каждому доброму мусульманину. «Они имели не более одной жены, но зато позволяли себе менять ее при случае», – добавляет он. Далее тот же автор сообщает об одной абхазской семье: «Шакрилов был женат, имел старика-отца и братьев. Отец и старшие братья остались мусульманами; два младшие брата, Муты и мой переводчик Николай, продолжавший носить также название Эмина, приняли христианскую веру. В Абхазии нередко встречались подобные случаи, когда в одном и том же семействе бывали и христиане и магометане, что, впрочем нисколько не вредило их родственному согласию».<sup>1</sup>

Каких-либо строгих ограничений и правил в отношении возраста вступающих в брак также не существовало. В качестве среднего и приблизительного можно указать для девушки брачный возраст в 15-20 лет, для мужчины 25-35 лет. Девушка свыше 25 лет считалась засидевшей (ацхәызба тәахьа). Причиной значительного процента поздних браков среди мужчин было вытекавшее из старинных воззрений стремление сперва познать свет, приобрести знания и опыт, прославить себя громкими подвигами; за совсем безвестного человека редкая девушка согласилась бы выйти замуж. Видимо, по этим же соображениям человек, пока он не перевалит за 30 лет, считался еще слишком молодым, его не допускали ни к какому серьезному делу, даже обслуживанию гостей на больших торжествах, где распоряжаться могли только почетные люди преклонного возраста.

1. Торнау. Цит. соч., ч. I, стр. 41.

Следует также отметить влияние закона старшинства на заключение брака и создание семьи. Из-за преклонения перед старшими считалось по меньшей мере неприличным для младших братьев и сестер сочетаться браком раньше своих старших братьев и сестер. Бывали случаи, когда это вело к безбрачию как тех, так и других. Особенно упорствовали в этом отношении сестры единственного брата, которые порою решительно отказывались выходить замуж пока не женится брат.

## II. ВСТУПЛЕНИЕ В БРАК

**Заключение брака посредством похищения.** В брак вступали не только мирным, но иногда и насильственным путем. Рассмотрим сперва последнюю форму, т. е. насильственные средства заключения браков, хотя они представляли в общем довольно редкое явление. Похищение, или умыкание невест было у абхазов еще до недавнего времени одним из распространенных способов вступления в брак. Как у большинства кавказских народов, у них оно не редко встречалось. Однако не следует преувеличивать роли похищения, так как главными были, конечно, мирные средства заключения брачных союзов, которые в подавляющей степени превалировали над насильственными, в то время как последние всегда были противоправными актами. Женихи прибегали к умыканию невест обыкновенно в тех случаях, когда не надеялись добиться успеха в брачном деле мирным путем, причем, следовательно похищали только лучших из лучших девушек, которые и по сословной принадлежности должны были стоять выше, во всяком случае не ниже претендента на их руку.

Похищение (амтцарсра – схватывать, похищать) происходило в буквальном смысле этого понятия, т.е. жених, один или с товарищами, совершал нападение на намеченную девушку и без согласия родителей и ее самой уводил силой. Иногда похищение совершалось и при согласии невесты, но это тогда, когда родители выступали против

данного брака, причем в этих случаях прежде в знак верности жених вручал ей пулю, замененную впоследствии кольцом и другими вещами. Часто причиной похищений служил также отказ на сделанное предложение, что принималось женихом за кровное оскорбление. Кроме несогласия причиной похищения невест иногда могло быть также стремление сократить или отсрочить свадебные издержки.

Неудачное похищение ставило под сомнение личные качества, авторитет не только жениха, но и его соратников, которые порою не останавливались ни перед чем, чтобы добиться цели. Кроме того, неудача в похищении известным образом преграждала жениху вообще путь к браку, поскольку любая девушка могла упрекнуть его, что она не намерена, выходя за отверженного, делать себя посмешищем толпы. Словом, все толкало жениха к тому, чтобы осуществить на деле свою попытку, если такая попытка была уже сделана, или, возможно даже, отдать свою жизнь.

Еще более тяжким позором ложилось на жениха и всю его родню обратное отвоевание раз похищенной невесты родственниками последней. Поэтому опасно было сразу приводить ее к себе домой. Часто приходилось быстро и незаметно отвести похищенную куда-нибудь далеко, припрятать на некоторое время в лесу, или у кого-нибудь из влиятельных людей, пусть даже и совершенно чужих, которые после того, как пройдет первый взрыв возмущения, старались успокоить родственников невесты. Тем самым жених вручал влиятельному лицу решение своего вопроса. «Судьба моей чести в твоих руках», – говорил он, явившись к нему лично или через других, причем это было одной из самых важных форм гостеприимства. Поэтому не только непосредственный хозяин, но и его родичи брали под свою защиту и покровительство такого доверившегося им гостя, которого так и называли: «наш гость». Умелое урегулирование часто сложных, запутанных и противоречивых отношений создавало славу хозяевам и, наоборот, поражение в этом деле расценивалось или как бессилие

и бездарность или как сознательное предательство. Поэтому неудивительно, что они прилагали все свои усилия, чтобы оправдать доверие, оказанное им, и добиться цели, т. е. примирить жениха с родителями невесты, а, может быть, и с его собственными. Не останавливаясь, в случае надобности, ни перед какими решительными действиями, они делали все для того, чтобы «потушить дело». Для этого, в первую очередь, нужно было заручиться согласием девушки на брак с данным лицом (аҭа лдырхәон), если такого согласия еще не было достигнуто. После этого приютившие молодых хозяева, пригласив наиболее почетных лиц, в том числе кое-кого из близких людей, например, воспитанника противной стороны, шли на мирные переговоры с родителями девушки; эти переговоры, иногда принимавшие обостренный характер, могли продлиться долго, но в конце концов почти всегда они кончались примирением врагов, так как слишком опасно было пытаться отобрать невесту у жениха и пустить его тем самым по свету с «перерезанным тупым ножом горлом», как обычно выражались в этих случаях. Да и не всякая девушка, побывавшая вместе с мужчиной хотя бы сутки и даже меньше, соглашалась вернуться обратно, ибо она хорошо знала, что редкий жених делал потом предложение такой «опозоренной». Как видно из этого, морально-этические мотивы играли далеко не последнюю роль в вопросах брака среди абхазов.

Если претендентами на сердце девушки выступали одновременно два или несколько лиц, тогда все они должны были, дабы не допустить взаимного истребления, клятвенно или даже присягой отказаться от нее, «освободить ее». В подобных и некоторых других случаях, напр., когда социальное неравенство или другой мотив мешал заключению брака, абхазкам иногда целыми годами приходилось ждать решения своего «вопроса». Бывало, что девушки, боясь похищения, одни не осмеливались ходить даже за водой. Если добавить к этому еще требование обычая, по которому считалось неприличным, если девушка и даже женщина одна отлучалась далеко из дому, то становятся

понятными причины того, почему абхазки не были совершенно избавлены от некоторого затворнического образа жизни.

Легенды и рассказы живых свидетелей содержат немало сообщений о похищениях невест, которые, переплетаясь с обычаем мести, так часто нарушали мир и спокойствие в крае. Воспоминания о похищениях еще свежи в народной памяти, и примеров можно было бы привести много. Остановимся сперва на некоторых фактах, относящихся, главным образом, к началу XX в.

В селении Маркула жила Ханифа – красавица и мастерица на все руки, а в соседней деревне Тхина жил юный и прославленный в дальних набегах Хазгерий. Молодые влюбились друг в друга. Но однажды на поминках Ханифу увидел князь Озбек. Пораженный ее красотой, он стал преследовать девушку, и даже сделал ей предложение, причем и отец настаивал согласиться на это. Через Хизана, родственника Хазгерия, она передала последнему о своем опасном положении. Подкупленный князем, Хизан сообщил Ханифе, что жених будет ее ждать поздно вечером у ворот дома и чтобы на свист она вышла к нему. Придя туда, она попала в группу лиц, закутанных в бурки и башлыки, и вмиг очутилась на коне в объятиях князя. Скоро Хазгерий с товарищами напал на князя, убил его и забрал свою невесту, с которой, боясь мести, переселился к далеким князьям Маршан, у которых он проживал свыше 10 лет. Но затем его все же убил родственник князя Озбека, а это, в свою очередь, вызвало вражду между кн. Маршан, которым Хазгерий приходился молочным родственником, и родом кн. Озбек, причем с обеих сторон были убитые.

Один житель сел. Джгерда предложил соседке выйти замуж. Она отказалась. Тогда он с товарищами подстерг ее, схватил, рот набил ватой, завернул в бурку и ускакал. Похититель, чтобы не быть обнаруженным, переходил от одного родственника к другому. Но, наконец, нашли его и отбили девушку.

По ту сторону хребта жил Джаным Ашуба. Полюбил он девушку из цебельдинского рода Баалоу, по имени Казырхан. Она отказала, и тогда Джаным похитил ее. Братья де-

вушки погнались за ним. В ту ночь отсутствовала их младшая сестра Шамсиа. В следующий день, вооружившись и переодевшись в мужской костюм, Шамсиа погналась за похитителями. Скоро она перегнала братьев, перерезала дорогу похитителям на перевале и предложила им освободить пленницу. Предводитель похитителей, издеваясь над дерзкой девушкой, предложил ей убраться с пути. Она предупредила, что убьет его, и в доказательство, что умеет хорошо стрелять, приказала смотреть на его папаху, которую пробила насквозь, не затронув головы. Но он продолжал продвигаться вперед. Следующим выстрелом она убила под ним коня. Он, не позволяя себе стрелять в женщину, пошел пешим вперед. Третьим выстрелом она уложила его самого. Отряд сдался. Шамсиа освободила сестру, а пленных отпустила, но, во избежание мести, ей с братьями пришлось уйти в лес, где они пробыли абреками 12 лет. Чтобы принудить Ашубовых к примирению, она похитила сына двоюродного брата убитого и привела в Цабал к своим родственникам кн. Маршан. Через неделю туда прибыли три брата дальских Маршан, являвшиеся воспитанниками отца убитого. Они потребовали выдать им укрываемого ребенка. Произошла ссора, в которой одному дальцу был нанесен удар плетью... Прошло много лет. Дальцы явились снова к своим однофамильцам, вошли в доверие и, улучив удобный момент, убили трех цебельдинских Маршан. Эта вражда унесла несколько жизней с обеих сторон, причем украденный ребенок, когда подросток, стал на сторону воспитателей против своих родителей.<sup>1</sup>

В сел. Арасадзих один человек объявил себя посредником и пообещал пастуху Дигве Нанба, находившемуся тогда со стадом в сел. Моквы, что поженит его на девушке по имени Квараса, причем Дигва преподнес ему заранее 2 баранов. Вскоре старший брат Дигвы с друзьями напали на дом девушки, где в то время последняя гостила, ничего не зная ни о посреднике, ни о женихе. Те насильственно

---

1. Два последних примера заимствованы из рукописи И.А. Аджинджал «Кровомщение у абхазов» (Архивный фонд Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН Грузинской ССР).

схватили её, завернули, почти голую, в бурку, посадили на лошади и усаkali в лес. Скоро ее родственники напали на похитителей. Дело осложнилось, и девушку привели к князю Бардгу Маршан. С другой стороны вмешались в это дело моквинские дворяне Маан. Наконец, договорились на том, что не будут привлекать никого к ответственности, если похитители заплатят 300 руб., что и было сделано. Девушку вернули обратно, но члены рода жениха не могли долго ходить с такой пощечиной на лице. Через год брат Дигвы подкараулил девушку, когда она ходила за водой, стал перед ней и сказал, вручив ей свой револьвер, обращенный дулом к нему: «Или убей меня здесь же, или спаси!». Она правильно поняла смысл этого ультимативного предложения и ничего не сказала. Это означало согласие, и ее тотчас же взяли. – Похищенную, а потом брошенную или возвращенную женщину не уважали, а поэтому разумная девушка, оказавшись похищенной, примирялась со своей судьбой, – добавил сказчик.

Еще один пример. Девушку из фамилии Барас любил Тапа, но она не хотела его. – Если только ты сумеешь сделать так, чтобы она перешагнула свой порог, дальше дело мы наладим, – посоветовали ему соседи. Он, конечно, понял совет и напал на дом девушки, жившей одиноко. Взломав двери, он ворвался к ней. Девушка ускользнула от него во двор, тщетно призывая на помощь соседей. Тогда она решила умереть до прикосновения чужих рук и ударила его топором. Озверелый похититель выстрелил в нее в упор несколько раз. Перед смертью она успела сказать: – «Что для тебя гибель моя, но след, который я оставила на твоём лбу, пусть будет свидетельством, что бедная сирота все же сберегла свою честь!»

Газета «Тифлисский листок» 12 мая 1912 г. писала: «Ночью на дом жителя сел. Отхары, Гудаутского участка, М. Губаз, напали 11 вооруженных берданками, револьверами и кинжалами с целью похитить насильственным путем 14-летнюю дочь его Нину. Похитив девочку, вооруженные скрылись, но посланная вслед за ними погоня настигла их в следующем селении и девушка была отбита. Злоумышленники скрылись».

Рассказывают об одном случае похищения невесты, послужившем основой для замечательной поэмы талантливого абхазского поэта Иуа Когония «Абатаа Беслан». – «Абатаа Беслан, – повествует предание, – был знаменитый рыцарь, которого имя и фамилия прославлялись вместе». Он был уже не очень молод, и половину своей жизни провел в бурных похождениях. Ему хотелось ознаменовать свою женитьбу каким-нибудь новым и особенным подвигом. Слышал он, что есть на С. Кавказе одна необычайной красоты княжна. И ей было известно его имя. Однажды он увидел во сне, что ее выдают замуж. Проснувшись, тотчас же сел на коня и за день проехал расстояние, на которое обычно люди тратили «три дня и три ночи». Но он не явился прямо на свадьбу. Заметив свет где-то по соседству, сперва он заехал туда. Войдя в хижину, он увидел, что одинокая старуха спит у очага. Беслан тихонько подошел к ней и, став на колени, устами прикоснулся к груди старой женщины. Проснувшись, старуха была изумлена, она не могла понять, что привело такого витязя в ее убогое жилище. Он рассказал о цели своего приезда. Она ему ответила, что прекрасная Ханифа уже сосватана каким-то важным человеком, и что третий день продолжается свадебный пир. Однако он упросил ее сообщить невесте о его прибытии со специальной целью взять ту, чей образ являлся ему во сне; еще просил передать ей, что он явится днем туда, и чтобы она по условленному знаку со своего этажа бросилась к нему если хочет принадлежать ему. На возражение хозяйки, что не впустят бедную старуху к княжне, Беслан придумал средство преодолеть это препятствие: – «Подойдя к дверям, вы громко поклянитесь моим именем, что не уйдете оттуда, пока не впустят вас к невесте. Если она услышит это, обязательно потребует вас к себе!..» Старуха пошла, проникла к невесте и принесла Беслану утешающие вести. Ободренный этим, он в следующий день явился на свадьбу и был тотчас же посажен на самом видном месте за столом. В промежутках между пирами происходила джигитовка, люди скакали по полям. Но вот сел на коня Беслан. Все взоры обращены



на него. Он подскочил ко дворцу, где находилась невеста, и громко произнес: «Я – Абатаа Беслан, не пугайся меня и не бойся смерти!». Услышав голос легендарного героя, красавица прыгнула со своего этажа. Он подхватил ее на лету, и след его исчез.

Похищение женщины занимает видное место и в абхазских сказаниях о нартах. Характерно, что по одному из вариантов во время раздела между нартскими богатырями братьями возник великий спор из-за того, кому достанется их единственная сестра Гунда Прекрасная.

Как известно, похищение невест было общим явлением для многих стран мира. Что касается Кавказа, то здесь оно было развито очень в сильной мере и встречалось среди преобладающего большинства населяющих его народов. Так, «у черкесов обычай увозить невесту силой или обманом, когда родители не соглашаются выдать ее добровольно, чрезвычайно распространен. Сутки, проведенные девушкой в доме похитителя, делают ее законною его женой, тогда никто не в праве отнять ее у него, и дело кончается в этом случае третейским судом, назначающим калым, который следует заплатить (ее) семейству».<sup>1</sup>

Римская легенда о похищении сабинянок; библейский рассказ о том, как колено Вениаминово добывало себе жен посредством засады; рассказ русских летописцев о древлянах, радимичах, вятичах и северянах, устраивавших игрища, во время которых молодые люди, сговорившись, доставляли себе девиц уводом – общеизвестные примеры умыкания. Во многих законодательствах древности умыкание было санкционировано, как самостоятельное основание брака. Так, в древнеиндусском праве умыкание признавалось одной из трех законных форм брака. По талмудическому праву брак устанавливается договором, монетой и насилием.

По Штернбергу, характерной формой умыкания является та, когда похищение, как обязательный акт для вступления в брак, происходит внутри родственного и дружественного племени, причем, несмотря на обязательность

1. Торнау. Цит. соч. ч. II, стр. 69.

умыкания, оно влечет за собою в той или иной форме месть со стороны рода похищенной. Штернберг исходит из того, что при родовом строе брак не был личным и частным делом отдельных лиц, что род принимал живое участие в браках своих членов. Он не только запрещал их внутри себя, но указывал своим членам тот род, из которого они обязаны были брать себе жен. Эти взаимнобрачующиеся роды были очень близки между собой по кровному родству. «Нарушение этого порядка, – пишет он, – должно было считаться оскорблением единокровного тотема и нарушением прав рода. Но в силу обстоятельств (напр., вымирание рода или его переселение) появлялась необходимость брать жен из запретных родов. Этим вызывалось похищение женщин и его последствия – родовая месть или примирительный выкуп. Сила обстоятельств, постоянно нарушавших возможность брака в определенных родах, вскоре поставила на место насильственного похищения фикцию притворного похищения, систему обмана богов».<sup>1</sup> Однако теория Штернберга, согласно которой похищение женщин было общепринятым и обязательным актом для вступления в брак, не подтверждается фактами.

По мнению другого выдающегося русского исследователя М. Ковалевского, «война между племенами, так же как и похищение женщин, встречается в ранние периоды жизни всех обществ, в особенности похищение является общим правилом: самым древним способом добыть себе женщин было отнять их у соседей».<sup>2</sup> Не говоря уже о том, что в первобытную эпоху для войны в настоящем смысле этого понятия не было ни поводов, ни объектов, точка зрения Ковалевского, делающего вслед за М. Леннаном такое категорическое утверждение относительно похищения, является преувеличением и не поддерживается в литературе. Напротив, по мнению современных исследователей, умыкание никогда не становится «общим прави-

1. Л. Штернберг. Семья и род у народов северо-восточной Азии. Ленинград, 1933, стр. 176.

2. М. Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. ОГИЗ, Соцэкгиз, 1939, стр. 37-38.

лом» и всегда остается действием противоправным, вызывающим активную реакцию. Как замечает М. О. Косвен, «в отнесении умыкания к общепринятым в первобытную эпоху способам заключения брака сыграло роль неправильное толкование символических свадебных обрядов, имитирующих похищение невесты, изображающих ее сопротивление и пр. На самом деле эти обряды связаны с возникающим вместе с парным браком переходом жены на жительство в семью мужа или т. н. патрилокальным поселением супругов. Именно ко времени возникновения парного брака относил, наряду с покупкой женщин, появление похищения Энгельс в качестве симптомов происшедшей «гораздо глубже лежащей перемены».<sup>1</sup>

По вопросу умыкания абхазский этнографический материал также представляет значительный интерес. Как увидим, очень показательным является множество разнообразных препятствий, с которыми приходилось у абхазов сталкиваться и при мирном взятии невесты женихом. Можно подумать, что именно это активное сопротивление рода невесты, впоследствии ставшее реликтовым, это нежелание примириться с новым патрилокальным поселением было причиной того, что жениху и его группе в известное время приходилось прибегать к силе, чтобы добиться оставления жениха в своем роде и перехода к нему невесты.

**Мирные способы вступления в брак. Бросание пули.** При мирном заключении браков, определив выбор, жениху устраивали свидание. Это происходило обычно на каких-то торжествах (скачки, свадьба, оплакивания, поминки), или специально у кого-нибудь постороннего, или, наконец, в доме девушки. В последнем случае жених под каким-нибудь предлогом или как запоздалый путник приезжал, обычно с товарищем, к родителям девушки. Эти посещения девушки женихом для предварительного знакомства в целях бракосочетания с нею называются «смотринами», буквально «осмотр женщины» (ацхэысбара).

1. Цит. по М. Ковалевскому. Очерк происхождения и развития семьи, ... стр. 38, прим. М. О. Косвена.

В абхазской народной поэзии мы находим целый ряд песен, посвященных восхвалению или, наоборот, сатирическому изображению невесты, а еще больше жениха, приходящего на смотрины. Эти песенки, в целом ряде мест не поддающиеся никакому переводу, часто начинаются словами: «Расскажу-ка тебе, каков зять (невестка) твоей матери». Внешность и отдельные личные качества молодых в подобных песнях превозносятся или подвергаются уничтожающей критике с помощью острого слова, причем в этих излюбленных юмористических рассказах обращают на себя внимание постоянные нападки народных остряков на костюм объектов сатиры, на все их одеяние вместе с конем и седлом, вооружением и пр.

Даже по условиям старины с ее примитивами, не всякому жениху было легко подготовиться на эти смотрины, требовавшие как-никак хоть минимальной материальной обеспеченности. Тяжелее всего было, конечно, молодым людям из семей наиболее бедных крестьян, у которых порою не было даже ни одной пары сколько-нибудь приличных брюк, не говоря уже о хорошем костюме, собственном коне с седлом и т. п. Поэтому таким несостоятельным женихам часто приходилось брать на прокат не только лошадь с седлом, если предстояло ехать верхом, но нередко и весь костюм или отдельные его части, в том числе и брюки.

По этому поводу нам рассказали следующий довольно типичный для того времени факт, имевший место примерно в середине первой половины XIX века в с. Звандрыпш. Приходит как-то один хороший парень к соседу, почетному крестьянину Гедлачу и просит последнего сопровождать его на смотрины. Так как, однако, у парня не было приличных брюк, то им пришлось сперва занимать их на прокат у одного человека, который в свою очередь настолько берег свои выходные брюки, что не удержался и сказал своим гостям: «Лучше бы вы попросили меня подарить корову». И все-таки он удовлетворил молодого человека в его просьбе. Гедлач, приведя приедетого таким образом жениха к отцу невесты, говорит последнему: «Этот молодой человек хочет породниться с тобой, не отказывай, вы-

дай за него свою дочь». При этом жених вынимает пулю из газырей и выкладывает перед хозяином. Последний пригласил сородичей на совет, поговорили между собой и, согласившись на предложение, устроили им угощение; а жениха как такового тут же поставили в угол; затем подвели к нему невесту, на которую он накинуд свою полинявшую бурку, а присутствовавшие при этой церемонии молодые люди били палочками жениха и невесту в ноги, которые видны были из-под его коротковатой бурки. Среди устроенного небольшого угощения встает Гедлач и сообщает хозяину, с чем приходит к нему жених, вынимает тридцать копеек денег и кладет на пиршеский стол перед отцом невесты, который в ответ с искренним сожалением сказал: «Куда годится теперь мой зять, разорил этим он совсем, должно быть, себя!» Уходя, гости также получают подарки – Гедлач пятнадцать копеек, а его спутник – десять копеек. Денег у крестьян тогда не было, и козу им приходилось продавать чуть ли не за пять копеек, – заключил информатор.

При сватовстве, таким образом, мнение самой девушки почти не принималось во внимание. «Если она понравится ему, то родственники с обеих сторон делают сговор, у бедной же девушки не считают нужным спросить ее согласия. Уж таков обычай!», – пишет С. Званба по этому поводу. Зато сама, если желала понравиться, должна была почтительно относиться и прислуживать жениху, как и всякому гостю, оказывать знаки внимания, угощать и развлекать его, даже мыть ему ноги перед сном, приготовить постель, привести в порядок одежду гостей, встать с рассветом, чтобы успеть подать им завтрак и т.д.

После смотрин, по старинному обычаю, отец или другой старший родственник жениха, взяв с собой почетных лиц, – хорошо, если их сопровождает воспитанник рода девушки, – приезжает с подарками к родителям невесты. Посреди устроенного хозяином пира несколько лиц из числа приехавших выходят из-за стола, становятся на колени перед отцом девушки и просят подать ему бокал вина. Он просит их встать, но встает только один или двое старших, остальные остаются коленопреклоненными. По-

лучивший бокал осушает его, предварительно произнося молитву во здравие и счастье будущей четы. Один из руководителей делегации жениха также поздравляет обе стороны и от имени жениха преподносит подарки, которые у состоятельных людей чаще всего состояли из лошади, денег или золотых и серебряных вещей: серег, браслетов, колец и т. д. Невеста тоже отправляет жениху в подарок от своего имени какую-нибудь вещь, как вещественное доказательство того, что она отныне принадлежит ему одному (анапеимдахь).

При этом заочном обручении должны были отсутствовать жених, и невеста. Они в эти дни стараются не попадать на глаза старшим. «В старину в эти дни и невеста и жених «запирались» в свои «амхара», – пишет Н. Джанашиа.<sup>1</sup>

Перед отъездом представители жениха стреляли в воздух, как бы извещая соседей о состоявшейся сделке, выполнение которой должно быть обеспечено под страхом силы. Этот обычай называется «бросание пули» (ахкаршәра). Рассказывают, что в старину жених вынимал один из своих газырей, в котором содержалась пуля и один заряд пороха, и бросал его перед своей невестой, как предупреждение о последствиях, могущих возникнуть в результате ее отказа от своего обещания. «Сказанное слово все равно что выпущенная пуля», т. е. его не вернешь, – гласит поговорка (ажәаткья – ахыткья). Другие утверждают, что жених не сам бросал пулю, а посылал через кого-нибудь невесте пулю с зарядом пороха. Нередко сами родители жениха приходили к родителям невесты и в знак предложения оставляли последним пулю и заряд пороха (некоторые добавляют к этому еще денег рубля три).

Как бы то ни было, бросание пули, по всей вероятности символизирующее собою насилие, было средством гарантирования мирного договора о брачном союзе. Об этом давно уже не действующем обычае в народе сохранились довольно ясные воспоминания.

Мнения опрошенных абхазов об основном значении «бросания пули» довольно единодушны и определены;

1. Н. Джанашиа. Абхазский культ и быт (в пределах Абжуа), «Христианский Восток», вып. III, т. V, 1917, стр. 193.

они «расходятся только в деталях, что, очевидно, находится в зависимости от условий места и времени. Нужно, однако, не упускать и эти вариации, местные особенности. Так, по слову одних, хорошо, если все кончится миром. А если нет? В таком случае их должна была рассудить пуля. От имени молодого пулю бросали и стреляли те, кого он посылал. Хозяин должен был поднять ее. Но если он не затрагивался до нее, то это не считалось большим позором. Совсем другое дело, когда хозяин пулю принимает, а потом отказывается выдать свою дочь. Или говорят, что молодой человек открыто приходил к девушке на дом и заявлял в лицо, что она отныне принадлежит ему. Это было угрозой, этим актом жених как бы давал знать о себе, и в случае отказа он «должен был стрелять», т.е. силой добиться цели; при этом, если не было у него подарков под рукою, оставлял ей пулю. По мнению других, жених бросал пулю во дворе приглядевшейся девушки. Это он мог сделать и через других. Вместо пули или заряда пороха в старину бросали также и стрелу от лука (ахѣа). 147-летний Аш. Бжания свидетельствует: «Нельзя было брать жену из своей деревни. Отец молодого шел к отцу девушки, и если последний принимал предложение, они заключали между собою сделку. Отец жениха, уходя, бросал пулю со словами: «От сего дня твоя дочь принадлежит мне». Затем он говорил, что в определенное время прийдет к нему своего сына с дарами (махѣра). Другая форма этого способа состояла в том, что родственник жениха клал свой газырь в карман отца или брата девушки. Это делалось сперва в порядке как бы дружественного жеста, но через некоторое время он мог выступить с претензиями на руку девушки. После вручения газырей жених хотя бы ценою жизни должен был добиться своей цели. Пулю давали и той, которая выходила замуж тайком, ибо пуля, утверждают старики, в старину заменяла собою кольцо, т.е. свидетельство о согласии. Жених иногда посылал родителям девушки подарки «взамен бросания пули» (ахкаршѣцса). Как это видно из самого слова, эти подарки заменяли, а иногда дополняли собой обычай бросания пули и служили материальным

доказательством и обеспечением прав жениха на невесту. В ответ на бросание пули посланцами жениха, в некоторых местах, по крайней мере, отец невесты в свою очередь бросал перед ними свою пулю. Это значило, что и они не должны отказываться от данного слова.

Когда, путем ли бросания пули или вручения газыря сосватают девушку, жених посылал плату (аматырбага) и забирал свою жену тотчас же или с течением времени, иногда через год-два. Фактом бросания пули завязывался узел, который должен был привести в финале или к браку или к кровавому столкновению. После этого никто другой не мог без опасения претендовать на данную девушку. Сын Ажгерия, Кучуку, был известный герой. Он бросил пулю одной княжне, и назвал ее своею. Скоро стал к ней свататься князь Ахан-ипа. Родители девушки стали ему возражать, говоря, что они должны выдать свою дочь за Кучуку, который уже заплатил за бросание пули, но князь об этом слышать не хотел. Тогда родственники девушки сообщили Кучуку, что у них насильно забирают его невесту. В день свадьбы он явился к Ахан-ипа, верхом ворвался в брачное помещение, схватил свою невесту и, посадив ее перед собой, умчался во мгновение ока.

Относительно обычая бросания пули Н. Державин писал: «Получив согласие родителей невесты, посол входит в комнату невесты и бросает перед нею пулю и заряд пороха, давая этим знать, что она взята в плен, т. е. помолвлена, а затем поспешно садится на лошадь и начинает стрелять».<sup>1</sup> Таким образом, этот обычай объясняется Державиным, как отголосок похищения. Такое толкование обычая вряд ли можно считать правильным, хотя не приходится вообще отрицать момент насилия. Пулю бросают обыкновенно не перед невестой, а перед ее отцом, во-вторых, по крайней мере в некоторых общинах, и отец невесты, со своей стороны, бросал пулю перед отцом жениха. Пуля и порох в данном обряде, как и при обручении в колыбели, представляют залог исполнения мирного соглашения, внушительное средство, гарантировавшее выполнение

1. Н. Державин. Свадьба в Абхазии, СМОМПК, XXXVI, вып. II, Тифлис, 1906, стр. 3.



взятых стороною невесты обязательств. Причем данный обычай имеет такое же значение и у других народов, напр., у грузин. Так, у сванов и при обручении взрослых родители жениха дают родителям невесты пулю или один рубль деньгами «в знак задатка обручения». «Вот пуля в знак обручения, и если обрученная мною твоя дочь будет уведена кем-либо, то знай, что должны умереть или я, или ты», – говорили сваны.<sup>1</sup> Пулями, как «залогом верности» обменивались и у других грузинских племен, напр., у хевсур и пшавов. Об этом у Р. Эристова читаем: «Любопытно существующее у этих племен обыкновение с неприятелем меняться пулями. В таком случае они скорее выстрелят в родного отца, чем в того, с кем поменялись пулями».<sup>2</sup>

В своем рассказе «Эльберд» классик грузинской литературы XIX в. Александр Казбеги пишет о том, как юноша Эльберд на пути во Владикавказ случайно встретил девушку, ехавшую в город на арбе. Пылкий горец моментально влюбился в очаровательную молоденькую девушку и, обменявшись несколькими фразами, он тотчас же «снял с себя ружье и бросил его Энди. Это означало, что Эльберд не шутит и просит девушку стать его женой. Энди взглянула на него, сердце у нее затрепетало, но она овладела собой, и поправила упавшее на арбу оружие, чтобы оно не свалилось. Невозвращение девушкой оружия означало ее согласие. Так просто и без премудростей обручились они», – заключает А. Казбеги, который, как известно, был тонким знатоком горских нравов. Кроме того, как видно из дальнейшего изложения, Эльберд уплатил своим трудом требуемый родом невесты выкуп в размере 60 коров, а к свадьбе выстроил себе комнату.<sup>3</sup>

**Люлечное обручение.** Соглашение родителей о браке своих детей заключалось иногда даже до или в день рождения последних. Поводом к этому служила нередко одновременность рождения, но большей частью это делалось с

целью увенчать родством дружественные отношения родителей, а дети, подросши, вынуждены были соглашаться на брак, так как отказ одного из них был чреват неизбежной мезьей. При таком обручении в знак договоренности на ручках люлек делали нарезы, причем от имени жениха в изголовье невесты клалась пуля с порохом. Сам обычай называется «нарезывание люльки» (агараѣакэара).

Приведем один пример. Кадыр Аргун и Кутия Ардзымба (сел. Дурипш) были одного возраста и любящие друзья. Когда их жены были еще в положении, они согласились поженить своих будущих детей. И действительно, у Ардзымба родилась дочь, у Аргун – сын, и в тот же день делали нарезы на обеих люльках младенцев. Это означало, что малютки, лежавшие в них, предназначены друг другу. Когда подросли, они стали по обычаю стесняться друг друга и избегать встреч. По тому, как обращались к ним окружающие, им рано стало известно о решении родителей. Наконец, они поженились. При отказе одного из них между ними возникло бы «кровное дело», – заключил информатор. Случалось, что молодой человек сам делал нарезы на люльке новорожденной девушки и, с согласия ее родителей, он дожидался совершеннолетия отмеченной, чтобы жениться на ней.

Люлечное обручение было известно прежде во многих местах Кавказа. Этот обычай знали, напр., грузины, в частности, сваны, хевсуры, мегрелы, а также армяне, осетины и др.

**Договор молодых.** В последнее время соглашение о браке молодые могли заключать и сами, без вмешательства других лиц. Договорившись непосредственно или через кого-либо, они обмениваются разными вещичками. Жених преподносит невесте обычно кольцо, бусы, серьги и тому подобные вещи, а она – полотенце, платок и т. д. Этот обмен тоже называется «анапеймдахь» (абжуйцы знают еще термин «ашьяна»), т. е. знак того, что между ними состоялось рукобитие, что дано слово. Д.И. Гулиа пишет: «У абхазов существует также обычай украшать и птиц, главным образом, дроздов. Вот как это делается: мо-

1. М. Маргиани. Сванеты, СМОМПК, X, отд. I, стр. 76.

2. Р. Эристов. О тушино-пшаво-хевсурском округе. «Новое обозрение», 1897, стр. 138.

3. Ал. Казбеги. «Эльберд», «Заря Востока», 1939 г., стр. 10 (перевод с грузинского).

лодые люди на рождество и новый год разукрашивают и наряжают убитых дроздов: дрозду кладут в рот серебряную монету, сажают его в плющ (с листьями и ягодами и веточкой дикого мелкого ореха с цветами – сережками колокольчиками), туда же кладут апельсин или яблоко и посылают (это главным образом наблюдается в Абхужской Абхазии, а в Бзыбской – парни лично передают дроздов девицам) в знак поздравления с праздником, главным образом, девицам, а те, в свою очередь, отвечают на это поздравление посылкой своих рукодельных работ: платков, кисетов, полотенец и т. п. Получающий такие подарки иногда отвечает более крупным подарком, напр., материей на костюм, лошастью и т. д. Таким образом, между этими лицами завязываются знакомство, дружба, даже родство, а иногда кончается и браком».<sup>1</sup>

Этот обмен подарками, представляющий как бы символ верности, свидетельствует о том, что молодые дали друг другу слово. Отказ или, как говорят абхазы, «перемени лица» (аҭаархәра) не допустимы и не прощаются ни с какой стороны. Если девушка отказывалась от своего обещания, жених на каком-нибудь многочисленном собрании публично объявлял, обыкновенно через своего друга, что такая-то, в силу данного ей слова, принадлежит ему, и никто, кому не надоело жить, не должен жениться на ней. Кроме того, он старался при людях порвать ее одежду и отобрать какую-либо вещь. Это называлось заставить девушку «вскрикнуть», после чего редкий из мужчин считал возможным для себя жениться на такой поруганной. Покинутый жених, считая себя глубоко оскорбленным, не успокаивался до тех пор, пока не похитит свою девушку, не отомстит ее родственникам или своему более счастливому сопернику.

В 1867 г. из м. Келасури в качестве махаджира покидал родину один старик абхаз с семейством. Он имел взрослую дочь, которая была просватана за молодым человеком. Последний не желает уезжать, и старик не отдает ему дочери, предлагает поехать вместе с ним в Турцию, где

1. Д.И. Гулиа. Культ козла у абхазов (к этнографии абхазов), Сухум, 1928, стр.10.

он может жениться на своей невесте. Молодой, у которого любовь к родине сильнее всякой другой любви, не соглашается, и спор дошел до того, что вспыльчивый жених выстрелом убил на месте своего предполагаемого тестя. Но не успел он увезти свою невесту, как родственник старика заколол и его кинжалом.<sup>1</sup>

Вот один факт, относящийся к началу второй половины XIX в. В Дальском ущелье жил молодой князь Омар Маршан, у которого была невеста по имени Личха. За несколько дней до свадьбы невеста была похищена эшерским князем Дзапш-Ипа Ткуку. Кн. Маршан со свитой явился к Дзапш-Ипа, бесшумно вошел в комнату, где спал его враг, разбудил и отрезал у него правое ухо и, пока Дзапш-Ипа опомнился, спокойно ускакал. Дзапш-Ипа долго не мог показаться людям, пока их с трудом не примирили. По случаю примирения кн. Маршан подарил кн. Дзапш-Ипа четырех мальчиков и четырех девочек 5-6 четвертей ростом, а последний в ответ подарил ему большое количество скота.<sup>2</sup>

Л. Я. Люлье описал подобные порядки у шапсугов в статье «Обычаи шапсугов и натухажцев». Он пишет: «Невеста составляет неотъемлемую собственность жениха. Если в то время, пока невеста еще остается в родительском доме, она будет кем-нибудь похищена, то жених вправе преследовать похитителя и обязан ему мстить. Подобное оскорбление принадлежит к числу самых нетерпимых обид... Если родители невесты из каких-нибудь личных выгод содействовали ее похищению и это будет доказано, то они лишаются калыма, а невеста принадлежит по праву первому жениху».<sup>3</sup>

В силу строгости своеобразных нравов, не допускавших вполне свободного общения, а также в целях лучшего, более умелого урегулирования своих брачных дел, молодые часто прибегали к помощи посредника

1. Г.А. Дзидзария. Восстание 1866 г. в Абхазии, стр. 346 (рукопись).

2. Заимствовано из рукописи И. А. Аджинджал «Кровомщение у абхазов» (архивный фонд Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН Груз. ССР).

3. Люлье Л.Я. Обычаи шапсугов и натухажцев, ЗКОРГО, кн. VII, 1866.

(ақьагъариа). Инициатива, как и всегда, принадлежит жениху или его родне. Ни девушка, ни ее родители не проявляют сколько-нибудь заметной активности. При успехе дела посредник получает от жениха вознаграждение, большей частью в виде кожи и головы зарезанного на свадьбе животного. В тех случаях, когда из боязни отказа со стороны родителей невеста должна была тайно выходить замуж, жених похищал ее в назначенный час, причем посредник обязан был выступать одним из первых в числе похитителей.

Все рассмотренные выше средства добывания жены имеют в виду привод невесты в дом жениха. Но встречается и другой вид вступления в брак, правда, слишком не популярный у абхазов. Речь идет о тех, в общем, редких случаях, когда по той или иной причине жених сам переселяется в дом невесты. Это переселение жениха называется дословно «сесть на голову» женщины (ахатәара). Такие случаи вызываются, главным образом, тем, что родители единственной дочери стремятся сохранить за нею право наследования их имущества, которое в противном случае, после смерти стариков, перешло бы в первую очередь к их ближайшим родичам. Однако не только жених и его родители шли очень неохотно на этот шаг, но и весь его род возражал против его перехода к чужим, хотя такой переход и не вызывал каких-либо существенных изменений прав или обязанностей первого по отношению к своему роду. Жених терпел больше ущерб моральный, ибо переселение на жительство к тестю считалось своего рода позором. Сошлемся на один пример. Джансуху Дзапш-Ипа женился на дочери Хабугу Ачба (сел. Члоу) и перешел к ней на житьё. По этому случаю народные певцы сочинили частушку, в которой с насмешкой говорилось о Джансухе, что он «отправился в с. Члоу заготавливать кузнечный уголь» (у абхазов кузнечный уголь заготавливали ученики – подмастерья, находившиеся в полной зависимости от своего мастера-патрона).

### III. МАТЕРИАЛЬНЫЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ СВОЙСТВЕННИКОВ

**Приношения жениха. Ачма (калым).** Процесс оформления брака можно условно разбить на два этапа: первый – словесное, официальное соглашение и обмен незначительными подарками, второй – выполнение определенных, обычаем установленных условий. Между этими этапами лежит более или менее продолжительный период времени, иногда до одного года и даже больше. В течение этого срока невеста остается жить у своих родных. Она переходит к мужу только после доставки женихом обычаем установленных дарений. Эти приношения жениха или калым постепенно теряют свой первоначальный характер настоящей платы за невесту и, наконец, превращаются в приданое невесты, причем в последнее время стало входить в обыкновение приданое давать даже раньше, чем жених сделает подарки.

Следует иметь в виду, что материальные взаимоотношения свойственников в новое время настолько видоизменились, что ничего общего не имеют с калымом, т. е. с настоящей платой за невесту, в литературных же источниках о последнем обычае у абхазов мы встречаем очень мало указаний. Не все ясно, в частности, в отношении размеров этой платы для разных сословных групп, хотя знаем, – и мы это увидим ниже, – что в некоторых случаях, особенно у представителей «высшего» сословия и богатых крестьян, калым принимает внушительные размеры и после того, как он приобрел характер добровольного приношения.

Слово калым неизвестно абхазам. Они имели для соответствующего понятия свой, выходящий из употребления термин «ачма», представление о котором все более слабеет. Приведем сперва некоторые устные свидетельства об ачма, сохранившиеся в народной памяти. Так, поговорки гласят: «При сватовстве нетрудно получить жену,

лишь бы справиться с уплатой ачмы» (цхэыс-хэан цхэыс дышуоурыз, чма-шэан ачма узшэондаз), или еще: «У кого сын родился – пир устраивает, а у кого дочь – ачму подсчитывает» (па дзауз – цагэыргъа иуан, цха дзауз – ачма тцихуан). Об отце невесты, за которую получен выкуп, говорили: «Он взял («вытянул») ее ачму» (лычма атцихыит). В переносном смысле употребляя слово «ачма», прославленный герой Данакэй Аджир-Ипа (сел. Псху), заклиная не соглашаться на позорный выкуп за его кровь, сказал брату перед своей смертью следующие вошедшие в поговорку слова: «Не бери за меня черкесской платы ачма» (ашэыуа чматцас сычма тцумхын).<sup>1</sup>

Некоторые отошедшие родильные обычаи также указывают на существование платы за невесту. По обычаю, каждый, поздравляющий новорожденного, подходит к люльке и, если ребенок мужского пола, кладет под его подушку порох и пулю – символы его будущего назначения. Девочке под голову кладут подарки, состоящие из денег или вещей, очевидно, в знак того, что она создана доставить отцу выкуп, даваемый женихом. Рождение, особенно мальчиков, возвещалось пальбою из ружья. Друзья отвечали тем же, а там, где-нибудь под деревом, молодежь обоего пола устраивала качели и пела известную при таких случаях песню, говорящую о том, что за девочку получали выкуп.<sup>2</sup> Язык сохраняет некоторые и другие следы обыновения покупать невест. Так, например, встречаются выражения «мы продали нашу девушку» (хазгаб дахтиит), «такой-то купил жену» (цхэыс дааихэеит) и др., которые, правда, уже давно не осознаются в прямом смысле. Кроме того, одним из доказательств бытования покупного брака у абхазов в прошлом является красочно описанный в романе Д.И. Гулиа «Камачич» обычай, согласно которому, в случае смерти или убийства жениха, обрученная с ним невеста обязана была переселиться в дом родителей же-

1. По другому варианту, Данкэй, наоборот, требовал: «Отдайте брату Кямишву мой посох (отличительный жезл народного оратора. - Ш.И.), и он добудет за меня ачму, как за чистую девицу (атыцха цкъа леицш сычма тцихып).

2. См. ст. А. Иокимова в газ. «Кавказ», 1874, №39, 47.

ниха и находиться там в качестве обыкновенной невестки в течение 40 дней,<sup>1</sup> после чего возвращается домой с подарками. Этот срок впоследствии сокращается, но все же невесту ее родичи обязательно ведут туда хотя бы на день похорон жениха.

По рассказам, сын Дарыквы Ачба (сел. Ачандара) погиб в бою, не успев жениться на своей невесте из рода князей Маршан (сел. Дал). Отец жениха, Дарыква, давно заплативший ачму за невесту, явился к Маршан и стал требовать возвращения внесенной платы, поскольку сына уже не было в живых. Сторона девушки ему стала отказывать, тогда для урегулирования дела пригласили знающих обычаи почетных лиц, и было решено предложить отцу погибшего жениха самому жениться на указанной девушке. Пожилому вдовцу действительно пришлось обручиться с невестой, причем от этого брака у него родилось, говорят, еще несколько детей. По сообщению старика Мыстафа Ашуба (сел. Дурипш), род последнего находился в вассальной зависимости от князей Маршан, и когда дочь кого-либо из Ашуба выходила замуж, ее жених был обязан в виде ачма отдать этим князьям «целый загон скота».

Следовательно, если сватовство происходило мирно и открыто, жену приводили к себе домой, заплатив предварительно ачму. Когда же соглашение достигнуто, но ачма не внесена, невеста остается в доме своих родителей, пока не будет долг погашен. Несостоятельному жениху помогали его родственники в уплате ачмы, размер которой по некоторым данным равнялся приблизительно 10 коровам или соответствующей этому ценности. Кроме того, жених в свое первое после сватовства посещение отца невесты устраивал у него пир на свои средства и даже со своим обслуживающим персоналом. Только после этого, в установленный срок он забирал свою жену.

Рассказывают, что в старину для жениха и его свиты, приезжающей за невестой, родители последней свадьбы не устраивали, никаким приданым девушку не наделяли и жениху подарков не делали. По тогдашним понятиям, за-

1. Д.И. Гулиа. Избранные сочинения, 1947, стр. 337 (на абхазском языке).



бирая взрослого члена семейства, жених сам обязан вознаградить за это соответствующей платой родителей девушки, а не получать от них.

Еще до уплаты полного калыма, в день соглашения о браке, или вскоре после него, родители невесты получали от имени жениха особый подарок, который назывался аматырбага (аматырбага) и состоял в последнее время большей частью из одной лошади. Аматырбагой называли нередко также подарок от жениха, состоявший обычно из комплекта костюма для невесты. Удостоверяя состоявшееся соглашение со своей невестой и пр., что согласует и с этимологией самого термина аматырбага: «то (вещи), что позволяет, дает право видеться, встречаться жениху и невесте (сложное слово «аматырбага» мы расчленим так: ам-ат-ырбага, причем каждая из этих частей соответственно означает жених – невеста – то, чем показывают)».

Следовательно, аматырбага – это часть ачмы, т. е. первоначальная обязательная плата, которая гарантировала жениху права на девушку до полного погашения калыма, причем утверждают, что после этого он мог быть спокоен и считать невесту как бы находящейся в его доме.

Сошлемся на некоторые документы и цитаты для лучшего понимания природы ачмы и ее размеров. «Отдавая дочь замуж, отец берет за нее т. н. калым, т. е. плату рабами, скотом, оружием и другими предметами, по обоюдному согласию с женихом», – говорится по вопросу о калыме у племен Черноморского побережья Кавказа в одном документе, относящемся к первой половине XIX в.<sup>1</sup> В другом документе сказано: «Владелец Абхазии за каждую подвластную девицу при выходе ее замуж получал ачму в размере 6 коров и 6 рублей. Вообще ачма уплачивалась скотом, чаще – скотом и деньгами, а в некоторых местах даже только деньгами. Так, по свидетельству майора Баратова, обследовавшего Абжуйскую Абхазию в 1866 г., с. Джал крепостные (ахуфы) платили за невесту 24 руб. серебром. В одном документе говорится, что лыхнинский анхаю Кумач Куаса-ипа продал свой клочок

1. ЦГИА Груз. ССР, ф. 416, оп. 4, д. 7, л. 6.

земли, так как «нуждался в деньгах для уплаты ачмы за дочь».<sup>1</sup>

В «Краткой записке о сословно-поземельных отношениях в Абхазии и Самурзакани» (1868 г.) говорится, что одно из повинностей (по отношению к владельцам) зависимого крестьянского сословия «ахувю» состояла «во взносе ачмы, т. е. платы владельцу при выходе замуж девиц». Там же далее читаем: «При выходе замуж девиц из этого сословия, вносится владельцу ачма, в Абхазии, и хардж, в Самурзакани, – повинность, представляющая много частных видоизменений и местами вовсе не существующая. Она состоит из определенного числа коров и рублей. Но и владелец, в свою очередь, обязан обратной ачмою, т. е. помощью тому из ахувю, или дельмахоре, который покупает себе невесту. Обратная ачма также состоит из известного числа коров и рублей. Размер ачмы представляет множество различий: наивысший ее размер – 10 коров и 10 рублей; обратная ачма равняется половине этой ачмы; ачма в 15 коров и в 15 рублей имеет место только относительно недавно поселенных из ахашал, ахувю. За низшую ачму можно принять 3 коровы и 3 руб. Наивысший хардж равняется 5 коровам или 50 руб.; низший – 1 корова или 10 руб. С уплатою ачмы или харджа за девицу прекращается зависимость ее от владельца».

В том же документе отмечается, как одна из повинностей крестьян (анхафы), «взнос в пользу его (владельца – Ш. И.) ахшбыра, т. е. платы при выходе замуж девиц этого сословия (обыкновенно корову или 10 руб.)».<sup>2</sup>

А. П. Черепов, определяя функции «ахылапшю», т. е. нечто вроде главы, надзирателя общины, пишет, что последнему «всякий вступивший в брак с дочерью хипшы приводил в подарок корову, что называется ахшбыр... Подарком таким заменялось приглашение на свадьбу».<sup>3</sup>

1. ЦГИА, ф. 416, оп. 3, 1873, д. 1013, л. 3; ЦГИАГ, ф. 545, оп. 1 (ин. 1), 1864, д. 76. Цит. по Г. А. Дзидзария «Восстание 1866 года в Абхазии», стр. 88-89 (рукопись).

2. Краткая записка о сословно-поземельных отношениях в Абхазии и Самурзакани. ЦГИА в Ленинграде, ф. 1268 Кавказского комитета, опись 12, д. 74, 1868 г., л. 46-47.

3. И. Г. Антелава. Цит. соч., стр. 403.

Таким образом, по-видимому, ахшбыр – это тоже часть ачмы, а именно та часть, которая, как особая форма крестьянской повинности, присваивается феодалом, претендующим на это под благовидным предлогом молочного родства (слово «ахш-быр» можно истолковать как «цену за молоко»). Так помещики не упускали ни одного случая поживиться за счет крестьян, в данном случае за счет той платы (ачма), которую последние получали по обычаю, выдавая дочерей своих замуж.

А. П. Черепов, соображения которого более чем сомнительны в отношении происхождения слова «ачма» (от ач – мощна и ма – имеющий), сообщает: «Ачма прежнего времени заменялась платою коров, и величина ее различна: ачма, получаемая сословием анхае, менее ачмы, получаемой старыми родами. В большей части случаев ачма не превышает шести коров и шести рублей. Рубли стали брать по занятии русскими Бомбор, а до того к коровам надбавлялось 43 куруша (куруш – 5 коп.)».<sup>1</sup>

Прежде жениху не разрешалось вольное посещение дома невесты, он мог видаться с нею тайком где-нибудь у посторонних соседей, во всяком случае, старшим в доме невесты он еще не должен показываться. Право беспрепятственного посещения родительского дома невесты жених получает после того, как нанес первый официальный визит тестю с подарками. Этот визит им совершался раньше до свадьбы в своем доме. В последнее же время жених впервые посещает родственников жены по истечении нескольких месяцев, а то и больше, после такой свадьбы, причем для этого он получает от них предварительное согласие и своего рода примирительное приглашение (амахэ иаашьтра – допущение (к себе) жениха). Нередко такой визит для сокращения расходов сознательно приурочивали ко дню свадьбы.

Количество доставляемого в более позднее время женихом приношения не поддается строгому определению, оно обнаруживает большие колебания в зависимости от

1. И. Г. Антелава, Г. А. Дзидзария, А. А. Олонецкий. Цит. соч., стр. 409.

его возможностей и желания. Чем больше он приносит, тем большим почетом он пользуется и тем больше сам получает. «С чем придет зять, с тем уйдет», – говорят в народе. В качественном отношении приношения жениха состоят почти неизменно из одних и тех же предметов; количественно, конечно, только зажиточные крестьяне могли доставить несколько лошадей и несколько быков, платье для тещи или бабушки невесты, а также напитки, хлебные припасы, животное на заклание и даже соль, и все это в достаточных размерах для пира. Жених доставляет также персональные подарки для наиболее близких родственников невесты – отца, его братьев, воспитанника; особо выделяются невестины дяди по матери, которым обычно дарится хорошая лошадь, оружие или другая драгоценная вещь.

О первом посещении женихом дома невесты С. Званба пишет: «Назначив день первого свидания, родственники снаряжают жениха со свитой и снабжают приличными подарками для невесты и для родственников; жених же выбирает одного из своих ровесников в дружки и отправляется в дом невесты... Перед началом пиршества подается седому старику, одному из гостей, стакан вина и нож, на конце которого посажено целиком бычачье сердце. Старик, встав и обнажив свою седую голову, берет стакан с вином в правую руку, а нож с сердцем в левую и произносит вслух следующую молитву: «Боже великий! Благослови молодого жениха с его невестой, чтобы они были счастливы, любили друг друга до конца жизни, чтобы они дожили до старых лет; награди их детьми и чтобы дети были счастливы и долголетни. Господи, награди молодых богатством, чтобы двери гостиного их дома были широки, никогда не затворялись и каждый нуждающийся путник находил ночлег и пищу; дай боже, чтобы их очаг горел огнем во веки веков и никогда не погасал бы!...»<sup>1</sup> А кто зло пожелает молодым, пусть того сердце поразит копьё или стрела, как это сердце поражено ножом!» По окончании молитвы присутствующие говорят «аминь», старик же вы-

1. В Абхазии говорят: его огонь погас, это значит – его род перевелся (Примечание С. Званба).

пивает стакан вина и, перевернув его вверх дном, ставит на стол, говоря: «Боже великий! Переверни так вверх ногами разбойников, хищников и воров...» Но вот какой-нибудь почетный человек из свиты жениха, став перед отцом невесты на колени, подносит ему стакан вина; отец выпивает его до дна, потом подносящий предъявляет ему подарки, какие привез жених. Во время этой церемонии жених с дружкой почтительно стоят, а представлявший отцу подарки отправляется на женскую половину и дарит мать невесты».<sup>1</sup>

Молва разносила славу тех, кто сумел с достойными подарками явиться к своему тестю. Как отмечено, в этом деле жениху помогали родственники. Если же ему неоткуда было ждать помощи, а своих сил не доставало, все равно некоторые шли на полное разорение, лишь бы не ударить в грязь лицом и не предстать перед тестем с пустыми руками. Н. Джанашиа в своей работе «Абхазский культ и быт» пишет, что одно ему знакомое лицо доставило родителям жены 500 руб. наличными, 16 быков, 16 отличных лошадей, из коих 4 были с прекрасными седлами (почему-то мужские седла без подушек). Хрипс Маршан (сел. Дал), сосватав дочь князя Дата Ачба, привел своему будущему тестю 25 отборных лошадей. Дочь Гедлач Аршба (сел. Ткварчели) был сосватан за Едги Адлейба (сел. Члоу). Через год после соглашения Г. Аршба поставил в известность жениха, что он может явиться к нему. Тогда жених пригласил несколько десятков почетных мужчин (женщины обычно не участвуют в визите жениха) сопровождать его и отправился в путь, причем его подношения родителям невесты состояли из 5 быков и 5 лошадей с уздечками (анахуда; в этом случае, по словам сказителя, почему-то не принято дарить лошадь с седлом). Отец девушки, в свою очередь, выводит жениху прекрасного коня – этот обычный в этих случаях подарок так и называется: «лошадь жениха» (амаҳә иеы);<sup>2</sup> его спутники получают «долю товарища» (афызша). В виде

1. Газ. «Кавказ», 1853, №55.

2. Говорят, что в далеком прошлом, вместо лошади, жениху при этом дарили отборное вооружение, ценившееся будто бы выше всего (абцъар ахычачхан).

лошадей, быков, денег и т.п. «Мне хотелось нанести тестю достойный визит, и я решил сделать это до свадьбы, потому что тогда, молодой и свободный, я был в состоянии позволить себе большее, и беспокоился, как бы потом семейные заботы не помешали выполнить как следует свой долг», – сказал старик.

В своей «Истории адегейского народа» Ш.Б. Ногмов сообщает детальные сведения о калыме у черкесов: «Когда князь женится, то калым за невесту помогают ему платить его узденя, смотря по состоянию каждого... В калым за дочь свою князь берет: 1) лучший панцырь, стоящий двух крестьянок, 2) другой панцырь попроще, стоящий одной холопки, 3) налокотники, стоящие одной крестьянки, 4) еще налокотники и шишак, стоящие одной крестьянки, 5) саблю, стоящую служанки, 6) саблю попроще, 7) пять лошадей, из коих первая стоила бы непременно одной служанки, а прочие похуже и без цены, но только на выбор; но если прописанных вещей и лошадей не сыщется, то платят служанками».<sup>1</sup>

Характерно приводимое в той же книге предание о сватовстве Лавристана. Знаменитый Лавристан происходил от славного адыгского рыцаря Хамиша. Он задумал жениться и выбор его пал на дочь Коготлука, по имени Малякибох. Она отвечала на предложение: «Знаменитый князь Лавристан Хамишович, если ты хочешь взять меня в замужество, то позволь мне самой назначить за себя уасса (калым); если ты его взнесешь, то я готова быть твоей женой; если же не пожелаешь выполнить мое предложение, то не ищи моего согласия». Лавристан согласился и требовал объявления уассы. Она сказала: «Сто человек мидийского и дакского племени, сто одежд из светлосинего сукна, сто сирийских налокотников, сто кольчуг с золотыми гвоздиками, – вот мой уасса».<sup>2</sup>

«В Колхиде нет того обычая, чтобы жена приносила мужу какое-либо приданое, – пишет Ламберти. Поэтому, при заключении брака в этой стране единственным за-

1. Ш. Б. Ногмов. История адыгейского народа, стр. 156, примечание.

2. Там же, стр. 60.

труднением являются подарки, которые жених должен принести родителям и которыми он платит за жену, как за рабыню. Все эти подарки состоят из коров, быков, или лошадей, или рабов и т. п. В мое время случалась свадьба между одишским владельцем и дочерью главного царя всех черкесов по имени Кашак-мепе. Посланники царя Кашака приехали в Одиши и от его имени объявили, что царь их желает этого брака и просит в подарок сто рабов, навьюченных различными тканями и коврами, сто коров, сто быков, сто лошадей. Тут, конечно, затруднения никакого не было, так как в противном случае брак не состоялся бы».<sup>1</sup>

**Приданое («айхрацара»).** Сведения о материальных взаимоотношениях родственников по браку у абхазов говорят об изменении характера платы за невесту в сторону постепенного превращения калыма в приданое. Если жених приносит ачму, то и родители невесты обязательно дают приданое своей дочери тогда же или в день ее перехода к мужу. Как рассказывают, бывало даже так, что отец девушки прямо называет жениху, что тому следует принести в качестве ачмы. – «Принеси мне то-то и то-то, чтобы этим я мог украсить свою дочь», – говорит он. – Так, в начале XX в. джгердинский крестьянин Хабидж Ашуба не допустил к себе своего зятя за то, что тот привел только двух лошадей, вместо трех, предложенных ему тестем.

Родственники родителей невесты предлагают свои услуги, добровольно берутся доставить определенные предметы для составления приданого. «Чем можем быть полезными?» – говорят они отцу невесты, а он, если только надеется на них, заказывает им то, чего ему недостает. И они доставляют, кто что может – один принесет «старший» медный котел, другой – «младший» и т. д. Лошадь с седлом для невесты обыкновенно доставляется воспитанником, который, однако, знает, что и сам получит от жениха подарок не меньшей ценности.

Отец невесты выносит приданое (айхрацага) во двор. По уполномочию хозяина какой-нибудь почетный одно-

1. Арк. Ламберти. Описание Колхиды... СМОМПК, вып. 43, Тифлис, 1913, стр. 93.

сельчанин, перечисляя состав приданого, кладет их на бурки, разостланные членами свиты жениха. Приданое прежде отправлялось иногда еще до пира в путь, причем у богатых оно обычно включает в себя: постельные принадлежности по 8-12 штук каждая (в том числе иногда особый кожаный матрац с мягким птичьим пухом (ацэыш), другой такой же матрац с двойным чехлом из грубой и тонкой материи (абымбыл), одну надочажную цепь, 2-4 медных котла, 2 медных таза, 2 медных кувшина, посуду, вертел, железные крючки для вынимания мяса, платья, сундуки, ковры, шкаф и т. п., а из животных – лошадь жениха, дойная корова или буйволица для невесты, кое-где и буйволы с арбой. В приданое часто входит также особый предмет адапа (адапа) – род деревянного, украшенного резьбой портфеля, специально предназначенного для хранения выкроек, обрезков сафьяна и различных принадлежностей женского рукоделия.<sup>1</sup>

Любопытно отметить некоторые детали. Тот, кто преподнес подарки и произнес молитву получает за это вознаграждение как от жениха, так и от отца невесты. Жених, получая от тестя лошадь, должен дать тут же некоторое вознаграждение, обыкновенно деньги, тому, кто непосредственно вручает ему подарок, как лицу, «державшему лошадь за веревку». Каждый из старших в свите жениха также получает подарок, причем перед тем, как разойтись, эти товарищи договариваются просить самого старшего весь полученный подарок принять себе, иногда же, наоборот, последний берет инициативу и предлагает младшим спутникам разделить между собой и его долю.

Состоятельный отец давал дочери и слугу, который назывался анабзыт или аганда. Акад. А. Г. Шанидзе указал нам, что в первом термине имеем грузинское слово, означающее «отданный (-нная) в приданое»; на литературном языке оно звучит *ბაძეობის* или *ბაძეობა*, а в основе абхазского а-набзыт, лежит диалектная форма *ბაძეობა*. Снабдить свою выходящую замуж дочь рабочей силой могли

1. Е. И. Шиллинг. В Гудаутской Абхазии, журн. «Этнография», 1926, №1- 2, стр. 61-82.



только знатные представители дворян и князей или наиболее состоятельные люди, хотя и гласит пословица, что и «тот, у которого не было даже семейного котла, дочери в приданое давал анабзыт». Это имеет место часто и в тех случаях, когда жених стоит выше по происхождению; тогда родственники невесты дают ей, не в порядке обыкновенного приданого, а сверх того, деньги, драгоценности или даже раба. Плата за уравнивание невесты с женихом так и называется: «цена за недостающее» (анамзапса), а человек, который входит в состав этой платы, именуется тем же словом.

Эта плата свидетельствует, с одной стороны, о глубокой классовой дифференциации абхазского общества еще задолго до крестьянской реформы 1870 года, а с другой стороны – она подтверждает участвовавшие факты браков между «неполноценными» фамилиями в пореформенный период, что также находится в связи с ускоренным под влиянием развития капиталистических отношений процессом дальнейшего разложения и поляризации абхазской деревни. Приведем примеры. Цулукия Раджаб был когда-то зависимым от крестьян Капба (сел. Гуп), но он впоследствии стал крупным купцом и выдал свою дочь за известного в округе человека Махты Чолокуа благодаря тому, что она получила от отца большое приданое. Лет 100 тому назад девушка из фамилии Барганджия (сел. Тамыш) была выдана замуж, причем в состав ее приданого входила одна женщина. Последняя исполняла обязанности служанки и в доме мужа соевой госпожи. Ей там была отведена отдельная хижина, в которой навещали ее мужчины. В результате она родила нескольких детей, причем им было присвоено имя одного названного ею пастуха. Выдавая свою дочь за Тенгиза Дадешкелиани, Ал. Чачба вместе с дочерью, в качестве прислуги последней, отдал одну девушку. Пашни и луга в имении Сеид-бея (Дмитрия) Чачба были разбросаны в четырех местах: в Гульрипши (до 20 десятин), в долине р. Маджарки (до 400 десятин); наибольшую часть этих последних под горами Абжаквы занимали мингрельские

моджалабы, полученные князем Дмитрием в приданое за женой.

В редких случаях в качестве приданого фигурировала и земля. Иногда это делалось князьями и дворянами в своих политических расчетах, а иногда с целью переманить зятя на свою сторону. По преданию, один из князей Маршан женился на дочери моквинского князя Ачба, от которого первый получил в виде приданого жены огромную территорию, так как было условлено, что Маршан возьмет столько земли, сколько он сумеет объехать в один день верхом на муле. Ненасытный князь за весь день, не покидая седла объехал села Джгерда, Гвада, Кутол, Члоу и Моква, но в конце, не выдержав перехода, пал его мул.

Форма брака с соответствующим эквивалентом вещественного вознаграждения со стороны жениха встречалась на Кавказе во многих местах: грузинское «урвади» и «начвлаши» (у сванов), ингилойское «мелче», черкесский «калым», дидойское «башиханака», аварский «магор», осетинское «иради» и т.д., причем у многих из этих народностей калым постепенно превращается в эквивалентное приданое. Выше рассмотренные факты говорят о том, что приблизительно то же самое мы имеем и у абхазов. Вспомним хотя бы формулу: «с чем пришел жених, с тем и уйдет». Приношения жениха и приданое по количеству и качеству так близки у них между собой, что можно говорить и здесь о простом перемещении одинакового содержания ценностей. Возможно, что мы здесь имеем условия вступления чужака в род сперва при матриликальном, а затем в патрилокальном поселении супругов».

#### IV. БРАЧНОЕ ПОМЕЩЕНИЕ

##### **Новобрачные от сговора до свадьбы в доме жениха.**

Сговор вообще принято считать моментом фактического заключения брака. Завершающее свадебный цикл при патрилокальном поселении свадебное торжество, «свадьба» в узком смысле, имеющее место в доме жениха, играет

роль бытового оформления брака, религиозный же обряд – религиозного его оформления. Эти два последних элемента – бытовое и религиозное оформление брака – считаются относительно поздними в истории развития свадебного цикла.

В прошлом этнографическом быту абхазов, равно как и некоторых других кавказских народов, за сговором непосредственно не следует водворение невесты в дом жениха. Между сговором и свадьбой в узком смысле слова проходит более или менее длительный промежуток времени, причем чем ближе к нам, тем более этот промежуточный срок имеет тенденцию к сокращению. До перехода в дом родителей жениха невеста оставалась «сидеть нареченной» (дхэаны дтэан) или в своем доме, или у кого-нибудь из приятелей или родственников жениха в порядке временной промежуточной остановки (аҭацадгала). Из родственников для временного водворения невесты жених избирал чаще всего родственников по матери, аталыка или воспитанника, но не своих однофамильцев. Часто же это был просто друг, приятель, с семейством которого он с той поры вступает в близкие, как бы родственные отношения. Считается почетным быть избранным женихом в роли такого хозяина. В дни привода и особенно увода невесты хозяин устраивает пир, одаривает невесту и сам со свитой сопровождает их на свадьбу. Молодой сын или племянник хозяина становится близким другом жениха и сопровождает его в его разъездах. Жених, в свою очередь, старшим членам семейства хозяина преподносит подарки, именуемые «за стыд» (аҭхашьахьа), чтобы получить право показываться в этом доме. Однако и здесь жених с невестой избегают друг друга при старших, которым и в отдельности стараются не попадать на глаза. Невесте отводят комнату или другое отдельное помещение, где ее тайно навещает жених.

По объяснению нынешних старых абхазов, такое длительное вселение невесты в чужой дом вызывалось стремлением гарантировать сговор от влияния всяких случайностей, вмешательства третьих лиц, перемены настроения у девушки, а также неподготовленностью жениха к свадьбе.

Чаще же всего, согласно старинным брачным нормам, от сговора и до свадьбы у жениха невеста остается в своем доме. Считалось, что чем больше времени продолжается это «сидение», тем больше приличия и нравственности выказывают молодые и их родители. День ее взятия к мужу определяется родителями молодых, причем решающее слово принадлежит стороне девушки, которая (сторона) не обнаруживает никакого желания спешить с выдачей дочери. До этого срока жених в сопровождении дружка изредка навещает дом родителей своей невесты, преимущественно по ночам, когда его никто не может заметить. Принято считать неприличным, если эти посещения повторяются слишком часто, причем жених во время этих посещений не должен ни сидеть, ни разговаривать при старших, в особенности при родителях невесты. При наличии ему отводят отдельное помещение, где в окружении молодежи он может вести себя свободно.

Осведомленный анонимный автор статьи «Абхазцы (Азега)...» пишет об этом в начале 70-х годов XIX в. «Свадьба бывает через год, а иногда и два после брака. Свадьба у абхазов празднуется только тогда, когда зять и тесть окончательно обменяются подарками, а так как эти подарки бывают иногда до того велики, что тот или другой не в состоянии заплатить их одновременно, то празднование свадьбы и откладывается до времени, когда соберутся средства. Девушка в это время считается не невестой, а женой даже в тех случаях, когда она остается в доме своего отца, что бывает, если ее муж, по обычаю обязанный первым дать подарки, не представит всех. Муж в продолжение этого времени имеет право посещать свою жену, оставаться с ней наедине, но не смеет взять ее к себе домой».<sup>1</sup> Утверждение этого автора о том, что «девушка в это время считается не невестой, а женой», является, как увидим, не верным, по крайней мере, для более позднего времени.

Обычаи, близкие к описанным здесь, встречаются и у некоторых других народов Кавказа, прежде всего, у чер-

1. Абхазцы (Азега). (По поводу сочинения г. Дубровина: «Очерки Кавказа и народов его населяющих»), ССКГ, вып. VI, 1872, стр. 45-46.

кесов. Так, взяв невесту из ее дома, адыгейцы не тогда же ведут ее прямо к жениху, а поселяют на более или менее продолжительный срок у кого-нибудь из его приятелей. Свадьба у них состоится не в день привода невесты в дом родителей жениха, а значительно позже. Если в семье жениха не чувствуется недостатка в рабочих руках и если невесте хотят оказать почет, то в этих случаях свадьбу отодвигают как можно дальше. Случалось, что невеста иногда беременела до свадьбы. В настоящее время промежуток времени от привода невесты до свадьбы значительно сократился, но все же и теперь в тот же день свадьбу никогда не устраивают.

**Постройка для новобрачных (амхара).** Во время своих визитов к невесте, как сказано, жених не имеет права свободно встречаться с нею. Свидание молодых на территории невесты происходит тайно от старших, где-нибудь у соседа, в отдельной комнате или пристройке, или в особом помещении, которое называется амхара (амхара).

В связи с этим помещением, представляющим исключительный научный интерес, придется сказать немного вообще об абхазской усадьбе и постройках в ней. Е.М. Шиллинг замечает, что «абхазский двор является таким же обширным, как и черкесский или абазинский, но отличается большей чистотой и меньшим количеством построек и их легкостью».<sup>1</sup>

Приведем краткое описание абхазской усадьбы. Известно, что абхазские поселения имеют усадебный характер и раскиданы в беспорядке по селу, которое занимает подчас пространство в несколько десятков квадратных километров. Нередко километрами исчисляется также расстояние и между отдельными дворами. Усадьба крестьянина Тапара Гунба (сел. Дурипш), кругом обнесенная забором, расположена у подножия горы Агухара. В центре двора стоит большой дом (акэаскъа), с одной стороны которого на расстоянии около 10 метров находится кухня (аматцурта), а на другой стороне от него, почти на таком

1. Е. М. Шиллинг. В Гудаутской Абхазии (из поездки осенью 1925 г.), жур. «Этнография», 1926, №1-2, стр. 65.

же расстоянии, вплоть до 1930 года стояла амхара, сзади – пасека и курятник, на юго-востоке двора – кукурузник (аца) и большой сарай с двумя отделениями для коров и лошадей, на западной стороне – другой сарай для арбы, корма для скота и других надобностей (ананыра), а еще дальше, вне ограды, – на высоких сваях помещение для коз (ацьмарта). Кроме главных широких ворот, примыкающих к «большой дороге», в ограде сделаны еще несколько калиток и перелазов, ведущих в сад, огород, виноградник и семейное кладбище. Сын Тапары, Кадыр, собираясь жениться, заново переделал отцовский дом из одноэтажного в двухэтажный с каменным основанием. Но, помимо этого, он в то же время построил себе деревянную четырехугольную амхару, покрытую дранью, с земляным полом, утрамбованным речным илом. К западной и левой стенам были наглухо приделаны две тахты, в правой стене было маленькое окошечко, а небольшая передняя опиралась на два столба. Вот в этой амхаре и жил Кадыр с женой и детьми по ночам. При разделе амхара эта досталась ему же, и он превратил ее в кухню.

Старый тип жилища абхазов представляет круглую плетеную хижину с конической крышей, земляным полом и очагом в середине. Он и до сих пор кое-где еще встречается, например, в сентябре 1946 года И.А. Аджинджал обнаружил и описал одно из таких жилищ у хопинского крестьянина Анкваб Бего. Этот старый тип абхазского жилища представляет круглую плетенку (акэацэ), стены которой, сплетенные из прутьев орешника, изнутри обмазаны глиной. Жилье покрыто папоротником, постройка укреплена вокруг пятью дубовыми столбами, снаружи плотно приставленными к стенам. Спереди – одна входная дверь, слева от входа в стене имеется вырубка-окошечко в 43х46 см; высота помещения от пола до вершины крыши – 51/2м, высота стены – 2 м 12 см, диаметр помещения – 4,7 м, высота двери 1,87 м. Посреди земляного пола выложен четырехугольной формы очаг из глины. Над ним – две надочажные железные цепи, подвешенные на балку, опирающуюся на противоположные стены, а на деревян-

ных крючках над очагом висят малые и большие котлы и корзины для сыра. Слева от очага – длинная деревянная скамья на низких ножках, а с другой стороны – несколько маленьких и низких скамеечек для сидения. Справа у стены приделан столик (акыгәра) с двумя полками для посуды, а рядом висит на стене длинный обеденный столик (аишәа); с другой стороны – другой полукруглый маленький столик на трех ножках, а также разных размеров корзины. На полу на деревянных подставках стоят глиняные кувшины для воды (ацхал).

Отметим также некоторые приемы, применявшиеся при постройке этого примитивного домика. Выбрав место, там ложился на землю и растягивался во весь свой рост высокий человек, другие же забивали колышки у его головы и ног; таким же путем отмеривали расстояние в прямо противоположном направлении; так устанавливали диаметр постройки, не превышавший, таким образом, двойного человеческого роста. В центре разбивали очаг, причем ложились спать вокруг него, обратив ноги к очагу.

Вот, что из себя представляет первоначальный тип абхазских круглых плетеных жилищ, который сменился плетеными же, а затем досчатыми постройками четырехугольной формы.

Амхара, как постройка, – простое сооружение, кроме разве своих маленьких размеров ничем особенным не отличающееся от только что описанной хижины. Она строилась обязательно позади «большого дома», на расстоянии примерно одного-двух десятков метров.

О том, где и для чего строилась амхара, приведем некоторые свидетельства современных стариков. «Пусть бы человек имел и десятки домов, независимо от этого каждый должен был иметь отдельно свою амхару». – «Он построил амхару, теперь может привести себе жену», – говорили в старину» (Ч. Таркил, сел. Дурипш). «Когда женились, каждому строили по хижине. Пусть человек имел 5-6 домов, ему необходимо было иметь еще амхару. Отцу жениха не должны были вместе показываться молодожены, они отдельно жили в амхаре, там они спали, туда не заходил

старик» (Т. Джогуа, сел. Члоу). «Амхара – помещение для, молодоженов» (Л. Авидзба, сел. Ачандара). «Амхара принадлежала жениху и невесте; но и в семье мужчины и женщины не спали в одном помещении; молодые девушки отдельно жили, как бы в амхаре» (104-летний Т. Папцаа, сел. Отхара). «Амхара – это место, помещение, для невесты, которое в ее отцовском доме не строили» (147-летний А. Бжания, сел. Тамыш). «За одну – две недели до свадьбы обрученную сажали в амхару (амхара дтадыртәон). Но для невесты специально не строили амхару, которая принадлежит только жениху (амхара зтәу ацкәын иоуп), а перед переходом к мужу невесту сажали в отдельную комнату или пристройку (аҭацара), чтобы она не показывалась старшим» (М. Чичба, сел. Лыхны).

Приведем описания абхазских жилищ, встречающиеся в литературе. «Микамбай ожидал нас каждый час, и наши постели были уже приготовлены в кунахской, как называют дом, назначенный для гостей. Абхазцы, равно как и черкесы, живут обыкновенно в хижинах, крытых соломой или камышом, которых плетеные стены плотно замазаны глиной, перемешанной с рубленой соломой. В каждой хижине по одной комнате, получающей свет через двери, растворенные настежь летом и зимою. Около стены, возле дверей, сделано полукруглое или четвероугольное углубление в земле для огня, над которым привешена высокая труба из плетня же, обмазанного глиной. По другую сторону очага, в почетном углу, находится небольшое окно, без стекла, плотно запираемое ставнею и служащее более для наблюдения за тем, что происходит на дворе, чем для освещения внутренности хижины. У горцев каждый имеет свою особую хижину: хозяин, его жены, взрослые дети; но посторонний человек никогда не проникает в эти помещения, посвященные исключительно семейной жизни. Для гостей определена кунахская, совершенно пустая комната, убранная только по стенам рядом деревянных гвоздей для развешивания оружия и конской сбруи», – так писал хорошо изучивший быт горцев Северо-Западного Кавказа барон Торнау в



1835 году о своем пребывании в доме абхазского дворянина Соломона Мканба (сел. Анхуа).<sup>1</sup>

Первое по времени упоминание и описание амхары принадлежит Сол. Званба: «Обыкновенные жилища здешних абхазцев состоят из двух строений: из большого и малого; большое строение бывает длиною от 3 до 4, шириною от 2 до 3 сажен, с открытым крыльцом; дверей двое, одни с крыльца – называются верхними, а другие нижние, в задней стене. Строение это иногда бывает досчатое, а иногда плетневое, вымазанное, покрытое соломой или дранью. Внутри с одной стороны делаются во всю стену или наполовину одной нары, а с другой стороны – длинная скамья. Кругом в рост человека от земли вбиты небольшие колышки для развешивания оружия, седел, бурок и башлыков; посередине раскладывается огонь и над огнем аршина на 3 или 4 вверх досчатый потолок, чтобы искры не могли зажечь крыши. Дом этот называется Асасайра (гостиня). Другое строение стоит в нескольких саженях от первого против нижних дверей; оно бывает плетневое, вымазанное, круглое, с крышею конусообразною, наподобие калмыцкой кибитки, и занимает всего от 4 до 6 кв. саженей; внутри имеются с одной стороны также нары, а с другой стороны скамья во всю длину стены; нары покрыты ковром или чем другим, смотря по состоянию хозяина, а на них сложены высокою грудой тюфяки; над нарами висит занавес из какой-нибудь прозрачной ткани; он бывает такой длины, что опущенный падает на колени сидящих на них. Занавес вешают, когда ожидают жениха; строение это называется **Амхора** (подчеркнуто нами – Ш. И.) и в нем в ожидании жениха помещается невеста».<sup>2</sup>

Сошлемся еще на некоторые сообщения более поздних и современных нам авторов. «Для невесты, – пишет Мачавариани, – заранее готовится отдельное помещение, которое отводят ей и ее жениху в вечное потомственное владение».<sup>3</sup> Н.С. Державин сообщает, что для молодой в

доме жениха специально строится отдельное помещение. Через неделю совершается процедура введения молодой в общий дом семьи мужа.<sup>1</sup> Н. Джанашиа в упомянутой работе «Абхазский культ и быт» в 1917 году писал: «Амхара – это в большинстве случаев конусообразные плетенки, устраиваемые специально для новобрачных. Слово *ámhara* значит «не слышать», но с переносом ударения на последний слог означает вышеописанную постройку». Далее: «Как бы ни был беден абхаз, он должен иметь два дома (плетенки). Один, побольше размером, называется «большой дом» *asasayrta* (асасааирта), т. е. «место, куда приходят гости», «гостиня», настоящее старинное его название *ahatash* (ахачашь) или еще *asagə tədə*, а другой *ámhara*».<sup>2</sup> Чурсин пишет: «При обручении жених и невеста у абхазов, как и у многих других кавказских народов, не присутствуют. Они обыкновенно находятся каждый у себя, в «амхара» – конусообразной плетеной постройке, устраиваемой специально для новобрачных, или, как теперь обычно бывает, в отдельной комнате. Через три недели после обручения устраивается «вывод» из амхары как невесты, так и жениха, «вывод» сопровождается пирушкой. Затем назначается срок для взятия невесты; срок этот бывает от одного месяца до 3-х лет, в зависимости от того, как скоро может быть приготовлено приданое и проч.»<sup>3</sup> Рельефное описание этой хижины мы находим у Арт. Бихана: «Другой род жилища (хкуацу) по своей цели соответствует некоторым свайным хижинам сербских ферм в восточной Македонии: это хижины-спальни для молодоженов. Они находятся во дворе, в стороне от главного дома, круглые, сделаны из плетеных прутьев орешника, стены слегка наклонены во внутрь; коническая крыша связана наверху ивой; вся хижина покрыта комышом, папоротником или большой травой».<sup>4</sup>

1. Н. Державин. Свадьба в Абхазии, СМОМПК, 36, 1906.

2. Н. Джанашиа. Цит. соч., стр. 193-194.

3. Г.Ф. Чурсин. Материалы по этнографии абхазов, стр. 281, рукопись (Архивный фонд Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН Груз. ССР).

4. Art. Byhan. La civilisation caucasienne, Paris, 1936, p. 210

1. Торнау. Цит.соч., ч. 1, стр. 79-80.

2. С. Званба. Поцелуй за занавесом, газ. «Кавказ» 1853, №55.

3. К. Мачавариани. Цит. соч., СМОМПК, IV, 1884.

Этим ограничиваются известные нам литературные данные об амхаре.

Как мы уже видели, молодые не принимали никакого участия в переговорах о своем браке. Более того, когда родители сговариваются, они на некоторое время даже уходили из своих домов, так сказать, в «подполье», старались не попадать на глаза старшим, пока они не будут официально примирены с ними посредством обрядов «вывода из амхары». В день, когда состоялось обручение, невеста, стесняясь оставаться под одним кровом со своими родителями и избегая встреч с остальными старшими общины, иногда переходила на временное жительство к одной из своих подруг, где оставалась на несколько суток или даже недели на две, после чего родители или хозяин, у которого она остановилась, «выводил» ее, так сказать, на свет и мирил с родителями, для чего от ее имени он устраивал на свой счет упомянутый выше пир «за стыд, в жертву стыда» (апхашьяхья) и подносил подарки (афанта). Но и в этот вечер она еще не показывалась своим родным, только постепенно начинала выходить к ним и лишь спустя некоторое время она говорила более или менее свободно со всеми членами семьи. В этот период вообще невеста уже не могла свободно посещать какие-либо торжества, но в доме она вела себя довольно свободно, занимаясь своими обычными делами по хозяйству, однако все же избегала спать вместе со старшими в одном помещении, а за 3-4 дня до перехода к мужу снова скрывалась.

Знаток старого абхазского быта Н. Джанашиа в цитированном своем труде пишет: «При этом, как бы заочном обручении нет ни жениха, ни невесты. В старину в этот день и невеста и жених «запирались» в своих «амхарах». «В 21-й день происходит «вывод» из «амхара» и невесты и жениха. По выбору самой невесты или ее родителей один из молодых людей устраивал веселье и «выводил» вновь обрученную из «амхара»; этот обряд называется амхаратгара – «вывод из амхара». Он же должен сопровождать невесту в дом жениха во время свадьбы. Между новою парой и этим субъектом устанавливаются новые родственные связи,

если их не было до тех пор. Жених должен возместить все расходы ему. Он, как сопровождающий невесту, называется ахатцафыза – «мужчина-дружок». В 21-й день происходил и вывод жениха таким же путем, причем устроившее пиршество лицо награждалось самим же женихом. Это же лицо и ахацаюза для жениха. Этот обычай, «вывод» невесты и жениха, почти уходит в область преданий в южной Абхазии. Молодой абхаз из «Турецкой Абхазии» Мстаабей Джопуа передал мне, что эти свадебные обряды до сих пор в полной силе у турецких абхазов, живущих около Измида».<sup>1</sup>

О первом свидании обрученных С. Званба в вышеназванной статье рассказывает так: «Жених с дружкой, пользуясь суматохой, встают и отправляются через нижние двери к невесте под предводительством одного из домашних молодых людей... Хозяин, заметив их уход, приказывает слугам запереть двери... Теперь последуем за женихом. Войдя в жилище невесты, он садится под занавесом на подушки; занавес покамест поднят; по правую сторону жениха помещается его дружка. Невеста же стоит между своими подругами с опущенным на лицо прозрачным покрывалом. После того дружка обращается к подругам невесты с вопросом: не пора ли познакомить молодых? Тогда одна из них берет невесту за руки и сажает с левой стороны жениха, а другая из девушек, дернув за шнурок, опускает занавес. Все присутствующие хором начинают петь свадебную песню... У простолюдинов вместо занавеса употребляется бурка, надетая женихом».<sup>2</sup>

По этому же поводу Н. Джанашиа сообщает: «В старину свидание жениха и невесты происходило так. Жених с двумя, тремя друзьями являлся в помещение невесты; последняя с подругами встречала его. При этом жених трижды подводил невесту под свою бурку, после чего подруги уводили ее. Или же вешалась посередине помещения бурка (или ковер) и 3 раза оттягивалась она (бурка), чтобы дать возможность молодым посмотреть друг на

1. Н. Джанашиа. Цит. соч., стр. 193-194.

2. С. Званба. Цит. ст., газ. «Кавказ» 1853, №55.

друга. После этого двери дома невесты открывались для зятя навсегда, но близкого общения между молодыми не бывало; при старших они даже не встречались. Расходы в обоих случаях – и у тестя и у себя – несет жених. Вот почему он посылает столько провизии тестю. Сверх того, по обычаю, жених должен послать и людей для приготовления кушаний».<sup>1</sup>

Упомянутый старейший сказитель Аш. Бжания (сел. Тамыш) говорил нам: «Когда отцы молодых договорились о браке своих «детей», жениху устраивали свидание с невестой под занавесом (ачамам). Жених с товарищем приходил в дом невесты. После ужина, когда все старшие легли уже спать, они заходили в амхару, где устраивали разные игры. Потом опускали занавес. Жених, взяв свою невесту под руку, заходил за занавес. Там они между собой шутили и беседовали. Она выхватывала у него из кармана деньги или газыри и бросала их оттуда присутствующим. Товарищ жениха сидел с палкой у входа и следил за действиями молодых; он предупреждал и даже бил, если, нарушая приличие, жених переходил обычаем установленные границы поведения. Через некоторое время снова поднимали занавес, и тогда невеста моментально вскакивала и присоединялась опять к своим подругам, находившимся в амхаре. После этого два года невеста оставалась в доме своего отца. Если бы она забеременела за это время, ее связывали по рукам и в таком виде гнали на продажу в рабство».

Таким образом, на все эти свидания, в последнее время часто устраивавшиеся где-нибудь у соседа, жених являлся не один, а со своим младшим дружкой, причем, как правило, только ночью (только в день официального приглашения зять ехал к родителям жены в сопровождении старшего опытного товарища). Со своей стороны невеста в эти дни приглашала к себе подруг, чтобы не одной встретить жениха. Во время этих встреч не допускалось интимных связей между молодыми, такой факт почитался за величайший позор. Если невеста «портилась» за время своего

обручального сидения, она теряла всякое уважение в глазах общества, теряла права на приданое, никакой свадьбы молодым не устраивали и, в лучшем случае, предлагали жениху немедленно забрать свою «мертвую» жену, чтобы ее присутствие не оскверняло чести хозяина.

Обрученную навещали также младшие братья и сестра жениха с подарками, причем сестра последнего могла оставаться неделями при невесте. И невеста со своей стороны преподносила им свои рукодельные вещи и разные другие подарки.

Наконец, за несколько дней до свадьбы невеста как бы снова затворялась, ее не покидали подруги, и в их окружении она усиленно готовилась к свадьбе. Здесь следует заметить еще одну важную деталь: в последний день, т. е. в день взятия невесты к мужу, по некоторым сведениям, ее даже укладывали в постель. Во всяком случае, с момента прибытия свадебной свиты жениха и до конца пира ее совершенно не выпускали из помещения. Эти и им подобные характерные детали нужно понимать, очевидно, в том смысле, что сознание древних людей слишком свыклось, что актом брака женщина не вынуждалась к оставлению территории своей родовой группы, что она и ее группа оказывали сопротивление в процессе перехода к мужу. Именно с переходом к патрилокальности стали говорить о вышедшей замуж девушке как об «ушедшей в лес» (абна дцеит), т. е. в чужой род. Зато и патриархальная идеология, в свою очередь, успела утвердить резко отрицательное отношение к отжившему древнему обычаю вселения мужа к жене вплоть до того, что одна из форм проклятия гласит: «чтобы ты умер бесславной смертью человека, кончившего свою жизнь у родных жены».

Нужно сказать, что по вопросу о наличии амхары для невесты в ее родном доме мнения опрошенных сказителей расходятся; большинство из них категорически отрицают факт наличия амхары на территории невесты; сообщения же некоторых страдают определенной противоречивостью. Эти последние сперва утверждают, что невесту в день обручения «сажали в амхару», или что она

1. Н. Джанашиа. Цит.соч., стр. 195.

сама уходила к соседям, а потом, через несколько дней, выводили ее оттуда, устроив пирушку, но тут же добавляют, что амхару у отца ей все-таки специально не строили. По словам же третьих, и у невесты в ее отцовском доме была амхара. Так, например, сказительница Хымсада Чолокуа (сел. Члоу) у своего отца (сел. Поквеша) в молодости имела вместе с сестрами отдельный домик, который она называет амхарой. По ее словам, каждое семейство имело амхару, причем некоторые хворост для плетения этой постройки очищали от кожицы, что придавало ей белый, изящный вид. Далее она говорит, что амхара имела одну переднюю дверь, два маленьких окошечка, ее покрывали дранью или особым растением (аисыр), а бедные папоротником. Некоторые пол делали деревянным, обычно же он был земляным. Не стесняясь старших, девушки вольно проводили в этом своем домике свободное время. Например, продолжает та же сказительница, «нас было 6 сестер, и у нас была амхара. В ней мы чувствовали себя свободно – пели и играли. Наш отец постоянно разъезжал, редко мы видели его. Когда он возвращался с пути, мы вскакивали и тотчас же прекращали наши игры и песни. Мы при нем не сидели и не разговаривали, даже наш единственный брат осмеливался только отвечать на его вопросы. В амхаре висел занавес, обычно из ситца. На нашем занавесе имелось изображение молодого месяца. Занавес висел влево или вправо от двери, между занавесом и передней стеной стояли кровать, столик, скамейки; для украшения кругом висели одежды, а также другие занавесы или ковры, чтобы снаружи нельзя было заметить, что делается внутри».

Под занавесом, как это хорошо описано у С. Званба, происходило первое после обручения свидание молодых. Возможно, что именно этот занавес является более надежным ключом для решения вопроса об амхаре в родном доме невесты. Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что ни у кого ни слова не сказано об этом занавесе в доме жениха. Следовательно, можно считать установленным, что занавес встречается только в доме невесты и предназначен скрывать молодых под собой во время их

мимоletного свидания. Раньше для той же цели употребляли бурку, или же сам жених три раза подводил невесту под свою бурку, что было, вероятно, как бы символом единения брачующихся. Нужно полагать, что интересующий нас занавес представляет собой символический пережиток жилища молодых в доме невесты, т.е. пережиток поселения мужа в доме жены. С переходом же к патрилокальному поселению супругов перестали строить отдельное жилище для молодых у невесты, которое в известной мере заменяется указанным занавесом, с течением времени, превратившимся в простой символ. Когда-то этот занавес был не символом, но существовал вполне реальным образом, т. е. в архаическом однокамерном помещении он действительно отделял угол молодым. Более того, некогда в Абхазии амхару строили не только для брачных пар, но и для девушек семьи, достигших брачного возраста.

Отдельное помещение для девушек в доме их родителей имелось и у ближайших родственных абхазам черкесских племен. Так, А. Махвич-Мацкевич в работе «Абдзехи, их быт, нравы и обычаи» писал в 1864 году: «На том же дворе, где живут родители, для детей также выстроены, отдельные хижинки. У каждого женатого сына своя хижина, а также у каждой взрослой дочери. Если семья многочисленна, то на дворе стоит иногда до 15 подобных хижин, обращенных лицом к середине двора».<sup>1</sup>

В замечательной и с этнографической точки зрения повести талантливого адыгейского писателя Т. М. Керашева «Дочь шапсугов» мы читаем: «У Гулез было много поклонников. Некоторые из них, не надеясь на успех, выражали свое расположение к ней в виде принятого у адыге много шуточного сватовства; другие под видом той же шуточной игры пытались всерьез добиться её расположения. Гулез уклончиво острословила со всеми, ловко избегала опасности, ни разу не проронив опрометчивого слова, которое можно было истолковать как обещание... Вначале Аледжук не проявлял к Гулез никакого интереса. В первый

1. А. Махвич-Мацкевич. Абдзехи, их быт, нравы и обычаи, «Народная беседа», 1864, 3, стр. 3. (цит. по Л.Х. Акаба. «Абхазы Очамчирского района»).



его приезд они даже не виделись. Гулез все время находилась в отведенной ей для приема многочисленных посетителей комнате – девичьей гостевой, а гостя поместили в мужской кунацкой, предназначенной для приезжих, которая построена была несколько поодаль от дома. Заботиться о гостях, живших в этой кунацкой, должны были младшие братья Гулез, сама же она, занятая посетителями, была избавлена от этого. Гулез там появлялась редко, делая исключение для особо почетных, престарелых гостей.»<sup>1</sup>

И вообще у многих народов встречается специальное брачное помещение в доме невесты; причем любопытно, что оно у некоторых входит в состав приданого, поскольку этому не препятствует характер этих жилищ, легко разбираемых или вообще удобных для переносок.

У арабов Джейнау И. Н. Винников засвидетельствовал обычай, по которому, когда человек женит сына, он ставит на дворе юрту для его жены. У древних арабов шатер принадлежал исключительно жене, а не мужу; самое слово “ahl” (шатер) поэтому именно получило в арабском языке значения: жена, семья, община. Принимая все это во внимание, Винников приходит к выводу, что обычай ставить на дворе юрту для жены сына должен быть отнесен ко времени материнского строя.<sup>2</sup> Г. Бонч-Осмоловский констатирует специальные свадебные жилища у татар, туркмен, мордвы и др.<sup>3</sup> Эти сведения дополняет новыми данными Ф. А. Фиельструп.<sup>4</sup> Во многих местах эти жилища в обязательном порядке входили в состав приданого невесты. Кроме того, у этих народностей авторы отмечают особый свадебный занавес, основное назначение которого состоит в отделении девичьего угла в доме родителей девушки, превращающегося впоследствии во временное убежище новобрачных. При исчезновении из быта подвижного свадебного жилища занавес начинает заменять его в свадеб-

ном поезде невесты, и так же, как первое, он составляет собственность невесты и обязательно включается в состав ее приданого.

В своей содержательной статье «Из истории семьи у русских инородцев» известный русский этнограф А. Н. Максимов пишет: «Прежде муж не брал жену к себе в дом, а сам переходил к ней на жительство. Тогда все нужное для жизни, кроме специально мужских охотничьих орудий, принадлежало жене, как это и сейчас существует у юкагиров. Отрывая затем жену от ее родных и заставляя ее переселиться в его род, он вместе с нею перевозил и ее дом и имущество (ставшее уже к этому времени их совместной семейной собственностью), но должен был при этом возместить их стоимость родственникам жены. Народное сознание настолько свыклось с представлением о поселении мужа в доме жены, что не могло отрешиться от него даже при изменившихся условиях. Жена все-таки продолжала считаться хозяйкой жилища и переезжала в род мужа вместе с собственной кибиткой или чумой».<sup>1</sup>

В Абхазии жена не переезжала к мужу с собственным жилищем, в данном случае со своей амхарой, так как в этом не было никакой практической надобности в силу легкости и общедоступности возведения такой простой недолговечной постройки, к тому же по форме и конструкции не приспособленной для перемещения с места на место. Наряду с обязательным участием жилища в составе приданого, древние формы брака сохранились и в других обрядовых пережитках, из которых существенное значение имеют добрачные посещения невесты, что, как это видно было из данного выше описания, так характерно у абхазов. Эти добрачные посещения представляют собой пережиток далекой эпохи, когда супружеские отношения сводились к более или менее продолжительному пребыванию мужа в доме родителей жены, причем эти визиты у абхазов, как и у некоторых других народов, связаны с особым занавесом, за которым уединяются жених с невестой. Вероятно, что с уменьшением продолжитель-

1. Т. М. Керашев. Дочь шапсугов, Адыгнациздат, 1951, стр. 74.

2. И. Н. Винников. Арабы в СССР, журн. «Советская этнография», IV, 1940, стр. 19.

3. Г. Бонч-Осмоловский. Свадебные жилища турецких народностей. Материалы по этнографии, т. III, вып. 1, Ленинград, 1926, стр. 101-108.

4. Там же, стр. 111-112.

1. Цит. по Г. Бонч-Осмоловский, там же, стр. 109-110.

ности пребывания мужа в доме жены и вырождением этих визитов в добрачные платонические отношения исчезла надобность в отдельном жилище. Его роль начал исполнять занавес, отделявший девичий угол в жилище родителей невесты. Эти общепризнанные в советской этнографической науке положения о развитии древних форм брака находят выразительное подтверждение в абхазском брачно-семейном быту.

До сих пор наше описание сопряженных с амхарой явлений тяготело преимущественно к территории невесты, куда, как теперь установлено, переселялся муж в ранний период развития брачно-семейных отношений. Далее же мы постараемся проследить, насколько это позволяют наши материалы, процесс завершившегося давно переселения теперь уже невесты на территорию мужа, приобщения ее к его родственной группе. Прежде всего, отметим, что жених после сватовства первым долгом строил себе амхару и этим начинал подготовку к свадьбе. Между прочим, считалось не совсем приличным, чтобы жених сам непосредственно строил себе брачное помещение, но это затруднение легко было преодолимо при развитой системе родовой взаимопомощи. Пока у жениха не была готова амхара, он не мог привести к себе жену, сколько бы времени ни прошло. С этим помещением связывали представление о семейном счастье, предохраняли его от разрушения и порчи, избегали переносить с места на место.

По прибытии свадебной процессии в дом жениха невеста непосредственно вводилась в амхару под звуки залпа из ружей и специальной свадебной песни, ибо амхара всегда архаичнее «большого дома». Следует, однако, сказать, что по вопросу о том, куда в первую очередь вводили невесту – в «большой дом» или в амхару – существуют некоторые разноречивые мнения, главным образом, среди абжуйцев. Правда, Н. Джанашиа, этнографические наблюдения которого не выходят из пределов Абжуйской Абхазии, определенно заявляет, что «первый раз невеста вводится в «амхара» где и остается до исполнения обряда, известного под названием афондунагара, т.е. введение

в большой дом. До этого времени она не имеет права входить в «большой дом».<sup>1</sup>

С другой же стороны, некоторые старики, главным образом из той же части Абхазии, не менее решительно утверждают, что под звуки свадебной песни, массовой стрельбы и скрещенных кинжалов у дверей невесту вводили сперва именно в большой дом, т. е. туда, где горит общий семейный очаг, и обводили вокруг очага, при этом, говорят они, свекровь давала ей в руки зерна проса, которые невеста должна была рассыпать перед собой при своем обходе вокруг семейного огня. По мнению же некоторых (Аш. Бжаниа), невеста в день свадьбы только одной правой ногой переступала порог большого дома, затем, не вводя внутрь, вели ее в амхару, где она оставалась на срок до двух недель, по истечении которого устраивали пир и вводили ее в большой дом; одновременно с этим, после соответствующего моления она приобретала покровительство домашнего божества.

Надо заметить, что под мегрельским влиянием у абжуйцев кое-где наблюдается своеобразное наслоение заимствованных порядков на местные. Это можно проиллюстрировать на примере того же обычая – ввода невесты в «большой дом». Прежде абхазы, приведя к себе невесту, вселяли её в амхару, и только через несколько суток или недель после этого впервые вводили в «большой дом», устроив для этого специальный пир. У абжуйцев, видимо, благодаря отмеченному влиянию этот порядок изменился, а именно – невесту стали сперва вводить в «большой дом», и потом обеда трижды с песнями и стрельбой вокруг очага или комнат, водворяли ее в амхару, где она оставалась иногда несколько месяцев, – до нового, так сказать, настоящего ввода в «большой дом» со специальным пиром.

И в настоящее время в большинстве своем, не заходя в кухню, где горит очаг, невесту вводят в современный большой дом (гостиную), который в известном смысле заменяет собой амхару, поскольку в нем проводят молодые свою брачную жизнь, в то время как родители жениха

1. Н. Джанашиа. Цит. соч., стр. 200.

подчас не хотят расставаться с исторически настоящим большим домом с очагом.

В момент входа невесты в амхару двое мужчин, став по обе стороны двери, скрещивали над ее головой у притока свои кинжалы или шашки, ударяя ими друг о друга. Это называется «пронести через железо» (аихатцгара). Иногда держат один кинжал над головой, а другой внизу у порога. Таким образом, абхазы, как и многие другие народы, прибегали к магической силе кинжала или шашки для ограждения невесты с супругом от влияния всякого зла. При входе же в амхару невесте на руку одевали кольцо в залог того, что владычице вод в свое время принесут установленную жертву. Иногда это делалось после свадьбы, когда невесту в белом одеянии ведут к реке или источнику, причем «чистая женщина», надевая ей серебряное кольцо, говорила: «Мать и владычица вод! От твоего имени вручаем ей это кольцо». После этого оно уже никогда не снималось с руки. В старину при вводе невесты в амхару через последнюю перебрасывали начиненный сыром хлебец, который тут же люди подхватывали и ели. В новое время практикуется осыпание молодой серебром, говоря по-абхазски, «белыми деньгами» – побудительная магическая мера, один из наиболее распространенных свадебных обрядов, призванных по обычаю обеспечивать молодым положительные блага. В некоторых местах, преимущественно у абжуйцев, в амхаре на колени новобрачной сажали мальчика – воспитанника дома жениха или кого-либо другого, к которому она после этого относилась как к своему собственному сыну. Считалось, что этот магический обряд обеспечит молодым плодovitость и счастливых наследников, хорошее потомство.

Уставшей от езды невесте предоставляют возможность отдохнуть, с этой целью просят, чтобы все посторонние вышли из амхары, куда только что она была водворена. С нею остаются ее подруги. Отдохнувшую невесту переодевают и с накрытым лицом ставят у стены, причем одна, из подруг все время должна быть с нею рядом. Затем амхара снова наполняется веселой толпой, а там вдали под навесом уже идет свадебный пир горой.

Нужно подчеркнуть, что амхара – не жилище отдельной самостоятельной семьи. Очаг, который там нередко горит, является чисто вспомогательным. Вся основная жизнь семьи протекает в «большом доме»: там горит неугасимый семейный очаг, там готовится для всех членов пища и там она употребляется, там неизменно живет глава семейства, там принимаются гости и решаются дела. Даже вошло в поговорку, что «без большого дома не может быть амхары» (ѳндуда амхара зыкалом).

Хорошие отношения близ живущих соседей сравнивались с отношениями между амхарой и «большим домом». Вот одна из типичных в этом отношении картин прошлого семейного быта абхазов. Крестьянин Жажа Шинкуба (сел. Члоу) в начале XX в. построил рядом со своей старой плетеной пацхой большой деревянный дом для гостей. Старший его сын, собираясь жениться, выстроил себе амхару. Вечером, закончив свои занятия, все семейство собиралось в «кухню» (аматцурта), в которой постоянно жил глава семьи с женой. Вскоре после общесемейного ужина женатый сын шел в амхару и разводил там огонь (между прочим, дрова для этой цели заготавливал, как правило, он один). Закончив свои дела и уложив всех спать, жена с детьми тоже шла в свою амхару. Только в ней мог отец, не стесняясь, допустить к себе своих детей и приласкать их. Каждое утро жена переходила обратно в общую кухню исполнять свои обычные обязанности, туда же приходили и ее дети, а маленьких или грудного ребенка в люльке она переносила сама. Если позволяли условия и было кому смотреть за ребенком в амхаре, то люльку совсем не вносили в большой дом, где сидели старшие. Но часто приходилось нарушать это и брать ребенка по утрам в «большой дом», где люльку ставили где-нибудь в углу, мать старалась кормить его незаметно, накрыв себя и люльку покрывалом. Заболевшая невестка лежала в амхаре, и только очень тяжелое состояние больной могло заставить свекра зайти туда. Когда умер глава описываемой семьи, его место занял старший брат, переселившись с женой и детьми в «кухню», а младший брат, который до этого ночевал с

женой в большом доме, перебрался в амхару своего брата. Во время раздела амхара досталась этому же брату, который перенес ее на новое место жительства и превратил в «кухню».

У абхазов не было особых помещений для родов. Невестка разрешалась от бремени в своем брачном домике; муж же на время родов удалялся вовсе из дома, нередко покидал даже и поселок свой на несколько дней. В ознаменование благополучного исхода родов в амхаре устраивалось моление. Собирались женщины, по числу которых какой-нибудь мужчина резал кур. Только одну курицу (иные называют ее специальным термином *нышьтышь*), которую предназначали для молельщицы, должна была зарезать женщина. Мужчин не допускали на эти моления; считалось, что в этом случае «перестало бы у него действовать ружье», т. е. что он лишился бы силы. Каждый год в марте девицы готовили в секрете соленые лепешки и, собравшись в амхаре какой-нибудь невесты, перед которой они не стеснялись, совершали моление по адресу Нымирах, прося его показать им во сне их счастье. Нымирах или Лымилах – это, вероятно, языческое божество абхазов, ведавшее делами бракосочетания.

В первые дни после свадьбы жених, чтобы никто его не застал в постели с женой, вскакивал с зарей и уходил из дому. Рассказывают как анекдот такой эпизод из семейной жизни старой Абхазии. Одна женщина по имени Ничква Делба (сел. Адзюбжа) в течение первых почти трех лет своей брачной жизни очень редко выходила из амхары, чтобы не показываться старшим. Все это время и муж, также стеснявшийся родителей, приходил к ней вечером и незаметно уходил по утрам со своим стадом. И вот однажды Ничква, не видевшая еще мужа как следует днем, приняла за него какого-то пастуха, прогонявшего барана мимо ее амхары. И до сих пор избегают ночевать вместе с женой в одной комнате с родителями, и дома строят в несколько комнат, в частности, для того, чтобы сыновья после женитьбы не спали под одним кровом со старшими в семье, причем отведенную молодоженам комнату иногда

так и называют «атацамхара», т. е. амхарой невестки.

В семействе Маадана Сакания (сел. Дурипш) насчитывается 15 душ. Из трех братьев старший, Маадан, бездетен, младший еще холостой, средний, Аазиз, женившийся лет 12 тому назад, имеет пятеро детей. Со дня женитьбы и до сего дня, последний с женой и младшими детьми по ночам живет в амхаре, которую построил ему названный старший брат. Четырехугольный однокамерный домик, покрытый дранью, амхара эта стоит в одном ряду с двухэтажным домом и большой кухней. Она снабжена передней с балконом и досчатым потолком, пол – земляной. Площадь комнаты – не больше 16 кв. м. Впереди, с обеих сторон от входной двери, по одному маленькому окошечку, а на стороне, обращенной к большому дому, еще одно небольшое отверстие, называемое по-абхазски «дверью головы» (*ахышә*). Несмотря на наше предложение, Маадан не проявил желания войти с нами туда и показать внутренность домика, что следует объяснить тем, очевидно, что старшим не полагается входить в брачное помещение. Другой дурипшский старик Хашим Тванба в 1947 году построил в качестве амхары специальный домик для своего сына, собиравшегося жениться. Как выше было замечено, в этом и некоторых других селениях Бзыбской Абхазии не так уж редко доньине встречается амхара. Так, житель горного селения Ачандара, того же Гудаутского района, Мты Гунба, женился в 1946 году. Он с женой живет в амхаре, невзирая на то, что у них стоит великолепный большой двухэтажный дом, а также кухня, где горит очаг. Амхара эта, построенная специально к данному браку, сделана из досок, снабжена передней, имеет одну входную дверь, в правой стене вырезано окошечко, состоит из одной комнаты четырехугольной формы размером 6 x 9 м, покрыта соломой, в середине выложен очаг, над ним надочажная цепь; у стены стоит кровать; по стенам развешены разные вещи и одежда мужа и жены.

Как сказано, амхару перестали строить раньше других представители «высшего» сословия, располагавшие экономическими условиями для строительства больших поликамерных домов, одна из комнат которых заменяла



собою у них самостоятельную, но весьма примитивную брачную хижинку. В то же время эти наделенные горделивым чванством эксплуататоры запрещали крестьянам строить себе жилища более или менее усовершенствованного типа.

Подводя сжатый суммарный итог изложенному об абхазском брачном помещении, мы можем различить три стадияльные ступени в эволюционном развитии амхары: а) помещение для отдельных брачных пар на территории жительства невесты (матрилокальный брак), причем и после прохождения этой ранней ступени в развитии брака амхару по традиции продолжают строить до сравнительно недавнего времени для девушек брачного возраста, т. е. выходящих замуж дочерей в их доме, или же занавес, символический или реальный, заменяет собою здесь брачную постройку, б) уже почти неуловимый промежуточный «чужой» дом, или, если можно так выразиться, переезжающая амхара и, наконец, в) последняя эволюционная стадия – амхара на территории усадьбы мужа, постройка, в которой молодожены проводят свою брачную жизнь до выделения из большой семьи и образования самостоятельной хозяйственной единицы (патрилокальный брак), причем такая амхара, как пережиток, встречается еще кое-где до наших дней.

Интересен самый термин «амхара».<sup>1</sup> В одном сказании этот термин входит в состав композита в сочетании со словом «ахчы» – подушка («ахчымхара»). Фраза гласит: «Заадан апста зыхчымхараз», т. е. «тот, для которого сосновая роща Заадана служила подушкой-амхарой» (речь идет о славных похождениях одного героя). Согласно одному толкованию, слово амхара – отглагольное имя существительное (масдар) – неслышание (ахара – слышать, а м – отрицание). По этому объяснению речь, очевидно, идет о таком помещении, где протекает интимная жизнь супругов. С этим как будто бы согласуется и народное представление об амхаре, как месте секретов новобрачных, откуда

1. В первом абхазском букваре, изданном И. Бартоломеем в 1865 г., против слова «амхара» значится: «балаган и женская комната». Ср. у Сталя: «цацум-хара». Абазины лучшую комнату называют «амхара».

не должен доноситься разговор супругов и пр. Но вряд ли является правильным приведенное толкование, представляющее пример народной этимологии. В загадочном слове амхара элемент м, по-видимому, не является отрицанием; возможно, что это – преверб именного происхождения. Мы можем привести целый ряд однотипных с амхарой слов, как, напр., амадара – доверять; амацэсра – молния, молнирование; амахара – задерживание, застревание; амакра – полемика, дискуссирование; амацсра – умерщвление; амырчара – отщепление и др., в которых м не служит отрицанием (в отличие, напр., от таких слов, как амхэара – неговорение, молчание, где м действительно является отрицанием). Вторая часть слова, т. е. хара – глагол от ахара, архара – в смысле плести, приращивать, создавать, вызывать к жизни, приобретать, зарабатывать (ср. абызкатахара – паутина, ахэа архара – появление червей, ахара – плести, намотать; ахэаа архара – возбуждение болезни, ажыхара – дух плоти, размножения). Но и при таком объяснении слова амхара остается невыясненным. Главное – к чему восходит фонема м, что она выражает? Ответ на этот вопрос должно дать нам специальное лингвистическое исследование.

Из других кавказских народов особое брачное помещение было известно, прежде всего, черкесам. Специальный домик для невесты у адыгейцев (кабардинцев), называющийся лягуна, логуна, даже в деталях очень близко напоминает абхазскую амхару, причем это слово (лягуна) означает «лишний дом» (ср. с абх. «афнчыда» – «особый или дополнительный дом»), а абхазскому «большому дому» у них точно соответствует «унашху». Для того, чтобы показать степень соответствия абхазской амхары с адыгейским лягуна, приведем следующее место из работы А. Миллера «Черкесские постройки»: «Хижина, подобная приемной для гостей, т. е. в одну комнату, строится также для женатого сына. Если жилой дом, в котором помещается семья, построен по русскому образцу и состоит даже из нескольких комнат, все же, по черкесскому обычаю, женатый сын не может оставаться под одной крышей со своей семьей, и

для него строят хижину в одну комнату, несколько сзади сакли, в которой он и живет до полного выделения и постройки собственной усадьбы».<sup>1</sup>

Отдельное брачное помещение в прошлом было известно и мегрелам, по крайней мере тем из них, которые жили в Абхазии или в пограничных с Абхазией районах, и тот факт, что оно известно им под своим точным абхазским названием «амхаре»,<sup>2</sup> заставляет думать, что они заимствовали его непосредственно у абхазов.

## V. СВАДЬБА

**Свита жениха.** Свадьба, как и похороны и поминки, имели в жизни народа определенное общественное значение, в частности, здесь происходила встреча молодежи, которая могла на этих торжествах проходить школу усвоения господствовавших нравственных и обычно правовых норм. Свадьба не только кульминационный пункт заключения брачного союза, одновременно это целое событие в жизни деревни, излюбленное место народных игр и всевозможных состязаний.

Свадьба по-абхазски называется ачара.<sup>3</sup> Это слово имеет значение кормления, питания, кутежа (ср. с мегр. «диара»). Материальная подготовка сводилась, главным образом, к постройке брачного помещения и временно-го навеса для пира, к добыванию достаточного количества вина, мяса, муки и проч. Родичи и соседи добровольно брали на себя значительную долю участия не только в организации и проведении самой свадьбы, но и в материальном снабжении жениха, если была в этом необходимость. Невесту приводили, как правило, только ночью, а свадь-

ба продолжалась и днем. Наибольшее количество свадеб приходилось на осень, когда закончены полевые работы и собран новый урожай, а из дней для свадьбы предпочитали воскресенье.

Накануне или еще раньше рассылаются по селам гонцы с приглашениями, а в старину на свадьбу и поминки шли и без всякого приглашения. Жених через кого-нибудь объявлял на сходках о своей свадьбе, а присутствующие разносили потом эту весть по всей общине. Часто же он оповещал людей сам, обязательно с товарищем объезжая дворы.

Нужно подчеркнуть, что подруга и дружка невесты, а также товарищ жениха имеют важное значение в свадебных обрядах абхазов. После договора, особенно с момента определения срока взятия жены, эти друзья почти неотлучно находились вместе с обрученными, помогая им во всем. Например, жених без своего постоянного товарища (амаҳәыза) не выезжал никуда, в том числе и на свидания со своей невестой. Объезжая селения при оповещении о своей свадьбе, жених останавливался на почтительном расстоянии, где-нибудь за воротами, а спутник его въезжал во двор и передавал хозяину приглашение. Этот неразлучный дружок не покидал скрывающегося жениха в дни свадьбы, прислуживал ему, был для него своего рода душеприказчиком; он его с усилием «выводил из амхары» и как бы мирил со старшими, причем для этой цели устраивал пирушку за свой счет; он сопровождал его при предварительном, до или вскоре после свадьбы, посещении соседей тестя (амаҳә идгылара), официальном приходе в отцовский дом невесты (амаҳәцара) и своего рода визите вежливости вскоре после этого. Последнее посещение именуется любопытным с точки зрения вопроса о матрилокальности брака термином, который в дословном переводе означает «жениха обратный взгляд» (амаҳәхьацшра). Это посещение действительно последняя дань древнему обычаю вселения мужа в группу жены, прощальный «взгляд», брошенный женихом на пути перехода к патрилокальному браку. Одним словом, со дня обручения и до

1. А. Миллер. Черкесские постройки. Материалы по этнографии России. Т. II, 1914, стр. 120.

2. თ. სახოკია. ქორწილი. სამეგრელოში, საეთნოგრაფიო გამოკვლევებ, ბრიუსელი. 1912, стр. 72 (рукопись); см. также: ს. შაკალაია. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, 1941, стр. 269.

3. В букваре Бартоломея (1865) встречается другое слово для обозначения свадьбы, а именно анхьахь; ср. также термины: чарира – название одной хоровой песни для танцев, ачархәара – предательство, ачархәаф – предатель (ср. ашәацхәаф – горевестник).

этого последнего церемониального «возвращения» жениха к родителям своей жены его неизменно сопровождал избранный им, обычно холостой товарищ, которому он будет платить тем же во время предстоящего последнему устройства своих брачных дел.

Как и у абжуйцев в прошлом, у бзыбцев до сих пор не считается предосудительным идти на свадьбу без всякого приглашения. Узнав о свадьбе, всякий может явиться туда совершенно свободно. Только родственников специально приглашают. Хозяин точно никогда не знает, сколько будет у него гостей, и он должен быть готов к приему максимального их количества. У них еще до привода невесты свадебный пир начинается полным ходом. Посередине помещения в нескольких местах стоят котлы с вином. Оттуда разносится гостям вино в черпалках. Каждый может подойти к ним и выпить сколько ему хочется. Таким образом, хотя, еще и теперь неприглашенные пользуются особо заботливым вниманием со стороны хозяев, но уже считается неприличным идти на свадьбу без особого приглашения.

Особое приглашение получали, обычно от самого жениха, те, которые должны составить свиту, предназначенную для привода невесты. Количество их неопределенное и зависит от положения жениха и размеров свадьбы, но обычно оно достигает нескольких десятков всадников, среди которых несколько женщин в качестве подруг невесты со стороны жениха. В эту свиту обязательно входит кто-нибудь из домашних жениха, т. е. обычно брат и сестра, один из старших в роде, один из старших общины, лучшая девушка в селе, племянница и тетя по матери, лучшие молодые люди деревни из числа сверстников жениха и остальные родственники. Все они называются «приводящие невесту» (аҭацаагацәа). Желающих находится очень много, но жених выбирает из них самых близких родственников, друзей, а также хороших ораторов, знатоков обычая и лучших всадников. При этом приглашении жених говорит каждому из них: «сядь для меня на лошадь» (усызҭеыжәла). По преданиям, в далекие времена в

Абхазии мало было лошадей. К тому же известно, что феодалы и не разрешали крестьянам иметь хороших коней, поэтому бедные люди большей частью ходили пешком. В те времена, говорят, и невесту также приводили пешком, причем редко кто ходил жениться особенно далеко.

Жених обыкновенно не сопровождал свиту для привода невесты. Это в том случае, если дело устроено открыто и не вызывало никаких беспокойств. Но если предвиделась опасность столкновения при тайном выводе невесты из ее дома, жених вместе с несколькими преданными друзьями следовал за свитой отдельно от нее на небольшом расстоянии. Свита собирается в доме жениха почти на целый день раньше других гостей. Им там устраивают теплые проводы, причем специально для них режут бычка или другого животного. За столом один из старших членов семейства жениха пьет за здоровье уже ранее намеченного руководителя делегации, чтобы он со своими товарищами благополучно справился с возложенной почетной и ответственной задачей. Таким руководителем выбирали часто воспитателя жениха. После этого, не предаваясь излишествам, под покровом ночной темноты (днем выезжать избегают) блестящая кавалькада, под предводительством своего главы, покидает двор жениха, в котором происходит оживленная подготовка к предстоящему пиру.

В доме невесты радостно встречают прибывшую от жениха делегацию. Прежде явившихся за невестой поезжан не впускали во двор, закрывали ворота, пока они не выстрелят. Женщины из этой делегации предварительно навещают невесту. Так как гостей ждали, то к пиру уже готовы, но никакой спешки не проявляют (как отмечено выше, раньше жених посылал со свитой вместе все необходимые для этого пира продукты). Гостей сажают по старшинству на самом лучшем месте среди местных почетных людей, которых пригласил хозяин, чтобы они по обычаю встретили и проводили приезжан. При этом не лишне отметить большое значение абхазского стола с его сложным и тонким, подчас строгим этикетом. «Вино пьется не желудком, а совестью», – говорят абхазы. В данном же случае хозяин

особенно старается как можно полнее использовать все влияние стола, чтобы дольше задержать гостей. Поэтому посланники жениха должны быть предусмотрительны, но и очень осторожны, так как на абхазском пиру недопустимы публичные ссоры, задевающие честь.

Однако, несмотря на все их старание, все новые и новые затруднения ставят свите. Мы должны обратить внимание на эти многообразные затруднения, которые следует понимать как проявление некогда бытовавшего матрилокального поселения супругов, как сопротивление старой традиции становлению нового патрилокального обычая. А свите действительно приходилось преодолевать различные формы сопротивления со стороны местных людей, причем не всегда шуточного характера. Так, на предложение выдать невесту хозяева отвечают: «Дадим, не спешите!» а во дворе под открытым небом накрывают новый стол. Но и это не последнее препятствие. Раньше чем подать коней гостям, местная молодежь кладет под седла камни, кости, навоз, крапиву под хвост. В некоторых местах к хвостам лошадей поезжан привязывали тыквенную посуду, к одежде привешивали дохлых кошек, крыс, отстегивали подпруги у двух-трех седел для того, чтобы кто-либо из всадников по дороге свалился с лошади, что предвещает невесте будто бы хорошую жизнь. Поэтому свита жениха тщательно проверяет лошадей и седла, прежде чем сесть на них. Местные люди закрывали ворота, чтобы преградить свите дорогу, заявляли, что не выдадут невесту без стрельбы, и тогда свита начинала стрелять. Перед самым отправлением невесты к мужу ее подругу, приехавшую от жениха, и других членов свиты, снимали с лошади, а когда они вновь садились на лошадей, снова заставляли их спешиться, и так повторялось несколько раз. Так соседние парни непрестанно мешали отправиться свите, нападали на нее, стараясь схватить и взять шапку, бурку или другое что-нибудь. Битья, однако, не было и сердиться не полагалось. Хотя и в шуточной форме, но это было настоящее сражение, и оно не кончалось, пока кто-нибудь из почетных местных стариков не приходил и не открывал

гостям дороги, уняв пыл разгоряченной местной молодежи. Но, характерно, такая же сцена в той или иной степени повторялась в каждой общине по пути следования процессии. По утверждению многих сказителей, в старину, в день свадьбы, еще до прихода свиты жениха, невесту одевали, закрывали ей лицо и укладывали в постель так, чтобы занавес закрывал ее до головы; кроме того, заставляли ее громко плакать, чтобы это было слышно свите жениха. Если, однако, невесте не удавалось заплакать, тогда ее мать или другая близкая девушка ложилась рядом с ней и начинала плач. Со своей стороны свита громко требовала выдать им невесту; с этой целью они стреляли в воздух, верхом въезжали в дом, штурмовали, так сказать, амхару, где находилась невеста и т. п.

Наконец, в сопровождении подруг и с закрытым белым шарфом лицом невесту выводят во двор, где раздаются выстрелы из револьверов буйно настроенных молодых джигитов. Невесту сажают на лошадь, подруги ее также верхом на лошадях ставят около нее по обе стороны. С ними рядом дружка невесты, о котором необходимо сказать подробнее.

Дружка невесты, называющийся по-абхазски «мужчина-товарищ» (ахатцафыза), выбирается из числа ее родственников: племянников по сестре, однофамильцев (но не родного брата), дядей по матери, а также младших ее сверстников. В отличие от подруги, ограничивающейся незначительными мелочами, у бзыбцев такой спутник, в качестве главного друга сопровождающий невесту на свадьбу, везет с собой подарок, в состав которого входят различные, не строго определенные вещи, например: швейная машина, шитая одежда или отрезы на костюм, деньги, шелковые платки, носки и другие мелочи, а также разные сладкие снадобья, роги для вина, бутылка водки от имени невесты и пр. В ответ и он награждается женихом не меньшей ценности подарками. Обязанности дружки значительны и ответственны. Во все время следования свадебного кортежа он не отходит от невесты, которую поручено ему всемерно оберегать. До конца свадьбы этот



представитель рода невесты уполномочен осуществлять как бы верховную власть над ней. Считалось, что пока он находится на свадьбе у жениха (сутки и больше), невеста все еще продолжает принадлежать через него своему роду. У бзыбцев его первым сажают за специальный, особо почетный и изысканный стол, накрываемый перед открытием общего пира, причем за этим столом происходит одаривание невесты. Кроме него, тут же сидят, наблюдая приношения, старики и почетные гости, причем в письменной форме ведется счет поступления подарков. И после перехода к большому общему свадебному столу дружка не теряет из виду невесту, старается своеобразными тактичными действиями обойти стеснительные законы ведения стола, чтобы почаще навещать ее в комнатушке, откуда он иногда даже «выгоняет» присутствующих, чтобы поговорить с нею наедине и дать отдохнуть.

Порядки, аналогичные описанному здесь абхазскому обычаю сопротивления свите жениха, соблюдались у многих кавказских народов, прежде всего, у адыгейцев. Например, у темиргоевцев всадников жениха, увозивших невесту, аульная молодежь «избивала» длинными хворостинами и сопровождавшие невесту не вправе были отбиваться; кроме того, «по всей дороге во встречных аулах и на местах повторяются те же сцены побоищ и борьбы».<sup>1</sup> У кабардинцев аульные верховые провожают свиту жениха, но при прощании схватывают с голов шапки гостей и скачут в аул; гости за ними, и если не догонят – шапка пропала.

Как сказано, в этих обычаях новейшие исследователи видят отголосок сопротивления рода невесты ее переходу в группу жениха, и это, как мы видели, очень хорошо и выпукло иллюстрируется абхазскими этнографическими материалами.

**Костюм.** Специального брачного костюма не было. Обычно это было длинное до пяток и широкое книзу «абхазское платье» с туго затянутым высоким воротником, с длинными застегивающимися рукавами (ацсуа тқы)

1. СМОМПК, XXIX, отд. 1, стр. 92, 93.

большой шелковый платок на голове (ахарцъкасы), которым невеста чуть ли не целиком закрывала себя, прежде всего лицо, а на ногах были туфли или самодельные изящные чувячки. Для женщин было специальное седло (абахэр), под которым на спину лошади накидывали широкое и красивое покрывало (арахт), при верховой езде женщины носили широкий книзу передник с целью предохранить себя от грязи (т. н. амазонка), а в жару и дождь – зонтик над головой (ашьямсиа).

Следует выделить специальный головной убор невесты. Называемый часто «большим платком» («акас-ду»; иногда еще «абатым касы» – «батумский платок»), головной убор для невесты представлял собой в новое время большое шелковое полотно с широкими цветастыми изображениями в виде крестов, причем носить его, как, впрочем, и предназначавшийся для замужних женщин и туго завязываемый сзади нижний платок трехугольной формы («акасы еицарса»), девушкам не позволялось. В числе другой одежды, входившей в состав рассмотренного выше т. н. «аматырбага», жених обязан был, в первую очередь, преподнести своей невесте именно этот платок, без чего не полагалось выходить замуж. В случае затруднения в доставке нового платка, жених или его уполномоченные хлопотливо искали его, покупали или выпрашивали на время у кого-нибудь из женщин. Из присылавшихся женихом других материй невеста шила перед переходом к мужу свой новобрачный костюм, но не у себя дома, где она стеснялась это делать на глазах перед старшими, а где-нибудь в укромном уголке соседского дома.

Раньше женщины носили длинный ситцевый, а у богатых шелковый бешмет, застегивающийся на груди красивыми металлическими (часто серебряными) застёжками – «чапразами», как у кабардинцев. Старинные женские шаровары были широкого фасона с очкуром для стягивания и со сборками внизу у ладыжек, где они застегивались. В этой связи напомним одно предание из истории восстания 1866 г. С целью устрашения собравшегося в селении Лыхны народа, полковник Коньяр выступил тогда с

угрозами по адресу непокорных и, между прочим, заявил, что впредь женщины не должны носить своих обычных шароваров. По преданию, это замечание было встречено как оскорбление, переполнившее чашу терпения, и тут же раздался возглас: «Кто сын своего отца и не похож на мать, к оружию!». В результате, как известно, было убито несколько человек, в том числе полковник Коньяр.

По понятиям абхазов, никакой цены не имела девушка, у которой заметно выступала грудь. Поэтому с 8-10 лет и до первого ребенка она была постоянно затянута в узкий корсаж, называемый айлак (аилакъ), который специально был предназначен не допустить развития грудных желез. Это был широкий пояс из мягкой кожи или плотного льняного полотна, с зашитыми костяными (роговыми) или металлическими тонкими пластинками. У крестьянок застегивали на роговые пуговицы, у дворянок и княжен – на посеребренные или позолоченные застёжки. Он придавал фигуре стройную и изящную форму, причем снимать его девушкам строго запрещалось. Торнау так описывает этот корсет у черкесских девушек: «Под рубашкою девушка носит т. н. пши-кафтан (девичий кафтан), который есть не что иное, как кожаный, холщевый или матерчатый корсет с шнуровкою спереди и двумя гибкими деревянными пластинками, сжимающими обе груди, так как у черкесов тонкая талия и неполная грудь составляют первые условия девичьей красоты».<sup>1</sup>

В качестве обуви абхазки в прошлом носили деревянные башмачки (ақаққап, адыргэын); некоторые из них отличались красивой выделкой, своими богатыми инкрустациями; они широко были распространены также среди черкесских женщин.

Специально брачного костюма не было и у жениха. Бурка и башлык, концы которого свободно висели перед ним, почти целиком закрывая лицо, – вот и весь костюм жениха. «Новобрачный приобретает новую бурку и новую походку», – гласит меткая черкесская поговорка. Е. А. Мартель в своем труде «Лазурный берег России (Кавказ-

ская Ривьера)», говоря об абхазском мужском костюме, в 1903 году писал следующее: «Главной характерной чертой (и комичной в то же время) абхазского костюма является головной убор, башлык или папах, длинный капюшон из сукна (иногда из шерсти серных) очень яркого цвета, состоящий обыкновенно из двух кусков и оканчивающийся остроконечным верхом; в условиях быстро меняющейся капризной атмосферы, он служит, смотря по обстоятельствам, шапкой, тюрбаном, дождевым зонтом, зонтом от солнца, шарфом и пелериной; свойство (этого капюшона) с бесконечной искусностью свертываться, скатываться и разворачиваться делает его радостной находкой для художников».<sup>1</sup>

**Свадебная песня.** Плачущую невесту сажают, наконец, на лошадь и выезжают с отцовского двора. Впереди едут старшие во главе с руководителем; у бзыбских абхазцев, наоборот, невесту с подружками пускают вперед. На пути следования они непрерывно скачут, стреляют и поют специальную свадебную «песню привода невесты» (атацаагарашэа) с припевом: «О, ре-де-да мо-фа» (у абжуйцев: «о ри-да-да ма-куа»). Сохранившиеся фрагменты этой древней песни гласят:

Оу редеда Мофа!  
Дихэеит, дигеит, дичацеит!  
Дыбзиоума?  
Дыбзиазар ҕыхтын дубап!

Оу-ре-де-да Мофа!  
Назвал, взял, одел(?)!  
Хороша ли?  
Увидишь при открывании лица!

Смысл слов «мофа» («маф»), «макуа» непонятен. Известно только, что на охотничьем языке абхазов «макуа» (мақәа) значит «хороший». Абжуйцы, кроме этой песни, теперь знают еще другую – «О-о-рера ох-хо-хой», которая почти вытес-

1. Торнау. Цит.соч., ч. II, стр.130-131.

1. E.A. Martel. La cote d'asur Russe (Riviera du Caucase), Paris, 1903 p.99.

нила первую, а в Самурзакани поют мегрельскую свадебную песню «кучка бедниера», т. е. «нога счастливая».

Свадебный припев «О ре-де-да мо-фа» в той или иной форме употребляется и у всех адыгейских племен и некоторых других северо-кавказских народов (осетины). «По въезде в аул тянут обыкновенно свадебную песню «О-ри-дада!», – пишет Т. Кашежев. Ш. Б. Ногмов связывает этот припев с именем адыгского богатыря Редеди, погибшего в единоборстве с тмутараканским князем Мстиславом. Он пишет: «Не было в адыгейском народе никого, кто бы мог устоять против силы Редеди; почему современники прославили его в следующей песне: «Ой Ридадя, о Ридадя махо ореда, о Ридадя махо!» – т. е. «Редедя, Редедя, многосчастливый Редедя!». Эту песню и ныне поют во время свадьбы, жатвы или сенокоса, когда народ бывает в сборе».<sup>1</sup> В русских летописях XI в. рассказывается о единоборстве тмутараканского удельного князя Мстислава с косоожским богатырем Редедой, об этом же упоминается и в великом древнерусском литературном памятнике XII в. «Слово о полку Игореве». У адыгейцев также сохранилось предание об этом единоборстве. Интересно, что осетины и теперь называют адыгейцев косогами; часть адыгейцев живет на Таманском полуострове и по настоящее время.

Это соблазнительное объяснение песни, принятое и некоторыми другими исследователями, потому уже неприемлемо, что слишком уж не логично превращать в свадебную песню одно случайное событие, притом печальное событие гибели героя. Происхождение свадебной песни должно быть непосредственно связано с теми же свадебными обрядами, которым она специально посвящена. По записи Трубецкого, припев этой песни на кяхском наречии звучит так: «Уоредэ, уореддэдэ, уореддэдэ мафа!» и в его же переводе значит. «Песня, всем песням песня счастливая!». При всей своей кажущейся нам сейчас бессодержательности это более, пожалуй, подходит к моменту.

Г. Ф. Чурсиным в Бзыбской Абхазии записана легенда, объясняющая происхождение припева «Оу-ре-Деда

Мафа». Молодой Мафа влюбился в красавицу Деду. Она ему долго отказывала. Наконец, обещала выйти за него замуж, если он в доказательство своей любви к ней совершит предложенный ею один оскорбительный для него поступок. Ослепленный захватившим его чувством, Мафа исполнил желание дерзкой красавицы, но она опять отказалась принадлежать человеку, так возмутительно себя унизившему. По просьбе огорченного юноши одна вещая старуха, внушив Деде, что она больна и нуждается в лечении, повела ее в лес для жертвоприношения, дав знать об этом Мафе. В лесу старуха заставила Деду одеться в шкуру жертвенного козленка, закрывшись с головою. В это время Мафа по знаку старухи схватил девушку и взял к себе на некоторое время. Вариант этой легенды известен нам по рассказам стариков и Абжуйской Абхазии (сел. Гуп.). Старик Сулейман Аршба (Ткварчели) сообщил Чурсину, что свадебный припев «Оу-ре-деда Мафа» впервые появился у абхазской фамилии Асадзкуа, живущей около Сочи. Песня исполнялась будто бы двумя партиями; одна пела – «оу-ре-деда Мафа», другая «оу-ре-деда-дакя». Учитывая широкое распространение этого припева у адыгов, можно предполагать, что он проник к абхазам от них.

Акад. С. Н. Джанашиа в выше цитированной работе пишет: «Варада» – черкесское слово и означает «песня». Как в собственно черкесском, так и в абхазском, мегрельском и в некоторых других кавказских языках «варада» (черкес. уарад) является наиболее распространенным песенным рефреном (припевом). Местами он представляет собою единственный материал словесного текста песен».<sup>1</sup>

**Религиозно-магические обряды.** Как уже говорилось об этом, невесту приводили, как правило, только ночью. Считалось стыдным и как бы запретным (тцасым) приводить ее днем во избежание хотя бы всякого сглаза. Если на пути застигал их рассвет, они обычно заходили к какому-нибудь хозяину в гости, у которого дожидались наступления темноты. Этот последний радостно встречал путников, сзывал соседей и устраивал пир в честь гостей.

1. Ш.Б. Ногмов. Цит. соч., стр. 78.

1. С.Н. Джанашиа. Цит. соч., стр. 24, примеч.

Перед отъездом он одаривал невесту и сам сопровождал ее на свадьбу. Всем этим у них завязывались близкие, как бы родственные отношения.

Считалось, что во время взятия невесты в дом жениха всякие недоброжелатели жениха прибегали к различным магическим приемам для лишения супругов способности к половой жизни. Например, разрезали пулю пополам и клали половинки по обе стороны дороги, по которой проходит свадебный поезд; затем эти половинки сплавляли вместе, заряжали в ружье и стреляли куда-нибудь вдаль, в дерево и т. п. После этого недуг жениха, как предполагалось, могут вылечить только очень ловкие муллы. Вот другой способ: разрезанную пополам пулю мочили в крови зарезанного в жертву животного, затем сплавляли снова (сел. Дурипш). Или делали так: когда ведут невесту, два молодых человека, смочив ножи в крови жертвенного животного, становились по обеим сторонам улицы, и после прохождения процессии ножи закрывались; считалось, что этим жених лишается половой способности, и пока не раскроют ножей и не смоют с них крови, он не сможет иметь полового общения с женой (сел. Илори). Существовала также вера в магическую силу завязывания узлов. Когда резали жертвенное животное, недоброжелатель жениха завязывал на веревочке узлы и думал, что этим он «связывает» (дфеиҳәеит) мужскую силу жениха (сел. Дурипш). В других общинах Абхазии завязывали узлы на нитке или связывали узлом тонкую хворостину и эту нитку или хворостину пускали по речке со словами: «С этого дня я вас связал, и вы не соединитесь» (сел. Джгерда).

Подобные обычаи практиковались и многими другими народами Кавказа. Как известно, этот вид чародейства в средние века был распространен во многих странах Европы. Религиозно-магическим обрядам при заключении брака, особенно же в период свадьбы, у всех народов придается очень большое значение. Е.Г. Кагаров в своей работе «Состав и происхождение свадебной обрядности»<sup>1</sup>

1. Сборник Музея антропологии и этнографии, т. VIII, Ленинград, изд. АН СССР, 1929.

отметив, что свадьба представляет весьма сложный конгломерат хозяйственных, социальных, правовых и других мотивов, останавливается специально на религиозно-магических обрядах свадебной драмы, которые он делит на две основные группы: 1) предохранительные от влияния злых сил на новобрачных и 2) побудительные, обеспечивающие молодым какие-либо положительные ценности и блага. В обычае употребления оружия (металлов) на свадьбе видят средство против злых духов, готовых напасть на невесту, жениха и их родных. Кроме того, считалось, что нечистую силу отвращает звон металлов и стрельба, которую прежде ошибочно рассматривали исключительно как остаток умыкания.

Обрядами со скрыванием стремятся оградить жениха и невесту от чар и нечистой силы. Из них в связи с абхазской свадьбой может быть указано, например, покрытие головы и лица молодых, являющееся одним из наиболее распространенных свадебных обычаев всех времен и народов, начиная с Месопотамии, Древней Греции и Рима и кончая современными народами Европы и других материков. Это – универсальный суеверный прием защиты от губительных влияний сглаза и злых духов, хотя ученые продолжают еще придерживаться различных точек зрения на природу этого явления.

**Прием невесты.** С полпути свита невесты посылает гонца вперед с чемоданом или другой принадлежностью невесты. Он летит со всей силой и, приблизившись к дому жениха, дает несколько выстрелов, к которым с нетерпением прислушиваются присутствующие на свадьбе. Здесь эти выстрелы тотчас же вызывают радостное оживление. Вскоре вестник, примчавшись, влетает во двор и его встречают восторженно. С пронзительными возгласами он бросается к дверям или лестнице дома, и во что бы то ни стало должен взобраться верхом по ней, въезжает в залу, объезжает ее кругом, кратко сообщая, где и как едут его товарищи, а ему домашние мажут губы медом, дарят полотенца, шелковый платок, иногда деньги. Приняв подарки и отведав сладости из рук женщин,



он покидает дом, во дворе объезжает котлы с мамалыгой и мясом, ударяя по ним, чтобы ускорили приготовление блюд, и снова мчится обратно к товарищам навстречу. Хозяева спешно приступают к последним приготовлениям и к приему невесты.

А свита уже приближается. Услышав стрельбу и свадебную песню едущих, все высыпает во двор и открывают ворота. Если это происходит ночью, у многих в руках свечи и лампы, часто от ворот и до дома выставляют с двух сторон зажженные факелы, образующие освещенную широкую дорогу к дому. Невеста и ее друзья еще далеки от ворот, но горячие ее спутники уже ворвались во двор. В это время для них не существует ни заборов, ни канав, ни перелазов, и никто не думает о пощаде коней. Десятки всадников стремглав бросаются верхом к дверям и лестницам; мужчины и женщины сверху удерживают их, но кто-нибудь из них, наиболее горячий джигит все же вскочит наверх. Не скоро они стихают, но потом отходят и, спешившись, отдают лошадей подбегающим парням.

Отметим здесь один редкий и не совсем типичный в Абхазии прием свиты жениха на свадьбе последнего, о котором (приеме) в народной памяти сохранились отчетливые воспоминания. На свадьбу дальского князя Хрипса Маршан, происходившую в середине XIX в., собралось народу много. Когда свита жениха прибыла с невестой, все присутствовавшие на свадьбе с дубинами преградили дорогу свите, образовав плотную живую ограду вокруг дома. Свита неоднократно бросалась на закрывавших путь, но прорваться к дому она не смогла. Тогда свита повернула обратно вместе с невестой и только благодаря настойчивым просьбам стариков удалось ее вернуть.

Близкую к этому картину можно было наблюдать в прошлом и у кабардинцев. По описанию Т. Кашежева, у них приехавшим с невестой членам свиты жениха подавали бузу. Затем собравшаяся аульная молодежь вооружалась длинными жердями и размещалась по местам, недоступным для верховых. Бой конных с пешими продолжался около часа. У дверей сакли стояло несколько пеших, в обя-

занности, которых входило охранять входы и отражать натиск верховых. Главная цель последних – прорваться кому-нибудь верхом в самый дом. Они прыгают через плетни, ломают ограды и, наконец, кто-нибудь врывается в дом. Ему подают в сакле чашу бузы...

Возвращаясь к нашей свите, мы видим, что она спокойно въезжает во двор её непосредственно окружают, и там же все слезают с лошадей. Старший в роде благословляет ее появление, а мать жениха целует невесту и обходит вокруг нее трижды. Затем, приведя ее в порядок, невесту ведут в большой дом современного типа. Раньше, как мы уже знаем, ее вводили сперва в амхару. На лестнице невесту останавливают, и свекровь, жена брата жениха или другая почетная женщина сыплет серебряные деньги (ацара шкэакэа – «белые деньги») на ее голову, которые с боем подхватываются молодыми людьми, в ожидании этого толпящимися внизу. Порог невеста переступает под звуки скрещенных кинжалов. В некоторых местах (у абжуйцев) ее обводят три раза вокруг зала или даже всех комнат, а по ее следам раньше сыпали зерна проса или же ей самой давалась в руки горсть зерна, которое она рассыпала по полу при своем обходе помещения.

Однако на этом еще не кончаются магические приемы. Приложив куриное яйцо к груди невесты, свекровь говорила: пусть также правильны и полны будут твоя душа и тело. Затем, приподняв покрывало на лице, куском сахара или конфетами прикасалась к губам невесты: пусть, мол, также сладок будет твой язык. На колени невесты сажали мальчика. После всего этого ее ведут в комнату, которая заменяет амхару. Там ее заново переодевают местные девушки, дают умыться и т. п.

Таковы были магические приемы, применявшиеся в старой Абхазии с целью обеспечить новобрачным плодovitость, богатство и сладость жизни, приемы, широко распространенные у многих народов.

**Пир.** К этому времени мужчины уже садятся за пиршеский стол в специально выстроенном сарае или навесе, называемом у абжуйцев ашапа. Перед тем как сесть за

стол, происходит омовение рук. Эту деликатную церемонию открывает старейший из хозяев, а за ним идут гости и все остальные по старшинству. Рассаживание происходит в том же порядке. Н. Джанашиа сообщает, что в старину перед началом пира невеста, ее подруги и дружки, стоя на коленях, должны были подать утиральник почетным гостям.

Когда уже все сели за стол, прежде чем приступить к еде, отцу жениха или другому близкому ему старому и почетному мужчине вручается печень и сердце, надетые на палку или нож, полотенце, кисет, очкур и т. п. Он произносит молитву за благополучие брака, который здесь как бы окончательно этим оформляется и закрепляется, причем полотенце и другие мелочи, присланные невестой, остаются за ним. Затем начинается пир, и тамада, а за ним и все остальные, первый тост из одного какого-нибудь большого бокала пьют во имя и славу брачующихся. Женщины сидят все вместе в одной стороне навеса или совсем отдельно (прежде их сажали раньше мужчин).

Прежде абхазы водки не знали, и из напитков у них было только вино. Мамалыгу раньше делали из проса (ахəыз быста), затем стали варить ее из кукурузной муки, у состоятельных в изобилии было мясо. Гостей сажали часто под открытым небом на землю; вместо стола служили листья фундукового, грабового и др. деревьев, а зимой стелили солому.

У состоятельных свадебный пир продолжался иногда дня два подряд. Отдельные любители сутками сидели за пиршеским столом, не двигаясь с места, и наконец, уходили домой так, что у них «ни слова не были испорчены, ни ноги не путались». Пирующие гости, дождавшись рассвета, должны были сбить с дерева домашнюю птицу, которую спешили подать им на стол. Потом начинался хороводный танец пеших и даже всадников (аибаркыра, шьаратын). Вообще, наряду с пением, большое место на абхазской свадьбе занимают танцы. Танцуют молодые и старики, мужчины и женщины. Как бы ни были стары родители жениха, их выталкивают на арену и под гром рукоплесканий заставляют протанцевать вместе. Тан-

цуют с гостями и другие родственники и родственницы жениха. Быстрота, плавность и выносливость считаются основными качествами хорошего танцора. Почти неподвижный корпус тела должен нестись изящно и плавно, чтобы подол черкески не рассыпался в беспорядке по сторонам при головокружительных движениях ног. Большим почетом пользовался танец на пальцах ног (ахаира, ашьацəхьртəра). Нередко молодому человеку приходится выдержать огромное напряжение, чтобы не уйти со сцены раньше своей упорной партнерши. Во время этого захватывающего соперничества энтузиазм публики достигает большего напряжения, и отовсюду гремит пальба из оружия. После этого бывает, что девушка принимает предложение вчерашнего победителя.

Проводились и другие общественные игры, из которых до сих пор наиболее признанной остается «игра на конях» (аеырхəмарра). Лучшим джигитам по мастерству владения «искусством вождения коней» (аеказара), громкой славе которых так страстно завидуют юноши, от имени невесты, выдают подарки: красивые узорчатые рукодельные кисеты, очкуры, полотенца и т. п. И впоследствии, когда она еще впервые выходит на торжества, ее именем награждается денежной премией победитель национальной игры в мяч (аимтцəкьчара).

Разорительная абхазская свадьба нередко принимала слишком грандиозные размеры. Достаточно сказать, что на некоторых из них резали в общей сложности чуть ли не до сотни голов разного скота. Само собой разумеется, что устраивать такие обильные и многолюдные пиршества, поглощавшие столько непроизводительной энергии, средств и времени, могли себе позволить лишь отдельные богачи и представители знати, а не масса среднего трудового крестьянства, не говоря уже о более низших слоях общества, которые не имели материальных условий ознаменовать свое вступление в брак даже самой маленькой компанией.

Правда, хозяина в этих случаях выручал во многом обычай общественной даровой взаимопомощи, так ярко обнаруживающийся на абхазской свадьбе. Прямые хозяева в

день свадьбы почти ни во что не вмешиваются, ограничиваясь только общими наблюдениями. Вся практическую черновую работу исполняют соседи и родичи – мужчины в своей области, женщины в своей. Эта помощь начинает поступать еще за несколько дней, а в день свадьбы обслуживающий персонал строго распределяет работу между собой: несколько молодых людей выделяется для приготовления мамалыги в огромных чугунных котлах, другим вменяется в обязанность варить мясо в больших медных котлах; не забывают давать и помощников к ним, которые должны доставлять воду, дрова, развести и поддерживать огонь под открытым небом, часто в дождь и снег. Прежде чем зарезать первое животное, выделенный для этого дела человек, обращаясь к главе семейства, громко произносит следующую примерно молитву-поздравление: «Счастье и радость тебе ночью и днем!» (мышрақә, тыхрақә).

Специально выбирается знающий человек для распределения мяса. Это – не легкий труд, напротив, очень даже ответственный, так как каждому гостю и старику нужно выделить и преподнести не что и как попало, а соответствующую их возрасту и положению часть мяса. Дело здесь, конечно, не в одном количестве мяса, а главным образом в том, что некоторые лучшие части его предназначены для угощения лиц, наиболее чтимых за данным столом. Так, старейшему полагается преподнести половину головы жертвенного животного (ахыбжа), наиболее почетному гостю – бедренную часть (амаха) или лопатку (ажәшәақьа) и т.д. Выражением этого старого, но деликатного обычая служит такая абхазская народная поговорка: «Сперва взгляни ему на лоб, а потом подавай его долю» (илахь уацшны ихәы ша!).

Исключительно тяжелы, особенно у абжуйцев, обязанности виночерпия, этой правой руки толумбаша, т. е. руководителя стола. Их отбирают строго и внимательно. Они должны отличаться честностью, преданностью толумбашу и, главное, знанием всех, часто сложных и противоречивых законов стола. Их кормят заранее, а потом всю свадьбу они должны перенести на ногах, не имея даже права вы-

йти во двор. Они обязаны не только разливать пирующим вино, но строго и неподкупно следить, чтобы все честно осушали до конца тосты, провозглашенные толумбашем. Кроме того, на свадьбе бывает общий распорядитель, авторитетный пожилой человек из близких людей хозяина (аилыргаф).

К середине свадебного пира молодые люди из числа обслуживающих обходили прежде ряды пирующих, держа в руках растянутую бурку, на которую каждый присутствующий должен был положить денег по своему усмотрению в виде подарка невесте (ахаршә). Или подруга и дружка невесты, держа в руках тарелку, обернутую в шелковую материю, обходили ряды пирующих, а эти последние клали на тарелку свои дарения. В последнее время для приема подарков невесте на свадьбе у бзыбцев, как уже отмечалось, выбирается нечто вроде комиссии из трех человек, сидящих за особо накрытым столом. Они приглашают всех подойти и поднять бокал, и гости один за другим подходят, провозглашают тост во здравие молодых и кладут деньги, причем, тут же подсчитав деньги, оглашается взнос каждого персонально.

**Смотрины невестки.** Смотрины эти открывались родителями жениха, хотя, по словам некоторых они последними шли смотреть свою невестку: куда, мол, нам спешить. Свекор обыкновенно дарил корову, буйволицу или лошадь; свекровь – чаще всего постельные принадлежности, причем эти подарки составляли личную собственность невестки. Невестка стояла с покрытым лицом. Приносящий подарки произносил тост (в комнате невесты в эти дни стоит накрытый столик), спутник невесты от ее родителей, став на колени, протягивал делающему подарки тарелку с накиннутым на нее шелковым платочком, а подруга невесты приоткрывала ей лицо, чтобы даритель мог взглянуть на нее. Дальнейшее изыятие подарков происходило уже на самом пиру и лишь недавно стали устраивать для этого отмеченный выше специальный стол. При этом посещении невесты «на смотр» (тацабара), дабы не проявить грубого любопыт-

ства, даритель старается прямо на невесту не смотреть, а разговаривать с ней вряд ли серьезно может и попытаться, ибо, хорошо знает, что это слишком еще рано; невеста стоит безмолвно у стены, как изваяние, с опущенными глазами; держит руки перед собой, вложив одну в другую; она еще не смеет не только отвечать старшим посетителям, но даже едва улыбается им и то лишь украдкой. Все же посетитель старается заговорить с ней, рассказывает смешные вещи, чтобы заставить ее хотя бы засмеяться, задает неожиданные вопросы и т. п., но она продолжает хранить молчание и подружки всегда должны быть готовы ответить за нее.

Главному спутнику невесты, приехавшему с нею, и его товарищу (ахатцафыза, ахатцафыза ифыза) перед отъездом со свадьбы преподносили от жениха подарки (сами они у абжуйцев подарков невесте почти не делали). Их далеко провожал жених, у которого они старались утащить башлык, газыри, вступали с ним в шуточное сражение, сбрасывали с лошади и т. п. Недели через две со дня свадьбы, после ввода невесты в большой дом, и подруга невесты с подарками уезжает домой в сопровождении жениха. Месяца через два она снова навещает молодоженов (нередко за нею специально едет сам жених), причем жениху в этот раз (по некоторым данным, в первый свой приезд) она раньше приносила в подарок черкеску, архалук, чусты, башлык и даже белье. Уезжая, она опять получает подобающие подарки. Этот приезд подруги невесты в гости к жениху имеет специальное название – «алагылара» («алагылара» – от «агылара» – «стоять», «останавливаться»), что означает «пожить», «погостить», «побывать» в среде кого (чего) либо.

В конце этой части нашего описания, в порядке некоторой иллюстрации и дополнения, хотя и рискуя допустить частичные повторения, приведем изображение отдельных моментов наблюдавшейся нами в начале 1948 г. одной конкретной свадьбы в сел. Абгархыку.

Услышав издали стрельбу и звуки свадебной песни, все гости, собравшиеся в доме хозяина, высыпали на вдруг оживившийся двор, освещенный факелами. Из свиты

жениха туда вошли сперва старшие, встреченные также старшими с приветствиями и стрельбой. За ними следовала процессия, в центре которой находилась невеста. Местные женщины и девушки, встретив невесту, окружили ее, словно желая спрятать подальше от постороннего глаза, и повели в одну из отведенных ей вместо амхары комнат «кухни», состоявшей из двух отделений. Вскоре с невестой осталась там небольшая группа подруг, помогавших переодеться и создавших условия для ее отдыха. Приглашенные в большой дом члены свиты скоро были посажены за стол. Однако предварительную компанию первого вечера называют здесь всего лишь «короткой свадьбой» (ачара кьае), предназначенной для свиты, ближайших соседей и родственников. Настоящая же «большая свадьба» (ачара ду) развернется только на следующий день.

В этот день, пока готовился большой пир, молодые с песней «Уоредеда» повели перед собой невесту, окруженную подругами, из комнаты, где она ночевала, в большой дом. Порог большого дома она переступила под смешавшиеся мощные звуки залпа и свадебной песни. В середине зала невесту поставили на колени. Старшая «чистая» женщина, держа в руке курицу, произнесла молитву: «Наша маленькая невестка, да благословит тебя дух «ажахара», под покровительство которого ты вступила от сего дня, да ниспошлет тебе теплоту своего сердца и очей, да сделает деторождение твое счастливым и беспечным...» Потом один из парней зарезал жертвенную курицу у ног коленопреклоненной невесты. Когда невесту вели обратно, во время спуска по лестнице ее осыпали сверху «белыми деньгами» т. е. большим количеством серебряной мелочи, а также конфетами и другими сладостями. Описанные сейчас обряды в точности были повторены и у очага в «кухне», которую также называли здесь «большим домом», причем, по словам некоторых, именно эти обряды в кухне, а не в большом доме, предназначены для умиловливания духа домашнего очага «ажахара». По их мнению, эти два различного назначения обряда, т. е. жертвоприношение домашнему духу «ажахара» и «ввод в



большой дом», только для удобства могут быть совершены в один день.

Надо заметить, что отмеченные здесь обряды совершались исключительно женщинами. Правда, накануне ночью, когда после прибытия свиты люди сели за стол, до начала пира отец жениха, держа в руке палку с надетыми на нее вареными сердцем и печенью животного, произнес свое первое слово-молитву в честь молодых, призывая «ажахара» благословить вступающего под его покровительство нового члена семьи.

Через 3-4 часа после ввода в большой дом в одной из его комнат накрыли маленький столик, на котором лежала сваренная жертвенная курица, сырники, водка и вино, а также горела восковая свеча. В том же вышеописанном порядке сюда снова ввели невесту, обвели вокруг комнат, причем у столика невеста опять на некоторое время опустилась на колени, как бы почтительно и благоговейно созерцая прием духом-покровителем сделанных ему приношений. На этот раз с нею рядом шла и другая невестка, жена одного из родственников жениха, которую также впервые привели сюда по случаю свадьбы.

Таким же образом невесту обводили прежде не только вокруг комнат, но и вокруг всех жилых и хозяйственных построек данного семейства, близких родичей и даже соседей. А через несколько дней ее вели уже на преклонение владычице вод (зызлан-захкэажэ), на имя которой несли головной платок, платье, полотенце, зеркало, а также яйцо, которое, обведя вокруг головы невесты, бросали в воду со словами: «Владычица вод! Мы явились на поклонение и принесли тебе одежду (имя рек)! Прими наш скромный дар и защити, не делая зла, нашу маленькую невестку, когда бы она не пришла к тебе, будет ли это днем или в темную ночь!»

В день описываемой свадьбы, перед тем как посадить людей за большой пиршеский стол, накрыли специальный небольшой стол, изобильно уставленный наилучшими видами пищи и питья. Начиная от старших родственников жениха, все присутствующие в одиночку и группами подходили к этому столу, садились или стоя закусывали и пили, пели, танцевали, шутили и играли, а затем, переходя

к настоящему свадебному пиру, каждый из них оставил там свою долю подарков. Наблюдали за этим столом дружка невесты и один из родственников или близких людей хозяина, которые приглашали гостей словами: «Подойдите, пожалуйста, и поднимите по стаканчику!» Они проявляют большое старание, чтобы привлечь к этому «малому столу» всех присутствующих и тем самым добиться поступления большего количества подарков, а без подарков у бзыбцев считается неприличным человеку сесть за свадебный большой стол, за которым пир продолжается иногда целые сутки.

По старому обычаю, жених отсутствует на своей свадьбе. Он в это время не поет, не танцует, мало пьет, не проявляет своей радости и старается вести себя даже среди своих сверстников как можно более скромно. Для него, а также для лиц из числа т. н. «малых гостей», например, недавно ставших зятьями рода данного жениха, которым тоже по тем же или другим соображениям еще не позволено показываться старшим, организуется где-нибудь в самостоятельном помещении или в доме соседа очень замкнутый и веселый молодежный пир, где, однако, не принято соперничать с «большой свадьбой» песнями, плясками и громкими, могущими быть услышанными вдали разговорами.

## VI. ПРИОБЩЕНИЕ НЕВЕСТЫ К РОДУ ЖЕНИХА

**Некоторые виды табуации или правила поведения супругов.** Для уяснения эволюции семейных отношений известный интерес представляет также рассмотрение внешних взаимоотношений, ставших впоследствии этико-моральными нормами поведения жениха и невесты, мужа и жены, но первоначально имевших, очевидно, совершенно другой смысл и содержание.

Из запретов или ограничений в связи с браком мы должны обратить свое внимание, прежде всего, на скрывание молодых, в данном случае жениха. Его значение видно хотя бы из того, что, как мы увидим дальше, некоторые исследователи находят возможным положить в ос-

нову классификации брачных обрядов на Кавказе именно этот момент скрывания жениха.

Нечего и говорить, что во время свадьбы жених не мог войти в амхару, – это по старым обычаям совершенно недопустимое дело. Не только в амхаре, но его не видно вообще на свадьбе; скрываясь от взоров всех старших, особенно своих родственников, закутанный в бурку и башлык, он идет туда, где их нет – в лес, сарай или же сидит где-нибудь в соседском доме, где иногда предается с друзьями разгульному веселью. Пока свадьба полностью не закончится, пока хоть один гость, особенно из числа приехавших с невестой, остается в его доме, он не покажется туда.

Прятанье невесты или молодой некоторые склонны истолковывать как пережиток умыкания. Но с этой точки зрения трудно объяснить те случаи, когда скрываются и невеста, и жених, как, например, у абхазов, где жених прячется в брачную ночь, а на следующий день его силой приводят к невесте. Некоторые ученые (Е. Г. Кагаров) объясняют это первобытным страхом перед «критическим» моментом в жизни человека, когда недоброжелательные духи становятся особенно опасными, и только бегство, прятанье, перемена внешнего облика могут спасти человека.

Как мы уже говорили в другой связи, жениха всюду сопровождает один из его друзей, который выступает для него как посредник, защитник, помощник. Этот ближайший друг и прислужник жениха должен быть одного с ним возраста, во всяком случае, не старше его. Назначение этого друга – помогать жениху выполнять все обычаем предписанные правила поведения, главным из которых является необходимость скрываться от старших.

Муж и жена до года и даже гораздо больше после свадьбы не показывались вместе старшим в роде жениха. «На днях (летом 1915 г.) я был свидетелем, как супруги после 29-летней совместной жизни впервые показали вместе представителям своего рода!»<sup>1</sup> – пишет Н. С. Джанашиа.

Описанные здесь на абхазском материале и связанные со скрыванием жениха порядки также имеют ближайшие

1. Н. Джанашиа. Абхазский культ и быт (в пределах Абжуа), Христианский Восток, т. V, вып. III, Петроград, 1917, стр. 200.

параллели в быту адыгейцев, в частности, кабардинцев, у которых они были развиты в сильнейшей степени. У них, по Кашежеву, жених во время свадьбы скрывается у товарища в доме, в котором он считается выше родного сына. Товарищ этот называется «кан», т. е. приемыш. Обычай канства, как и аталычества, считается священным. Жениху назначается «шацо-кот», т. е. провожатый в лице сына хозяина или же родственника, непременно такого же возраста, как и сам кан. Провожатый – ближайший друг и прислужник жениха; он вовремя укладывает его спать, вовремя будит, старается скрыть присутствие молодого в своем доме, дабы не наткнуться на кого-нибудь из старших в доме, от которых он должен скрываться до примирения. Уложив спать молодого, провожатый, не смыкая глаз, остается всю ночь на дворе, не отходя при этом далеко от спальни. И для невесты провожатый становится как бы братом.

В богатом описаниями этнографических тонкостей из черкесской жизни замечательном романе Тембота Керашева «Дорога к счастью» выведен яркий образ столетнего старца Карбеча, который, «свято храня обычаи, до сих пор ни разу не виделся со своей невесткой, ставшей уже старухой». В другом месте той же книги читаем: «Свекру не полагалось стучать прямо в горенку, так как, по обычаю, он не мог ни видаться, ни разговаривать со своей снохой. Поэтому он всегда будил ее как бы не относящимися к ней выкриками, для которых всякий раз находилась повод и в которых Аймет чувствовала большую нелюбовь к себе».<sup>1</sup>

Когда свадьба целиком завершена и никого из гостей у хозяев не останется, а домашние все уже спят, только тогда втихомолку и под покровом ночной темноты абхазский жених вводится в амхару тем же его приближенным провожатым. Вскоре последний незаметно или под каким-нибудь предлогом уходит, и молодые, наконец, остаются одни вдвоем в своем брачном домике. То же мы наблюдаем у кабардинцев, где в полночь, когда все разойдется и

1. Т. Керашев. Дорога к счастью, журн. «Дружба народов», кн. 17, 1948, стр. 32 и 15.

кроме одной подруги в отделении для молодых никто не останется, провожатый вводит молодого к его невесте, а вскоре уходил и сам, как и невестина подруга.

Здесь следует заметить еще один любопытный штрих брачно-семейной жизни абхазов: считалось недостойным мужчины в первую же брачную ночь воспользоваться своими правами мужа. В народной памяти сохранились отдельные далекие воспоминания о т. н. «праве первой ночи», которым действительно пользовались преимущественно некоторые абхазские владетельные князья. Для привода жертвы они посылали своих слуг или охранников (амаркьалцэа). Утверждают, что на этой почве покушались на жизнь не одного владетеля, после чего они будто бы оставили свою варварскую привычку. Так, рассказывают, что в селении Отхара некогда крестьянин Алмахсит женился на девушке Цисине. Чтобы не дать возможности владетелю осуществить свое «право первой ночи», влюбленные скрылись. Однако, по приказу владетеля Цисину отыскивали и привели к нему. Его поразила красота девушки, и он решил жениться на ней. Цисина притворилась, что согласна, а ночью ударом сабли снесла ему голову, спустилась по веревке со второго этажа и пошла к своему мужу, который увел ее в лес. Приближенные владетеля напали на дом Алмахсита, все разграбили и предали огню. Несколько партий князей и дворян искали их. Наконец, одному из них удалось убить Алмахсита, но Цисина разрубила и его на месте.

Перечисляя права и обязанности «раба», А. П. Черепов пишет, что такой «агыруа» может заплатить ачму за дочь и выдать ее в замужество за анхае, причем к слову «ачма» он делает примечание: «...Установление ачмы давнее. Рассказывают некоторые, что прежде существовал обычай, по силе которого вступивший в брак агыруа обязан был уступить новобрачную на первую ночь своему владельцу. Предание указывает на два случая плачевных последствий такого права: Апидзхуа и Эмхы, где в первой общине из рода Дбарь, а во второй из рода Чан или Чанба, за посягатель-

ство воспользоваться варварским обычаем были умерщвлены владельцы этих родов мужьями жертв. Дбарь по совершении преступления прибег под покровительство церкви в Лыхны и этим избавился от мести, а Чанба жил в разных горских обществах и только третьим поколением возвратился на старое пепелище после выселения горцев.<sup>1</sup>

Давно уже отказались связывать происхождение «права первой ночи» с феодальной системой, ибо следы его существования встречаются у народов, не имеющих понятия об этой системе. Как заметил еще М. М. Ковалевский, источник его возникновения должен лежать в постепенном ограничении известными лицами, племенными и родовыми старейшинами, первоначальной общности жен.<sup>2</sup>

В первую ночь невеста сама не снимала своего корсета, описанного нами выше. Это должен был сделать жених, что было как бы и удостоверением ее невинности. Считалось стыдным порвать его или неудачно порезать, поэтому требовалось проявить знание и выдержку, считавшуюся одним из основных качеств мужчины. После этой ночи, наоборот, жена раздевала мужа.

По преданию, два героя – абхаз Хасан и кабардинец Соулаху – были друзьями. Первому понравилась невеста второго, ибо он и не подозревал о их любви. Однажды, будучи в Кабарде, Хасан признался другу в своих чувствах, а тот, жертвуя ради дружбы личным счастьем, отдал свою невесту абхазу, который, желая жениться, привел ее к себе домой. Прошло несколько суток, но невеста все время была чем-то глубоко опечалена. Наконец, она призналась, что любит Соулаху. Пораженный Хасан тотчас же отказался от всякой мысли завладеть ею. Вскоре он призвал Соулаху, вывел из амхары девушку и говорит: «Соулаху, вот твоя невеста! Она идет к тебе в той же девственной неприкосновенности и чистоте, в какой я получил ее». Но вдруг Хасан задумался и в его руке сверкнул кинжал: он кладет свой мизинец на бревно, замахивается и мизинец отскакивает. – Свидетель небо, – продолжает он, – только этим

1. И.Г. Антелава, Г.А. Дзидзария, А.А. Олонецкий. Из истории крестьянской реформы в Абхазии, Исторический архив, кн. 5, 1950, стр. 409.

2. М. Ковалевский. Первобытное право, вып. 1. Семья, М., 1886, стр. 49-50.

мизинцем я провел линию, по которой должен был разрезать кожаный лиф.

У абхазов в первую ночь молодежь околотка подсматривала новобрачных, не останавливаясь для этого даже перед необходимостью просверлить стены или крышу помещения, чтобы преодолеть меры предосторожности, которые по необходимости вынужден принимать назойливо преследуемый жених. Д.И. Гулиа пишет: «Амхара – домик для новобрачных, буквально – неслышание. Назначение такой постройки заключается в том, чтобы обеспечить новобрачных от назойливого подслушивания разных лиц, подруг, вообще молодых людей».<sup>1</sup>

В числе наиболее стойких старинных табуаций следует назвать также запрет, связанный с разговором и именами. Муж и жена никогда и ни при каких случаях не должны были произносить имен друг друга. Друг к другу супруги обращаются на «ты» («уара», «бара»). Муж не говорит имени родителей жены, не произносит как нового, так и старого имени своей жены, и вообще о ней редко и с неохотой рассказывает другим; если же и говорит что-либо, то в третьем лице, напр., «та, которая находится у нас дома» (хафны и́коу).

Жена никогда не должна была называть по имени своих свекра и свекровь и вообще старейших в роде мужа. Первого она часто называет «наш господин» (хах) или «старейший владыка» (дадах), вторую – «наша госпожа» (ахкэажэ). Сила этого запрета доходила до того, что, если, например, имя свекра входит в состав какого-нибудь другого, совершенно постороннего сложного слова, то и последнее невеста не могла произносить, так что она не должна была выговаривать, скажем, слово «запас», если ее свекра звали Пас. Старшего брата своего мужа она тоже называла вообще «большой господин» (ах ду), младшего – «малый господин» (ах хэычы), а старшую сестру мужа – «госпожой дома, семьи» (ахтыпцха). Интересен старинный термин «цыхла», которым также из-за уважения она именovala жену стар-

1. Д. Гулиа. Божества охоты и охотничий язык у абхазов (к этнографии Абхазии), изд. НКП ССР Абхазии, Сухум, 1926, стр.19.

шего брата мужа. Всем остальным старшим родственникам мужа невеста дает по своему выбору новые, для нее одной обязательные имена, чтобы не называть обычными и настоящими их именами. Она не должна произносить также имени родового святилища своего мужа. Например, женщины из рода Амчба не произносили имени Инал-Куба (Инал-Кэыба), названия божества – святилища Амчбых, находившегося в Псху.

Запрещение называть мужа и его старших родственников, а также жену – один из самых распространенных обычаев многих народов. Например, у мегрелов жена не произносила имени мужа, свекра, свекрови, свояка, дяди мужа, мужа называла «мой хозяин», «мой господин»; муж говорил жене «осури» (женщина) и пр.<sup>1</sup>

Не менее сильным был запрет разговаривать со старшими. Невестка никогда не отвечала на слова и вопросы свекра, только молча выслушивала их, принимала к сведению и исполняла. Если он умирал раньше, чем ее успели принудить заговорить с ним, то она не могла даже оплакивать его на могиле, а только отойдя в сторону. Жених тоже, как говорят, не должен был близко подходить к покойнику, на почтительном расстоянии оплакивал он (у абжуйцев) своего умершего тестя, став на колени. Чтобы заставить говорить абхазскую невесту, нужно было месяцами, а то и годами ее упрашивать и убеждать; часто с этой целью дают подарок. Приняв решение уже заговорить с данным лицом, невеста молча отвешивает ему поклон, но еще не скоро она вступит с ним в разговор. Потом нужно заставить ее сесть, а также показаться вместе с мужем. Еще встречаются кое-где «невестки», состарившиеся, но так и не разговаривающие со свекром. П. Чарая пишет, что ему была знакома одна очень старая женщина, которая ни при каких обстоятельствах не садилась и не ложилась на тахту, на которой спал некогда давным-давно умерший свекор. При свекре невестка вообще не садилась, а если садилась, то в стороне на какую-нибудь самую низкую скамью. Жена не произносила не только личных имен, но и фамилии

1. Т. Сахокия. Цит. соч., №183.



старших родственников мужа. Еще сильнее и безусловнее применялся этот запрет по отношению к родственникам мужа по материнской линии.

У абхазов супруги друг друга, а отец и своих детей не могли по обычаю оплакивать, так как это считалось недостойным, чуть ли не позором. Был случай, когда семерых своих детей предал земле человек, не проронив ни одной слезы. Оплакавшего свою жену, например, так осмеивали, что чувство стыда становилось тяжелее понесенной им утраты. При старших мужчины не допускали к себе детей своих, не называли по имени, не позволяли даже поливать воду во время омовения рук и т. п. Вообще о них отзывались как о чужих и всегда, из скромности и приличия, умаляя их достоинство. В свою очередь и дети, достигнув даже зрелости, не называли по имени отца. – «Ни один из восьми рожденных от меня и выросших детей по сей день ни разу не раскрывал своего рта, чтобы произнести мое имя», – говорил нам столетний Сулейман Аршба из села Ткварчелы.

Невестка должна была раньше всех вставать и позже всех ложиться спать. Весь день она занята по дому. Вечером должна всех напоить и накормить, убрать стол и лишь потом закусить незаметно где-нибудь в углу; она была также обязана помыть ноги старшим и гостям, приготовить постель и уложить всех. Но и после этого считалось стыдным, если сразу уйдет в амхара, поэтому она еще некоторое время нарочно задерживалась в «большом доме». Наконец, она выходит оттуда, причем и в момент выхода из дверей старается быть обращенной лицом к старшим, потому что недопустима никакая, даже малейшая непочтительность к ним.

Но отношения свойственников не ограничивались такой своеобразно понимаемой и утонченной вежливостью, они проявлялись также в различных формах взаимопомощи, иногда вплоть до мести друг за друга, что было в старой Абхазии наивысшим мериллом для определения положительного значения всякого родства.

**«Ввод в большой дом».** Как мы видели, и после свадьбы жених некоторое время еще не показывался старшим

не только вместе с женой, но и один, что вынуждало его все это время находиться в бегах. Для снятия этих ограничений, так стеснявших его нормальное общение с людьми, ему устраивали т. н. «ввод в большой дом». При этом он должен был дать, если этого не делал раньше, упоминавшийся выше выкуп (афанта) своему отцу, а также матери, дядям, мужу старшей сестры и другим старшим родичам и родственникам и даже посторонним старикам и почетным людям общины.

С этим выкупом жених посылал делегацию к отцу, у которого собраны и остальные. Придя к нему, они становились на колени перед ним и давали ему в руки стакан вина. Отец пьет вино и это значит, что он принимает выкуп. Затем он поднимает стоящих на коленях, а они, в свою очередь, передают каждому, что жених предназначил. Далее там разыгрывается небольшая пирушка в честь «снятия стыда» (ацхашьахьа), на которой жених, однако, не присутствует. Но после этой платы за стыд он имеет право разговаривать со своими старшими. Этим выкупом он приобретал со стороны близких родственников как бы «прощение» за свой поступок. Иногда этот выкуп был значительным, включая в себя солидную сумму денег и несколько голов животных. Так, например, Хаджарат Амчба (сел. Ахуца), когда женился его брат, от имени жениха преподнес выкуп 25 лицам, в том числе князю Таташу Маршан. Рассказывают, что в прежние времена жених, как и у кабардинцев, получал от своих ровесников подарки (атажэакэца) в виде баранов, коз и т. п., часть из которых он, в свою очередь, дарил старшим в роде в качестве залога снятия стыда. Иногда выкуп имел форму только пирушки, устраиваемой женихом без подарков.

Этот «вывод из амхары», как было указано выше, совершался для жениха до свадьбы в том случае, когда невеста после обручения надолго оставалась у своих родных. Тогда хозяйственные интересы семейства требовали скорого снятия ограничений с жениха, чтобы он мог свободно заниматься своими практическими делами. Если же невеста после обручения быстро переходила к мужу, тогда он по-

сле свадьбы, обыкновенно через неделю – две, добивался своей «реабилитации» перед своими родственниками. А до этого примирения жених находился, как сказано, буквально в бегах.

Но и после ввода в большой дом молодожены не тот час же показывались старшим. Часто можно было наблюдать картину, как отец или другой почтенный родственник, желая принудить, наконец, жениха перестать скрываться, неожиданно заходил в помещение, где находился его сын (но не в амхару) и откуда бы он не смог убежать. Жених вскакивает, рвется к дверям, но, не имея выхода, сдается и стоит неподвижно и молча, опустив глаза. Примирение невольно состоялось, и потом он уже не скрывался от данного лица. В целях того же «вывода жениха в люди» молодежь часто насильно вталкивала его туда, где сидели старшие.

Подобный же обычай со скрыванием жениха у адыгейцев носит название шеоши, а возвращение молодого в дом родителей известен под именем «привода юноши».

Недели через две после свадьбы происходит специальный большой пир в честь «ввода в большой дом» невесты (атаца аѳн-ду лѳагара), которая до этого времени не должна выходить из своей амхары, причем этот же обычай называется иногда также «выводом из амхары» (амхараѳыгара) или «выводом невесты» (атацаѳгара). Так, в своей предсмертной песне персонаж одного сказания говорит: «Мою папаху и черную черкеску с белыми газырями вы отдайте брату моему Шарахмату, – пусть они украшают его во время «выводов невест». По прошествии недели, – рассказывает Кашежев об аналогичном обычае, кабардинцев, – совершается обряд, называемый «унейшие», т. е. введение молодой в дом.

В Абхазии все расходы по организации пиршества по «вводу в большой дом» брал на себя хорошо известный нам уже «товарищ жениха» или другой кто-нибудь из близких холостых его друзей, которому платили тем же, когда он женится. На этот пир приглашают и невестиных дружков, сопровождавших ее на свадьбу. По мнению не-

которых наших информаторов, в глубокую старину именно в этот день, т. е. в день «ввода невесты в большой дом», устраивалась настоящая большая свадьба.

Если в доме жениха чувствовалась нехватка женской рабочей силы, то срок ввода в большой дом сокращали до минимума, так что иногда в день же свадьбы совершали этот обряд с тем, чтобы с того момента невеста могла приступить к своим хозяйственным обязанностям. У бзыбцев этот ввод невесты в большой дом осуществлялся по преимуществу женщинами, как и у адыгейцев. Самый ввод в большой дом сопровождается ружейной пальбой и специальной песней под названием «ахуласенза», которую когда-то пели бзыбские абхазы. При этом невесту окружает многочисленная толпа молодежи. Жених в пиру не принимает участия. Устроитель пирушки кинжалом поднимает кисею с лица невесты, а старший в доме благословляет и молится покровителю дома, чтобы он милостиво принял нового члена семьи и сделал ее плодovитою. С этого дня невеста становится действительным членом семьи, может входить в большой дом и приступает к исполнению своих хозяйственных обязанностей.

Жених дарил своему другу, устроившему пир, какое-нибудь животное, чаще всего лошадь. После этого они считались родственниками, невеста относилась к нему, как к брату, в праздники носила ему подарки, на дорогу его одного выбирала она себе в качестве надежного спутника и т. п. После этого с подарками уезжает и подруга невесты, приехавшая с нею и в течение нескольких дней, а то и недель исполнявшая все домашние функции невесты, помогавшая ей познакомиться с семейством жениха и т. п.

Божество – покровитель семейного очага и жилого помещения – называлось у абхазов Ажахара. Ажахара обитает там, где висит надочажная цепь, – говорили абхазы. В день, свадьбы, как только сядут за стол, этому божееству возносил молитву отец жениха или другой старик, держа на ноже сердце и печень зарезанного животного и полотенце. Молитва гласит: «Ты, ажахара, дай теплоту своих очей и сердца той, которая с сегодняшнего дня стала под

твое покровительство!» Специальное жертвоприношение в честь него происходило на следующий день свадьбы, причем молится мать жениха или другая пожилая женщина пекут хлеб, режут курицу, печень и сердце которой должна съесть сама невеста; вокруг головы невесты обносят свечу и зажигают ее. Сперва молятся в доме, где горит очаг, потом и под другими строениями, а также в домах братьев жениха; мужчины в этом деле не принимают участия.

Очаг – обитель духов родовой общины, всегда враждебно относящихся к чужим и новым членам. Обход вокруг очага есть акт приобщения новобрачной к родовому культу мужа. Вот почему божеству Ажахара молились и при вводе невесты в «большой дом», прося благословения и милости его на нового члена семьи, причем между прочим говорили: «сделай ее плодovитой» (лжьюура бзиагә). Из этого видно, что Ажахара представляет собой не только покровителя домашнего очага, это вообще бог размножения, плодovитости рода человеческого. Самое слово «аж-ахара», состоящее из «ажьы» – плоть и «ахара» (азьрхара) – увеличение, свидетельствует об этом. Таково это специальное моление в честь «подведения невесты под Ажахара», имевшее место иногда вскоре после ввода невесты в «большой дом» и отправлявшееся соседними женщинами (молитву возносила «чистая женщина», т. е. уже не способная к деторождению).

Далее, не совершивши моления духу воды и не принеся ему подобающей жертвы, абхазы не пускали невесту к воде. Поэтому после ввода в большой дом устраивалось обрядовое шествие невесты к воде. Свекровь или почетная женщина готовила из пшеничной муки лепешки «акваквар», брали яйцо, и пожилые женщины с невестой шли к источнику или речке. Там невеста становилась на колени, а свекровь или другая женщина умоляла «в воде находящуюся», «царицу вод», чтобы она разрешила молодой невестке брать воду и оградила ее от лихорадки, происходящей по старинному абхазскому поверью от воды. Затем, обведя яйцо три раза вокруг головы невесты, бросали его в

речку; бросали и часть «акваквар». После этого невеста, не оглядываясь, возвращалась домой. С этого времени новобрачной разрешалось ходить за водой.

Подведем некоторые общие итоги этой и, отчасти, предыдущей главы.

Как известно, особые правила, ограничивающие поведение одного из супругов по отношению к родственникам другого – широко распространенный обычай во всем мире. Различные теории предложены для понимания сущности этого обычая. Одни ученые данное явление склонны объявить как переживание похищения женщин. Но с этой точки зрения необъяснимы указанные ограничения, часто встречающиеся и при переходе мужа в дом жены. По мнению других, отмеченные запреты вызываются враждебным отношением родовых божеств к чужому человеку, вошедшему в семью. Третьи считают, что первоначально избегание имело место между лицами разного пола, именно между братьями и сестрами, как мера предосторожности против nepзoвoлитeльных связей, так как ревнивый отец не терпел никакого соперничества. Но по этой теории нельзя объяснить взаимное избегание лиц одного и того же пола.

В связи с абхазскими материалами особого внимания заслуживает объяснение Эд. Тэйлора, выдвинутое им в труде «О методе исследования развития учреждений». Он устанавливает факт, что ограничение отношений между мужем и родственниками жены существует преимущественно у тех народов, у которых муж селится в доме жены, а обратное ограничение мы имеем там, где жена после свадьбы сразу переходит в дом мужа, и, наконец, обоюдные ограничения встречаются там, где муж на некоторое время входит в дом жены. Исходя из этого, он подчеркивает разницу между исконными членами семьи и вновь вступившим в нее чужаком, непризнание последнего первыми. Как справедливо заметил Максимов, муж в кругу родственников жены и жена в кругу родственников мужа занимают своеобразное положение: они – как будто свои и как будто не свои. Эта отчужденность подчеркива-

ется иногда в утрированной, преувеличенной форме.<sup>1</sup>

Разбираемые здесь ограничения на Кавказе, в частности, у абхазов, усложняются обычаем, требующим скрывания жениха в первое время после брака от всех старших, в первую очередь, от своих старших родственников. Это скрывание жениха, по справедливому мнению некоторых, является едва ли не самым характерным элементом всего свадебного ритуала большинства коренных народов Кавказа. Так, М. Сигорский в своей содержательной работе «Брак и брачные обычаи на Кавказе» именно этот момент кладет в основу классификации брачных порядков на Кавказе.»<sup>2</sup> «Все народы Кавказа, – пишет Сигорский, – по браку и брачным обычаям распадаются на две большие группы: со скрыванием жениха и без него. Первая группа – со скрыванием жениха – обнимает собой народы Абхазии, Сев. Кавказа, Дагестана и, частично, Закавказья. Эта группа, в свою очередь, делится у него на три вариации: западная – абхазы, абазины, черкесы всех племен (кабардинцы, абадзехи, темиргоевцы и др.) и некоторые другие; центральная – осетины, кистины, хевсур и другие; восточная – народы Дагестана: лаки, аварцы, даргинцы, дидейцы и др. У всех народов этой группы брак моногамный (используемые автором материалы относятся к XIX в.) с фамильной экзогамией по мужской и женской линии (восточная вариация составляет исключение, поскольку там браки с двоюродными сестрами по материнской линии весьма часты). Брак в этой группе заключается по уплате калыма, идущего на покупку приданого, составляющего, в свою очередь, неотъемлемую собственность жены; центральным и существенным элементом свадебного ритуала является скрывание жениха от своих родителей и старших в ауле; кроме того, характерно для этой группы тайное посещение женихом невесты в новом, построенном для молодых домике или в чужом доме; шумная обструкция молодежи около дома невесты при первом

1. А.Н. Максимов. Ограничения отношений между одним из супругов и родственниками другого, журн. «Этнографическое обозрение», 1908, №1-2, стр.1-77.  
2. М. Сигорский. Брак и брачные обычаи на Кавказе, журн. «Этнография», 1930, №3.

супружеском посещении жениха, расстегивание женихом корсета невесты в первую ночь; ввод молодой в дом отца мужа; ввод молодого к родителям и его прощение отцом и старшими аула; выкуп, даваемый молодым старшим; обрядовое хождение молодой к воде, которым начинается ее хозяйственная деятельность в доме мужа; ее поездка после свадьбы к своим родителям на несколько месяцев до первых родов, после чего она окончательно переезжает в дом мужа и т. д.»

История брака знает три формы поселения супругов: матрилокальную, дислокальную или интерлокальную и новейшую патрилокальную. Рассмотренные выше брачные порядки абхазов, у которых патрилокальный брак утвердился уже давно, отражают, однако, более или менее отчетливые пережитки также и ранней, т. е. матрилокальной формы поселения супругов. Бесспорно можно утверждать, что печать древних форм лежит на многих элементах брачного института абхазов, хотя выяснение конкретных путей происхождения и развития этих элементов сопряжено с большими трудностями. К этим пережиткам древних форм относятся замеченные нами здесь отдаленные отголоски обычая, согласно которому не жена поселяется в доме мужа, а наоборот, муж переходит в дом жены. Ограничение отношений между одним из супругов и родственниками другого, видимо, находит объяснение в подчеркивании разницы между исконными членами семьи и вновь вступившими в нее чужаками, в непризнании последнего первыми. Соответственно этому, избегание мужем родственников жены обуславливается поселением его в доме жены; наоборот, жена избегает родственников мужа только в том случае, когда она селится среди них. Наблюдаемое и у абхазов длительное пребывание невесты в своем или чужом доме, где у некоторых народов начинается и супружеская жизнь, церемониальный переезд к мужу лишь через некоторое время после выхода замуж женщины необъяснимы соображениями уплаты калыма за невесту, ибо калым, как известно, вовсе неизвестен некоторым народам Кавказа, и вообще он здесь не име-



ет того характера, как у других народов. Причиной длительного пребывания невесты в своем доме, являющегося формой перехода невесты к поселению у мужа, исследователи (проф. М.О. Косвен) считают дислокальное брачное поселение. Обычай помещать невесту в чужом доме и рассмотренные выше необычайно обильно представленные у абхазов всяческие имитации препятствий чинимых свите жениха группой невесты в момент оставления этой последней своего рода, нельзя приписывать пережиткам похищения, тезис о котором, как о самой ранней и всеобщей форме брака, наукой уже давно оставлен. Причину этих явлений следует искать в некогда действовавшем обычае метрилокального поселения.

Отмечают, что жена остается в родном доме очень часто один год и больше, вероятно, с той целью, чтобы, согласно матриархальному порядку, обеспечить, по принципу места, принадлежность ребенка к его материнскому роду. Пережитком этого у черкесов является отправление жены на время родов к своим родителям. В пережиточном этнографическом быту абхазов этот обычай находит свое выражение теперь уже лишь в едва заметной форме. Но в абхазском фольклоре мы находим немало данных, говорящих о поселении жениха в доме отца жены, равно как и своеобразных приемах (различные состязания) своего рода «отработки» невесты.<sup>1</sup> Кроме того, по-видимому, пережитком переселения жениха к невесте является описанный выше обычай по которому жених, примерно через месяц после привода к себе жены, с одним-двумя товарищами отправлялся к родственникам своей жены, но, не заходя к ним, останавливался у их соседей-приятелей (маҳәхьацшра гәылара деыжәтцуан). Там его навещали младшие родственники его жены, а иногда и ее мать. Эти визиты он повторял несколько раз до известного уже также нам специального «примирительного» приглашения, когда он с большой свитой и подарками приходил непосредственно в родительский дом жены (маҳәцара).

1. Абхазские сказки, Сухуми, 1940, стр. 250 и др. (на абх. яз.).

На основании теории о матрилокальном поселении супругов трудно объяснить, однако, один весьма характерный брачный институт абхазов и других племен Западного Кавказа – скрывание жениха и от своих собственных родителей и вообще от всех старших сородичей. По-видимому, некоторые основные элементы брачного института абхазов отражают собой, с одной стороны, переходное состояние от какой-то формы группового брака к индивидуальному моногамному, а с другой – от матрилокального поселения к патрилокальному. Элементами брачного института, указывающими на групповой брак, нужно, по-видимому, считать поведение жениха, его резко выраженное стремление скрываться не только от родственников жены, но и от своих собственных, тайное свидание молодых, обряды «примирения» жениха посредством выкупа не только со своими родственниками, но часто и с совершенно посторонними лицами одной с ним общины. Появление специального и отдельного брачного помещения (амхара) также, возможно, следует отнести к периоду образования особой, свойственной родовому строю формы брака на основе парного сожительства (парная семья). Это отдельное брачное помещение может служить выражением стремления брачной пары к образованию устойчивого союза супругов путем их выделения и известного обособления от остальной группы сородичей. Некоторые и другие черты брачно-семейных отношений, как, например, левират и сорорат, о которых речь будет идти ниже, пережитки т. н. «права первой ночи», а также отсутствие особых специальных терминов для обозначения «муж», «жена», «родители» и др., – все это, видимо, тоже отголоски начальной непрочности и даже непривычности моногамного брака и патрилокального поселения. Вместе с тем все это показывает нам, какую глубокую старину донесли до нашего времени отдельные пережиточные черты брачно-семейного быта абхазского народа.

## VII. О ПРАВОВОМ ПОЛОЖЕНИИ ЖЕНЩИНЫ

**Единоженство.** Известный грузинский ученый, историк и географ царевич Вахушти, характеризуя быт абхазов XVIII в., писал, что они «знают родство, единоженство, пост, сильно почитают священников. Между ними не бывает прелюбодеяния, нарушения супружеской верности, ибо виновных сжигают. Любят гостей и оказывают им почести и обходятся с ними с большим усердием. Язык имеют свой собственный, но высокопоставленные знают и грузинский»<sup>1</sup>.

«Многоженство у черкесов, убыхов и не христиан абхазцев допускается магометанскою религиею, но только немногие, имеющие достаток, пользуются этим правом», – читаем мы в документе, относящемся к первой половине XIX в.<sup>2</sup> Но нет конкретных примеров настоящего многоженства и среди тех абхазов, которые «имели достаток». И действительно, случаев многоженства не встречалось в Абхазии, даже к двоеженству прибегали здесь в редких, можно сказать, исключительных случаях, причем вторая, «боковая жена» (авартэа), как правило, поступала в дом не без ведома, а то и с согласия первой, которая или уходила к своим родичам, материально полностью удовлетворенная в соответствии с затраченным ею трудом у мужа, или продолжала оставаться попрежнему главной хозяйкой в доме мужа. «У кого две жены, у того две пули лежат в груди», – гласит поговорка, свидетельствующая о глубоком неуважении к двоеженству. И это несмотря и вопреки 300-летнему реакционному влиянию консервативного ислама, допускавшего и даже поощрявшего многоженство. Между прочим, то же самое мы наблюдаем, в частности, у кабардинцев, где также укоренившийся обычай имел преобладающую силу над магометанскою религиею, вследствие чего редкий кабардинец держал более одной жены.

Тем не менее среди абхазов встречались отдельные случаи двоеженства. Иногда даже при повторных браках один

и тот же мужчина каждый раз брал себе сперва одну, а затем, по желанию, и другую жену, обе жены жили у мужа в одном доме. Основной причиной, вызывавшей двоеженство, была бездетность первой жены, так как продолжению рода придавалось в народе важное значение. По абхазскому поверью, увидев, что небеса отверзлись, нужно попросить у бога, прежде всего, четыре вещи: во-первых, потомства (людей), а затем собак, сыворотки и хлеба.

Важно подчеркнуть, что в общем редкие случаи двоеженства, а иногда даже многоженства, встречались, главным образом, среди дворян и князей, в том числе у владельцев Абхазии, которые, хотя и исповедовали христианскую веру, но не твердо придерживались ее «святых» догматов. Абхазы не были также фанатичными приверженцами и ислама, с которым народ связывал ужасы, прежде всего, варварской системы торговли людьми. Многие даже из тех крестьян, которые силой были обращены в мусульманство, не соблюдали многих обрядов этой веры, напр., с удовольствием пили вино, праздновали воскресные дни, ревностно отправляли свои древние языческие обряды, ели свинину и т. п. Тем не менее значительное влияние ислама, в особенности в среде высшего сословия, в XIX в. продолжало еще чувствоваться в области брачно-семейных отношений.

В связи с этим мы позволим себе привести одну длинную, но представляющую немаловажный интерес записку о женитьбах владельца Абхазии кн. Михаила Сафарбеевича Шервашидзе. Ходатайствуя признать брак кн. Михаила Шервашидзе с третьею его женою законным, считая тем самым второй его брак недействительным, начальник Черноморской береговой линии генерал Раевский писал в 1839 году: «В 1829 году княгиня Тамара, следуя мысли покойного мужа Сефер-бея, женила владельца на обрученной уже ему невесте, дочери джигетского кн. Беслангура Арид-бея. Владелец в первый раз увидал свою жену после венца, и взаимное отвращение скоро отделило их друг от друга. Княгиня Тамара согласилась на развод и по обыкновению Грузии, Мингрелии, Имеретии и Абхазии развод

1. Вахушти. Цит. соч., стр. 235.

2. ЦГИА Груз. ССР, ф. 416, оп. 4, д. 7. л. 6.

совершен в 1831 году духовником княгини без разрешения высшей духовной власти. Княгиня Тамара, происходя от мингрельского владетельного дома, желала, чтобы ее сын избрал себе невесту из ее семьи, и в добром намерении, употребляя женскую хитрость, навлекла на своего сына новое несчастье. Владетель Абхазии, возвращаясь из Кутаиса в 1831 году, был приглашен на пир кн. Николаем Дадиани (выше сказано, что абхазцы подозревают Николая в умерщвлении самурзаканского владетеля); пир продолжался двое суток со всею роскошью края, где достоинство угощения соразмеряется по количеству выпитого вина. На второй день среди шумного веселья подвели владетелю Абхазии невесту – дочь хозяина; явился священник, и кн. Михаила, не дав ему опомниться, обвенчали; но второпях забыли, что тогда был великий пост и обряд венчания совершался попом, отрешенным от священнодействия. Владетель Абхазии, опомнившись, предложил разводную, но владетель Мингрелии сему воспрепятствовал, и кн. Михаил уехал на третий день, не взяв с собою второй своей жены. В 1836 году владетель Абхазии познакомился с дочерью Георгия Дадиани, проживающей в доме тетки своей, управляющей Абжуйским округом, княгини Кесарии Шарвашидзе. Последствием взаимной любви и была третья женитьба владетеля Абхазии! Николай Дадиани, отец второй жены кн. Михаила, вошел с прошением, требуя вознаграждения за бесчестие своей дочери, и бывшее главное управление Грузии приостановило выдачу пенсiona владетелю Абхазии, тогда как по узаконению в подобных случаях определяется только половина. Насчет троекратной женитьбы владетеля я представляю следующие обстоятельства: Отец его, Сефер-бей, приняв христианскую веру, сохранил своих трех жен и, назначив каждой из них местопребыванием один из трех округов Абхазии, по очереди ездил к ним жить. Первая жена нынешнего владетеля еще в 1832 году вышла замуж за черкесского кн. Гечь Эдирбея, от которого уже имеет несколько детей. Если признать незаконными третью женитьбу владетеля и детей, которые могут родиться от сего брака, то мы унизим

владельца в глазах абхазцев; кроме того, абхазцы, называя себя мусульманами и следуя сей вере, по крайней мере, относительно многоженства, почтут это за оскорбление своему владетелю. Абхазцы не имеют религиозного фанатизма и даже склонны к принятию христианской религии. Например, одно из главных лиц в Абхазии, майор Кацц Маргания, имеет от первой жены детей, которые, как мать и отец их, мухаммедане; вторая же жена Кацц Маргания христианка и воспитала своих детей в правилах нашей веры».<sup>1</sup>

Что говорит нам этот документ, относящийся, как сказано, к концу 30-х гг. XIX в.? Во-первых, о том, что нередко и в среде высшего сословия жених впервые встречался с давно с ним обрученной женой своей лишь «после венца», как это хорошо видно из примера первой женитьбы кн. Михаила на дочери джигетского кн. Беслангура Арид-бея, с которой владетель не прожил, однако, и двух лет. Во-вторых, представители знати, несравненно менее считавшиеся с традиционными нормами и обычаями, нередко вступали в брак, не стесняясь и не брезгая иногда даже близкими родственными отношениями. Это явное пренебрежение правил обычая, строго запрещавшего браки в среде определенных родственных групп, встречалось чаще всего в верхушечных слоях господствующего класса, особенно внутри владетельской фамилии. Так, как это видно из приведенного документа, мать владетеля Михаила, Тамара, происходила из мингрельского владетельного дома, и не смотря на это, она же «желала, чтобы ее сын избрал себе невесту из ее семьи». Действительно, так или иначе Михаил трижды был женат на своих родственницах по линии матери – на дочери Ник. Дадиани, которую, правда, потом он демонстративно отверг, и на дочери Георгия Дадиани, что с точки зрения старинных абхазских нравов считалось недопустимым нарушением священных обычаев. Документ свидетельствует, в-третьих, что некоторые

---

1. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Архив главного управления наместника кавказского, т. IX, под ред. Ад. Берже, Тифлис, 1884, ч. 1, стр. 180.

владельцы позволяли себе официально иметь нескольких жен. Так, Сафар-бей даже после принятия им христианства «сохранил своих трех жен и, назначив каждой из них местопребыванием один из трех округов Абхазии, по очереди ездил к ним жить». Кстати, несколько жен содержал также дядя владельца Михаила, келасурский князь Гасан-бей Шервашидзе, который, по свидетельству близко знавшего его современника, к тому же «строго соблюдал турецкий обычай никому не показывать жен своих», чтобы «не нарушить законов гарема».<sup>1</sup> Наконец, утверждение Раевского о том, что абхазцы следуют мусульманской вере «по крайней мере относительно многоженства», является неправильным, преувеличенным обобщением; оно объясняется, очевидно, стремлением генерала оказать услугу своему близкому знакомому кн. Мих. Шервашидзе, повысить в глазах народа престиж абхазского владельца урегулированием его семейных и наследственных дел, о чем он, как это явствует из приведенной записки, усердно ходатайствовал перед высшей властью. Ведь сам Раевский правильно отмечает там же, что «абхазцы не имеют религиозного фанатизма», что, например, «одно из главных лиц в Абхазии, майор Кази Маргания имеет от первой жены детей, которые, как мать и отец их, мухаммедане; вторая же жена Кази Маргания христианка и воспитала своих детей в правилах нашей веры».

**Левират и сорорат.** Сравнительно более был развит в Абхазии институт левирата (браки с братом покойного мужа) и сорората (браки с сестрой жены), который является далеким пережиточным отголоском некогда существовавшей групповой формы брака. «Овдовевшую женщину обязан взять в замужество кто-либо из братьев покойного ее мужа, а если никто того не пожелает, то они должны заплатить ей по условию отступную»,<sup>2</sup> – сказано в документе первой половины XIX в. О бытовании этого обычая у абхазов встречается мало упоминаний в литературе,<sup>3</sup> а живых

1. Торнау. Цит. соч., стр. 49–50.

2. ЦГИА Груз. ССР, ф. 416, оп. 4, д. 7, л. 6.

3. И. Аверкиев. С северо-восточного побережья Черного моря, газ. «Кавказ», 1866, №70.

примеров этого рода уже давно не найти в Абхазии. Зато абхазские легенды и предания довольно часто указывают на отношения левирата в крае. Так, согласно одному историческому преданию, Напха Кягуа с братом были однажды на охоте. Брат этот застрял на страшной скале, и чтобы он не заснул и не слетел в пропасть, Кягуа стал под скалою и всю ночь пел злорадную песню, в которой рисовал картину того, как последний после гибели брата возьмет себе его жену и все его состояние. Когда же рассвело, Кягуа благополучно снял брата со скалы. Решив, однако, что Кягуа не дожидается его смерти, спасенный брат на обратном пути толкнул его с моста в пропасть. Придя домой, жена растолковала незадачливому мужу, почему Кягуа пел такую песню. Тогда он, поняв, наконец, свою роковую ошибку, пошел и бросился в ту же бездонную пучину. По другому преданию, Мышв Джопуа (сел. Члоу) был женат на женщине из рода Капба. Прожив с ним до преклонных лет, она умерла, не оставив мужу потомства. Пришел к нему однажды кн. Шарахмат Ачба, который предсказал, согласно одной примете, что у Мышва еще могут родиться дети и предложил его женить. Старый Мышв вторично женился на сестре своей покойной жены, и один за другим у него появилось 5 сыновей, потомки которых составили целую патронимию «сыновей Мышва».

Укажем также на некоторые действительные факты. Бывали случаи, когда вдова выходила за третьего брата после смерти двух первых, за которых она последовательно выходила замуж (такой факт имел место в конце XIX в. в сел. Калдахвара). Однако необходимым условием для брака на основании обычая левирата и сорората было обоюдное согласие вступающих в брак. «Мы потеряли сестру, зачем же терять и зятя», – таково было обычное обоснование такого брака со стороны родственников жены, как и наоборот. На этом основании, например, во второй половине XIX в. на вдове своего брата женился Б. Амчба (сел. Джгерда); когда в том же селении умер С. Амчба, то жена последнего досталась



его старшему брату. «Не можем терять мы нашу богатую собственность», «не можем же вынести из своей среды двух покойников сразу», – говорили в подобных случаях. Когда муж женился на сестре покойной жены, также говорили: «Это сохранит для нас нашего зятя» (хамаҳә дхацәнарзуам). Кроме того, в качестве причины браков по обычаю левирата приводят и такие уважительные соображения, как участие в судьбе детей своего брата, чтобы они не остались беспризорными, или чтобы не попали в чужие руки и т. п.

В статье анонимного автора «Несколько слов о применении народных обычаев к судопроизводству Абхазии» приводится одно решение дела абхазским народным судом Пицундского округа в 1867 г. Мы приведем эту, правда, длинную выдержку. «Старшина в сел. Дурипш Петр Гумба и житель сел. Ачандара Хакуц Агейба были женаты на родных сестрах. Жена Агейба, женщина капризная и сварливая, часто ссорилась со своим мужем. Петр Гумба, принимая в нем, как в родственнике, участие, предложил ему свои услуги, обещая поговорить с его женою и урезонить ее жить с ним спокойно... Петр Гумба пригласил жену Агейба погостить некоторое время у своей сестры. Через несколько времени после перехода жены Агейба к Гумба, она принесла окружному суду жалобу, что была выдана без согласия своего за Агейба, который чрезвычайно дурно обращается с нею. Суд предложил ей подтвердить, с двумя соприсягателями, свое показание под присягой, после чего Агейба считается разведенным со своей женой, которой должен при этом возвратить все принесенное ею приданое и заплатить полное кровомщение ее родственникам за оскорбление жены разводом, вынужденным его дурным обращением. Жена же Агейба, по изъявленному ею и П. Гумба согласию, должна оставаться в доме Гумба и быть его второю женою, за что Гумба платит Агейба 10 коров. Последний протестовал против такого нелепого решения, но суд остался непоколебим... Оскорбленный и разоренный Агейба сначала разорил различными процессами П. Гумбу, а потом, подстеревши, убил его и добро-

вольно сдался властям». «Решить бракоразводное дело, – заключает автор, – на оснований присяжного показания женщины, еще до заявления жалобы жившей открыто с другим, и потом узаконить браком связь этой женщины с лицом, уже женатым на ее же сестре, мог только суд на основании абхазских народных обычаев, считающий своей обязанностью только выслушать заявление и назначить то или другое число присягателей... Остается желать одного – чтобы буквальное, слепое применение к судопроизводству народных обычаев было исключено и в общинных судах»...<sup>1</sup>

Широко известный обычай левирата, как и сорората, встречается у многих народов. Так, у сванов брат мог жениться на вдове брата; вдова, в свою очередь, могла выйти замуж за ближайшего родственника мужа. О подобных обычаях у осетин еще Вахушти писал, что они «не допускают, чтобы на овдовевшей женился чужой, но сами женятся».<sup>2</sup> Что касается черкесских племен, то у всех у них было принято, «чтобы жены, оставшись вдовами, выходили вторым и третьим браком в замужество за родных и двоюродных братьев умерших своих мужей, если они есть и пожелают на них жениться...»<sup>3</sup>

**Обычное право и положение женщины.** Говоря о некоторых характерных особенностях семейной жизни абхазов в прошлом, следует указать, что нормы обычного права продолжали долго сохранять значительную силу в этой области. Государственная власть в лице всеабхазского владетеля и его исполнительных органов проявляла, как мы видели, стремление к грубому вторжению в область семейных отношений подданных, но она не располагала в достаточной степени ни средствами, ни умением использовать свое влияние с тем, чтобы как-то упорядочить и узаконить указанные отношения. Поэтому в этой области продолжали господствовать, наряду с некоторыми патриархально-демократическими обычаями, дедовские

1. Сборник сведений о кавказских горцах, вып. IV, 1870.

2. Вахушти. Цит. соч., стр 141.

3. Ф. Леонтович. Адагы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Сев. и Вост. Кавказа, отд. II, стр., 118, прим. Одесса, 1883.

и прадедовские установления, часто вредные, жестокие и нелепые, которые, как это мы могли заметить и выше, особенно тяжело отражались на повседневной жизни женской половины общества.

Свой очерк о положении женщины в старой Абхазии мы начнем с краткой характеристики некоторых ее хозяйственно-трудовых функций в семье.<sup>1</sup>

Положение абхазской крестьянки старого времени характеризуется определенной двойственностью, противоречивостью, – то она пользуется, несомненно, некоторыми правами и уважением в обществе, то страдает не менее бесспорным неравенством с мужчинами, подвергаясь тем самым двойному угнетению: социально-классовому гнету со стороны помещичье-дворянских эксплуататоров (здесь она разделяет общую со всеми крестьянами судьбу) и, кроме того, испытывает известное принижение, особенно со стороны мужа в семье, хотя рабою последнего, как склонны были утверждать некоторые дореволюционные авторы, абхазская женщина никогда не была. Те стороны быта женщины, которые говорят об угнетенном ее положении, объясняются причинами не только классового порядка, но также степенью развития общественно-экономических и политических отношений и длительным реакционным турецким влиянием с его мусульманской религией, которая, однако, оказалась не в состоянии покорить сердца трудящихся Абхазии, всемерно боровшихся против чужеземных поработителей. Черты же, говорящие о сравнительно высоком положении абхазской женщины, в отличие от некоторых других горянок, могут быть поняты и объяснены только продолжавшими действовать пережитками общинно-родовых отношений, обусловливавших патриархально-демократические особенности социального быта, в частности, оберегавших женщин от произвола их мужей.

Положение абхазской крестьянской женщины, скажем, середины XIX в. соответствовало тому месту, ко-

---

1. Подробнее об этом см. в нашей работе «К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии». Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН Груз. ССР, вып. XXV, Сухуми, 1954.

торое она занимала в общественном производстве, в трудовой жизни семьи. Основные и наиболее трудоемкие отрасли сельского хозяйства, как, например, скотоводство, а также забота о жилище и топливе, не говоря о внешних сношениях, находились в исключительном ведении мужчины. Исключение составляет полеводство, в котором в указанный период женщина играла еще очень заметную, можно сказать, весьма значительную роль. Особенно следует подчеркнуть роль женщины в возделывании таких для того времени жизненно важных древних зерновых культур, как две разновидности местного проса, составлявшего тогда еще едва ли неосновную хлебную пищу населения, а тем более ее решающее участие в обработке технических культур (хлопок, особенно лен и конопля), не считая всех огородных растений, выращиванием которых занимались исключительно одни только женщины. Следует заметить, что по мере того, как скотоводство, которое, безусловно, некогда было едва ли не решающей отраслью сельскохозяйственного производства Абхазии, уступало полеводству по своему удельному весу в народном хозяйстве, – мужчины все более вовлекались в земледелие, пока они не сделались ко второй половине XIX в. основной фигурой полеводства, в особенности в возделывании сравнительно молодой в крае (с XVIII в.), вытеснившей прежние зерновой культуры, именно кукурузы, а в производстве этой новой культуры женщина уже далеко не играла той роли, какая ей принадлежала при обработке названных выше древних хлебных растений.

В соответствии с этим, в абхазской семье этого периода обычаем было уже проведено довольно строгое распределение труда. Так, к примеру, старший в доме, обычно отец семейства ведал как-бы «внешне-политическими» делами, один из сыновей управлял хлебопашеством, другой пас скот, третий предавался военно-спортивным занятиям и т. д. Женщина же была полной хозяйкой внутри дома. Домашнее хозяйство составляло не только обязанность, но также и привилегию ее. Следовательно, женские рабо-

ты были строго определены, причем мужчина считал недопустимым для себя унижением заниматься ими, так что только самые крайние обстоятельства могли заставить его, например, таскать воду или обрабатывать огород, не говоря уже о других, т. н. чисто женских и домашних работах. Одна из тяжелых и очень нудных обязанностей женщины состояла в работе на ручных мельницах, которые имелись в каждом доме и до которых мужчины не допрагивались. Во время этих работ, протекавших часто по ночам до утра, длинной веревкой женщины привязывали к поясницам люльки с тем, чтобы плавными движениями своего корпуса в процессе работы можно было бы, не отвлекаясь, качать и убаюкивать ребенка. Они же в основном производили и молотьбу высушенного ими же у огня или на солнце проса в глубоких углублениях массивных бревен, называвшихся «алахвара». Само собой разумеется, что на обязанности женщины лежало приготовление пищи, угощение членов семьи и особенно разных гостей, которых за сутки разновременно могло побывать дома по несколько человек в любое время дня и ночи, причем строгий закон гостеприимства неукоснительно требовал вежливой обходительности и внимательного прислуживания каждому из них.

В соответствии с натуральным характером хозяйства в старой абхазской семье можно было заметить весьма разнообразные предметы местного женского рукоделия. Абхазки в большинстве своем сами изготавливали на своих ткацких станках и шили все виды мужской и женской одежды, постельные принадлежности, разные предметы домашнего обихода. В частности, они умели делать хорошие полотенца с тканым орнаментом (стилизованные барашки, виноградные листья, архаические орнаменты из крестов и т. п.), ткали салфетки, подзоры, скатерти, завесы, покрывала; очень распространено было производство домотканых ковров типа паласов с затканым или вышитым рисунком (ауархалхэылда).<sup>1</sup> Торнау рассказывает, что, поскольку он износил в горных походах свое платье, в одном месте ему преподнесли от имени хозяйки

1. Е.М. Шиллинг. В Гудаутской Абхазии. Журн. «Этнография», 1926, №1-2.

новую черкеску, ноговицы и красные сафьяновые чувяки, обшитые серебряным галуном, который «черкешенки (дело происходило у северо-кавказских абхазов Лоовых. – Ш. И.) умеют изготавливать с неподражаемым искусством». Таким образом, обработка кожи и шерсти для одежды и обуви, изготовление бурок, башлыков, шапок, выделка хлопчато-бумажной материи – все это входило в область деятельности абхазки. Между прочим, в новое время особое внимание обращалось на количество и качество постельных принадлежностей. К. Мачавариани пишет по этому поводу: «...Поражает нас громадное количество постелей, которые лежат одна на другой и образуют маленькую горку. Матрацы и подушки большею частью покрыты белым мягким сафьяном, выделяемым самой хозяйкой дома и ее дочерьми... Постель безукоризненно чиста...»

Конечно, не у всех это было так, во многих бедняцких семьях нельзя было найти даже минимально необходимой приличной постели, и нередко люди довольствовались шкурами зверей и животных, цыновками и бурками, причем, как отмечено, ложились непосредственно у очага, обратив ноги к огню. В бедности и постоянной нужде жил обездоленный народ, гонимый и угнетаемый тунеядцами, но он никогда не переставал бороться и трудиться. Именно труд и любовь к труду считаются в народе одним из наилучших качеств человека, ибо руками трудящегося созданы и создаются все блага жизни. «Лемех ржавеет без работы», – гласит мудрая абхазская поговорка. Как ни страдали в нищете трудящиеся люди, на поте и крови которых наживались богачи, но ум, смекалка, храбрость, навыки к труду и изобретательность помогали им в тяжелой борьбе за существование. В старой самодовлеющей абхазской деревне, темной и заброшенной среди диких гор, часто не удавалось приобрести самые элементарные вещи первой необходимости, такие, например, как соль, керосин, мыло. Но выручали всегда труд и изобретательность самого народа. В данном случае абхазские трудящиеся женщины своими силами хорошо овладели, в частности, искусством мыловарения, а это, в свою очередь, очень по-



могало им вести большую борьбу за чистоту, за семейный уют. Чистота – также одно из наиболее уважаемых в народе качеств в женщине. Не говоря уж об одежде и пище, в безукоризненной чистоте и порядке женщина должна содержать не только жилые помещения, но и весь свой двор. В этих целях женщины подметают даже улицу около главных ворот, отстоящих от дома нередко на расстоянии десятков метров. Едва ли не первый хозяйственный предмет, с которым невестка знакомилась в доме мужа, – это метелка, которой она подметает комнаты большого дома и его подвал, кухню и свою амхару, двор и даже дорожки в саду и огороде.

Положение трудящихся антагонистического общества не было бы таким несчастным, если бы они могли свободно пользоваться своим трудом и его результатами. Настоящая и самая глубокая трагедия эксплуатируемых масс всякого общества, разбитого на враждебные классы, состоит, прежде всего, в том, что средствами производства, трудом своим – источником всякого богатства – они не могут располагать, более того, они сами себе не принадлежат. Так, положение наиболее угнетенных зависимых крестьян Абхазии ничем уж особенным не отличалось от положения настоящего раба – их труд целиком принадлежал помещику и у них не только не было собственности, но сами они составляли почти полную собственность господина.

Об этом дает некоторое представление следующее свидетельство Черепова. «Вообще при покупке агыруа подробно оговаривается, должны ли дети мужского пола по достижении 6 четвертей роста выходить на работы, или таковые обязательны для них после вступления в брак; имеет ли право владелец агыруа дочь последнего дать в приданое при выдаче своей дочери в замужество или нет, кто обязан платить ачму при женитьбе агыруа, сам он, или его владелец... Дочери агыруа по достижении 6 четвертей роста служат при доме владельца до выхода замуж. Владельцы таковых девочек обязаны кормить и одевать. На ночь девушки уходят к родителям. При выходе таких де-

вушек в замужество владелец получает ачму от жениха, либо женихов владельца. После смерти мужа-агыруа жена последнего может жить и не жить у владельца даже и в таком случае, если у неё будут малолетние дети. Ежели при выходе дочери агыруа замуж ачма за нее была заплачена мужем, то в случае смерти мужа владелец обязан возвратить половину ачмы отцу или братьям умершего. Но если у такой вдовы ни отца, ни братьев нет, делается свободно, т. е. причисляется к сословию анхае. Но ежели ачма уплачена владельцем ее первого мужа, то при вступлении в новый брак вдовы второй муж обязан возвратить владельцу первого ее мужа половину ачмы».<sup>1</sup>

Таким образом, этот документ показывает нам, в частности, что до крестьянской реформы, проводившейся в Абхазии в 70-х–80-х годах XIX в., низшие слои крепостных крестьян и холопы разных категорий могли быть владельцами покупаемы и продаваемы; мальчики из этой среды по достижении примерно 12–14-летнего возраста, во всяком случае после вступления в брак, должны были работать на господина; дочери зависимого также работали на него вплоть до выхода замуж; владелец мог их давать в приданое своей дочери; за брак на дочери подвластного помещик получал от жениха выкуп; в случае же овдовения оставляли ее по существу на произвол судьбы.

Нелегким было положение крестьян и других категорий, хотя их не могли также покупать или продавать. Экономические условия жизни бедняцких слоев крестьянства не улучшились, а, наоборот, ухудшились в связи с последующим развитием товарно-капиталистических отношений, все более проникавших в абхазскую дореволюционную деревню, причем жестоко эксплуатировался женский и даже детский труд, особенно в табаководстве, которое было основной отраслью товарного земледелия Абхазии конца XIX и начала XX вв.

Абхазская крестьянка, таким образом, не чуждалась ни труда, ни мужского общества. Не то было у дворян и князей, у которых женщины вели паразитический образ жизни, а некоторые из них, легко поддавшись тлетворному влия-

1. Цит. по И. Антелава, Г. Дзидзария, А. Олонецкий. Цит. соч., стр. 410.



нию заповедей Корана, были просто затворницами в доме своих мужей. Разумеется, такие люди не могли принести обществу никакой пользы. Об образе жизни одной из таких женщин тогдашнего «высшего» абхазского общества тот же Торнау оставил нам весьма любопытные сведения, относящиеся к 30-м годам XIX в. «В Сухуме, – пишет он, – я проводил почти все свое время на судах нашей эскадры, или в крепости у доктора К... Лишь Хасан-бей (дядя владельца. – Ш. И.) призывал его иногда на совет, когда заболела одна из его жен... В таких случаях К. приходилось прописывать рецепты заочно, основываясь на описании болезни, какое делал сам Хасан-бей, строго соблюдавший турецкий обычай никому не показывать жен своих. По этому поводу К. рассказывал довольно оригинальный анекдот. У любимой жены Хасан-бея заболело колено. К., призванный на помощь, отказался положительно дать совет, не выдав прежде больной. Об этом Хасан-бей не хотел и слышать, требуя, чтобы доктор удовольствовался его рассказом. Завязался спор, из которого доктор вышел, наконец, победителем. Хасан-бей нашел способ удовлетворить медика, не нарушая законов гарема. Перед диваном, на котором лежала больная жена, поставили ширмы с прорезанным в них небольшим отверстием. В присутствии Хасан-бея, просунули ее ногу через это отверстие для осмотра доктора, которому не позволили, впрочем, до нее дотронуться и который никогда не видал лица своей больной»<sup>1</sup>.

Крестьянка подвергалась, как мы видели, эксплуатации, социально-классовому гнету, но и в семье своей она далеко не во всем была равноправна с мужем. Это выражалось, в частности, в области наследования. Прежде всего, дети принадлежали отцу. Вот один пример. На дочери Балта Бжания (сел. Тамыш) хотел жениться некто по фамилии Шларба (сел. Джгерда), но мать, вопреки сыновьям, хотела выдать свою дочь за другого. Возникший спор между матерью и ее сыновьями был разрешен отцом в пользу Шларба. – Лишь потому, что ты ее родила, какое имеешь

1. Торнау. Цит.соч., стр. 49-50.

основание оспаривать у братьев их сестру, разве она тебе принадлежит, пусть выдадут за кого хотят! – властно приказал он.

Бездетная вдова обычно переходила обратно к своим родным, но она не могла наследовать имущество мужа, которое непременно должно было оставаться в роде последнего. Вдова же с детьми не только могла, но даже прилагали немало старания, чтобы она осталась в доме мужа, и тогда она вправе была требовать всякой помощи от его сородичей. Во всяком случае, детей своих, как и имущество мужа, забрать она никуда не могла. Все это должно было оставаться в роде последнего. Торнау пишет, что имение человека, умершего без наследников, переходило к владельцу.

Известно то гордое удаление, в каком держал себя абхаз по отношению к своей жене и детям. Одно абхазское предание повествует, что человек, переселившийся на жительство к тестю и слушающийся жены, принадлежит к числу мертвых. Такое высокомерие патриарха давало повод говорить о неограниченном деспотизме отца семейства, считающего себя единственным полноправным руководителем над всеми домочадцами. «В семействе отец имеет власть над сыновьями до их совершеннолетия, а над дочерьми до выхода их в замужество, – читаем в одном документе, посвященном общественно-политическому устройству племен, населявших в первой половине XIX в. северо-восточный берег Черного моря. – Малолетних детей обоего пола он имеет право продавать как свою собственность. Жена находится в полной зависимости от своего мужа... Женщина всегда бывает рабою мужа, отца или, за смертью отца, своих братьев и исполняет все тяжелые работы дома и в поле, в то время как мужчины воюют или пребывают дома в праздности».<sup>1</sup> Сын, даже став семьянином, не имел права садиться в присутствии отца, во всяком случае рядом с отцом он сел бы разве лишь при исключительных обстоятельствах. По преданию, однажды, вернувшись с похода смертельно раненным, сын поднял-

1. ЦГИА Груз. ССР, ф. 416, оп. 4, д. 7, л. 6.

ся с постели лишь для того только, чтобы отец не застал его лежащим, и в полном вооружении, выпрямившись как струнка, встретил вошедшего главу семейства. – Из него вышел бы мужчина! – промолвил про себя старик и поспешил к выходу, чтобы дать возможность умирающему лечь в постель. Не успел, однако, он выйти из помещения, как молодой герой упал и тут же скончался.

Ш. Б. Ногмов, до тонкости знавший быт своего народа, писал около середины XIX в.: «Наш народ не имел гражданского устройства и не терпел неограниченных владетелей в земле своей и думал, что лучшее благо для человека есть дикая и необузданная свобода. Но в семействе старший имел власть неограниченную: отец над детьми, муж над женою, брат над сестрою».<sup>1</sup> Эта характеристика черкесов в значительной, но не полной мере применима и к абхазам того отдаленного времени. Власть старшего никогда не носила у абхазов характера неограниченного деспотизма, но все же сама эта власть имела место в той или иной мере и форме, особенно же давала себя знать власть мужа над женою в быту.

Если добавить к этому «господству» отца и мужа в семье еще целый ряд весьма стеснительных нравов и обычаев, которыми была столь обременена в особенности женщина, то неравноправное положение последней станет еще более понятным. Мы уже видели, насколько было велико количество этих разнообразных ограничений и как они подавляли личность женщины. Здесь еще укажем на некоторые из них. Так, абхазская женщина днем никогда не должна была снимать с головы туго завязанного платка, никто не должен был видеть открытым ее тело хотя бы и у самых ног, она стеснялась даже засучивать, как следует свои рукава. Абхазка старого времени, которая так много трудов тратила по обычаю гостеприимства, сама обыкновенно не садилась за стол с гостями, им она готовила и подавала угощения, а затем уходила в свою половину. Не только разговаривать и садиться рядом с мужем при старших и гостях, но даже оплакивать его она могла лишь

1. Ш.Б. Ногмов. Цит. соч., стр. 39.

только в том случае, если он отличился какими-нибудь выдающимися способностями, причем и самый женский плач был истинным самоистязанием. Вот как описывает Торнау плач абхазской женщины: «Через несколько времени послышался из дома громкий плач, дверь открылась и Шакрылова вышла ко мне, рыдая и заливаясь слезами; несколько молодых девушек, родственниц покойного мужа, окружали и поддерживали ее. Она была одета в длинную шерстяную рубашку черного цвета, босая, с открытою грудью и с распущенными волосами. Лицо, грудь и руки были исцарапаны и избиты до крови не только у нее, но и у всех родственников Шакрылова. Непритворная скорбь, написанная на ее лице, возбуждала искреннее сожаление».<sup>1</sup>

Вот каким жестоким для женщины образом было принято выражать свои горестные переживания по случаю смерти кого-либо из близких людей. Из этого, с другой стороны, легко понять, насколько трудно должно было быть тогдашним женщинам скрывать и подавлять свои глубокие чувства, а таких чувств не были же лишены люди и тогда, о чем, между прочим, мы находим немало упоминаний в абхазском фольклоре. Такова, например, высокохудожественная героическая песнь «О Мсоусте, сыне Шаратхуа, и его жене Ятыре», которая не перенесла гибели обожаемого мужа, вернувшегося с войны смертельно раненным, и легла рядом с любимым, вонзив в сердце кинжал героя.

Следует подчеркнуть, как одну из отличительных черт семейного быта абхазов, нетерпимое отношение к измене жены. С неверной женой муж не жил, в лучшем случае он бросал ее, причем иногда о мотивах своего демонстративного разрыва предварительно ставил в известность ее родителей. Бывали случаи, когда муж, уличив жену в неверности, в тот же час, ничего ей не говоря, под каким-либо предлогом предлагал немедленно ехать вместе с ним к ее родным. Приведя ее к этим последним, не сходя с лошади, оскорбленный муж говорил: «Примите вашу мертвую», и

1. Торнау. Цит. соч., стр. 75.

тотчас же покидал навсегда их пределы. За нарушение супружеской верности в старину муж имел право убить и жену, и соблазнителя. Если же он не убивал жену, а передавал ее на суд, то последний обращал ее в его рабу, что давало ему возможность продать жену в рабство, или же, отрезав кончик носа и уха, выгнать ее из дому (аналогичные порядки существовали и у черкесов: если черкесскую невесту находили не девушкой или женщина совершила нарушение супружеской верности, ее муж стриг ей волосы, резал ей уши и выпровождал на лошади ее отца). В случае доказанности измены жены, родственники последней не мстили мужу. Но если муж не убивал жену, а только ее любовника, родственники последнего преследовали его. Если он убивал только жену, не трогая любовника, то тогда мужу мстили ее родственники.

А. И. Робакидзе любезно указал нам, основываясь на исследовании Р.Л. Харадзе, что в вопросе влияния брачного права на личность мы видим поразительные совпадения между абхазским и передне-азиатским материалом. Например, «принцип совместного и обязательно одинакового наказания неверной жены и соблазнителя полностью воспроизводится одним из параграфов хеттского судейника».

Говоря о нравственности абхазов, Дубровин ссылается на то место из заметок епископа имеретинского Гавриила, где этот последний, доверившись рассказу какого-то причетника, сообщает, что будто бы во время чтения над покойником в одном из районов Абхазии огонь был потушен, присутствовавшие мужчины и женщины кидались друг на друга, слышался смех, визг и при этом гроб покойника был опрокинут. Все это настолько противоречит понятию абхаза о чести и нравственности, что было бы совершенно непонятно, как подобная нелепая сказка и злостный пасквиль могли появиться на свет, если бы автор их был честный человек. Об инстинктивном отвращении абхазов к нравственной испорченности говорит факт, сообщаемый анонимным автором, очень добросовестным и великолепно знавшим абхазов. Этот автор рецензии на

сочинение Дубровина пишет, что в ответ на открытие в 1867-68 годах домов терпимости для гарнизонов в Пицунде, Драндах и Очамчирах некоторыми приезжими коммерсантами, абхазы обратились к начальству с просьбой ликвидировать эти заведения, как позорящие всех жителей округа.<sup>1</sup> В учебнике по истории Грузии под редакцией акад. С. Н. Джанашиа упоминается следующий исторический факт: «Одновременно волнения охватили и Апсолию (выше говорилось о волнениях в северной части нынешней Абхазии – Абзггии. – Ш. И.). Один из высших сановников Лазики, из числа недовольных царем Губазом азнауров, передал персам сильную крепость апсолов – Цибил (ныне Цебельда). Но персидский полководец позволил себе оскорбить жену начальника крепости, родом апсила. Народ, высоко ценивший женскую честь и возмущенный низким поступком чужеземца, перебил весь персидский гарнизон, находившийся в Цибиле».<sup>2</sup>

В этой связи приведем еще свидетельство не раз цитированного нами Торнау, который является лучшим знатоком быта горцев Северо-Западного Кавказа первой половины XIX в.: «Черкешенки отличаются замечательным искусством в женских работах; серебряный галун их работы не подражаем. Во всем, что они готовят, обнаруживается хороший вкус и отличное практическое приспособление. Замужних женщин никто не видит; они сидят дома, занимаются детьми и хозяйством и не выходят за двери без длинного белого покрывала, похожего на грузинскую чадру. Девушки, напротив того, показываются в мужском обществе с открытым лицом и им позволено даже, в присутствии другой старой женщины, принимать в своей комнате чужого. Умение хорошо работать считается, после красоты, первым достоинством для девушки и лучшей приманкой для женихов. Черкесы чрезвычайно щекотливы насчет женской добродетели и мстят за оскорбление ее беспощадно. Для девушки потеря невинности считается не преступлением, а несчастьем, поправляемым

1. Абхазцы (Азгга) – по поводу сочинения г. Дубровина: «Очерки Кавказа и народов, его населяющих», ССКГ, вып. VI, 1872.

2. История Грузии, ч.1, под ред. С. Джанашиа, Тбилиси, 1946, стр. 124.

женитьбою, или смертью соблазнителя, если он не может или не хочет жениться. Утрата чести вменяется замужней женщине в преступление, влекущее за собой смерть или рабство. Участника в подобном преступлении убивают».<sup>1</sup>

Об общественном и семейном положении абхазской женщины старого времени было выдвинуто ряд неверных и противоречивых утверждений. Так, К. Д. Мачавариани, противореча себе же, говорит в одном месте, что деятельность и влияние абхазской женщины простого сословия крайне ограничены, что на ней лежат домашние и полевые работы и что лишь звание кормилицы доставляет ей некоторое уважение среди своего племени. Н. Дубровин заявлял, что женщина у абхазов – «раба своего мужа, и на ней лежат все тяжелые работы».<sup>2</sup> Об абхазах, которых он, между прочим, называет еще азра, М. Мостовский писал: «Жена, по его (абхаза) понятию, не более как старшее животное в доме. На ней лежит самая тяжелая и грязная работа, и муж считает за грех и позор облегчить труд своей жены, или выразить участие при ее нездоровьи. Заболеет лошадь – абхазец в тревоге, в горе; заболеет жена – он беспокоится гораздо менее».<sup>3</sup> Это, конечно, неправдоподобная крайность. В то же время некоторые авторы, наоборот, впадали в другую крайность. «Покушение на уничтожение разных прав женщин, освященных веками, вызывало здесь ряд волнений, которые всегда оканчивались победой женского пола... Женщина из привилегированного сословия... стоит совершенно наравне с мужчиной», – писал Н. С. Державин в 1907 г.<sup>4</sup> Конечно, будет преувеличением говорить о «ряде волнений», которые, к тому же, «всегда оканчивались победой женского пола», но все же жена в абхазской семье была вовсе не рабой своего мужа и не «старшим в доме животным»; она полная хозяйка, и забота о домашнем хозяйстве составляла не только весь круг ее деятельности, но своего рода и монополию ее.

1. Торнау. Цит. соч., ч. II, стр. 91.

2. Н. Дубровин. История войны и владычества русских на Кавказе, т. 1. кн. 2, 1886-1888, стр. 42.

3. М. Мостовский. Этнографические очерки России, М., 1874, стр. 120.

4. Н. Державин. Абхазия в этнографическом отношении. СМОМПК, вып. XXXVIII, 1907, стр. 12.

По сравнению с некоторыми другими горскими народами Кавказа, женщина у абхазов занимала более свободное положение. Это находится отчасти в связи с тем, что в Абхазии народ менее поддался угнетающему влиянию магометанской веры и обычаев. Здесь среди мусульман, как и среди христиан, женщина не носила чадры и не пряталась от мужчин. Оброненное Торнау замечание, будто в Абхазии «скрывают женщин, как и у прочих горцев»,<sup>1</sup> касается, как мы имели случай заметить, исключительно некоторых представителей «высших» классов. Женщины же привилегированных сословий пользовались почти такими же правами, как и мужчины той же среды: принимали участие в общественных делах, иногда даже предводительствовали во время ночных набегов. В преданиях сохранились отдельные имена таких женщин (например, Екатерина Званба – жена джгердинского князя Алим-бея Маршан, Екатерина Ануа – жена тамышского жителя Кемшиша Шакар-ипа и др.), которые во главе вооруженных абреков вели непримиримую борьбу со своими врагами. «В случае нужды они (абхазки. – Ш. И.) являлись такими же образцовыми наездниками, как и их мужья – это были в своем роде неустрашимые и храбрые амазонки. Неслучайно, что жена князя Аслан-бея (сына владетеля Абхазии Келеш-бея Шервашидзе) сопровождала своего мужа во всех набегеах и даже нападениях на вражеские войска».<sup>2</sup> Точно так же до его женитьбы Аслан-бея сопровождала в набегеах его молочная сестра Дидо.

В Абхазии и крестьянка не была «рабою своего мужа», никак не являлась «старшим животным в доме». Отмечавшийся многими наблюдателями прошлого столетия факт, что абхазка пользовалась сравнительно немалыми свободами в быту и в обществе, объясняется большим влиянием сохранявших значительную силу пережитков общинно-родового, патриархального строя.

С выходом замуж женщина не порывала своих связей с отцовским родом, который в любой нужный момент

1. Торнау. Цит. соч., стр. 72.

2. К. Мачавариани. Некоторые черты из жизни абхазцев. Положение женщины в Абхазии. СМОМПК, в. IV, Тифлис, 1884, стр. 58.



приходил ей на помощь словом, а если придется, то и оружием, защищая ее интересы. Эти крепкие нити связи женщины с отцовским родом проявлялись в различной форме, начиная с момента ее выхода замуж. Так, чтобы получить право перехода в род мужа, она должна была после первых родов явиться к своим родителям и принести там жертву, обыкновенно холощеного козла, упомянутому выше покровителю домашнего очага, причем молящийся говорил: «Принеся жертву по примеру отцов, просим милости разрешить выход ее из этой семьи и присоединение к другой семье, благослови ее деторождение!» Это разрешение на присоединение к другой семье не освобождало, однако, ее от обязанностей почитать всех богов и духов своих родителей, а также праздновать священный день их рода и т. д. Кстати, родители особо дарили дочери при замужестве корову, посвященную ее родовым «духам-творцам» (ашацэа рзатэ); это была священная корова, она составляла личную собственность женщины; продавать, однако, не могла и обязана была сохранять приплод из поколения в поколение. Таким образом, и в области религиозной абхазка лично на всю жизнь сохраняет крепкие связи с отцовским родом. Отцовский дом она всегда продолжала считать своим «большим домом». Приданое, которое нередко достигало значительных размеров и которое по праву принадлежало жене, создавало женщине известные материальные условия ее некоторой независимости.

Сложное переплетение традиций и пережитков родовой организации с феодально-классовыми отношениями, – вот что обуславливало собой, главным образом, своеобразный патриархально-демократический характер семейного быта в старой абхазской деревне. Патриархальная практика и идеология, которая под влиянием все более резкого углубления классовой дифференциации быстрыми темпами шла, правда, к окончательному изживанию, все еще сильно давала себя знать как в общественной, так и в семейной жизни, где легко можно было заметить привилегированное положение верховенствующего отца и мужа.

Со стороны мужа, как вполне сознающего свою силу, было снисхождение к слабому; из пусть преувеличенного сознания собственного превосходства муж почти никогда не прибегал к побоям и ругательствам; «настоящий» мужчина это считал не только ниже своего достоинства, но и не согласным с обычаем. Вот в чем одна из причин тишины домашней жизни абхазов, чему так удивлялись современники, писавшие об этом народе. С «домашними сценами» не была знакома их семейная жизнь, а в случаях серьезных несогласий прибегали к разводу. Очевидец пишет: «В одном из укреплений, занятом русскими войсками, из ближнего аула пришла абазинка, прося помощи и влияния воинского начальника, чтобы он заставил мужа ее переменить поведение, нарушающее законы семейной жизни. На вопрос: не делает ли муж насилий, не бьет ли и не ругает ли ее, женщина с удивлением посмотрела на присутствующих и отвечала отрицательно; между тем по справкам оказалось, что муж ее был действительно дурной человек, занимался воровством, а не делами семейными и хозяйственными; общество селения, где жила женщина, примирило ее с мужем».

Много терял в общественном мнении тот, кто позволял себе насилие, непочтительное отношение к матери, жене, женщине вообще. В народе помнят описанный и у Мачавариани старинный способ наказания жестокого мужа. Если жена крестьянина приходила к помещику с жалобой на жестокое обращение мужа, помещик без всяких расследований призывал обвиняемого и наказывал следующим образом: виновного раздевали догола, клали на голую доску и ставили ему на грудь и на живот несколько чашек кислого молока, чтобы собаки приходили и ели из этих чашек. Обычай и общественное мнение в течение веков выработали строгие нормы своеобразного «рыцарского» поведения мужчин в женском обществе. Особенно мать была особой священной; оскорбление матери считалось одним из тягчайших преступлений, и оно редко встречалось; но если кто-нибудь осмелился дерзнуть на ее честь, то он должен был немедленно подвергнуться осуждению

и суровому наказанию; достаточно сказать, что на этой почве убивали людей. Непозволительны никакие неприличные выражения, ссоры или драки в присутствии женщины; мстить женщине считалось позорным поступком, недостойным мужчины; даже во время самых ожесточенных столкновений непримиримых кровных врагов обе стороны всеми мерами избегали убийства женщины.

Муж не мог, следовательно, не считаться или пренебрегать общественным мнением и родом своей жены – обстоятельство, которое известным образом ограничивало его власть над женой. Брак не был только личным делом, этим актом связывались известными отношениями два рода.

Имея поддержку со стороны рода, из которого вышла, женщина чувствовала себя более уверенно в доме мужа. И кроме того, поведение женщины в повседневном быту показывает об определенном смягчении нравов в ее отношениях к мужу, гостям, обществу и т. д. Если, например, в отсутствие хозяина приходил гость, то хозяйка свободно принимала его, ухаживала за ним, приглашала соседей, которые могли бы развлечь его и т. д. Вот что пишет, например, один внимательный наблюдатель, этнограф Е. Н. Шиллинг: «Если вы поднимете тост за какую-нибудь из присутствующих девиц или женщин, она обязательно пьет благодарность, а вы должны рукой взять со стола кусочек мяса, сыра или чего-нибудь еще и подать ей. Принимая от вас кусок, она делает обычное благодарственное мановение правой рукой. Иногда к шумному, несколько опьяневшему столу чинно подойдет пришедшая из амацурта (кухни. – Ш. И.) старуха-хозяйка. Тотчас поднимается тост за ее здоровье, она с достоинством отвечает, выпивает рюмку водки и садится за стол, принимая участие в общей беседе, но сама ничего не кушая... Когда гость сыт и пьян, женщины готовят ему постель. Подушки, перины, одеяла, простыни, – все это сработано дома, все в образцовом порядке и всего много. В старину укладывание гостя спать составляло своего рода церемонию: девушки или женщины омывали ему ноги и снимали одежду; теперь обычай этот, конечно, упростился, но

все же раздеваетесь и ложитесь вы в присутствии женщин, которые, пробыв в комнате еще некоторое время, посмеются между собой, поправят на вас одеяло, слегка пригасят лампу и, наконец, выйдут, пожелав вам спокойной ночи».<sup>1</sup>

В некоторых местах муж при свидетелях определял долю жены на случай неспровоцированного с ее стороны развода. Самовольный развод без обоснованной причины (бездетность, измена и т. п.) не допускался. Бросить жену значило – нанести кровную обиду всему ее роду. Такой муж должен был дать удовлетворительное объяснение, взять ее обратно или же заплатить «цену крови», которая равнялась для крестьян 300 руб. Жена и сама могла выступить с требованием о разводе. Если у нее были основания быть недовольной, например, на почве грубого отношения к ней мужа, она оставляла его, забирала все свои личные вещи, иногда также и преданных ей детей, и уходила к родным или к кормилице и оттуда требовала удовлетворения. Все ее родственники заступались за нее и принуждали мужа удовлетворить ее претензии. В противном случае они предъявляли ему право родовой мести. В одном описании быта абхазов и их западных соседей, относящемся к первой половине XIX в., сказано: «Развод дозволителен и исполняется без всяких формальностей возвращением жены в дом ее родных, а если жена виновна в нарушении супружеской верности или в других важных преступлениях, то муж имеет право и продать ее посторонним лицам, но и в том, и другом случае произвол его ограничен опасением мести со стороны родственников жены. Женщина, возвращенная мужем в семейство своих родных, может быть второй и третий раз отдана в замужество за калым».<sup>2</sup>

Оставление мужа было оскорблением для него, точно так же, как и бросание жены для рода этой последней. Бросившего жену народный суд присуждал дать клятву с пятью соприсягателями в том, что при данных уважительных условиях оставление жены не оскорбляет ее

1. Е.М. Шиллинг. В Гудаутской Абхазии. журн. «Этнография», 1926, №1-2.

2. ЦГИА Груз. ССР, ф. 416, оп. 4, д.7, л.6.

рода. Формула присяги примерно такая: «Если моя сестра, будучи за тобой замужем, оказалась бы такой, как твоя сестра, и вследствие этого бросил бы ты ее, я это не считал бы для себя оскорблением». При отказе от присяги нужно было платить «цену крови» в указанном размере.

Нередко это т. н. «женское дело» приобретало острую форму и запутанный характер, принимало такие большие размеры, что так или иначе в него втягивались целый ряд общин, и продолжалось неделями и больше. «Нет дела, которое бы не происходило от женщины и земли», – говорили в народе. Отказ невесты от данного обещания, вопросы развода и разрыва между супругами (аилыргара), измена жены и другие вопросы «женского дела», причислявшегося к основным кровным делам, решались народными судами на основании обычая, законов адата.

Вот образец одного такого дела, имевшего место в Абхужийском районе лет 40 тому назад. Крестьянин Ц., имевший жену и детей, обещая жениться, ухаживал за девушкой из рода Джопуа (сел. Члоу). Вскоре у него умерла жена, а названная девушка почувствовала себя беременной. Она предложила своему обольстителю немедленно жениться на ней, пока ее позор не станет достоянием людей. Он отказался, и дело стало осложняться. Родичи девушки вынесли этот вопрос на обсуждение общины, что заняло много дней. За это время девушка была водворена на временное жительство в доме нейтрального почетного старика Жажа Шинкуба, причем общинники сказали последнему, что пока они не придут к определенному решению, он будет отвечать за ее жизнь и честь. Там ей отвели отдельную комнату, куда девочки приносили ей пищу и где опозоренная затворница, стесняясь, скрывалась от взоров всех людей. Обольститель упорно отказывался взять в жены поруганную им девушку, а сторона последней не менее упорно добивалась обратного. Вследствие этого народное собрание, не добившись никакого определенного решения, разошлось. Оказавшись в отношениях кровной вражды друг с другом, обольститель, с одной стороны, и трое родных братьев девушки, с другой, ушли в лес. После

этого уполномоченные рода Джопуа посадили девушку на лошадь и отвезли ее прямо во двор дома обольстителя, оставили ее там и вернулись обратно. Девушка решила или умереть, или стать женой своего обольстителя и демонстративно осталась жить в его доме. Но он, не будучи согласным с таким исходом дела, продолжал скрываться в лесу и домой не являлся. Дня через три, взяв револьвер из-под подушки ночевавшего там его дяди, несчастная девушка в своей постели покончила с собой (по другому варианту, он сам явился к ней, пристрелил спавшую и скрылся снова). Представители рода Джопуа пришли и забрали мертвую и предали ее земле в ее родовом кладбище. Вражда между означенными двумя фамилиями приняла, таким образом, наиболее острую форму. Однажды братья погибшей подкараулили своего врага, убили под ним лошадь, но ему самому все же удалось случайно скрыться в ближайшем лесу. Это преследование продолжалось года полтора. В конце концов преследуемый созвал в доме отца девушки наиболее почетных лиц почти из всех общин района, которым после семидневных весьма деликатных переговоров удалось, наконец, с большим трудом склонить стороны к примирению. Для этой цели обольститель обязывался установить с родом Джопуа почетное молочное родство. В то же время он прислал в подарок на имя младшей сестры погибшей целый комплект костюма, а также лошадь, на которой поехала девочка на почетное приглашение к нему в дом, где в честь нее был устроен большой пир. При возвращении она и ее спутники снова были награждены ценными подарками.

В более раннее время для разбора всех вообще дел, как уголовных, так и гражданских, в Абхазии были постоянные суды, называемые «давшие присягу» (аныха зхэаз). Судьи избирались на общем собрании народа под председательством владетеля. Срок службы судей и время выборов не были определены. Они избирались на целую жизнь, и выборы производились по мере их убыли, но не иначе, как с разрешения владетеля. После выборов каждый из выборных приносил перед народным собранием присягу

в том, что добросовестно будет исполнять свои обязанности. Кроме всенародно избранных судей, других медиаторов для разбора дел никто не имел права приглашать, и виновные в этом подвергались штрафу. Выбранные судьи обязаны были явиться для разбора дел по приглашению каждого, и за это не получали никакого вознаграждения. Стороны заранее принуждались к присяге в том, что они выполнят любое задание суда.<sup>1</sup> Заинтересованные должны были придти туда без вооружения и расположиться на противоположных сторонах, чтобы судьи находились в середине. В особо важных случаях на этих судах председательствовал сам владетель.

Известно, что абхазы питают большую любовь к ораторскому искусству. Имена народных трибунов пользуются неувядаемой славой. Интересное и поучительное зрелище – абхазское народное собрание. Оно происходило обыкновенно в признанном центре села, на поляне или в тени больших вековых деревьев. Старики садились на камни или прямо на землю, образуя значительный круг, за ними сидели и стояли остальные. Образцовый порядок на этих собраниях имел своим основанием взаимное уважение и почитание старших. Всякого выступающего выслушивали с глубоким вниманием, не прерывая и не ограничивая временем. Ораторы обыкновенно говорили, опираясь на свои посохи. По преданию, один знаменитый оратор, желая опереться в процессе речи на посох, вбил его железный конец в землю, и при этом нечаянно пронзил насквозь ногу соседа, стоявшего рядом, но тот, не решаясь прервать старшего, не проронил ни слова, и только после окончания длинного выступления спокойно сказал: «Если можно, выньте железо из моей ноги». Если приходилось прервать речь кого-либо, деликатно говорили, извиняясь: «Я режу твоё слово золотом» (уажәа хыла ипысқоит). О пристрастии абхазов к красноречию А. А. Миллер писал так: «На народных судах ораторы произносили длинные речи со всеми цветами красноречия и выразительной мимикой. Оратор гладит палочку в руке, говоря о добрых де-

1. См. ст. Ф. Завадского «Абхазия и Цебельда», газ. «Кавказ», 1876, №61.

лах данного лица, но переходя к неприятным моментам, ломает палочку и бросает ее по сторонам. Или, готовясь говорить, оратор выходит в круг и, бросив с силой палку на землю, начинает речь».<sup>1</sup>

Сохранилась в переводе знаменитая речь одного из народных депутатов, неграмотного эшерского крестьянина Османа Шамба, произнесенная им в день крупного восстания 1866 г. на лыхненской площади перед многотысячным сходом бзыбцев, собравшихся со всех концов Западной Абхазии. Обращаясь к начальнику округа полковнику Коньяру, Осман говорил от имени и по поручению народа, уполномочившего его передать первому единодушное желание всего населения. Мы точно не знаем, сколько времени длилось выступление народного трибуна; известно, однако, что переводчики один за другим передавали страстную речь крестьянского оратора по частям, причем первые из них – Г. Ткедишвили и Т. Анчабадзе – совершенно охрипли и не могли больше говорить; их сменил Г. Шервашидзе, а голос же самого О. Шамба, как набатный колокол, все громче раздавался над обширной поляной, при этом, согласно характерному абхазскому обыкновению, оратор то и дело обращался к тем, кого он так умело и мужественно представлял: «Так ли я передал ваши мысли?» – спрашивал он их, на что весь сход дружно отвечал криками одобрения.<sup>2</sup>

Бзыбцы помнят имена и других народных трибунов – Хагба Камгаз, Лейба Куаджидж и Гумба Мырза, которым владетель поручал разбор всяких судебных дел. Рассказывают, что первый из этих судей умел исключительно хорошо говорить; не прерывая речи, он спокойно набивал свою трубку табаком и курил, причем, как утверждают, владетель за красноречие подарил ему прекрасного коня. Еще лучшим был сын Джира, Кямышв Ардзынба. Отец его перед смертью свое ружье передал тому сыну, которого он считал способным отомстить за обиду, другому – свою шашку

1. А. А. Миллер. Из поездки в Абхазию в 1907 г., Материалы для этнографии России, т. 1, 1910.

2. Г. А. Дзидзария. Восстание 1866 года в Абхазии, стр. 249 (рукопись).



в качестве вечной и потомственной памяти предков, а третьему, Кямышву, он оставил свой прекрасный посох за его общественную деятельность и умение хорошо выступать.

На народных судах в начале слушали оратора обиженной стороны, после ухода которого противная сторона, в свою очередь, присылала своего представителя, который, изложив все дело до конца, также уходил. Для обеспечения объективности решения в состав суда не должен был входить никто из близких людей спорящих. По желанию сторон судьи давали клятву в кузнице или в священных рощах о том, что они будут решать дело, как свое собственное, по справедливости и на основании обычая. Практика и обычаи были как бы справочным кодексом: при решении любых дел они исходили из того, как поступали их предки в подобных случаях. При разногласиях дело передавалось владельцу, который выносил окончательный приговор. Кроме заинтересованных и судей, собиралось много народу через разосланных лиц (алабкьацэа). В случае сомнения, при огромном стечении народа, по решению суда, обвиняемый и несколько его родственников должны были пройти очистительную присягу в том, что они не причастны к предъявляемому преступлению. Клятва происходила в кузнице, перед иконами Илорской и Пицундской церквей и в местах, почитаемых священными. Таким было, напр. место близ сел. Бомборы, на Холодной речке, где в стволе дуба хранился образ божией матери. По словам Пушкарева, «народ до того чтит святость этого дуба, что даже владелец не имеет права взять силою безоружного, бежавшего под сень этого дуба и покровительство его св. иконы».<sup>1</sup>

Еще большим почетом пользовалось святилище на горе Дыдрыпш (сел. Ачандара), на высокой скале посреди густого грабового леса. Жрецы (аныхаацааф) этого святилища происходили из местной крестьянской фамилии Чичба, исполнявшей эти функции до сравнительно недавнего времени.<sup>2</sup> Любопытно, что женщинам было абсолютно

воспрещено (тцасым, т.е. табу) подниматься на эту гору. В этой роще присяга приносилась только по самым серьезным делам. В этих случаях присутствуют и несколько соприсягателей (ахыкьэаацэа).

К присяге приводил обыкновенно кто-нибудь из старших рода Чичба. При важных делах принимали участие вместе с судьями и представители сторон, а число соприсягателей увеличивалось: 1-2 князя, 2-3 дворянина, 5-6 крестьян, 1-2 однофамильца, 1-2 родственника по материнской линии, 1-2 родственника по линии жены и т. д.

Часто присяга происходила в кузницах, считавшихся наиболее сильными. В этом случае присягатель со своими соприсягателями стоит в кузне перед наковальней с молотком в руке и говорит: «Великий Шашвы, которому покорны семь богов и которому ставят семь свечей, слышишь! Да пожрет меня огонь твой, если я виноват в этом деле!» Сказав это, три раза ударял молотом по наковальне. Соприсягатели подтверждали его невиновность, и отныне он считался оправданным. Характерно, что перед присягой судьи спрашивали присягателя: «Не был ли он когда-либо раньше наказан богом Шашвы?» Если он отвечает утвердительно, его не допускали к присяге. Люди из несвободных сословий в соприсягатели не допускались. Любопытно, что от присяги освобождался муж беременной женщины.

Абхазы, особенно абжуйцы, очень часто приносили присягу перед «илорской иконой», которую представляли как суровую богиню справедливости, обладающую чудесными золотыми весами правосудия. И тут формулой клятвы было: «Клянусь илорской иконой, что находясь в твоём положении, я не счел бы за обиду то, что ты счита-

---

На мысль о связи этого имени с древними религиозными воззрениями наталкивает также и то обстоятельство, что, согласно упорным историческим преданиям, предшественниками Чачба и владельцами Абхазии были будто бы предки известного абхазского княжеского рода Ачба, причем, что особенно важно, первоначальная форма имени последнего была, по-видимому, Анчаба, что может означать «дети бога». Следовательно, вполне возможно, что, как это было свойственно часто первобытным временам, родовое имя Чачба (Чичба, Анчаба) по своему первоначальному смыслу могло означать «дети бога» или «божественные потомки».

1. Пушкарев. Еще об Абхазии, газ. «Кавказ», 1864, №81.

2. Кстати, в связи с фамилией Чичба хочется обратить внимание на следующий вопрос: не происходит ли остающийся загадочным в своем генезисе абхазский владетельский род Чачба (Чичба?) от древнего языческого жреческого сословия.

ешь». Другой вид присяги состоит в том, что обвиняемый проходил три раза между двумя заряженными ружьями и просил бога выстрелить ему в голову, если он лжет. Благоприятными для присяги днями считались среда и пятница.

Девушка, отказавшаяся от данного жениху слова, должна была поклясться в том, что она не давала обещания выйти за этого человека.

На всех этих клятвах и судах женщины, в случае необходимости, сами могли выступать с защитой своих интересов, но чаще они уполномочивали кого-либо другого изложить суду их показания. Хотя они, как правило, не принимали участия в собраниях, но иногда, как рассказывают, умные и опытные женщины специально приглашались принять участие в решении особо запутанных дел. Напр., в сел. Отхара кое-кто и сегодня помнит двух престарелых женщин – Гуаж Ханым и Хагуш Ниша, которые уже сами не могли передвигаться, а только с помощью своих правнуков. К ним приходили почетные старики для получения советов по самым запутанным делам. Их спрашивали: «Как поступали наши предки в подобных случаях?» Это были, следовательно, своего рода живые судебники или кодексы традиционных правил по решению дел на основе старинных обычно-правовых норм.

**Торговля женщинами.** Торговля женщинами была самым вредным, губительным явлением на берегах старой Абхазии. Свирепые и тупые турецкие паши насильственно, обманом, покупкой и другими способами вывозили из Абхазии цвет молодежи, красивыми абхазками наполняли свои гаремы. Разумеется, от этого варварского обычая торговать людьми страдали, прежде всего, представители трудящихся. Некоторые авторы склонны даже допускать, что по этой причине будто бы произошло заметное понижение физических качеств абхазских женщин, причем это допущение привело отдельных путешественников даже к предположениям, что князья и дворяне в Абхазии не одного с коренным народом происхождения.

Главный фонд и объект торговли рабами составляли, конечно, дети рабов и невольников, которых господин имел право свободно разлучать с их родителями. Еще в

начале XIX в., для некоторых хищных князей работоторговля служила главным источником доходов, и только присоединение к России избавило край от этого несчастья. «Скажу мимоходом, – писал Н. Колюбакин в своих записках о Цебельде, – что братья (речь идет о братьях Хинкураса, Баталбей, Шабат и Ешсоу – сыновьях дальского князя Дарыквы Маршан, живших в первой половине XIX в. – Ш. И.), покоряясь нам, лишились через запрещение торга невольниками главного источника своих доходов. Знаю, что один Баталбей перепродавал ежегодно более тридцати душ, чем выручал значительные барыши».<sup>1</sup>

Алчные феодалы, желая иметь рабов для продажи, принимались за это дело заранее. Пиратствуя по морям и воюя с соседями, подстрекаемые турками, они рыскали по стране, захватывали несчастных пленников, и продавали их, обрекая семьи последних на голод и вымирание. Кроме того, они спешили поженить тех рабов и рабынь, от брака которых ожидали наибольшей прибыли. Как только у последних рождались дети, их отнимали от родителей и воспитывали отдельно до того времени, пока являлась возможность выгодно продать их. Таким образом, эти несчастные пленники превращались по сути дела в настоящих производителей детей на продажу, в орудие деторождения для обогащения своих господ. На берегу происходила торговля более интенсивно, а в горах она чувствовалась слабее. В обществах, где не было торговли женщинами, в самих женщинах не проявлялось рабского унижения, напротив, многие из них были одушевлены героизмом. Так, И. Аверкиев в ст. «С северо-восточного побережья Черного моря» пишет, что «при занятии Аибго (общество одного абхазского племени. – Ш. И.) две девушки вышли с ружьями на плечах, готовые защищать свое пепелище».<sup>2</sup>

Современные наблюдатели, путешественники и другие авторы XVII–XIX вв., писавшие об Абхазии и других частях Кавказа, оставили нам немало описаний бесчеловечного

1. Н. Колюбакин. Записка о Цебельде. ЦГИА Груз. ССР, ф. 416, оп. 4, д. 12, л. 3.

2. И. Аверкиев. С северо-восточного побережья Черного моря, газ. «Кавказ», 1866, №70.

торга живыми людьми, того безобразного и жуткого торго, который культивировался турками и грозил национальному существованию абхазского народа, как и других национальностей, если бы не подоспело присоединение к России, явившееся для наших народов единственным спасением, лучшим исходом из создавшегося тогда положения.

Приведем некоторые из этих описаний.

Ф. Брун в своих «Заметках турецкого туриста о состоянии Закавказского края около половины XVII века», напечатанных в 1870 г. в газ. «Кавказ», приводит такое сообщение: «Суда из разных стран привозят к ним порох, свинец, ружья, стрелы, луки, мечи, щиты, копыя и другое оружие, старую обувь, куски сукна, полотна, богасин (полотно определенного размера на рубаху), котлы, крючки, соль, мыло и т. п. товары, которые выменивают, без посредничества денег, на рабов, масло, воск и мед. От Судшов мы шли далее к западу, в два перехода, вдоль морского берега, до племени Дембе, которое может выставить до 2.000 вооруженных мужей. Мы остановились три дня в их пристани и выменивали старую нашу одежду на девочек и мальчиков-невольников. Сам я купил абхазского мальчика». И далее: «Абхазы крадут детей одни у других, и человек, который не занимается воровством и грабежом, считается у них худым товарищем, так что не выдают за него дочерей своих».<sup>1</sup>

Ар. Ламберти, сообщения которого относятся к началу второй половины XVII века, так характеризует работорговлю в Абхазии: «Только не грабят домашнюю утварь, так как у абхаза вовсе ее нет, но воруют людей, мужчин, женщин и детей и продают туркам в рабство. С этой целью обыкновенно ночью нападают друг на друга, и кто попадется, того ловят и уводят. Чтобы этого не случилось невзначай, абхазцы в ожидании нападения обыкновенно спят одетые в броню с пикой в руках, щит кладут под подушку, а лошадь оседланную привязывают у своего ложа... Абхазские невольники высоко ценятся у турок;

женщины из-за красоты, а мальчики потому, что раз они обратят их в свою веру и обучат военному искусству, то выходят из этих невольников очень хорошие гражданские чиновники и офицеры... Почти каждый день можно видеть в Константинополе, что с Черного моря прибывает масса кораблей, нагруженных невольниками христианами. По особым флагам узнают, что на этих кораблях везут невольников».<sup>1</sup>

Вследствие этой губительной торговли людьми множество абхазов и абхазок, навеки оторванные от любимой родины и принужденные переносить невероятные страдания, были раскиданы по всем странам Ближнего Востока и встречались даже на дальнем Западе. Акад. С. Н. Джанашиа в вышеназванной работе пишет: «Как видно, знание грузинского языка вообще было распространено в Абхазии; в 1714 году Сулхан-Саба Орбелиани на острове Мальта (Средиземное море) среди других, задолго перед этим похищенных из Грузии невольников, нашел и абхаза и с удивлением заметил: «абхаз почему знал грузинский язык – вот что меня поразило!»<sup>2</sup>

Несчастные невольники подвергались ужасным мучениям, пыткам, издевательствам и надругательствам; женщины попадали в гарем или становились рабынями, безмолвными исполнительницами всяких прихотей развращенных людей; мужчины большей частью становились пушечным мясом и лишь отдельным счастливым случайным образом удавалось кое-как пробить себе дорогу. Путешественник Цезарь Фамэн говорит в работе «Черкесия и Грузия»: «Те из молодых абхазов, которые избегали этой ужасной операции, иногда попадали в Египет, где их причисляли к грозной милиции мамелюков. Один из таких абхазов, по имени Баркан, в 1832 г. стал султаном. Здесь отец имеет право продать своих детей; старший сын пользуется теми же преимуществами по отношению к своим братьям и сестрам, если отца нет в живых. Черкесы и абхазы продолжают заниматься торгом человеческим телом

1. Ф. Брун. Заметки турецкого туриста о состоянии Закавказского края около половины XVII в., газ. «Кавказ», 1870, №64.

1. Ламберти. Цит. соч., стр. 181-182.

2. С.Н. Джанашиа. Цит. соч., стр. 29.

при удобном случае; но русские ставят ему преграды, что отразилось в смысле необыкновенного повышения цен на рабов. Раньше ребенок продавался за 3–4 экю, женщина – за 12 экю, мужчины зрелого возраста – 15 экю, молодая девушка от 13 до 18 лет – 20 экю».<sup>1</sup>

Вот что писал Торнау в 30-х годах XIX в.: «...Около берегового вала, под защитой карауливших его горцев, человек пять турок ожидали продавцов. Они бросились к нам навстречу, и узнав, что есть женщина, попросили позволение осмотреть ее. После того, они по жребии определили, кому из них торговать ее, и начали переговариваться с нами... Наконец порешили торг, уступив женщину за две лошади и за два вьюка бумажных материй. За нее дали бы вчетверо больше, если бы она была девушка... Когда ей объявили, что она принадлежит новому хозяину, она пришла почти в бешенство, рыдала, рвала на себе волосы, осыпала всех упреками...»<sup>2</sup>

«Во все времена, – писал Ф. Дюбуа, – древняя Зихия, в наши дни морской берег Черкесии и Абхазии, была рынком рабов; вот уже несколько тысячелетий, как это продолжается; можно смело сказать, что несколько миллионов обитателей этого края было таким образом продано и увезено в другие страны. Если бы с большей смелостью мог судить о путях провидения, я подумал бы, что его намерением было воссоздать, обновить другие вырождающиеся расы смешением их с прекрасной черкесской нацией. Но не нам измерить всю глубину высшего разума».<sup>3</sup>

Неисчислимые страдания принесла абхазскому народу также и трагедия т. н. махаджирской эмиграции, спровоцированной коварными агентами султанской Турции! В номере 134 газеты «Кавказ» за 1877 год помещена заметка неизвестного автора под псевдонимом «Горец». Озаглавленная «Черкессы в Турции», она гласит: «В пути и в самом Константинополе погибло от болезней и бедствий, от

1. Цезарь Фамэн. Черкесия и Грузия. «Весь мир», История и описания всех народов. Париж, 1838 (архивный фонд Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН Грузинской ССР, дело №45).

2. Торнау. Цит. соч., ч. II, стр. 49.

3. Ф. Дюбуа. Путешествие вокруг Кавказа, Сухум, 1937, стр. 48.

крушения пароходов множество эмигрантов. На Кавказском берегу Черного моря англичане и турки красавицами набивали трюмы; несчастные с плачем обращались к русским офицерам, умоляя освободить их оттуда и удерживать на родине. Поставщики гаремов и турецкие покупщики остались, вероятно, в больших барышах от нашего товара... В «Киевлянине», кажется, за 1864 или 65 г. было напечатано письмо с трогательными сценами на одной константинопольской площади, где расположились эмигранты с семьями... Одна из женщин, узнав, что возле стоит русский офицер, обращается к нему, с плачем отрывает косу и просит его бросить ее на родине, когда он возвратится туда, говоря: «ведь мы дышали одним воздухом, земляки!»

## **VIII. О БОЛЬШОЙ СЕМЬЕ И ТЕРМИНОЛОГИИ РОДСТВА И СВОЙСТВА**

Известно, какое большое значение имеет терминология родства для выяснения эволюции брачно-семейных отношений. Впервые этот вопрос применительно к Абхазии был затронут Н. С. Державиным в ст. «Абхазия в этнографическом отношении». Он обращается к родственной терминологии абхазов, не без основания надеясь найти в ней черты, характерные для более ранних ступеней культурного развития человечества, стремясь «наметить хотя бы в общих чертах эволюцию семейной организации у абхазов и установить наиболее древнюю или первобытную ее форму».<sup>1</sup> Он отмечает, что современной ему абхазской семье предшествовала т. н. большая семья или семейная община, т. е. что у абхазов при жизни родителей сыновья обыкновенно не отделялись от родителей, в подтверждение чего приводит два факта, когда в двух общинах – Блбурхва и Дурипш – дворы состояли из 10 и 8 отдельных семейств. По его мнению, термины дад-ду (дед большой) и нан-ду (бабушка большая) также свидетельствуют о боль-

1. Н.С. Державин. Цит. соч., стр. 4–5.



шой семье у абхазов. Кроме того, в абхазском языке есть немало и других, более специальных терминов и выражений, связанных с большой семьей, а именно: «большая семья» (аҭаацәа ду), «котел большой семьи», «огонь большой семьи», «в такой вечерний час, когда большая семья соберется домой» и др. «В наше пребывание в Абхазии в 1903 г., – писал он далее, – двор, состоящий из десяти семейств, в Блабурхвской общине, и семья Агумаа в сел. Дурипш, где в одном дворе живут восемь братьев, хотя каждый из них имеет свою собственность и отдельное хозяйство, указывались уже как исключительные явления... Очевидно, современной абхазской семье предшествовала т. н. большая семья, или семейная община, в состав которой входило несколько поколений ближайших родственников».

К этим сведениям можно было бы добавить не один новый факт о сравнительно недавно еще встречавшихся в Абхазии больших семьях, состоявших из нескольких поколений. Мы приведем здесь один такой факт, относящийся ко второй половине XIX в. Сыновья Надлыквы Амчба (сел. Джгерда) и сыновья его сыновей с их семьями все жили вместе, и за обеденным столом зараз их садилось 42 человека. В семье было одновременно семь женатых братьев; родители последних были настолько старыми, что почти не передвигались с места, во всем им прислуживали, как своим владыкам, их невестки; сами же родители сидели, играя на «апхярце» (национальный музыкальный инструмент). Все семь жен с мужьями жили, т. е. ночевали, каждая в своей отдельной амхаре. Но «большой дом» их был один общий; там они сообща занимались домашними делами, там они ели и только на ночь уходили в свои амхара, которые были построены вокруг дома на известном расстоянии друг от друга. В большом доме оставались спать, кроме стариков, гости и холостая молодежь.

Порядки, связанные с разделом, также сохранили влияние традиций большой семьи. Так, считалось неприличным для сына и его жены, если они немедленно после своего бракосочетания требовали выделения из общей семьи. Поэтому нередко до десятка лет и даже больше они жили,

не выделяясь. Семейный раздел (аиҭыҭра), как и брак, происходил в порядке старшинства, и он наступал, по словам старых абхазов, тогда лишь, когда семья расширялась настолько, что она уже «не вмещалась в одном котле», т. е. когда приготовление общей пищи для такого большого числа членов семьи становилось практически затруднительным или даже невозможным. Выделившиеся сыновья строились, если это позволяли условия местности, обязательно вокруг большого дома. И даже теперь еще нередкость большой общины двор для нескольких родственных семейств.

Но и после раздела, который был фактически вынужденным, большая семья не расходилась окончательно в разные стороны, а сохранялась во многих отношениях как единое целое. Такая разложившаяся большая семья не отличалась уже, правда, экономическим единством, так как средоточием или основной хозяйственной единицей успела сделаться малая или индивидуальная семья (аҭаацәа хәыҭы). Но и в хозяйственном отношении большая семья и после своего раздела обнаруживала в известной мере свою былую общность, главным образом, в форме многообразной взаимопомощи. Однако эта общность сильнее всего проявлялась в области общественных отношений и идеологической жизни. Так, старейший глава семьи оставался для всех единственным авторитетом, религиозный культ отправляли вместе и т. п. Мы уже сказали, что малые или дочерные семьи, происшедшие от одного корня, оказывали всестороннюю и непрерывную помощь друг другу во всех случаях жизни, что особенно рельефно обнаруживается в законе родовой мести и гостеприимства, в обычаях, связанных с браком и свадьбой, похоронами и поминками и т. д. Так, например, если к одному из братьев явился гость, то все остальные, бросив свои занятия, какими бы неотложными они не были, обязательно приходили к хозяину и приветствовали гостя точно так же, как если бы последний сидел в их личном доме, («бзиала уаабеит», т. е. «добро пожаловать»), и не отходили от него, пока он там, причем, в случае надобности, бесплатно приносили с собой все необходимое для соответствующего угощения

гостей. Также братья и даже просто соседи постоянно помогали и выручали друг друга из затруднительного положения в хозяйстве.

Родственные семьи называются по-абхазски «разделившими огонь» (амца ейкәызшаз), или «перерезавшими одну надочажную цепь» (рхышьнак ейкәызтцәаз). В результате раздела, из одного большого семейства выделяется одна или даже несколько семей, а эти последние с течением времени, вследствие дальнейшего естественного роста и размножения, в свою очередь, образуют новые семьи. Таким путем через известный промежуток времени возникает местами довольно четко очерченная родственная группировка ближайших по крови семей; эта родственная группа называется по-абхазски «абипара» (абицара – колено, поколение, дословно же – «отца сыновья»). Исторически абипара соответствует общественной форме, установленной проф. М. О. Косвен и названной им патронимией. Абипара очень часто называлась, по личному имени своего основателя, например, «сыновья Джира» или просто «Джировцы» (ветвь псхуского крестьянского рода Ардзинба), «сыновья Батала» (ветвь дальских князей Маршан), «хрипсовы» (от личного имени Хрипс, тоже одна из ветвей цебельдинских Маршан) и многие другие. Из совокупности таких абипар складывается у абхазов то, что принято у них называть «братством» (аешьара, ауешьара; ср. близкие по своей семантике грузинские термины, “*ბაძმე*“ и “*ბაძმეობა*“ а совокупность этих братств образует т. н. фамилию (ажәла). Отмеченные здесь братства, происходившие от одного реального или легендарного предка, часто совместно населяли одну территорию, нередко почти без примеси чужеродного элемента. Причем, территории, занимаемые этими братствами, иногда называются ахаблами (ахабла; ср. с черк. «хабль» – общество и «псучо» – община). Ахабла, как можно думать, это общественная группа со своим старшим руководителем во главе. В промежутках между общими народными сходками эти старшины на своих собраниях (аихабыра реизара) решали текущие дела общины и отправляли правосудие.

Труднее составить представление об общественном образовании абхазов, которое известно под названием ацута (ацута). О нем сохранилось очень мало сведений; известно, напр., что устраивавшиеся всей общиной моления для вызывания дождя назывались «молением ацу» (ацуныхәа); осталось также несколько поговорок, в которых фигурирует ацута: «Одна старуха беспокоилась о семи ацутах, ее же никто не вспоминал», «человеку с языком (в смысле умения красно говорить) ацута принадлежит» и др.

Совокупность нескольких ацута образует большую территориальную общину акыта (акыта). Акыта – это абхазская сельская община, она представляет собой важный научный интерес, но, к сожалению, остается до сих пор еще почти совершенно не изученной, как и вопрос о характере и условиях образования и исторического развития типов поселений абхазов вообще.

Не распространяясь, здесь мы можем высказать лишь некоторые свои предварительные соображения. Несомненно, что локативный суффикс *та* в термине «ацута» (как, впрочем, и акыта) означает определенную территорию, местность. Но «ацута» – не просто обозначение всякой территории, а именно и только такой территории, которая населена (или была населена) определенным коллективом людей. На это последнее обстоятельство, по-видимому, и указывает первая, не совсем понятная часть слова ацу-та. В более позднее время «ацута», далеко не всегда уже населенная из однофамильцев, составляет одну из частей или кварталов сельской общины. Но первоначально, как нам думается, «ацута» представляла собой локальное родовое объединение, основную ячейку абхазского древнего общества. Об этом говорит старинная трудовая кооперация мужчин из «ацута» под названием «кераз» в целях артельной обработки земли, навыки коллективного в известной мере ведения скотоводства на общих горных пастбищах, упомянутое выше и кое-где сохранявшееся до недавнего времени родовое по происхождению моление под тем же названием «ацу», равно как и некоторые другие весьма ценные фольклорные и языковые данные.

Вопрос об историческом взаимоотношении «ацута» и «акыта», переросла ли в ходе разложения родового строя первая во вторую, или эта последняя образовалась из объединения первых, и как совершался этот процесс, как локальная родственная группа, основанная на общности хозяйственных и идеологических интересов («ацута»), разрастаясь и расщепляясь, вызвала к жизни образование сельской территориальной общины («акыта»), или как и на какой основе объединились «ацута» и «акыта» – этот интересный в научном отношении вопрос нуждается еще в разработке.

Термин семья – по-абхазски атааца (аҭацәа; абж. аҭаацәа) имеет форму, бесспорно, множественного числа разумного класса, как это видно из окончания. Труднее составить себе представление, что собою выражает основа этого слова (а– тах –); возможно, что она служит показателем старшинства (ср. аҭакәажә – старуха, аҭахмада – старик и др., но аҭаца – невеста). Мы уже видели, что старшинство в семье абхаза строго почиталось. Своему патриарху или отцу семейства (аҭаацәа реихабы) подчиняются все домочадцы – все делается по его распоряжению и усмотрению. В женских делах руководит также старшая в семье женщина (аҭхәыс еихабы). Старшие в доме мужчины и женщины исполняли все религиозные обряды и молитвы. Своего старшего имела также и целая фамилия; старший в фамилии являлся исполнителем всех фамильных религиозных обрядов и пр.

На основании этих черт и рассмотрения некоторых терминов родства Н. С. Державин приходит к заключению о существовании у абхазов классово-возрастной организации по типу некоторых наиболее низкостоящих австралийских племен. В конце своей, названной выше небольшой статьи, затрагивающей самые разнообразные вопросы, он пишет так: «Современная Абхазия представляет одну территориально-тотемическую группу, объединившую в себе целый ряд более мелких таких же групп с отдельными представителями, остатки которых мы видим в современных княжеских фамилиях».<sup>1</sup> Вряд ли мож-

1. Н.С. Державин. Цит. соч., стр. 35.

но с этим вполне согласиться. Не затрагивая сложного и запутанного вопроса о тотемизме, а в отношении абхазов и совершенно неразработанного, можно, однако, сказать, что мало вероятно предположение о прямой генетической связи одного из древнейших социальных институтов, каким является тотемизм, с явлением сравнительно позднейшим, а именно с абхазским княжеским сословием, некоторые представители которого вообще не являются аборигенами собственно Абхазии.

Далее Н. С. Державин утверждает: «Через неделю после водворения невесты в дом жениха, обыкновенно в воскресенье, устраивается пир, на котором присутствуют преимущественно женщины, и молодую хозяйку торжественно вводят в дом родителей мужа. Этот обычай у абхазцев называется «амхара-тыгара», т. е. ввод невесты из комнаты в большой дом. Из класса молодежи невеста перешла в группу отцов и матерей, т. е. во вторую возрастную группу, и здесь она вступает в сферу новых норм, которыми регулируются взаимные отношения членов этой группы».<sup>1</sup> Но и с этим трудно согласиться. Описываемый обычай проще и вернее всего понимать так, как он называется в народе, т. е. именно как ввод в большой дом, как приобщение к общеродовому очагу и культу, как яркий пример приема родом, в лице его главы, нового члена в свои ряды. Что возраст тут ни при чем видно хотя бы из того, что рассматриваемый порядок обязателен и для женщины, уже ранее бывшей замужем.

Наконец, тот же автор далее утверждает: «Подобная система родства (возрастно-классовая – Ш.И.) известна многим народам. Некоторые особенности родственной номенклатуры у абхазцев позволяют и здесь видеть следы этой более или менее первичной формы семейной организации. Так, например, для понятий тесть и свекор у абхазцев служит один термин «абхуа»; теща и свекровь называются термином «анхуа»; брат мужа и брат жены абхунда, сестра мужа и сестра жены анхупха, т. е. всех (подчеркнуто нами. – Ш. И.) мужей и мужчин второго класса

1. Там же, стр. 10.

женщина в Абхазии называет словом абхунда, а всех жен и женщин той же группы каждый мужчина называет словом «анхупха». Таким образом, по Н. С. Державину выходит, что абхазка и своего собственного брата, равно как и всякого взрослого мужчину, называет словом абхунда. Но это совершенно неправильно, ибо она называет так далеко не всех взрослых мужчин, а только братьев мужа, в первую очередь, родных. Тоже самое и в отношении термина анхупха, которым жених называет только сестер жены, в первую очередь, родных, причем эти термины являются не самостоятельными, а производными от других.

Тесть и свекор действительно называются одинаково словом «абхуа», а теща и свекровь одинаково «анхуа» (характерно, что, как указал нам акад. А. Г. Шанидзе, в некоторых западных диалектах грузинского языка (в гурийском, нижеимеретинском), а также в мегрельском и сванском языках понятие «свекор» и «тесть» передаются одним словом, равно как не дифференцированы понятия «свекровь», и «теща», разделяя в этом вопросе точку зрения абхазского языка). Через эти два термина, т. е. абхуа и анхуа, определяются все другие отношения абхазского свойства. Например, братья невесты и жениха называются одинаково «абхунда», а их сестры – «анхупха». Все эти четыре слова – составные термины. Трудность их раскрытия состоит в том, что не совсем ясно, что выражают первые два основных понятия – абхуа и анхуа. Бесспорно, что в этих словах первые части, т. е. «аб» и «ан» соответственно означают («отец» и «мать», но сомнение вызывает вторая часть – «хуа»). Этот элемент, часто встречающийся и в других словах, в частности, в собственных именах мужчин, означает в одном случае – кривой, недействительный, не настоящий, а в другом – купленный, стоящий, доля, удел, равноценный. Правда, для последнего значения употребляется также и «пса», например, в слове анпса – мачеха, абпса – отчим, т. е. взамен настоящих отца и матери, равноценные им. Если считать, что «хуа» означает недействительный, кривой, не настоящий, тогда эти термины мы можем объяснить соответственно: абхуа – не настоя-

щий отец, анхуа – не настоящая мать, анхупха – «дочь не настоящей матери». Несколько иную форму имеет слово абхунда, но и здесь по аналогии должно быть «сын не настоящего отца».

Н. Я. Марр писал: «В одном случае а-ан «мать» появляется на первом месте сложного слова, именно а-ан-хуа «теща», буквально «мать жены».<sup>1</sup> Но если, согласно Марру, хуа означает «жену», то приведенные термины теряют всякий смысл в устах невесты. Этим само собой опровергается предположение Н. Я. Марра.

Определить сущность значения интересующего нас здесь очень важного термина (хуа) помогает название одной песни о герое. Абхазская героическая песнь «О Манче, сыне Пшкяча» существует в двух вариантах. По одному варианту она называется «Пшкяч ипа Манча» (Пшькьяе ипа Манча), а по другому «Пшкяч ихуа Манча» (Пшькьяе ихэа Манча). Из этого становится совершенно очевидным, что «ипа» здесь точно соответствует «ихуа», т. е., следовательно, «хуа» также означает «сын». В этом нас еще больше убеждает близкое к нашему термину черкесское «ква», которое также выражает понятие «сын».

Следует также отметить термин «гада́ла», обозначающий жен братьев. Группа «е́ц» употребляется для передачи понятия о сотрудничестве, совместности действия, общности интересов. Это слово передает представление о совместном вхождении, в этом случае, очевидно, невест из чужих родов в данную родственную группу.

Жених и зять называются «амахв» (амахэ). Судя по некоторым формальным признакам, возможно, что это слово означает «не говорящий» (от ахэара – говорить, м – отрицание). После обручения о женихе говорят: «женщину сказал, назвал» (пхэыс ди́хэеит). Это значит, что он выбрал женщину и назвал ее своею. В Бзыбской Абхазии знают еще выражение «диркааит» в том же значении. Возможно, что в этом последнем термине инфикс «к» означает единицу (от «акы» – один), тогда слово приобретает значение

1. Н.Я. Марр. Яфетическое происхождение абхазских терминов родства. Сб. «О языке и истории абхазов», Москва – Ленинград, 1938, стр. 37.



выделить одну женщину (соответствующие выражения мы встречаем, между прочим, в одной абхазской сказке).<sup>1</sup> Если в слове «амахә» «элемент хә выражает понятие женщина – жена, то, при допущении, что первая часть слова может означать «иметь» (от «амазара» – иметь, имение, богатство), мы получим: «имеющий жену». Возможно, однако, что наиболее вероятным является осмысление этого слова как «не обернувшийся», «не вернувшийся» (амаахә). К тому же необходимо иметь в виду, что этим словом называют жениха не его родственники, а только посторонние люди, по преимуществу родственная группа невесты. Поэтому можно допустить, что здесь мы имеем отголосок того древнего порядка, когда жених действительно перестал приходить, «возвращаться» в группу жены, а стал забирать ее к себе в дом. В этом случае родственники невесты действительно могли бы назвать жениха «не обернувшимся» или «не вернувшимся». С этим согласуется и то обстоятельство, что жениха окружающие называют «амахв» лишь в период от обручения и до свадьбы в его доме, в то время как в группе невесты именуют его так постоянно (амахә – наш зять). Кроме того, мы видели, что до свадьбы он не раз навещает свою будущую жену, причем эти беспокойные хождения вместе с его хлопотами по подготовке свадьбы называют также специальным словом (амарахәра). Соответственно и девушку с момента сватовства и до перехода к мужу называют «атаца» (аҭаца), что в современном словоупотреблении также понимается как русское «невеста» «невестка», причем в группе мужа и она будет всю жизнь именоваться этим словом (хҭаца – наша невеста).

Следовательно, невеста и невестка одинаково называются «атаца». В абхазском языке термины «жених» и «невеста» не указывают ни на какое кровное родство, точно также непонятно, из чего исходил Н. С. Державин, когда он говорит, что эти понятия обозначают «известную половую зрелость, т. е. возраст».

Наконец, понятия мужчина и муж передаются в абхазском языке также одним словом «ахаца»; понятие же брак

и вовсе не выражается; женщина и жена выражаются словом апхвис («апхәыс»), в котором хә, является определителем женского пола. При помощи того же показателя в абхазском различают однокоренные слова «брат» (аешьа) и «сестра» (аехәшьа). Этот показатель (хә), как мы видели, есть корень слова со значением «женщина», «самка».

У абхазов нет также отдельного абстрактного понятия «родители». Оно выражается при помощи сочетания «отец» (аб) и «мать» (ан). Термины «отец» и «мать», по мнению большинства ученых, всегда возникают самостоятельно, спонтанейно из языка детей, они представляют самые древние и оригинальные элементы каждого языка. Полагают также, что в продолжение долгого процесса миграции и межплеменной амальгамации в раннюю эпоху человеческой истории термины эти вместе с другими терминами могли передаваться от племени к племени, подвергаясь в то же время несомненным изменениям.

Абхазский язык и в области номенклатуры родства сохранил образцы конкретного мышления, на почве которого развивается мышление абстрактными понятиями. Но с этой стороны абхазский язык далеко еще не изучен. Мы не располагаем также ранними записями соответствующей терминологии, которая давала бы нам возможность судить о характере абхазской системы родства и ее изменениях. Терминология абхазского родства лишь частично – всего лишь несколько слов – зафиксирована впервые только в конце XVIII века (Гюльденштедт, 1791).

По нижеследующим таблицам можно будет составить себе представление об описательном характере абхазской системы родства и ее основных терминов. Нужно только оговориться, что таблица об отношениях абхазского свойства далеко не может пока считаться достаточно точной и верной, так как некоторые термины допускают двоякое и тройное толкование, а отдельные из них, как мы видели, и вовсе непонятны.

1. См. «Абхазские сказки». Сухуми, 1939, стр. 88 (на абх. яз.).

## АБХАЗСКАЯ СИСТЕМА РОДСТВА

ТАБЛИЦА №1

Наименование родственников	Абхазские термины	Перевод
Прадед прадеда	Саб-ду иаб иаб-ду иаб	Отец большого отца отца моего большого отца
Дед	Саб-ду иаб иаб-ду	Большой отец отца моего большого отца
Прапрадед	Саб-ду иаб иаб-ду	Отец отца моего большого отца
Прапрабабка	Саб-ду иан-ду	Мать матери моей большой матери
Прадед	Саб-ду иаб	Отец моего большого отца
Прабабка	Саб-ду иан	Мать моей большой матери
Дед	Саб-ду	Мой большой отец
Бабка	Сан-ду	Моя большая мать
Отец	Саб	Мой отец
Мать	Сан	Моя мать
Сын	Спа	Мой сын
Дочь	Сыцха	Моя дочь
Внук	Спа ица	Сын моего сына
Внучка	Спа ицха	Дочь моего сына

Наименование родственников	Абхазские термины	Перевод
Правнук	Сца ица ица	Сын сына моего сына
Правнучка	Сца ица ипцха	Дочь сына моего сына
Сын правнука	Сца ица ица ипа	Сын сына сына моего сына
Дочь правнука	Сца ица ица ипха	Дочь сына сына моего сына
Внук	Сца ица ица ипа ица	Сын сына сына моего сына
Внучка правнука	Сца ица ица ипа ипха	Дочь сына сына моего сына
Правнук	Сца ица ица ица ипа ица	Сын сына сына моего сына
Правнучка	Сца ица ица ица ипа ипха	Дочь сына сына моего сына
Братья	Аишьцѳа (сашьцѳа )	Братья
Сестры	Аихѳшьцѳа (сахѳшьцѳа)	Сестры

1. Местоименный префикс «с» является всюду выражением Его(я).
2. Примечательно, что отец по-арабски также назыв. abī, а мать immi (см. Л. Морган. Цит.соч., стр. 294).
3. Окончание «ѳа» всюду служит выражением мн.ч. разумного класса.

ТАБЛИЦА №2

## ПЕРВАЯ БОКОВАЯ ЛИНИЯ

Наименование родственников	Абхазские термины	Перевод
Брат	Сашьа	Мой брат
Сын брата	Сашьа ица	Сын моего брата
Жена сына брата	Сашьа ица ипхѳыс (сашьа иѳаца)	Жена сына моего брата
Дочь брата	Сашьа ипцха	Дочь моего брата
Муж дочери брата	Сашьа ипцха лхатца (сашьа имахѳѳѳ)	Муж дочери моего брата
Внук брата	Сашьа ица ица	Сын сына моего брата
Внучка брата	Сашьа ица ипцха	Дочь сына моего брата
Правнук	Сашьа ица ица ипа	Сын сына сына моего брата
Правнучка	Сашьа ица ица ипха	Дочь сына сына моего брата
Сестра	Сахѳшьа	Моя сестра
Сын сестры	Сахѳшьаѳа	Сын моей сестры
Жена сына сестры	Сахѳшьаѳа ипхѳыс	Жена сына моей сестры
Дочь сестры	Сахѳшьаѳцха	Дочь моей сестры

Наименование родственников	Абхазские термины	Перевод
Муж дочери сестры Внук сестры Внучка Правнук Правнучка сестры	Сахәшьацҭа лхатца Сахәшьаца иҭа Сахәшьаца иҭҭа Сахәшьапа иҭа иҭа Сахәшьапа иҭа иҭҭа	Муж дочери моей сестры Сын сына моей сестры Дочь сына моей сестры Сын сына моей сестры Дочь сына моей сестры

ТАБЛИЦА №3

## ВТОРАЯ БОКОВАЯ ЛИНИЯ

Наименование родственников	Абхазские термины	Перевод
Брат отца Жена брата отца Сын «...» Жена сына брата отца Дочь брата отца Муж дочери брата отца Внук брата отца Внучка Правнук брата отца Правнучка Сестра отца Муж сестры отца Сын Жена сына сестры отца	Саб иашьа Саб иашьа иҭхәыс Саб иашьа иҭа Саб иашьа иҭа иҭхәыс (саб иашьа иҭаца) Саб иашьа иҭҭа Саб иашьа иҭҭа лхатца (саб иашьа имахә) Саб иашьа иҭа иҭа иҭа Саб иашьа иҭа иҭҭа Саб иашьа иҭа иҭа иҭа Саб иашьа иҭа иҭа иҭҭа Саб иахәшьа Саб иахәшьа лхатца Саб иахәшьа лҭа Саб иахәшьа лҭа иҭхәыс	Брат моего отца Жена брата моего отца Сын брата моего отца Жена сына брата моего отца Дочь брата моего отца Муж дочери брата моего отца Сын сына брата моего отца Дочь сына брата моего отца Сын сына сына брата моего брата Дочь сына сына брата моего отца Сестра моего отца Муж сестры моего отца Сын сестры моего отца Жена сына сестры моего отца



Наименование родственников	Абхазские термины	Перевод
Дочь сестры отца	Саб иахэшья лыпха	Дочь сестры моего отца
Муж дочери сестры отца	Саб иахэшья лыпха лхатца	Муж дочери сестры моего отца
Внук сестры отца	Саб иахэшья лпа ипа	Сын сестры моего отца
Внучка сестры отца	Саб иахэшья лпа ипа ипа	Дочь сына сестры моего отца
Правнук «...»	Саб иахэшья лпа ипа ипа	Дочь сына сестры моего отца
Правнучка сестры отца	Саб иахэшья лпа ипа ипа	Брат моей матери
Брат матери	Сан лашья (саншья) ипхэыс	Жена брата моей матери
Жена брата матери	Сан лашья ипа (саншьяца)	Сын брата моей матери
Сын «...»	Сан лашья ипа ипхэыс	Жена сына брата моей матери
Жена сына брата	(саншьяца ипхэыс)	
Дочь брата матери	Сан лашья ипха (саншьяпха)	Дочь брата моей матери
Муж дочери брата	Сан лашья ипха лхатца	Муж дочери брата моей матери
Внук брата матери	(саншьяпха лхатца)	Сын сына брата моей матери
Внучка брата матери	Сан лашья ипа ипа	Дочь сына брата моей матери
Внучка брата матери	(саншьяца ипа)	
Правнук брата матери	Сан лашья ипа ипа ипа	Сын сына сына брата моей матери
Правнучка брата матери	(саншьяца ипа ипа)	

Наименование родственников	Абхазские термины	Перевод
Правнучка брата матери	Сан лашья ипа ипа ипха (саншьяца ипа ипха)	Дочь сына сына брата моей матери
Сестра матери	Сан лахэшья	Сестра моей матери
Муж сестры матери	Сан лахэшья лхатца	Муж сестры моей матери
Сын	Сан лахэшья лпа	Сын сестры моей матери
Жена сына сестры матери	Сан лахэшья лпа ипхэыс (сан лахэшья лтаца)	Жена сына сестры моей матери
Дочь сестры матери	Сан лахэшьяпха	Дочь сестры моей матери
Муж дочери сестры матери	Сан лахэшьяпха лхатца (сан лахэшья лымахэ)	Муж дочери сестры моей матери
Внук сестры матери	Сан лахэшьяца ипа	Сын сына сестры моей матери
Внучка сестры матери	Сан лахэшьяца ипа ипа	Сын сына сына сестры моей матери
Правнучка сестры матери	Сан лахэшьяца ипа ипа	Дочь сына сына сестры моей матери

1. Дальнейшие боковые линии имеют такой же описательный характер, например: «саб-ду иашья» – брат моего большого отца» (III боковая линия); «саб-ду иаб иашья» – «брат отца моего большого отца (IV боковая линия) и т. д.

ОТНОШЕНИЯ СВОЙСТВА

ТАБЛИЦА №4

Наименование родственников	Абхазские термины	Перевод
Муж	Схатца	Мой муж (мой мужчина)
Отец мужа	Сабхәа	Мой не настоящий отец (?)
Дед мужа	Сабхәа иаб	Отец моего не настоящего отца
Бабка мужа	Сабхәа иан (схатца иан-ду)	Мать моей не настоящей матери (большая мать мужа)
Жена	Сып̄хәыс	Моя жена (моя женщина)
Отец жены	Сабхәа	Мой не настоящий отец
Мать жены (и мужа)	Санхәа	Моя не настоящая мать
Дед жены	Сабхәа иаб	Отец моего не настоящего отца
Бабка жены	Сабхәа иан	Мать моей не настоящей матери
Отчим	Сабса	Взамен моего отца
Мачеха	Санп̄са	Взамен моей матери
Пасынок	Сп̄ап̄са	Взамен моего сына
Падчерица	Сып̄хәп̄са	Взамен моей дочери
Зять	Сымахә	Мой не говорящий?

Наименование родственников	Абхазские термины	Перевод
Невестка	Стаца	Моя вошедшая в семью (?)
Брат мужа	Сабхәында	Моего не настоящего отца сын
Муж сестры	Сахәшьа лхатца (сымахә)	Моей сестры муж (мужчина)
Брат жены	Сабхәында	Моего не настоящего отца сын
Сестра жены	Санхәып̄ха	Дочь моей не настоящей матери
Сестра мужа	Санхәып̄ха	Дочь моей не настоящей матери
Жена брата	Сашьа ип̄хәыс (стаца)	Жена моего брата (моя невестка)
Вдова	Ап̄хәыс еиба	Женщина «осиротелая»
Вдовец	Ахатца еиба	Мужчина «осиротелый»
Родственники со стороны отца	Аешьара, ауешьара	Братство
Родственники со стороны матери	Аншьцаа	Братья матери
Родственники по браку	Абхәараа	Не настоящие отцы

1. Термины аблса («отчим») и анлса («мачеха») точно переводятся по-грузински соответственно: აბლსაცემი, დედმამიცილე.

Как видно из первых трех таблиц, основными терминами родства у абхазов являются: отец (аб), мать (ан), сын (аца) и сестра (аехәшьа). При помощи сочетания этих терминов составляются описательным путем наименования всех остальных степеней родства.

Таблица №4 показывает, что основными терминами свойства у абхазов являются: мужчина (ахатца), женщина (апцхәыс), отец (аб), мать (ан), сын (аца), дочь (апцха), зять (амахә) и невеста – невестка (аҭаца). Эти термины и их сочетания определяют все отношения свойства.<sup>1</sup>

Отсутствие специальных термнов для обозначения мужа и жены, характерное также и для многих других народов, указывает, вероятно, на первоначальную непривычность моногамии. Что касается совпадения названий для тестя и свекра, тещи – свекрови, брата жены и мужа и сестры мужа и жены, то можно допустить, что и здесь мы имеем указание на те порядки, когда муж переселялся в родственную среду жены. Первоначально эти термины служили мужу, повидимому, для соответствующего наименования родственников своей жены; чтобы стать членом родственной группы жены, в которую он переходил актом брака, муж должен был видеть в лице родственников жены как бы заместителей своих собственных родственников. Это как будто подтверждается и этимологией слов, обозначающих тестя и тещу: абхәа (тесть) – это есть для жениха отец, но не настоящий, а анхәа (теща) – мать, но не настоящая. А с переходом к патрилокальному поселению невеста, по закону подобия, стала именовать теми же именами родителей мужа.

1. Следует подчеркнуть, что для понимания и изучения абхазской терминологии родства и свойства необходимо выявить и подвергнуть сравнительному исследованию соответствующие данные для всех диалектов абхазского и ближайше родственного ему абазинского языков. Такая многообещающая научная тема, к сожалению, еще не нашла своего исполнителя, поэтому здесь мы принуждены ограничиться пока одной маленькой справкой, а именно – приведем всего лишь несколько примеров для иллюстрации словарных совпадений и расхождений как между северо-кавказскими диалектами тапанта и ашхаруа, с одной стороны, так и между этими последними и собственно абхазским языком, с другой (Г.П. Сердюченко. Об абазинских диалектах, сб. Памяти акад. Н.Я. Марра, 1938, стр. 252).

Абхазские	Тапанта	Ашхаруа
Ахатца (мужчина, муж)	аба	–
Апцхәыс (женщина, жена)	апса	–
Абхәа (тесть, свекр)	атагуиа – лаба	абхәа
Анхәа (теща, свекровь)	атагуиа – лан	анхәа

Таким образом, система абхазского родства является чисто описательной. Последняя, как известно, сама представляет собой результат длительного развития. Вопрос о характере предшествовавшей системы может быть решен путем более основательных изысканий в направлении выявления в номенклатуре родства пережитков еще более ранней, древнейшей (например, классификационной) системы. Однако уже из изложенного видно, что этнографический быт абхазского народа и абхазский язык, а в последнем, пожалуй, особенно терминология родства и свойства, сохранили и донесли до нашего времени редкие следы древнего социального строя человеческого общества, представляющие очень важный научный и культурно-исторический интерес.

## ВОСПИТАНИЕ РЕБЕНКА ПО ОБЫЧАЮ АТАЛЫЧЕСТВА У АБХАЗОВ<sup>1</sup>

В Абхазии еще в начале XX в. имело широкое распространение идущее от древности родство по воспитанию, иначе говоря, искусственное или молочное родство, за которым в кавказоведческой литературе утвердилось название аталычества.<sup>2</sup>

В Абхазии, как и в некоторых других местах Кавказа, древний институт аталычества, в условиях классового общества подвергшийся коренному превращению, в качестве одного из стойких пережитков сохранял свою немалую силу и значение до сравнительно недавнего времени.

Аналогичные аталычеству порядки имели место в прошлом в этнографическом быту у ряда различных народов в разных частях света (напр., у народов переднеазиатской цивилизации, у скандинавских народов, в частности, в Исландии, у кельтов – древнего населения Англии и др.).

Сущность кавказского аталычества состоит в том, что ребенок, как правило, из привилегированного сословия, тотчас же или вскоре после рождения отдавался родителями на воспитание в чужую, обыкновенно крестьянскую семью, а последняя нередко также охотно принимала его и содержала со всем старанием в течение нескольких лет, иногда до совершеннолетия, когда воспитанника торжественно возвращали в отчий дом.

Как следствие молочного родства, между соответствующими группами устанавливались тесные взаимоотношения, в некоторых случаях не уступавшие отношениям обычного естественного родства.

Но это было уже по существу одной из форм проявления феодальных отношений, носивших в Абхазии еще

немало патриархальных черт. Князья и дворяне всячески превозносили в особенности аталычество, как пример будто бы добровольного содружества трудящихся с феодалами по «взаимному воспитанию», восхваляли вообще старинные традиции, помогавшие им удобно маскировать эксплуататорскую сущность своей политики и держаться в зависимости от себя крестьянскую массу, и в этих целях идеализировали «абхазскую старину», обманывали народ, вводили его в заблуждение, утверждая, будто бы в Абхазии «все жили в довольстве и не было ни бедняков, ни рабов», будто бы «дворянство и крестьянство жило дружно, при взаимном уважении, ибо в Абхазии не существовало крепостной зависимости».<sup>1</sup>

Изучение аталычества на свежем абхазском материале, слабо привлекавшемся к разработке проблемы, проливает свет на одну из существенных сторон прошлого этнографического быта абхазского народа. Кроме того, установление того, что составляет специфику этого института у данных его носителей, с учетом общего с другими соседними народами, позволяет глубже проникнуть в вопрос о происхождении аталычества на Кавказе и дальнейшего его исторического развития и значения.

Из этого вытекает научное и культурно-историческое значение этой темы, необходимость ее детальной разработки на конкретных материалах каждой этнической единицы.

### I

Какие прежде существовали в народе взгляды на комплекс вопросов, связанных с рождением человека? Рассмотрение этого покажет всю вредность многих обычаев, представлений и первобытных суеверных убеждений, которые довели над умами угнетенной массы в старой Абхазии.

Начать хотя бы с того, что раньше абхазка, особенно молодая женщина, старательно скрывала свою беременность

1. Настоящая работа представляет часть подготовленной автором к печати монографии «Аталычество у абхазов».

2. От тюркского «аталык», которым именовался воспитатель. Термин «аталык» абхазам неизвестен. Они называют соответствующий институт словом «аадзара», т. е. «воспитание»; бзыбцы употребляют наряду с этим «ахаша», понимаемое как «молочное родство» (последний термин обозначает еще «среду» – день недели).

1. Г. Шервашидзе. Так ли пишется история (письмо в редакцию). Газ. «Закавказье», 6 июня 1910, Тифлис.



от всех старших, считалось неприличным вести разговор с кем бы то ни было о своем положении. По описанию Н. С. Джанашиа,<sup>1</sup> когда женщина почувствует себя беременной, она сообщала об этом своей матери или свекрови через посредницу, которую не стыдно было ей посвятить в свои тайны. Беременность ничем особенным не изменяла ее обычного положения, обязанностей, поведения. Пища ее, одежда, трудовые функции, – все это оставалось без заметных изменений. Будущая молодая мать делалась только еще более скромной. Если кто –нибудь узнав о её положении, напр., старшая в семье женщина хочет что-нибудь посоветовать ей, предостеречь от чего-либо, наставить, то и она это делала, щадя стыдливость молодой, не прямо и непосредственно, а в общей форме, осторожно, индифферентно или косвенно, как если бы речь шла о другой, посторонней женщине. Самую беременность также называли индифферентно: «плоть у нее не своя» (ლცაა ლტაყმ), «кость у нее не своя» (ლყბაღ ლტაყმ), «большая», «тяжелая» и т. п.

Для благополучного исхода беременности абхазки старались наперед задобрить соответствующих духов-покровителей, в первую очередь имевших отношение к размножению рода, которые, согласно древним верованиям, могли нанести в этих случаях непоправимый вред или, наоборот, обеспечить нормальное освобождение женщины от бремени и счастливое потомство. Это смотря по тому, хорошо или плохо служит данное лицо или данная группа лиц своим божествам, которые, как предполагалось, могли прощать людям свойственные им грехи.

Жертву приносили прежде всего покровителю рода и домашнего очага – Ажахара, «во вне (дома) пребывающим» духам предков, «в честь земли» (Адгьыл хәа) и др.

Перед наступлением родов давали обет (аҭатара) о принесении жертв указанным сверхъестественным силам, которые молитвенно призывались проявить свое благосклонное отношение к роженице. В залог выполнения

1. ნ. ჯანაშია. ზოგი რამ ჩვეულება ბავშვების დაბადების და აღზრდის დროს, «მოამბე», 1897, XI.

обета божествам временно, до дня принесения жертв, посвящались или как бы отдавались в неприкосновенную собственность определенные предметы, которые лишь только по выполнении клятвенного обещания – устройства жертвоприношения (аҭатахьа, – т. е. трапеза в честь выполнения долга по обету) – могли считаться выкупленными и подлежали «возвращению» их прежним хозяевам, как об этом недвусмысленно говорит специальное наименование самого залога: ахнырхәтәы – «то, что подлежит возвращению». Реже употребляется в том же смысле термин «ашас».

Для умиловливания «во вне пребывающих» духов какая-нибудь старая, «чистая» женщина, т. е. уже неспособная к деторождению старуха, исполняющая роль повивальной бабки, обращалась к ним с призывом – быть милостивыми и обеспечить счастливое разрешение родов и, в свою очередь, обещала принести им установленные жертвы, в залог чего молещница подвешивала у изголовья больной или прятала где-нибудь в чистом месте один из медных предметов домашнего обихода, напр., котел, сковородку с длинной ручкой и пр.<sup>1</sup> Повитуха, прежде чем повесить их, трижды обводила ими вокруг головы больной, почему эти залоговые вещи иначе назывались «то, чем обводят вокруг...» (акәыхшатәы). Эти заложенные вещи считались неприкосновенными и хранились там до исполнения обета.

Такой же характер носило предварительное умиловливание и в честь «Ажахара», только в качестве залога здесь выступает уже не медная, а другая посуда, а именно тарелка или бутылка. – Ничего другого нельзя, – замечает Н. Джанашиа. Само название «Ажахара» указывает на то, что это божество, на поклонение к которому приводилась обычно и невеста в день свадьбы, покровительствует размножению рода (ажьы – мясо, плоть; аҳара – размножение).

Для задабривания духа земли делали так. Та же женщина брала пять куриных яиц, клала их под роженицу на

1. Некоторые из приводимых здесь фактов относительно обычаев при рождении детей у абхазов я заимствую из «Абхазского культа и быта» Н. Джанашиа, который написал их в с. Адзюбжа (см. «Хр. Восток». Т. V, вып. III. Петроград. 1917, стр. 203–208).

землю и катила их по этому месту, прося участия у покровителя земли; затем четыре яйца зарывались в землю по углам дома, а пятое пряталось.

При трудных родах прибегали к различным средствам. Одно из них состояло в том, что слева от роженицы клали ножницы и веретено, справа – ножик и шило, а повитуха говорила: «Если ты мальчик, иди (выходи) направо, а если девочка – налево». Эти средства в то же время показывают характер основной трудовой деятельности, которая предстоит новорожденному (девочке – рукодельные занятия, мальчику – уход за скотом и пр.).

Для облегчения роженице давали также пить «алмазную воду» (алмас-зы), как называли стакан воды, куда положен кусок алмаза. Кроме того, считалось хорошим средством, если через тело больной трижды перешагнет лицо, которое освободило лягушку из пасти змеи и между ними прошло, говоря: «Тебя (женщину) отпустило» (боунашьтит; это слово не определяет, какого рода само «отпускающее» существо).

Характерно, что беременная женщина непременно должна была разрешиться на выложенном соломой земляном полу. Ссылаясь на Интериано, автора XVI в., Селезнев писал о черкесах (черноморских): «Жены разрешаются от бремени на соломе, которая, по мнению горцев, должна быть непременно первую постелью младенца; потом несут его к реке и обмывают, несмотря на ужаснейший, постоянный холод воды».<sup>1</sup>

Послед, или детское место, завязав в платок, зарывали в землю, причем перед этим, если мать больше не желала рожать детей, кончик его обжигали. Пуп у новорожденного отрезали ножницами, которые не могли быть в употреблении до заживания раны.

Во время родов никто из лиц мужского пола не мог находиться в том доме, где она лежала. В эти часы все они покидали двор, в первую очередь муж, который перед наступлением родов седлал коня и уезжал куда-нибудь на несколько дней, считая стыдным находиться в это время дома, особенно если у жены первые роды.

1. М. Селезнев. Руководство к познанию Кавказа. Кн. II. 1847, стр. 228.

В абхазской сказке «Как похитили детей Багдажва» этот последний, уходя на войну, говорит: «Когда моя жена будет рожать, пригласите к ней на помощь мужчин, а не женщин». Как видно, он предугадывал, что завистливые сестры жены постараются подложить щенят жене, которая должна была родить двух близнецов – золотого мальчика и серебряную девочку. Злые сестры с указанной коварной целью пришли к больной во время родов, причем сопровождавшая их старуха-ведьма, прогоняя возившихся у роженицы мужчин, пристыдила последних так: «Что я вижу! Лучше бы умерли вы! Кто слышал, чтобы мужчины помогали роженице разрешиться?!» Бедная роженица в страданиях и не заметила, как подложили ей щенят.<sup>1</sup>

Роды происходили в доме мужа, в его «амхаре» – специальном брачном помещении, которое вблизи так называемого «большого дома» строили жениху перед его женитьбой.

Однако есть кое-какие указания и на существование у абхазов так наз. «возвращения жены». Так, вслед за первым после брака посещением мужем родительского дома жены, последняя также отправлялась к своим родным, где она оставалась довольно продолжительное время, ибо считалось неприличным слишком скоро вернуться обратно к мужу. Если судить по некоторым преданиям, первого ребенка она рожала также в своем отчем доме. Вот, напр., что гласит легенда о происхождении рода Ампар: «Некогда у одного человека из с. Калдахвара ежегодно, в период созревания каштановых плодов, море уносило одну из его дочерей; что-то заставляло их самих уходить к морю, откуда потом они не возвращались. Однажды в таком порядке одну из них потянуло, как бывало, к морю, и она пошла, захватив с собой корзиночку хлопка. В это время ее мать была в положении, и находилась у своих родителей в с. Звандрипш. За девушкой погнался ее отец, нагрузив осла стрелами с двумя острыми, как кинжал, концами и нашел ее у моря. Сели оба на берегу. Отец заснул, положив голову на колени дочери. Вдруг из-за моря вышли тучи.

1. Ацсуа лакаџаа, Т. I. Сухуми. 1940, стр. 324-325.

Девушка зарыдала. Горячие слезы, падавшие на лицо отца, разбудили его. Он вскочил и начал стрелять в тучи. Волны моря покрылись кровью.

– Кто же ты, что не отдаешь моей доли добычи? – раздался чей-то голос со стороны моря.

Но отец девушки, не отвечая, продолжал стрелять.

– Если хочешь свободу для своих дочерей, – снова послышался голос, – каждый год, в период листопада, приходи сюда и устраивай моление, принося в жертву белого быка без единого черного волоса и хлеб из просяной муки, приготовленный на молоке. Лишь тогда будут свободны твои дочери.

Но это требование тяжело было выполнять, – отец не согласился приносить в жертву не только быка, но и козла, и он продолжал стрелять. Когда голос снизил требования, дойдя до маленького козленка, отец девушки прекратил сражение. Он взял свою дочь и направился домой. Но вдруг послышалось с моря проклятье:

– Когда вечером соберетесь у очага, пусть дом твой со всем семейством провалится!

И провалилась вся семья. На том месте и ныне зияющая пропасть видна между скалами. Рассказывают, что оттуда, куда провалилась целая семья с хозяйством, пастихи будто бы слышали доносившееся в течение семи лет пение петухов.

Мать девушки, жившая у своих родителей, родила сына. По случаю гибели семьи она была в это время в трауре, почему и говорили о ней, что ходит в глубоком ампарском трауре (Амҭар еикәа лхьыкәкәа). Отсюда и родившегося в с. Звандрипш, т. е. в роде своей матери мальчика называли Ампар, от которого, по преданию, и ведет свое начало род Ампаров, проживающих в с. Калдахвара.<sup>1</sup>

Рождение человека было важным событием в жизни семьи, всей родственной группы. «Пусть умножится твой род!» (ужәла иазхәаит!), – гласит одна из форм доброго пожелания. Наоборот, слова: «Да прекратится твой род!» (ужәлагә нтәәаит!) служили выражением сильного про-

1. Записано автором со слов 80-летнего Джаламата Григолия, с. Калдахвара, в 1951 году.

клятия. Особая радость охватывала родителей и родственников при рождении мальчика. Его появление широко оповещалось шумной стрельбой из ружей. Мальчику под голову клали пули, дабы вышел из него меткий стрелок. «У кого сын родился – торжества устраивал, у кого дочь – ачму (калым) за нее получал», – гласит поговорка.

Вот как описывает торжества по случаю рождения ребенка Селезнев – автор первой половины XIX в. «Праздники при рождении младенца делаются у каждого непременно; у владельца и князей продолжаются долее; все знающие их навещают с поздравлением. Гостям отводятся для жительства некоторые здания, где они едят, поют, пляшут под стук бубен, иногда зурны, оглашая воздух выстрелами из ружей и пистолетов. У владельца такой праздник при рождении дочери продолжается шесть недель, а при рождении сына – целый год; первая ему не совсем приятна, и грусть проявляется на его серьезном лице; дело другое, когда родится сын, – тогда он не похож на себя, ко всем до бесконечности ласков и угощение делает ценнее. В таком случае он обедает особенно, с почетными лицами и духовенством, навещает гостей только изредка, выход его сопровождают вооруженные толпы, которых тоже угощают первые дни на лугу».<sup>1</sup> По случаю рождения сына Георгия у владельца Абхазии Михаила Шервашидзе в 1847 году в Бамборской крепости был дан салют из орудий.

Роженица не вставала с постели обыкновенно недели две. К этому времени и приурочивался обряд выкупа залогов и отправления умиловительных жертв. Эти обряды и празднества, исключительно женские, в честь даровавших роженице выздоровление, назывались «во имя вставания» (аглахьа). Дня за два до этого «аглахьа» свекровь роженицы или другая родственница по названному случаю приглашала соседних женщин, которые рано собирались в назначенный день, причем каждая из них доставляла курицу или сыр. В состоятельных семьях резали в этот день барана или козла, обыкновенно же ограничива-

1. М. Селезнев. Указ. соч., стр. 211-212.

лись одними курами. Из мужского персонала могли здесь присутствовать только дети.

Повитуха с несколькими начиненными сыром лепешками в руках, обращаясь к Ажахара, произносила благодарственную молитву примерно следующего содержания: «Точно исполнив все то, что нам завещали наши отцы, смиренно просим тебя, великий Ажахара, быть милостивым к роженице и ее ребенку; не оставляй их без своего теплого внимания, как не оставляешь без своей милости и кров сей!» «Когда нового члена рода вводят в дом представителя рода (старшего), в жертву ажахара... приносят кто козла, а кто и петуха,» – пишет Н. Джанашиа.

Потом идет жертвоприношение «вне (дома) находящимся» (иногда об этом духе говорится и в единственном числе).<sup>1</sup> В жертву этому духу варились каплун, курица, пеклись лепешки, а женщина говорила при этом: «Вы все, которые вне дома находитесь, будьте милостивы к ней, охраняйте ее и весь дом ее от всякого нечестивого». Во время жертвоприношения «Царице-Земле» (Адгьыл-дедоҭал) повитуха, во всяком случае непременно женщина, должна заколоть кур – петуха и курицу, есть которых имеют право только муж и жена, и никто другой (по объяснению некоторых, как отмечал Н. Джанашиа, мясо этой курицы могли есть также и старые, уже неспособные к деторождению женщины). Принося в жертву этих кур и «сырный чурек», повитуха молится: «Великая царица земли! Сегодня такая-то, исполняя свой обет и выкупая свой «ашас», смиренно просит тебя быть покровительницей ее и ее ребенка: избавь их от головной боли, от зубной и других болей!»

Если «аглахьа» совпал с четвергом, в тот же день, а если нет, то после него в один из четвергов приносились жертвы и духу воды, именуемому «Матерью и владычицей вод» (Зызлан-захкэажэ). Резали «чистого белого» петуха и курицу, пекли «акваквары», брали роженицу с ребенком со

1. Порядок жертвоприношения, отмечает Н. Джанашиа, был не везде одинаков; эта жертва в большинстве случаев приносилась после обряда «в честь вставания» в одну из суббот, в день духов.

всеми этими дарами и шли к реке, где та же молельщица, говорила: «Великая мать и владычица вод! Такая-то сегодня исполнила обычай отцов своих, принесла тебе жертву и милостиво просит тебя быть ее покровительницей» и т. д. До совершения этого жертвоприношения роженица не имела права ходить к реке. При последующих родах жертвоприношение ограничивалось бросанием в воду одних яиц.

Абхазские женщины, опутанные в прошлом суеверными представлениями, старались оградить своих детей от разных недугов и заболеваний все тем же, могущественным в их глазах способом задабривания и умиловливания разных, злых или добрых, духов.

Считалось, например, что, если у соседок одновременно родились дети, то один из них непременно будет худощавым, хилым. Чтобы этого не случилось, каждая мать тайком от другой должна была накормить своею грудью чужого ребенка: после этого, по старым поверьям, оба ребенка должны будут расти нормально.

Далее, по описанию того же Н. Джанашиа, если ребенок почему-либо не скоро начинал ходить, то пекли на огне сырный чурек; ноги ребенка, заплетенные войлочной лентой, ставили на этот чурек, а повитуха разрезала ножом ленту, приговаривая: «Пятки разъединила (букв., разрезала) и отпустила тебя», почему и самый обряд называется «разрезанием пяток» (ашьхуа п̄кара).

Если и это не помогало, прибегали к помощи уже забытого совсем духа очага Чап (Чап̄), которого, как объясняли старики Н. Джанашиа, абхазы представляли существом чрезвычайно малого роста, не выше самого очага. По совету знахарей, молились ему так. Доставали воду и камешки из семи различных ручьев и рек, по кусочку чего-либо от семи дворов, приглашали трех или семерых старух, зажигали семь восковых свечей, а повитуха, стоя с ребенком перед очагом, покрытым чуреком, молилась, обращаясь к Чапу: «Великий Чап! Если этого ребенка ты поймал в воде, то отпусти его; если на камне поймал, тоже отпусти; если у соседей поймал, тоже отпусти; если у очага поймал, тоже отпусти; где бы ни поймал, отпусти его, развяжи ноги и



отпусти! Для того, чтобы угодить тебе, мы собрали семь старух, с семи рек воду соединили, с семи рек камешки собрали и смешали, а также по кусочку от семи дворов смешали! Просим тебя, развяжи ноги ему!»

Основу «Чап» мы имеем и в названии одного характерного абхазского обычая, известного под именем «ачапшьара» (ачап̄шьара) и состоящего в следующем. В случае болезни кого-либо, собирались по вечерам к нему ближние и дальние соседи (иногда приходили даже из других селений), преимущественно молодежь, и всю ночь до утра проводили время весело у очага: играли, шутили, пели, танцевали, устраивали словесные поединки и т. п. Сам термин «ачапшьара» может быть переведен приблизительно как «поклонение или почитание Чапа» (ср. амышшьара – почитание запретного дня и др.).

Таков, в основном, родильный цикл у абхазов. Скрывание беременности и даже детей своих от старших; роды в доме мужа, а именно в амхаре – специальной брачной постройке; запрещение свекрови присутствовать при родах (?); уход мужа (мужчин вообще) с наступлением родов из дому, иногда до выздоровления больной; посещение (будущей) молодой матерью родительского дома, где, по преданиям, она рожала первого ребенка; многочисленные обряды задабривания разных духов посредством молитв и посвящения залогов для предохранения беременности и облегчения родов, после чего устраивался выкуп этих залогов отправлением обещанных умиловительных жертвоприношений по случаю выздоровления; обращение опутанного суеверными предрассудками населения к тем же мнимым средствам для ограждения детей от заболеваний, – таковы некоторые основные черты этого цикла.

## II

Кого воспитывали и кому отдавали детей на воспитание, иначе говоря, каково значение сословного, социального фактора вообще в практике аталычества последнего времени, – вот один из первых вопросов, который следует рассмотреть. Ответ на поставленный вопрос и дальнейшее

изложение покажет эксплуататорскую сущность аталычества в Абхазии, несмотря на завуалированную патриархальщиной форму, в которую старались господствующие классы облечь свои отношения с крестьянством.

Необходимо подчеркнуть, что родичам и вообще родственникам детей на воспитание, как правило, не отдавали, в том числе и родственникам по материнской линии. Иными словами, аталык и воспитанник, по духу старого обычая, непременно должны были принадлежать к различным родам, т. е. воспитывали ребенка обычно совершенно посторонние люди, ни в каком родстве с ним до того не состоявшие. Но такой порядок, составлявший одно из основных требований обычая, отражает, очевидно, более раннюю стадию развития института аталычества. Впоследствии указанное требование обычая, исключавшее родичей из круга лиц, с которыми вступали в отношения аталычества, не носило уже такого категорического характера, что объясняется развитием феодальной системы, бесспорно наложившей свой глубокий отпечаток на предмет нашего изучения.

Аталычество на Кавказе успело хорошо приспособиться к феодальному строю с его системой вассалитета. Этим, собственно, обуславливается определяющий принцип при вступлении в родственные связи по аталычеству. По общему правилу, воспитанник по сравнению с воспитателем стоял ступенью выше на лестнице социальной иерархии.

Говоря в общем, крестьяне, точнее, так наз. «вольные» или «чистые» крестьяне наряду со своими воспитывали детей дворян и князей, а также детей лиц духовного звания, торговцев, иногда и тех же крестьян. В среде «высшего» сословия, замечает П. Чарая, не нашлось бы из ста одного человека, который бы был воспитан грудью своей матери.<sup>1</sup> Но нередко и сами дворяне и даже князья выступали, хотя бы по форме, в роли аталыков, т. е. воспитывали детей сильных представителей своего же класса, имея

1. პ. ჭარაია. ატალყუთი და ატალყუნა. გაზრდა, გაზრდილობ. «ივერია», 1888, №173.

целью обеспечить себе посредством такого «родственного» союза выгодную позицию в условиях всегдашней феодальной междоусобицы.

Так, по этим соображениям дворяне воспитывали детей крупных князей и представителей владетельской фамилии, а эти последние, в свою очередь, выступали иногда в роли аталыков детей своих и других владетелей. Только во владетельском доме никого не воспитывали в порядке аталычества.

Однако эта схематическая градация определяет лишь в общих чертах те социальные круги, между которыми устанавливались отношения аталычества. На практике эти отношения возникали нередко и в пределах одной социальной группы, внутри которой менее сильные искали покровительства посредством аталычества со стороны своих более могущественных сородичей.

Более того, согласно действовавшим обычно-правовым нормам, представитель «высшего» сословия, волей это или неволей, бывал вынужден в известных случаях выступать в роли аталыка по отношению к ниже себе стоящему, в том числе иногда даже по отношению к крестьянину, чему примеры встречаются, хотя и редко. Эти примеры относятся, главным образом, к случаям возникновения кровной вражды. В этих случаях, если потерпевший крестьянин принадлежал к сильному роду или имел достаточно влиятельного покровителя, убийцу – будь он дворянин или даже князь – могли принудить принять на воспитание ребенка или усыновить кого-нибудь из родичей первого, поскольку молочное родство и усыновление считались верным средством примирения врагов.

Однако указанные случаи, когда отдельные представители господствующего класса по тем или иным соображениям и причинам выступали аталыками, составляли в общем небольшой процент к общему количеству этого класса. Иными словами, за вычетом указанных исключений, дворяне и князья считали ниже своего достоинства воспитывать детей из низшего сословия. Даже своих детей они явно предпочитали отдавать на воспитание в чужие

руки. Избалованные женщины привилегированных сословий, которым претила всякая черновая работа, также сами спешили освободиться от обременительных, по их нравам, обязанностей матери, чтобы даже свой ребенок не мешал им продолжать праздный образ жизни.

Называют три причины, вызывавшие к жизни отношения аталычества. Первая из них – желание закрепить отношения, так сказать, «любви» и преданности между двумя семействами – не заслуживает внимания, ибо о какой такой «любви» может идти речь между представителями двух антагонистических классов – крестьянства и феодалов (а аталычество, как мы знаем, практиковалось в основном между ними). Если бы эта пресловутая «любовь» имела хоть какую-нибудь почву под собой, то непонятно, почему именно крестьяне должны были воспитывать феодалов, а не наоборот? Вторая причина – соображения экономической выгоды, которую надеялись получить бедные крестьяне, взявшие на себя роль аталыка по отношению к какому-нибудь состоятельному лицу. Третья причина, о которой в народе говорят с наибольшим ударением, примыкает к последней, – это самозащита путем приобретения сильного покровителя, мера, продиктованная бессилием и страхом перед другими, власть имущими. «Чей господин (владетель) силен, того и собака сильна», – говорили прежде.

Приведем некоторые факты, говорящие о том, что поиски союзников и покровителей, экономических выгод и т. п., а также условия по обычаю кровной мести вынуждали нередко людей господствующего класса вступать в молочное родство с представителями своей социальной группы, а иногда даже и со своими близкими сородичами.

А. Пахомов в своих «Исторических записках по истории Абхазии и рода кн. Шервашидзе» писал: «Кроме Эмухвари, в Багажашта живут в качестве асасов цебельдинские выходцы шинагмы Кучьба, поселенные в этом селении после смерти князя Дмитрия, в 1863 и 1864 году, Гассаном Маргани, который, когда Григории Шервашидзе был отставлен владетелем от места окружного начальника, управлял

Сухумским округом. Впрочем, шинагмы Кучьба уже не в первый раз поселяются в этих местах. Еще при жизни Кялыш Бея жена его Робия Ханум, урожденная Маршани Кец-ипа, взяла в кормилицы к своей дочери Сельма Ханум (умершей малолетней) мать, теперь живущую в Багажашта, шинагмы Кяго Кучьбы, по имени Хуранза, которая считалась подвластною Кец-ипа Маршани. Однажды эта кормилица Кучь Хуранза принимала у себя в доме в Цебельде владельницу и, дав ей при этом случае хорошие подарки, просила ее принять под свое покровительство ее мужа, отца Кяго Кучьба. Робия Ханум просила о них своего мужа Кялыш Бея, и Кялыш Бей, приняв шинагм Кучьба под свое покровительство, позволил им жить в имении Пшап, а Кяго Кучьба взял к себе в прислугу в качестве чубукчи баши (подавателя трубок). Состоя в этой должности, Кяго Кучьба, будучи мальчиком, постоянно бегал пешком около лошади своего помещика с трубкой».<sup>1</sup>

Примером использования аталычества как средства урегулирования кровавых междуродовых распрей являются взаимоотношения двух ветвей фамилии Маршан. Алоу, сын Састангаза Маршан, никак не хотел примириться с проникновением влияния своих дальских сородичей в его селение Джгерда. Характерно, напр., что он не разрешил крестьянам Адзинба назвать один из источников в поселке Ахуца именем их воспитанника, дальского Баталбея Маршан. Алоу старался не допускать дальцев в свои пределы даже в качестве гостей. И когда эти отношения достигли напряжения, не предвещавшего ничего хорошего, некоторые из джгердинских Маршан, как, например, Састангаз, отец самого Алоу, во избежание дальнейшего осложнения оказались вынужденными прибегнуть к воспитанию Алмахсита, опасного дальского сородича, как к средству предотвращения дальнейшего вмешательства дальцев в их владения. Алоу не смог добиться, чтобы его братья, Алымбей и Казылбек, прекратили прислуживать

1. А. Пахомов. Исторические записки по истории Абхазии и рода кн. Шервашидзе, представленные им в Сухумскую сословно-поземельную комиссию, ЦГИАЛ, ф. №1110, опись №1, д. №15.

Алмахситу, и он, не решаясь на братоубийство, ушел от них навсегда, причем вскоре же в его собственный дом не замедлил вселиться Алмахсит, переехавший на жительство из Дала в Джгерду.

По рассказам, Арзакан, один из сыновей последнего владельца Абхазии (младший брат Георгия), воспитывался вначале гупскими князьями Маршан, а именно Джомлатом Маршан. Затем его уступили на воспитание князьям Чхотуа, которые также хотели путем усыновления наследника владельца снискать расположение его могущественного родителя. Самого Георгия – старшего сына владельца воспитывали в доме последнего абжуйского удельного князя Григория Чачба, несмотря на то, что последний не без основания слыл в народе ярым противником Михаила – отца своего питомца. Об этом старый Кута Зантария рассказывает, что кн. Алыбей Чачба (отец Григория) с женой Кесарией Дадиани послали людей к владельцу Абхазии Михаилу с просьбой принять их аталыками. Получив разрешение, они вызвали в качестве кормилиц своих дочерей – жену Мурзакана Дадешкелиани и жену Баталбея Маршан, взяли владетельного сына и воспитали его в с. Тамыш.

Соулаху Бесланович Инал-ипа (с. Калдахвара) имел нескольких аталыков. Сперва он воспитывался в роде так наз. «чистых крестьян» Барцыц, в доме Барцыца Куаса (с. Блабырхва). Затем он был взят на дальнейшее воспитание за пределами Абхазии одним влиятельным лицом среди убыхов – Адагуа-ипа Хаджи Берзеком, если верить дочери самого Соулаху, 95-летней Екатерине Дзяпш-ипа (во всяком случае, она ошибочно называет последнего кабардинским дворянином). Наконец, третьим аталыком Соулаху был, по ее же словам, известный бзыбский дворянин, правая рука владельца Михаила, жестокий феодал Маан (Маргания) Кац, отец не менее жестокого Хасана псырцхинского. У самого Соулаху было много детей, и всех их, за исключением одной дочери, также воспитывали в чужих семьях.

Сын бзыбского дворянина богача Мырзакана Лакрба был воспитан представителем той же фамилии – Тадой Лакрба.

Однако, когда аталыками выступали князья и дворяне, жены последних кормили своей грудью воспитанника лишь в редких случаях. Чаше на необходимый период они приводили к себе крестьянок (иногда и дворянок) в качестве фактических кормилиц, кормилиц второго порядка (абжьаазаф), причем качество молока последних проверяли опытные женщины. Так, когда сванского князя Отара Дадешкелиани воспитывали в доме абхазского князя Куджа Маршан, последний взял к себе кормилицу из рода «чистых» крестьян Капба (с. Гуп).

Всей этой системой «родственных» отношений жадные до наживы феодалы старались, и не безуспешно, укреплять свои позиции в борьбе не только против непокорных крестьян, натравливая последних друг на друга, но и против соперников из числа людей своего же социального круга.

Если не считать подобных случаев молочного родства внутри привилегированного класса, имевших не столько значение обычая, сколько характер политического акта во взаимоотношениях феодалов, население края как бы разбито было на две неравные группы, причем крестьянство в целом выступало в роли своего рода единого коллективного аталыка по отношению к князьям и дворянам. «Мы воспитали дворян и князей», – говорили сами крестьяне. «Нас должна содержать земля тех, кто нас воспитывал», – доказывали помещики, захватывая участки выселенных в Турцию махаджиров-крестьян. По словам некоторых (К. Зантария, с. Тамыш), по отношению к помещикам всякий крестьянин назывался особым термином «аазоу», т. е. «воспитатель».

Следовательно, главная тяжесть забот по воспитанию всего подрастающего поколения ложилась дополнительным бременем на плечи основного производительного класса страны – класса крестьян.

Правда, некоторые зажиточные крестьяне, обычно из сильного рода, старались никого не воспитывать, отказываясь от такого предложения. Утверждают, что такими были, напр., ешерские крестьяне из фамилии Агрба и

Кецба (но джгердинские Кецба, испытавшие неимоверные лишения в турецкой эмиграции, вернувшись из махаджирства на родину, воспитали сына Алымбея Маршан в надежде получить от него какую-нибудь поддержку). «У ачандарского князя Нахарбея Ачба, – сказал в этой связи старик Татала Агрба (с. Ешера), – родился сын. Князь прислал ко мне человека с предложением, чтобы моя жена воспитала мальчика. Но жена ответила ему, что она не в состоянии это сделать, потому что не может покинуть своего ребенка; правда, извинялась, просила не гневаться».

У ешерского князя владетельской фамилии – Гыда Чачба – в 70-х годах XIX в. родился сын. Хорошим крестьянином считался в селе Хасан Бигвава, и к нему прислали человека, чтобы он воспитал княжеского сына. Но Хасан ответил, что он маломощный, не справится с такой задачей и отказался. Послали человека к другому крестьянину – Камшишу Гулиа, но и он ответил еще более вежливым отказом. Наконец, принял мальчика крестьянин Дыгу Авидзба, которого князь вознаграждал за воспитание сына 15 десятинами земли.

Желая приобрести новых зависимых людей, феодалы во многих случаях старались заставить крестьян стать аталыками.

В связи с этим вот что рассказал ешерский старик Швах Андарбуа: «После возвращения из невольной махаджирской эмиграции судьба нас забросила в ущелье Арюта (между селениями Дурипш и Ачандара), где мы занимали общинную землю. Но там никого у нас не было, и отец решил перебраться к ешерскому князю Гуду Дзяпш-ипа. Узнав об этом, ачандарский князь Куадж Ачба пообещал доставить отца с семьей до ешерского князя, и мы, покинув Арюта, всей семьей пришли к нему. Но он не отпустил в Ешера, а сам взял нас к себе. Как раз в это время у него родилась дочь, и он предложил нам воспитать ее. Пришлось согласиться, и мы оказались в его руках. Мы сперва думали, что Кудж будет покровительствовать нам, окажет поддержку. Выделил он нам, правда, землю, где мы и поселились. Однако скоро пошли между нами нелады. «Раз



мою дочь воспитывают, – решил он, – буду поступать с ними, как захочу». А он захотел, чтобы мы ему служили, даром обрабатывали его поля. Мой отец с этим не согласился, и пришлось покинуть его пределы, пойти обратно в Арюта. Дочь свою, – ей было уже лет 5, – князь с нами не отпустил. Отец мой тоже никому из членов семьи не разрешил к нему ходить. Только однажды по пути из Ешеры я с матерью зашли навестить нашу воспитанницу. Просили позволить девочке поехать с нами, но отец был неумолим. Мы пришли домой, а за нами прискакал гонец с сообщением, что маленькая девочка, которой не разрешили пойти с любимой молочной матерью, не выдержала и умерла от разрыва сердца».

Ярким примером принудительного воспитания является следующий факт, упомянутый выше и рассказанный старухой Миной Авидзба – непосредственной свидетельницей всего дела.

Однажды, когда крестьянин Дыгу Авидзба находился продолжительное время в горах, занимаясь охотой, к нему в домишко, затерявшийся в ешерских папоротниковых зарослях, прибыли несколько человек; они были верхом и вооружены. Вызвали старую мать хозяина и передали ей веление кн. Григория Чачба (Шервашидзе), в то время (конец XIX в.) проживавшего в Сухуми, непременно явиться к нему.

– Что хочет князь от меня, бедной и несчастной старухи, столько страдавшей, скитаясь махаджиркой по чужбине; только что осели мы здесь, как видите, ни кола, ни двора! – запротестовала женщина и не поехала. Пришли вторично, но и тогда сумела она отговориться. В третий раз она резонно подумала, что если она не выполнит веления могущественного князя, то придется ответ держать за это уже ее сыну. Боязнь за судьбу сына заставила ее поехать к Григорию Чачба. Там князь сказал ей:

– Я хочу, чтобы вы воспитали ребенка моей дочери: слышал, что из воспитанников авидзбовцев выходят хорошие люди. Пришли ко мне свою невестку!

Тяжело стало старухе, потому что ходил слух, что некоторые князья Чачба превращают несчастных кормилиц

в своих наложниц, но отказаться было опасно; вернулась домой и рассказала все молодой хозяйке. Последняя, чуя недоброе, тут же зарыдала и стала просить не посылать ее туда.

– Ты должна пойти, – ответила старуха, – что бы там с тобой ни случилось, иначе плохо будет моему сыну!..

Приехали опять конные и забрали в город молодую интересную женщину, которая пробыла у князя несколько месяцев вместе со своей девочкой, помогавшей ей укачивать барчонка. Потом приехал муж кормилицы, преподнес, как полагалось, подарки князю, а затем забрали княжну к себе в деревню.

В борьбе против притеснений и домогательств разных помещиков крестьяне надеялись найти опору в лице владельца. Поэтому они старались добиться права воспитать кого-либо из членов его семьи, что им в редких, правда, случаях удавалось получить. Так, княжну Енджа-Ханум, сестру владельца Михаила, воспитали в роде крестьян Агрба, а именно в доме Соуфыджа Агрба. «Благодаря ее покровительству, – говорит Татала, потомок Соуфыджа (с. Ешера), – никто не смел тронуть никого из агрбовцев, поскольку, родство с одним в роде распространяется и на других его членов».

До крестьянской реформы, да и позже фактически, низшие категории зависимого крестьянства, испытывавшие наибольший гнет и нищету, в массе своей были «свободны» от участия в делах аталычества: привилегированные лица не удостаивали их «чести» быть аталыками. Но эта «свобода» сама есть своеобразное выражение неравенства и бесправия одной части населения по отношению к другой в дореволюционной Абхазии.

Однако в последний период существования аталычества (начало XX в.) крестьяне все более отказывались от него. Этот институт быстро разлагался, шел к вырождению и изживанию. Уже в то время, когда этот порядок в Абхазии был впервые описан, в 30-х годах XIX в., он принадлежал к явлениям пережиточным. А к XX в. процесс его вымирания зашел уже очень далеко. В частности, дворяне

и князья все менее встречали инициативу насчет воспитания их детей со стороны «хороших крестьян». Еще больше возросло значение экономического фактора, в ущерб словесному. Если приходилось вступать в отношения аталычества, то в ряде случаев предпочтение оказывалось уже буржуазным элементам края. А захудалые дворяне и князья, теряя возможность выбора, вынуждены были принимать аталыком любого охотника на эту роль, в том числе нередко самых невидных и бедных представителей крестьянства, а также разных пришлых людей, которых они прежде не удостаивали этой «чести».

Необходимо иметь в виду еще одно обстоятельство, которое в условиях Абхазии также содействовало дальнейшему изменению древнего института аталычества. С начала XIX в., т. е. со времени присоединения Абхазии к России, крещение постепенно получило среди абхазов довольно широкое распространение. При этом характерно, что обычай крещения (по-абхазски азахра), связанный с догматами официально господствовавшей христианской религии, все более заменял собой древнюю практику воспитания и усыновления. Интересно также, что для выражения родственных отношений по крещению в народе продолжали употреблять языческую терминологию из практики старинного аталычества, а именно, крестные отец и мать именовались все тем же словом, каким назывался воспитанник, т. е. ахупха. Желая иметь покровителя, крестьяне добивались, чтобы их детей крестили представители привилегированного класса и состоятельных слоев общества, причем отношения и обязанности между соответствующими семьями оставались теми же, как и при аталычестве.

Зависимый крестьянин, став аталыком, тем самым как бы менял в известной мере своего господина, переходил в зависимость к родителю ахупха, если последний стоял выше первого владельца. Но владельцы чинили препятствия, чтобы их крестьяне ни под каким предлогом не могли уйти от них. Крестьянам же эта «замена» одного господина другим, более сильным, не могла принести ре-

ального облегчения, а в некоторых случаях ставила их и в худшие условия, ибо, во-первых, как говорится, «хрен редьки не слаще», а во-вторых, нередко приходилось служить одновременно двум господам.

Например, Хакуцв Хатхуа (родом из абхазского племени садзов) воспитанием сына Алымбея Маршан (с. Джгерда) получил освобождение от зависимости богатого крестьянина Мусы Амчба, но попал в новую, еще более тяжелую зависимость от названного князя. Хакуцва князь взял и поселил около себя. Жена же Хакуцва, Фейтыгу, со своим ребенком три года сидела в доме князя в качестве кормилицы. Когда она по окончании воспитания ушла домой с подарками (медный котел, корова, буйволица), пришла ее дочь Каруа, которая до замужества прислуживала воспитаннику. Правда, по словам самого воспитанника Хаитбея, и она, как молочная сестра, при выходе замуж получила от родителей ахупха солидное приданое: тот же медный котел, постельные принадлежности, корову, буйволицу, лошадь с седлом и пять десятин земли жениху. Но и последний, в свою очередь, не мог, разумеется, остаться в долгу, пригласил молочных родственников жены и устроил им почетный прием с большим угощением, а также преподнес подарки – воспитаннику полный комплект костюма, а его отцу – лучшую лошадь.

Таким образом, в лице женихов и мужей своих крестьянских молочных сестер князья и дворяне приобретали дополнительно новых зависимых людей, приносящих им немалую материальную выгоду.

Вот еще пример того, как в отдельных, редких случаях роль аталыка давала освобождение от зависимости.

— Мою мать, — рассказывает старик Кута Зантария, — воспитал Омар Цахуба (с. Тамыш), предок которого был пленным рабом (из садзов) моего материнского Деда, Куча Кобахии. Этот Кобахия сам, в свою очередь, был из зависимых крестьян, но, отличаясь личными качествами, выкупился от зависимости, выгодно женился, завел хозяйство, приобрел землю и даже зависимых от себя людей. Таким зависимым от него человеком и был названный Омар Ца-

хуба. Но и последний добился освобождения от зависимости посредством воспитания. Его жена с сестрой воспитали девочку (будущую мою мать), и Омар вследствие этого получил свободу, о чем была составлена даже соответствующая бумага. Воспитанница так к ним привязалась, что и по истечении долгого времени она каждое утро выходила к нашим воротам и, опираясь на них, подолгу смотрела в сторону воспитателей, стараясь узнать, не случилось ли чего-либо с ними за ночь.

Как и все, родство также подвержено старению, если его не обновлять, – говорили прежде в народе. И действительно, если родство по аталычеству начинали забывать по давности времени, то возобновляли, оживляли его, т. е. повторно воспитывали кого-нибудь из той же родственной группы. Таким способом некоторые крестьянские фамилии из поколения в поколение являлись аталыками определенных лиц, считались как бы потомственными воспитателями только данной семьи или родственной группы.

Примерами фамилий, из поколения в поколение связанных отношениями аталычества, могут служить джгердинские князья Маршан и крестьяне Адзинба (утверждают, между прочим, что фамилия Адзинба и Куадзба составляли один и тот же род, происходят от одного корня). Так, Адзинба Ламкац воспитал в начале XIX в. представителя одной ветви князей Маршан – Баталбея, сына Дарыквы (дальского). За это не на шутку обиделся на адзинбовцев Касей, представитель другой, тапшиповской ветви фамилии Маршан, переселившейся из Дала в с. Джгерда: почему, мол, не нас воспитываете? За это будто бы Касей даже понизил в сословии адзинбовцев, которые прежде, по одним сообщениям, считались дворянами – вассалами князей Маршан.

У Маршан с адзинбовцами и культ был один общий – псхуское святилище Инал-Куба. Общим был также и жрец-молельщик, которым мог быть только старейший из адзинбовцев. В силу этого даже считалось, что не сдобровать Маршану, проклятому кем-либо из адзинбовцев.

В этой связи характерен и такой факт. Таташ Маршан воспитался в доме крестьянина Казаху Ашуба (с. Джгерда). При этом вместе с ним, по желанию родителей, был отдан в ту же семью на воспитание как гандал, т. е. прислужник княжича, и другой крестьянский мальчик – Шмаф Адзинба, считавшийся уже по рождению молочным братом князей Маршан. Ашубовцы воспитали его, как и первого, они и его также посещали в праздники с приношениями.

Детей крестьян тоже могли воспитывать, и их действительно воспитывали изредка крестьяне же, только из более низкой крестьянской социальной категории, чем отец ребенка. Крестьянин, с которым желали породниться через аталычество, тоже обычно должен был стоять выше его воспитателей по своему экономическому и социальному положению, пользоваться весом в обществе. При этом надо заметить, что авторитет такого крестьянина, в свою очередь, нередко зависел от силы и влияния его покровителя из числа князей или дворян, по отношению к которым он сам выступал аталыком.

Старая Мкыд Тванба (с. Ешера) рассказывает, что ее мать Шинкуап Пкин, вернувшись после невероятных трудностей из махаджирского выселения, воспитала дочь зависимого от аацинских дворян Акиртава крестьянина Османа Малия, который, избегнув эмиграции в Турцию, жил довольно сносно. – В продолжение одной зимы, – говорит Мкыд, – моя покойная мать сидела в доме Османа и кормила у него свою воспитанницу, затем она привела ее к себе домой. Осман за это помог нам, беженцам из Турции, в обзаведении хозяйством – дал нам лошадь, которую обменяли на буйвола на половинных началах.

Чичба Еслам жил в с. Ачандара, умер глубоким стариком в 1928 г. Это был крепкий хозяйственник, видный крестьянин на селе, умный человек, хорошо знавший обычно-правовые нормы, умел с яркими речами выступать на народных сходках, лет 12 работал бессменно старшиной, награждался дважды медалями царской России. Поэтому некоторые люди добивались с ним родства. Так, например, его сын Махаз, как только родился, был взят на воспитание

в крестьянскую же семью Ардзинба Кяса (с. Дурипш), где и находился в течение нескольких лет. «Помню, как я спал рядом с моей кормилицей», – рассказывает сам Махаз. По этому случаю обе стороны обменялись разными подарками. – Кроме ишаков, мы все друг другу подарили, – шутя говорили они потом. Как сына такого влиятельного лица, Махаза и впоследствии «удомашняли», посредством укушения груди хозяйки, в нескольких местах: у джикирбовцев (с. Мгудзырхва), смыровцев (с. Ачандара), отырбовцев (с. Абгархыку). Крестьянский сын Аруман Кутиевич Вардания (с. Звандрипш) был взят (конец XIX в.) на воспитание крестьянином же Шакуманом Абзагу (с. Джирхва).

За исключением подобных, в общей массе довольно редких случаев,<sup>1</sup> крестьянских детей не брали на воспитание, своих потомков крестьяне сами воспитывали у себя дома. – «Если воспитаешь крестьянского сына, то он из стада выгонит твою корову», – говорили люди привилегированного сословия в том смысле, что, мол, «маленький» крестьянин не достоин воспитания, потому-де, что он по природе своей не способен держать на должном уровне высокое призвание «ахупха», как именовали воспитанников. Уже в одном этом взгляде наглядно сказывается глубокое изменение древнего института аталычества, превращенного феодалами в условиях антагонистического классового общества в удобное средство приобретения зависимых крестьян и их жестокой эксплуатации в замаскированном древним обычаем виде.

Таким образом, в последний период своего бытования отношения молочного родства у абхазов устанавливались, как правило, между князьями и дворянами, с одной стороны, и крестьянами, с другой. Они встречались и между крестьянами, но это было сравнительно редко. Чаще мы видим отношения аталычества между дворянами и сильными княжескими родами и даже внутри самого княжеского сословия. Следовательно, к концу своего существования институт кавказского аталычества успел и

1. Я. С. Смирнова. Аталычество и усыновление у абхазов в XIX–XX вв. «Советская этнография», №2, 1951 г., стр. 105.

в Абхазии достаточно приспособиться к системе феодального вассалитета, особенно, пожалуй, в южной Абхазии (Самурзакано и Абжуа).

### III

Каким образом достигалось соглашение о воспитании ребенка между соответствующими сторонами?

Переговоры о заключении молочного родства начинались сразу после рождения ребенка, а иногда задолго и до этого дня, с того времени, как получала огласку беременность жены князя или дворянина. Инициатива принадлежала большей частью претендентам на роль аталыка, а то и родителям ребенка. «Со дня объявления беременности княгини, – пишет К. Мачавариани, – к ней каждый день приходят женщины с мужьями и, принося подарок – коз, барана, корову, лошадь или другие вещи, просят княгиню принять ее в качестве кормилицы».<sup>1</sup>

Следовательно, одновременно могло быть несколько семейств, претендовавших на получение ребенка для воспитания. В этих условиях, как подтверждает П. Чарая, раньше часто бывали между крестьянами ссоры и столкновения, «ибо, – говорит он, – все хотели взять себе новорожденного, а из них родители выбирали одного».<sup>2</sup> Так, например, Е. К. Дзяпш-ипа рассказывает, что когда в конце XIX в. у нее должен был родиться ребенок (с. Тхина), две семьи крестьян – родичей Османа и Кягуа Киут (с. Киндги) – одновременно изъявили желание быть аталыками. Выбор родителей пал на Османа Киут, в семью которого и была отдана родившаяся девочка Софья» Кягуа Киут обиделся на своего «конкурента» – родича Османа, с которым не разговаривал целых три года»

Глава семьи с женой в сопровождении сородичей и других «хороших людей без вины и грехов» с подарками приезжал к князю и говорил ему: «дай мне воспитать тебя» (уаазара сыт), «хочу иметь тебя как ахупха» (ахупха –

1. К. Мачавариани. Некоторые черты из жизни абхазцев. СМОМПК, вып. IV Тифлис. 1884, стр. 53.

2. ჯ. ჯაფარიძე. Указ.соч., «გაერო», 1888, №173.



воспитанник,-ца), или, дословно, «не посчитай твое воспитание лучшим меня» (уаазара сеиџумшьан).

Родители давали, обычно без всяких препятствий, свое согласие тем, кто первым обратился к ним, если, конечно, их удовлетворяли материальные условия жизни данного лица и если они не могли рассчитывать на более выгодного и достойного аталыка.

В знак договоренности на руке или ноге матери завязывали красную ниточку, если соглашение состоялось еще до рождения ребенка. Так, рассказывают, что к поквешским князьям Ачба приехали когда-то три брата Аджинджал из района Сочи, где проживали убыхи. Там они совершили убийство, и боязнь мести заставила их искать прибежища и покровительства подальше от родных мест. В это время жена одного поквешского князя была в положении – обстоятельство, которое, по всей вероятности, сыграло не последнюю роль в выборе покровителем именно этого Ачба. Гонимые преступники не замедлили попросить у него разрешения дозволить им воспитать его будущего ребенка. Получив согласие, они перевязали ногу беременной княгини красной ниточкой в знак того, что имеющий родиться ребенок уже занят ими на предмет воспитания.

С наступлением месяца роженицы последняя с мужем приглашали намеченную кормилицу или обычно посылали посредника с предложением взять на себя воспитание их будущего ребенка. Но встречались и такие женщины, которые сами настойчиво требовали выдать им ребенка. – Знайте, что я буду воспитывать вашего ребенка! – настаивали они.

Необходимо заметить здесь следующую существенную деталь. В случае воспитания данным аталыком второго ребенка из новой семьи, нужно было, чтобы родители его как по происхождению, так и по «человечности» своей не уступали родителям первого ахупха. Если кто хотел воспитать нового ребенка уже из другой фамилии, он должен был пойти к родителям первого своего воспитанника и попросить у них на это разрешение, но прежде всего сами

родители нового воспитанника обязаны были добиваться получения такого разрешения.

Это обстоятельство еще более подтверждает намеченный выше вывод о, так сказать, наследственных отношениях по аталычеству между двумя определенными родами. Этот вывод, который нужно подкрепить еще фактами, имеет важное значение при решении вопроса о генезисе аталычества.

Не только одна знатность рода играла роль при выборе воспитанника. Чем более высокого происхождения был отец ребенка, чем значительнее была его экономическая мощь, чем больше силы, авторитета и связей имел он в обществе, тем больше людей – и не из одних крестьян – добивалось родства с ним. С другой стороны, и соответственно с этим, зажиточная крестьянская семья из сильного рода с видным главою могла рассчитывать на получение почти что любого ребенка на воспитание.

Здесь тоже надо заметить, что род воспитателя играл вообще большую роль во всех делах аталычества. Аталык не мог пренебрегать волею своего рода, и он, как правило, заранее советовался по этому поводу с виднейшими представителями последнего, как это обычно делалось и при решении других важных дел.

Интересный факт молочного родства между последними владельцами Абхазии и крестьянской фамилией Гумба (с. Лыхны) сохранился в народной памяти. Он подтверждается еще показанием одного документа. В своем прошении словесный переводчик при Управлении Гудатского участка житель с. Лыхны Бата Патей-ипа писал в феврале 1874 г.: «Дед мой Бабалия Патей-ипа, будучи еще холостым, переселился из Джигетии в с. Лыхны, где и был принят владельцем Абхазии как гость. Впоследствии мой дед женился на сестре ачандарского жителя Темурк-ва Анчабадзе. От этого брака родился мой отец Петр. Последний по предложению владельца Абхазии женился на дочери его воспитанницы из фамилии Гумбаевых. Я сам женился на дочери умершего жителя с. Блабурхвы Чиг-ва Лакербаия. О дворянском моем происхождении могут

подтвердить переселившиеся из Джигетии в с. Гагрипш: Решид Гечь...»<sup>1</sup>

Девушка из фамилии Гумба, о которой здесь говорится, была, очевидно, не «воспитанницей» Михаила, ибо владетель, разумеется, не брал на воспитание крестьянских детей. Она могла называться «молочной сестрой», проживать при дворе владетеля, где, конечно, прислуживала ему. В свою очередь, он, как видно, помог ей выгодно выйти замуж, ибо без его влияния и помощи крестьянка не могла бы рассчитывать на брак с человеком из фамилии первой знатности.

По рассказам, дочь кн. Гр. Чачба абжуйского, по имени Салам («мы ее называли Чич», – добавил сказитель), воспитывалась одной ветвью рода Квициния – сыновьями Барака (с. Атара). Ни один крестьянин, утверждает тот же информатор, не имел возможности воспитывать представителей владельческого дома и вообще фамилии Чачба, но квициниевым удалось выпросить такое право. Салам персонально воспитывалась Хакуцвом Квициния и его братьями Хутыжвом и Куку. Так как Хакуцв сам тоже был хороший человек и доставил приличные подарки, вообще явился к князю достойным образом, с женой и невестками, то уступили ему девочку. Жена Хакуцва и жены его двух братьев совместно воспитывали ее.

Лет 50 тому назад родился Ардашел Ачба (с. Члоу). Некоторые представители родов Адлейба, Джопуа и Цвижба одновременно стали поговаривать о своем намерении взять только что родившегося мальчика. Но больше старания проявил Рашид Цвижба, которому и достался мальчик. Дней через десять Рашид пришел для взятия ребенка в сопровождении родичей и жены своей с ее сестрами (из фамилии Гварзалия). Доставил он с собой и животного на заклание, вино и прочие продукты, которые были употреблены на пиру по торжественному случаю заключения отношений молочного родства. Воспитывавшая Ардашела кормилица вскоре умерла, причем, между прочим, Рашид при этом, говорят, сказал: «Я не столько горюю о потере

жены, сколько о том, что она не успела довести до конца воспитание моего ахупха». Рашид просил не отбирать ребенка, и отдал его Барандзиевым – своим племянникам по сестре, причем у них Ардашела довоспитывали три кормилицы.

Если не были убеждены в том, что удастся получить ребенка на воспитание, то в некоторых случаях, а именно – при срочной необходимости предотвращения угрозы кровавого столкновения (кровная месть), не останавливались и перед его настоящим похищением, ибо молочное родство имело с этой стороны, т. е. как средство примирения, весьма важное значение. Не даром же все-таки по целому ряду преданий, часть которых будет приведена в соответствующих местах, некоторые важные социально-политические изменения в исторической жизни Абхазии так или иначе связываются с воспитанием.

Итак, соглашение об установлении молочного родства заключалось нередко и до рождения ребенка, получения которого помогали (в зависимости от влияния и могущества родителей ребенка) подчас одновременно несколько семейств. Выбор зависел от родителей ребенка, и каждый считал за честь быть избранным в воспитатели. Отдельные крестьянские семьи имели по несколько ахупха, но в большинстве своем одного. Конечно, далеко не все крестьяне могли воспитывать чужих детей, и для них достаточно было принадлежать к родственной группе аталыка, чтобы пользоваться известными правами и обязанностями, вытекающими из установленных обычаем взаимоотношений по аталычеству.

Когда и как забирали ребенка в группу аталыка?

Иногда кормилица, нередко заранее приезжавшая ухаживать за беременной, сама принимала новорожденного и тут же начинала кормить его своей грудью (мы увидим, что она в некоторых случаях оставалась в этом доме на весь период кормления и воспитания или же значительную часть этого времени). Обыкновенно же какая-нибудь другая женщина принимала младенца, купала его и, запеленав, вручала его кормилице. Вслед за этим скоро при-

1. ЦГА Абхазской АССР, ф. 57, он. 2, 1870 г., д. 10, л. 20.

езжал ее муж, чтобы забрать маленького домой. Аталыка сопровождала его родственники, родственники его жены и другие почетные лица (не всегда, однако, аталык приезжал за ребенком). Родители ребенка при этом устраивали пир в честь воспитателей.

Церемония передачи ребенка на воспитание имеет различные местные варианты, но везде она отличается более или менее значительной торжественностью. Так, во многих местах среди пира кто-нибудь из старших родственников ребенка (за исключением отца, особенно молодого) выступал со словом – молитвой по данному случаю и, поручая дитя заботам воспитателей, вручал им люльку с ребенком, которого принимал аталык или кто-нибудь из сопровождавших его родственников. Последний же произносил ответную речь. По окончании речей раздавались выстрелы (семикратные, по Дубровину и Савинову).<sup>1</sup>

При передаче ребенка его родители снабжали кормилицу подарками, в числе которых обыкновенно фигурировали следующие вещи: люлька с комплектом детских вещей, медный котел и корыто для купанья ребенка, дойная корова или буйволица (особенно если аталык нуждался в этом), одежда для кормилицы (аззеи маѳаа) и ее спутницы (афызмаѳаа), а также другие мелочи. Эти подарки, конечно, не все давали в полном объеме.

Некоторые высокопоставленные родители вместе с ребенком отправляли к аталыку и людей зависимого от них сословия. Они были прислужниками воспитанников и назывались «гандалами». Гандалы оставались с ахупха у аталыка на все время воспитания, присматривая за ребенком своего господина.

А. Пахомов в своих записках по истории Абхазии об этом пишет так: «В Абхазии существует обычай, что когда отдают на воспитание ребенка, княжеского рода, то вместе с ним, для его прислуги посылают кого-нибудь из его подвластных, большею частью одних лет с воспитанником. Такой слуга носил название гандели. Обычай

этот существовал и во всех областях, входивших в древние времена в состав Грузинского царства, и цель его состояла в том, чтобы выросший таким образом вместе со своим господином слуга оставался при нем, был бы ему предан и постоянно бы ему служил, как самый доверенный слуга. Хотя назначение в гандели было обязательно для всех подвластных без различия звания и от этой должности отказываться было нельзя, но в сущности это было тяжелой повинностью относительно фамилии Шервашидзе. Первые тавады и аамысты были рады отдавать своих сыновей в гандели, потому что эти гандели, выросши вместе со своим господином и делаясь их доверенными лицами, получали большие подарки и обыкновенно играли довольно важную роль. Сафар-бей, будучи в хороших отношениях с Гассан-беем (Келишбеевичем – родным братом Сафар-бея – владельца Абхазии (1808-1821 г.г.), был удельным князем средней Абхазии, за исключением Дала и Цебельды. – Ш. И.) и желая еще более скрепить с ним дружбу, отдал ему на воспитание сына своего князя Константина. Гассан-бей при этом назначил в гандели к князю Константину сына Темуркв Званбая – Соломона. Когда князь Константин был отправлен в С-т Петербург в Пажеский корпус, то вместе с ним послали и его гандели Соломона Званбая, который был определен в дворянский полк. Дослужившись впоследствии до чина полковника, Соломон Званбая приобрел довольно большое значение у русского начальства и в Абхазии. Желая утвердить свои права на Цхубен (которых в сущности он никогда не имел, будучи простым асасом в имении князя Димитрия), Соломон Званбай, говорят, просил владельца дать ему грамоту на владение землею...».<sup>1</sup>

Отдавая сына своего Александра на воспитание крестьянину Хвиту Айба, Инал-Ипа Соулаху, по словам его дочери Екатерины, отослал вместе с ним двоих прислужников – Мусу Агрба, как «мужчину гандала» (ахаца гандал), и дворянку Хунцу Лакрба, как «женщину гандалку» (аѳхѳыс гандал).

1. Н. Дубровин. История войны и владычества русских на Кавказе. Ч. 1, стр. 54; Савинов. Достоверные рассказы об Абхазии. «Пантеон», 1850, № 3, стр. 5.

1. А. Пахомов. Указ. рук.

Ребенка могли забрать в день рождения, если хозяин уже готов был снабдить кормилицу положенными подарками, или спустя несколько дней или недель, в течение которых он собирался с этими подарками. Таким образом, срок взятия ребенка аталыком устанавливали родители.

Кое-где родители давали кормилице своего доверенного проводника, сопровождавшего ее до дому в качестве «несущего люльку», причем, по некоторым сообщениям, последний мог забрать маленького обратно, если прием и домашняя обстановка у аталыка покажутся ему не подходящими достоинству представляемого им лица. Но такой случай нигде не обнаружен. Обычно же этот «несущий люльку» (агарагаџ) сопровождал самих воспитателей, причем он не мог быть из родственной группы последних, а какой-нибудь сосед. Если «несущий люльку» был верхом, он держал люльку перед собой на шее лошади или привязывал ее сзади к спине лошади.

Забирать ребенка приезжали обыкновенно верхом на лошадях, особенно если было далеко, что бывало сплошь и рядом, ибо принимали и отдавали детей на воспитание как в своей общине, так и вне ее, а нередко вообще за пределами Абхазии. Самое шествие с ребенком к дому аталыка носило также характер торжественной процессии, которую сопровождало несколько человек и со стороны родителей ребенка. На всем пути джигитовали, пели песни и стреляли. Радостно встречали их родственники и соседи воспитателей.

У входа в свой дом кормилица произносила молитву перед верховным божеством Анцва. В большинстве своем ребенка вносил в свой дом сам аталык, который также просил бога даровать воспитаннику здоровье и счастливое будущее.

И воспитатели устраивали у себя пир, приглашали друзей, знакомых, старейших в деревне. Молельщику вручали печень жертвенного животного, и он, обращаясь к воспитателям, говорил: «Пусть бог даст вам благополучно воспитать его, да будет его появление радостным, счастливым» и т. п.

Как было упомянуто, иногда аталыки воспитывали своих ахупха в их родительском доме. В этом случае кормилица сама переходила на известное время к ребенку домой и, воспитывая маленького, оставалась там даже до нескольких лет. Бывали случаи, когда к влиятельным лицам приходили сразу две – три женщины – жены братьев, имевшие грудное молоко.

В этой связи старик Антон Пилия (с. Лыхны) сообщил следующий любопытный факт. Тамышский состоятельный крестьянин по имени Бард, из претендовавшей на дворянство фамилии Габлия, желая сделаться аталыком, сам пошел в дом к Муратбею Маршан в с. Джгерда с целью воспитания дочери последнего (девочку звали Кукул), причем нанятую на стороне кормилицу он также пригласил туда. Антон Пилия утверждает, что в таком порядке Бард прожил («просидел», – по терминологии информатора) у Муратбея ровно пять лет.

Если после достигнутого соглашения по независимым обстоятельствам не удавалось забрать или выдать ребенка на воспитание, то соответствующие стороны все равно считались связанными узами аталычества. Так, Д. Дзяпшипа хотели воспитать ребёнка из рода Алтыба в с. Поквеша, но в это время распространилась какая-то заразная болезнь, что заставило их отказаться от взятия ребенка. И все же ребенка они считали своим ахупха. Когда умер отец мальчика, алтыбовцы пришли на оплакивание, принесли своему ахупха в подарок хорошее оружие. Когда уезжали, им подарили в ответ лошадь, которую для этого приобрел покойный отец еще при жизни. Впоследствии, когда эпидемия улеглась, маленького все же забрали к себе на некоторое время, причем назвали его новым, не приставшим, правда, к нему именем Алма.

Отметим здесь одну существенную деталь. Согласно некоторым, правда, отдаленным указаниям, воспитание на стороне признавалось лучшим средством против угрозы физического вымирания данной семьи и целого рода. Ребенок, вскормленный молоком женщины, чужого рода, считался более жизнеспособным в смысле продол-



жения и размножения рода. На этот счет существует ряд преданий.

Одно из таких преданий повествует следующее. У отца Барака Квициния (с. Атара) не выживали дети: родившись, они вскоре же все умирали. Когда мать Барака была им беременна, знахари посоветовали будущего ребенка немедленно после рождения отдать на воспитание на сторону. Родители так и поступили. Как только родился Барак, тотчас же, даже не показав матери, отдали его аталыку из карачаевского рода Наурызов на Сев. Кавказе. Интересно, что, когда забирали мальчика, вынесли его не как обычно через дверь, но вырыли землю под дверью и таким образом провели из-под порога.

#### IV

Самый процесс воспитания ахупха считался делом особой важности. Честь и слава семейства, а подчас и всего рода в некоторой степени определялись по тому, как они сумеют обеспечить своему питомцу надлежащее воспитание. О том, до каких строгостей доходило оберегание воспитанника, говорит уже один тот факт, что за все время кормления ребенка грудью кормилица избегала иметь интимные связи с мужем из опасения испортить молоко. Словом, весь процесс воспитания в собственном смысле – пища, питье, одежда, сон ребенка; постепенное приобщение его к многообразным навыкам трудовой и прочей деятельности; привитие ему традиционных, нередко сложных обычно-правовых норм поведения в семье и обществе; выработка в нем положительных душевных качеств – скромность, благородство, честность, уважение к женщинам и старшим, смелость, храбрость, умение владеть оружием и копьем и т. п. – все это составляло очень ответственную задачу для семьи аталыка и его группы.

В трудовой крестьянской семье дети росли в естественных условиях, на лоне природы, сближались с простыми, честными людьми, приобщались к народной мудрости, а также прививались им навыки труда, и все это, несомненно, составляло положительную сторону такого воспитания.

Об этом хорошо пишет великий грузинский писатель-демократ, вскормленный и воспитанный в крестьянской среде, Акакий Церетели в своей автобиографической книге «Пережитое»: «Крестьянская семья с утра до ночи в движении, всех дел не переделать, дети тоже всегда чем-нибудь заняты, их ум и чувства никогда не остаются праздными. Мужчины чуть свет уходят в поле или в лес; там же, на месте, обедают и полдничают и редко когда возвращаются домой раньше поздних сумерек. А женщины, не зная устали, хлопочут дома: ходят за скотиной и птицей, подметают, убирают, чистят, готовят обед и ужин и выполняют еще множество мелких обязанностей. Ребенок видит, что все работают, принимает участие в заботах взрослых и приучается к труду. В пять или шесть лет я уже прекрасно знал, как надо ходить за скотиной и за птицей; как приготовить обед да ужин; умел просеять муку, раскатать тесто, испечь лепешку; знал, как и чем заправляются разные кушанья, и еще всякую всячину. Я твердо усвоил, когда и как пашут, сеют, мотыжат, жнут, настолько твердо, что прекрасно бы со всем этим справился, если бы у меня в руках оказались орудия соответствующих размеров».<sup>1</sup>

То же самое подтверждает А. Н. Введенский, который, хорошо зная абхазский быт, писал следующее в 1871 году: «С четырех-пяти лет ребенку дается полная свобода и мальчика этого возраста часто можно видеть верхом на лошади, следующим за своим отцом или воспитателем. В 12 лет, и даже ранее, девочка обыкновенно считается чьей-нибудь невестой, ее одевают в более полный костюм и приучают к шитью и домашнему хозяйству; она участвует в народных гульбищах и хороводах, а в четырнадцать она уже сама хозяйка, и даже имеет ребенка... Дети зависимых сословий, которым волей-неволей приходится помогать отцу и матери в их домашнем и полевом хозяйстве, выходят несравненно лучше, нежели дети лиц привилегированных фамилий, приучающиеся сызмальства к бездельничанью. Поэтому, проступки воровства, мошенничества и разводы, вследствие безнравственной жизни

1. Акакий Церетели. Пережитое. Москва. 1950, стр. 21.

одного из супругов, встречаются и до настоящего времени гораздо чаще между тавадами и амиста, нежели между анхае и ахуйю».<sup>1</sup>

Правда, дворянско-княжеские отпрыски, возвращаясь в праздную среду родителей-тунеядцев, как правило, быстро теряли эти положительные черты, приобретенные ими воспитываясь в крестьянских семьях, усваивали взгляды своего эксплуататорского класса, в частности, начинали свысока и пренебрежительно относиться к труду, предавались хищническому, разгульному образу жизни и т. п.

В связи с воспитанием нельзя не упомянуть о люльке, в которой проводили почти все свое время дети грудного возраста.

Приведем описание абхазской люльки, сделанное тем же А. Н. Введенским: «Устройство ея (люльки. – Ш. И.) весьма оригинально: плоский продолговатый ящик соединяется, посредством четырех длинных ножек, с крутыми дугами, служащими основанием; над ящиком на двух стойках утверждена перекаладина, на которую во время сна ребенка набрасывается кусок какой-нибудь материи, служащей пологом, – вот и все. Ребенок не пеленается, а укладывается на какую-нибудь мягкую подстилку, на дно ящика, и бинтуется вместе с ним холстом. Для отделения испражнений ребенка в подстилке и дне ящика делается, в надлежащем месте, отверстие, а моча отделяется в камышинку, приставленную к члену, и пропущенную тоже через дно ящика. Для того, чтобы накормить ребенка, мать становится на колени около люльки и дает ему грудь; когда эта операция кончена, кормилица набрасывает полог, толкает люльку и та, качаясь, убаюкивает ребенка. Часто можно встретить семейство, отправляющееся куда-нибудь в гости, причем люлька с ребенком привязывается спереди седла. Кормят ребенка грудью два, а иногда и три года, уверяя, что чем дольше он сосет молоко кормилицы, начиная с девяти месяцев, ребенку дают уже коровье

1. А...ь Экономическое положение туземного населения Сухумского отдела. «Сборник сведений о кавказских горцах». Вып. VI, отд. «Горская летопись». 1872, стр. 11-12.

молоко и кашу из гоми или кукурузы, последнюю без всяких кислых и острых приправ. Начиная от году и до пяти лет ребенок ходит в одной рубашке, и только более богатые с двухлетнего возраста напяливают на него узкие холщевые панталоны...»<sup>1</sup>

Люлькой и принадлежностями к ней снабжали, по правилам обычая, родители воспитанника. Согласно другому старинному обычаю, люльку с необходимыми для нее вещами должна была доставить от себя бабушка ребенка по материнской линии, независимо от того, будет ли он воспитываться дома или у чужих. Люлька по-абхазски называется «агара», что лишь местом ударения отличается от слова «нести», «уносить» (агара). Как материальная ценность, она имела все же некоторое значение; не всякий мог ее изготовить, не всегда легко было приобрести ее другим путем или занимать у соседей. Бывало, что появился наследник, а люльку для него затруднялось достать, как об этом свидетельствует поговорка: «В роде Ахунаа сын родился, а люльку раздобыть не могут».

В «Песне о братьях», записанной в с. Ачандара со слов старика Темыра Аджба, рассказывается о нападении адыгейцев во главе с неким Бзгаус на жителей абхазского селения Псху. Грабители захватили много добра и пленных, в том числе одну беременную женщину, которая родила в пути двух мальчиков. В песне утверждается, что младенцам-мальчикам сопутствует счастье (ацэымш),<sup>2</sup> что им нужно оказывать почет. Это заставило будто бы Бзгауса даровать свободу пленникам. Вместо люльки, новорожденных уложили – одного на щепку или кору от дерева, по-абхазски «акуадз» (акэаз), другого – на венок из лоз, по-абхазски «адза» (аза). И когда спросили, в какую люльку уложили «золотых молодцов» (ахьырџарцэа згароузеи?), то им ответили:

1. А...ь Экономическое положение туземного населения Сухумского отдела «Сборник сведений о кавказских горцах». Вып. VI, отд. «Горская летопись». 1872, стр. 11-12.

2. Термин «ацэымш», взятый из охотничьего языка абхазов, дословно переводится как «счастливый бык». Этим же словом именовался старший в группе пастухов на горных пастбищах; если родился в семье мальчик, то его также величали этим названием.

Хаит вы, храбрые герои!  
Быстрее, быстрее люльки (принесите)  
Если нет люлек, щепки  
Или же венок из лоз (живо подайте.)!

Ляльку с ребенком ставили в брачном домике – амхаре, куда не заходили старшие мужчины, или же, если не было амхары, в общем так наз. «большом» доме. В присутствии старших женщина, давая ребенку грудь, отодвигала ляльку подальше в угол или накрывала на себя покрывало, чтобы не было видно груди. Это делалось из соображений стыдливости, а также для того, чтобы уберечь ребенка и саму себя от возможного, как она верила, сглаза.

Целыми часами, особенно в ночное время, сидели кормилицы в своих хижинах перед очагом у люлек и качали их. Оттуда часто слышен был приглушенный стук дугообразного основания ножек люльки. Этот шум еще более беспокоил, если в доме было более одной люльки. Эта деталь отразилась в загадке: «На этой стороне (очага) «дыгу-дыгу», на той стороне – «дыгу-дыгу» (звукоподражание) (аарцə дыгə-дыгə, нырцə дыгə-дыгə).

Приведем некоторые из них в качестве образца.

**Актæи аззеи:** Үа, абри аутҭшәыл дыцәоума?

**Аѡбатѡи аззеи: Дыцѡоуп, ды-ы-цѡоуп!**

Переводится она приблизительно так:

**Первая кормилица:** Уа-а, спит ли этот золотой красавец?

## Вторая кормилица: Спит, Спи-и-т!

1. Ацсуа жэлар рпоезиа (Абхазская народная поэзия), сост. Б. Шинкуба рук., стр. 187.

Уа-а, он спит сном лесным,  
Уа-а, лесное сердце у него,  
Уа-а строен он, как олененок,  
На его шапке золотые галуны, шуба – куницы мех,  
(Из лесу) выгнал собаку, а убил оленя,  
Наш золотой красавец, чтобы нам принять его беду!  
Уа-а, не этот ли молодец перед нами.

Другая колыбельная гласит:

Хэы-хэ на-ани, уа на-ани,  
Шишь на-ани, уа на-ани!  
Уан даанза умтэыуан,  
Уаб даанза умфыхан,

Ху-ху на-ани, уа на-ани,  
Шишь на-ани, уа на-ани!  
До прихода (приезда, возвращения) матери не заплачь,  
До прихода (приезда, возвращения) отца не просыпайся!

Шьишь на-ани, уа на-ани,  
Хэы-хэ на-ани, уа на-ани!  
Рабнацэа ицэоуп,  
Рабнагэ игэуп,

Шьишь на-ани, уа на-ани,  
Ху-ху, на-ани, уа на-ани!  
У него кожа, как у лесной дичи (?),  
Их (лесной дичи) сердце – его сердце (?)

Разыкэты җсары-җсары,  
Рабнакэты бзары-бзары, } (Не поддается переводу)  
Хэы-хэ на-ани, уа на-ани!  
Ху-ху на-ани, уа на-ани!)<sup>1</sup>

А вот колыбельная песня, которую посвятили Таташу – сыну дальского князя Алмахсита Маршан джгердинские его кормилицы:

1. Там же. стр. 186.

Шьишь на-ани, уа на-ани,  
Шьишь на-ани, уа на-ани,  
Абнакэты бзары-бзары,  
Абнакэты шыкэры-шыкэры,  
Алмахсит-ица хэатра кьаса,  
Дхэычуп, аха дааза бара (бауа)!

Шьишь на-ани, уа на-ани,  
Фазан переливается цветами (звукоподражание),  
Фазан несется плавно-плавно (звукоподражание),  
Сын Алмахсита – золотой мешочек,  
Маленький он, но воспитай (и увидишь?)!<sup>1</sup>

Вот еще одна интересная колыбельная, которую записал в 1952 г. в с. Ешера:

Шьишь на-ани, уа на-ани,  
Хэы-хэ на-ани, уа на-ани,  
Ала-тырҗыан аҗа зшыыз ахьах ду уиҗоуп,  
Мрашэа уҗхоит, мзашэа укачҗоит,  
Хтырҗаш зхоу уеташыҗуеит,  
Касыш зхоу уеиҗырбаҗоуп,  
Уеы шытыбжыы дыдра шытыбжыуп,  
Уҗамчы шытыбжыы мацэыс шытыбжыуп,  
Амшын агэы хыццэа хыутҗоит!...

Перевод:

Шьишь на-ани, уа на-а-ни,  
Ху-ху на-ани, уа на-ани.  
Ты сын того большого золотого владыки,  
Кто, вспугнув собаку, убил оленя,  
Сияешь, подобно солнцу,  
Светишь, подобно луне,  
Все, кто в белых башлыках, тебе завидуют,  
Все, кто в белых платках (на голове),  
За тобой ухаживают,  
Звуки копыт твоего коня подобны грому,

1. Там же, стр. 187.



Звуки твоей плети подобны молнии,  
Через середину моря ты мост золотой проведешь!...

Или еще:

Шьишь на-ани, уа на-ани,  
Уан даанза умтэуан,  
Уан даар кашыла хшла улкэабоит,  
Жэааа қылҭад ушьалтцоит,  
Жэааа еимаа ушьалтцоит,  
Шьишь на-ани, уа на-ани!

Шьишь на-ани, уа на-ани,  
Не плачь, пока мать не придет,  
Когда мать придет, кашей-молоком выкупает,  
Двенадцать носков тебе оденет,  
Двенадцать чувяков оденет  
Шишь на-ани, уа на-ани!

Наконец, в с. Бармыш, Гудаутского района, со слов 105-летней Хандзы Капш в 1951 г. Х. С. Бгажба записал интересную колыбельную песню, специально посвященную наследнику последнего владельца Абхазии – Георгию. Она гласит следующее:

Уаа, игэы згэыда.  
Уаа, ицэа зцэада,  
Ибын-кэты шықьары-шықьаруеит,  
Ибын-кэты бзары-бзаруеит,  
Ихы цыгцэа хамы ахоуп,  
Аеа шыны ала ытзыркъаз,  
Рах ду иҭа Гьаргь атата,  
Дыцэоуп, дыцэоуп!  
Уан ашьашэыр-тца дтэоуп,  
Уаб хартэыжэра дцеит,  
Урт аанза умтэуан,  
Хышла-бышла уркэабап,  
Қьачақь-хылҭа фаухартцап,  
Абрынцықә жэаақәҭса,  
Тыпҭа-пҭша дузааргауеит,

Уаа на-ауа, на-ани, на-ани!  
Уаа, у кого такое сердце (храбрость), как у него?  
Уаа, у кого такая кожа (слава), как у него?  
Его лесная курица плавно несется,  
Его лесная курица цветами переливается,  
На голове у него – куницы мех,  
Вспугнув собаку, убил оленя (?).  
Большого владыки сын – прекрасный Георгий!  
Спит, спи-и-т!  
Твоя мать (под деревом) в тени сидит,  
Твой отец отправился (пошел) пить кислое молоко,  
Пока они не придут, не заплачь!  
Молоком тебя искупают,  
Кокетливую шапку тебе наденут,  
Разодетую одеждой (на которой двадцать драгоценностей)  
Девушку-красавицу тебе приведут  
Уаа на-а-уа, н-а-а-ни, уа на-а-ни!

Как видим, в этих песнях много общего между собой, они запоминаются своими определенными общими характерными чертами. Со стороны содержания этих, несомненно, древних текстов обращает внимание, прежде всего, отражение очень близкой связи с природой, тонкое знание некоторых ее представителей и черт, обилие натуральных эпитетов и звукоподражательных сравнений, взятых из жизни лесов, диких птиц и горной дичи. В них детский сон, напр., сравнивается со сном леса; храбрость («сердце») тоже определяется через лес; соразмерность частей тела сравнивается со стройностью оленя; эластичность и блеск кожи ребенка с наружностью обитателей лесов; быстрота и плавность – с фазаном и другими птицами; питомец изображается, далее, как меткий стрелок и страстный охотник (опять на оленя); эпитет «золотой» употребляется как выражение очень дорогого, бесценного. По форме – это свободные народные стихи без рифм, предназначенные для пения по одному мотиву. Общим является также рефрен («шишь, наани, уа наани!»).

Так выглядят абхазские колыбельные песни.

Воспитанник считался как бы полновластным хозяином молока кормилицы, а родной ее ребенок по сравнению с ним как бы существом второстепенным, получающим воспитание мимоходом, так сказать, по совместительству, питающимся остатками стола ахупха, что нашло отражение и в языке (гәажьааза, ахаазала).

Кормилица, чтобы отвечать своему назначению, должна была, в первую очередь, обладать достаточным количеством хорошего грудного молока, т. е. следовательно, она сама была матерью младенца. Своею грудью она одинаково кормила и своего, и чужого ребенка, взятого на воспитание. Но предпочтение нередко оказывалось воспитаннику. Собственного ребенка женщина иногда вынуждена была отдавать, хотя бы на период кормления, своей матери или кому-нибудь из родственниц, а то и в чужие руки в порядке, быть может, того же самого воспитания, чтобы кормление и другие заботы по нем не могли отрицательно повлиять на выполнение обязанностей кормилицы. Так было, например, в семье крестьянина Османа Киут (с. Киндги). Как отмечено было, в эту семью была взята на воспитание дочь тхинского князя З. Дзяпш-ипа лет шестьдесят тому назад. Ее воспитала кормилица на молоке собственного ребенка, причем последний был отдан на попечение в другие руки. Когда Екуб Ахуба (с. Члоу) взял на воспитание кн. Хабугу Ачба, он своего собственного грудного ребенка, Джера, отдал в одну из семей так наз. заречинской ветви той же фамилии Ахуба (братья Сагяса и Гджи), представители которой, считаясь неравными первому, рассчитывали приобрести этим равные с другими ахубовцами права, в частности, по отношению к воспитаннику. Ребенок Хакуцва Квициния, на молоке которого воспиталась дочь кн. Григория Чачба, в свою очередь также был отдан на прокормление Гери Квициния, родственнику первого (с. Атара).

Тыкуа Зантария, по словам его внука, воспитывал Пшкана Цицба (с. Тамыш), причем кормилица в угоду чужому ребенку совсем отстранила своего собственного от

груди. В том же селении Георгий Зантария был аталыком дочери Сулеймана Цицба. Но до конца срока воспитания у этого аталыка, не сумевшего соблюсти требование обычая, забеременела жена и родила ребенка, который, дабы ничем не мешал воспитанию чужого, был тотчас же отдан на прокормление родственнику – Шханыкве Зантария (не будь такого родственника, им пришлось бы, может быть, пристроить свое дитя к кому-нибудь за оплату). Иначе воспитанника могли отобрать, а это считалось большим позором для данной семьи и даже всей соответствующей фамилии.

Если кормилица умирала или почему-либо лишалась молока, то кормила ребенка другая в роде женщина, иногда привлекали вторую кормилицу, которая могла поселиться на время у первых воспитателей или взять ахупха к себе домой. Таким образом, у одного могло быть, и часто бывало, две и даже несколько кормилиц. Каждая женщина, хоть раз накормившая ребенка своим молоком, претендовала на звание кормилицы, но все же первая считалась главной.

Материнское молоко, которым питался ахупха, должно было отличаться доброкачеством, обладать в полной мере всеми хорошими свойствами, т. е. оно должно было быть здоровым и питательным. Лучшим считалось густое молоко, густоту же устанавливали опытные женщины, выдавив из груди кормилицы несколько капель себе на ладонь.

Матери ревниво оберегали свою грудь от дурного глаза. В случае болезни груди, прибегали к разным таинственным заговорам. Например, воспалительный процесс на груди заговаривали так (впрочем, так поступали и тогда, когда нарывало вымя у животных):

Аҭышь тәхәа лыҭышь иалоуп,  
Ахра-ҭышь лымпытцакыуп,  
Аҳа ианылкьоит,  
Атцәа ианылкьоит,<sup>1</sup>  
Чффу!? Чффу!

1. Ацсуа жәлар рпоезиа, стр. 208-209.

Могучее (красное?) дыхание у нее в конечностях,  
Целую скалу держит в руках,  
В грушевое дерево ею ударяет,  
В яблоню ею ударяет;  
Чффу!? Чффу! (3 раза дует).

Если молоко кормилицы почему-либо не годилось, ребенка кормила грудью, по приглашению воспитателей, жена одного из родичей или другая соседка. Напр., дворянин Баслангур Атумава (с. Гуп) воспитывал одного из князей Маршан (вторая половина XIX в.). Молоко его жены оказалось негодным, и поэтому воспитанницу кормила мать зависимого от Атумава крестьянина Квадаца Абжарба, проживавшего по соседству (поселок Падгу). Как-то у них заболел ребенок. Чтобы он поправился, собрали однажды жителей всего поселка, большинство из которых были в зависимости от названных дворян, и устроили общий обход вокруг больного, символизируя этим принятие грехов и бед последнего на себя, т.е. обходящих.

В этой чрезмерной заботе о жизни ахупха нашло себе одно из высших выражений угоднически-почтительное отношение аталыка и всей его группы к роду воспитанника, несмотря на то, что в данном случае аталыком выступает потомственный дворянин.

По старым представлениям абхазов, молоко, особенно материнское молоко, обладает необычайной силой, чистота и святость его ни с чем несравнимы и, соответственно, ничто не смывает преступления, вытекающего из пренебрежительного отношения к нему.

По преданию, однажды путники, услышав из ближайшего дома душераздирающие крики, прибежали туда и, узнав, что умер ребенок, сказали будто бы: «А мы думали – пролилось перекипевшее молоко, а смерть ребенка по сравнению с этим – чепуха», и пошли дальше.

При воспитании много усилий прилагалось, чтобы питомец кормился грудным молоком как можно дольше. Поэтому в отдельных случаях капризные воспитанники, которым было уже несколько лет от роду, продолжали еще

сосать грудь кого-нибудь из женщин рода воспитателей. И крестьянкам зачастую приходилось исполнять подобные прихоти избалованных барчуков, чувствовавших себя маленькими господами в семье аталыка. Так, по уверению одного информатора (Т. Квициния, с. Атара), склонного, правда, преувеличивать факты, кормилицы Саламы, дочери Григория Чачба абжуйского, воспитывавшейся в роде Квициния, в течение 15 лет не отнимали груди у своей ахупха, и последняя сосала молоко уложив кормилиц на кровать, так как тяжело было им держать на коленях такую большую девочку.

С течением времени начинали особо готовить воспитанникам самую лучшую, питательную и нежную пищу. Одним из видов такой пищи был, напр., «ахшырца» – смесь горячего молока (обыкновенно козьего) со свежим молоком в процессе доения. Еще более полезной, улучшающей цвет лица детской пищей считался «ахмырцыц» (ахмырцыц), который приготавливался так: в виноградный сок (афыз) вливали энергичными струями молоко, тоже непосредственно во время доения, отчего такая свежая смесь покрывалась густой прозрачной пеной. Эту смесь давали заботливые воспитатели своему ахупха по возможности каждое утро до завтрака. Говорят, что так поступали, например, крестьяне Жения (с. Адзюбжа), воспитавшие дворянина Кичина Маргания.

Мы видели, что у одного знатного ахупха могло быть несколько кормилиц одновременно или последовательно одна за другой. В случае надобности, кормили его грудью и другие женщины родственной группы аталыка.

Следовательно, кроме главной, старшей кормилицы, бывали нередко еще по 2-3 соучастницы или «посредницы» (абжьаазаф) по воспитанию. Своеобразным выражением этого служит, между прочим, одна пословица, которая выражает ту истину, что часто дело страдает именно оттого, что за него берутся многие, и один на другого может свалить свою вину. Пословица гласит: «Между двумя кормилицами воспитанник умер» (афыззеик рыбжьара ахәпҭха дыбжьаҭсит).

По сообщению дурипшца Мыстафа Ашуба, первая кормилица называлась «анадзей» (аназзеи), т.е. «мать-воспитательница», в то время как вторые именовались абжадзей (абжъаззеи), т.е. «посредница-кормилица», или просто «адзей» (аназзеи), т.е. «кормилица», «воспитательница». Адзей могла по своей инициативе взять ребенка у первой кормилицы и, по согласовании с родителями, сделаться таким путем соучастницей в воспитании данного лица. Но бывало и так, особенно если не было молока у кормилицы, что последняя сама приглашала к себе достойную женщину с грудным молоком, остававшуюся в доме первого аталыка на время всего кормления, иногда до одного года и больше. По словам того же информатора, аталык даже мог нанимать такую женщину. Во всех этих случаях вторая кормилица, хотя и играла вспомогательную роль, но тоже становилась родственницей, но не такого значения, как первая. Тот же старик привел вошедшие в поговорку слова, сказанные какой-то одной женщиной, приглашенной в качестве кормилицы: «Семь раз ходила я (к людям) в качестве «адзей», семь раз была невестой, но никогда не ела так приятно, как в эту ночь» (так сказала будто бы прожорливая женщина, которая, воспользовавшись тем, что потух в доме свет, уничтожила сразу много пищи, улепетывая ее большими кусками).

Таким образом, вторую, неофициальную кормилицу приглашала на помощь первая, основная кормилица, т.е. молочная мать. Такое приглашение могло произойти или оттого, что молочная мать не управляет одна, не имеет молока, или, если она дворянка или княжна, не желает затруднять себя заботами по воспитанию. Молочная мать в качестве своего рода помощницы своей приглашала обычно кого-нибудь из близких своих родственников, напр., сестру, а также жену деверя. Посторонним или даже близким соседям эту обязанность поручать считалось недопустимым.

Тамышские дворяне Даут и Темырка Цицбаа воспитали князя Алыбея Чачба (нач. XIX в.). Кормила, однако, его своим молоком зависима от первых крестьянка из фа-

мии Гадлия, которая с одной этой целью необходимое время проживала в доме названных аталыков. «Матерью-кормилицей» официально считалась женщина от Цицбаа, а другая была только кормилицей в собственном смысле, хотя и она, конечно, пользовалась известным вниманием и почетом, но, конечно, гораздо меньшим, чем первая.

Дочь владетеля Абхазии, по сообщению 80-летней Чикухуба (с. Члоу), воспитывалась в первой половине XIX в. члоускими князьями Ачба, но кормила ее грудью крестьянка Куалдзыц Ахуба (абжъаззеис, ззеис, кыхахырцэаафыс дтэан), просидевшая у люльки в доме князя аталыка в течение всего периода кормления грудью ребенка. Надо заметить, что род Ахуба издавна был связан отношениями аталычества с родом Ачба в этом селении. Как следствие этого, женщины из рода Ахуба обязаны были выступать кормилицами тех лиц, которых брали на воспитание их члоуские князья Ачба. Выходит, таким образом, что если воспитанник сам, в свою очередь, выступает в роли аталыка по отношению к кому-нибудь, то он перепоручал эту обязанность той же группе своих воспитателей.

Маан Кичин (с. Адзюбжа) воспитывался сперва у крестьян Жения. Когда он подрос до 7 - 9 лет, его взяли, как бы на довоспитание (абжъаазара), в семью одного Сабекия (то же село), также желавшую породниться с влиятельным дворянским домом. Последним в просьбе не отказали ни родители ребенка, ни первые воспитатели. Род Сабекия, таким образом, также сделался аталыком Кичина, но главенство в этом отношении все же принадлежало первым, т.е. роду Жения. Это выразилось, в частности, в том, что именно Жениевы выступали в дни оплакивания и похорон Кичина в числе главных носителей траура (ацъабара); в числе ближайших кровных родственников стояла, убиваясь, старшая из молочных сестер умершего – Гиджа Жения, и в числе первых ей люди выражали свое соболезнование.

В группе аталыка детям старательно прививали, прежде всего, твердое знание многочисленных и разнообразных, подчас тонких правил поведения в семье и в обществе, в



гостях и дома, перед людьми своего социального круга и в другой среде, среди сверстников, женщин, старших, гостей и в чужом краю.

Эти канонизированные силою векового обычая правила, объединявшиеся под так наз. «абхазской вежливостью» (аҭсуа ламыс), в своей совокупности составляли сложный кодекс, хорошее знание и исполнение которого поднимало авторитет человека.

Наряду с вежливостью, в системе воспитания исключительное внимание уделялось приобщению подрастающего поколения, разумеется, прежде всего мальчиков, к детально разработанному искусству верховой езды, а также владения оружием.

Последний владетель Абхазии Михаил считался воспитанником черкесов, убыхов и джигетцев, всегда помогавших ему доставкой отборнейшей дружины. Акад. С. Н. Джанашиа в своей работе «Георгий Шервашидзе. Отрывки из культурной истории Абхазии и Мегрелии» по этому поводу пишет: «Михаил Шервашидзе получил замечательное воспитание. По обычаю, он еще ребенком был отдан на воспитание. Его воспитателем был известный Хаджи Дагумоква Берзек, глава первого убыхского рода Берзековых и предводитель самих убыхов. Племя убыхов было третьей независимой этнической единицей на Западном Кавказе и представляло собой связующее звено между абхазами и черкесами... В 20-х и 30-х годах прошлого столетия их наиболее выдающимся предводителем был воспитатель Мих. Шервашидзе. Он обладал огромным авторитетом не только у своего народа, но и у черкесов. Это был тот Хаджи Дагумоква Берзек, которого англичанин Белль называет Вашингтоном черкесов, и голова которого была оценена русским командованием в 1.000 руб. серебром. Даже официальные русские историки вынуждены были признать, что «этот Берзек был храбрый, энергичный предводитель, человек большого ума и наш (т. е. русских империалистов) непримиримый враг». В школе Хаджи Дагумоквы Михаил должен был усвоить те качества, которые в глазах тогдашнего убыха и черкеса одни могли характеризовать насто-

ящего мужчину; политическая идеология, определяемая главным образом целями и условиями вышеназванной великой борьбы, «адыге-хабз» или полный адыгейский кодекс, являвшийся общей и сложнейшей системой правил поведения абхазо-черкесских племен; владение конем и оружием и, наконец, что для нас особенно важно, убыхский и черкесский языки, последний потому, что наряду с родным, знание черкесского языка имело обще-обязательное распространение в высших кругах убыхов».<sup>1</sup>

Не менее значительны были требования и для воспитания девушки. Здесь на первый план выдвигается обучение искусству рукоделия. Об этом красочно пишет в цитированной выше статье К. Мачавариани: «Кормилица употребляет все меры к тому, чтобы княжна Е. имела крошечные ножки, тонкую талию, невысокую грудь, черные тоненькие брови, высокий и выпуклый лоб, длинные косы, прямой нос, здоровый цвет лица, прямую осанку, длинные пальцы и грациозные манеры с примесью легкого кокетства. Кроме того, княжна должна обучаться выделке матраца, приготовлению сукна для черкески и башлыка, тканью материи для белья, умению шить чувяки из сафьяна, шить белье, верхнюю одежду и вышивать различные узоры для украшения одежды или обуви. Сведения по этим отраслям приобретаются сначала в доме кормилицы, а потом в доме родителей, где вместе с княжной живет и дочь кормилицы, которая состоит при ней в качестве подруги, и только выход княжны замуж заставляет названную подругу возвратиться к своей матери. Ребенок кормится молоком кормилицы до 3, 5 и даже 7 лет. Кормилица не получает никакой установленной платы за воспитание ребенка, за исключением добровольных подарков... Кормилица в конце срока воспитания ведет воспитанницу к ее родителям. По обычаю необходимо, чтобы родители убедились воочию в здоровье ребенка и хорошем за ним уходе».

«Воспитанница должна быть, – пишет Л. Кипиани, – если не идеалом женщины, созданным абхазцами, то,

1. Материалы по истории Грузии и Кавказа. Вып. III. Тифлис. 1939, стр. 31-32.

во всяком случае, близко к этому идеалу подходить: она должна пленять всякого своей красотой, своими манерами, ловкостью, быть находчива, храбра, энергична, никогда не теряться в жизни, встречать опасность смело, с открытой душой. Помимо этих качеств, воспитанница должна быть трудолюбива и искусна во всех домашних работах. И скоро в доме кормилицы, который делается для маленькой Эсмаханум родным домом, она научится всему тому, что должна знать каждая абхазка: выделке сукна для бурок, черкесок и башлыков, изготовлению тюфяков, тканью материи для белья, шитью, кройке, шитью чувяк из сафьяна, вышиванию.

Но воспитание это не было бы полным, если бы княжну не выучили владеть как холодным, так и огнестрельным оружием, а также уметь управлять лошадью. В пляске и пении княжна должна быть неутомима; и если во время народных празднеств ей удастся, не уставая, сменить нескольких партнеров, она вызывает всеобщее одобрение, и в честь ее тут же, на празднике, слагаются хвалебные гимны. Заботится кормилица и о том, чтобы у ее воспитанницы ножки были крошечными, она шьет девочке такие башмачки из сафьяна, что ножки бедняжки лишены были свободного роста. Чтобы талия девочки была так тонка, что ее «возможно было бы стянуть золотым обручальным кольцом», кормилица сшила ей лифчик, перед которым корсет европейки является просторной блузкой. Княжна к тому возрасту, когда у женщины появляется кокетство и желание нравиться, уже прекрасно изучила секреты всевозможных составов, придающих лицу беломатовый оттенок, бровям и ресницам – бархатистость, а губам и щекам – цвет вспыхивающей утренней зари. Чтоб кожу лица сделать мягкой, Эсмаханум собирает зерна молодой, еще молочной кукурузы, выжимает их образовавшийся сок, выставляет на солнце и полученным крахмалом моет себе на ночь лицо. От загара она моется пеной, получаемой от кипячения дикой алычи в воде. Излишние пушинки на щеках девушка удаляет ловко при помощи скрученных шелковинок. Если тонкости бровей мешают волосы,

княжна имеет терпение и мужество все лишние волосики выдергать при помощи кончика перочинного ножа. Для того, чтобы лоб сделать открытым и высоким, девочке сбривают часть волос, на один вершок, и к обритому месту прикладывают свежее, еще не остывшее мясо только что убитой черной вороны. Все это мучительно, но ничего не поделаешь: чтоб быть прекрасной, можно и даже нужно пострадать».<sup>1</sup>

Имя ребенку, как отмечено, давали непременно воспитатели, и они старались подобрать для своего питомца наилучшее из дворянско-княжеских имен, которыми не могли называться люди крестьянской среды.

## V

Своего ребенка, взятого на воспитание в чужую семью, обычно не посещали родители, «не смотрели его» примерно до одного года, а то и больше. Могли навестить ребенка близкие к ним люди, проверить, в каком состоянии ребенок, как он воспитывается. Если ребенка содержали не в должном порядке, то могли до завершения воспитания отобрать его обратно, что считалось позором для фамилии аталыка. Напр., Зиза, дочь крестьянина Давида Вардания (с. Звандрипш), была отдана в младенчестве на воспитание. С течением времени ее навестила мать, и она, найдя, что ребенок не получает нужного ухода, забрала его обратно к себе.

Отец и мать, однако, не в одинаковой мере ограничивали себя в отношении посещения ребенка: мать могла ходить к нему время от времени, а отец более стеснялся это делать, особенно если он был еще молодой. Если родители, особенно молодой отец, и посещали изредка дом аталыка с целью поглядеть на своего сына, то все же это делалось не в прямой форме, а под каким-нибудь другим предлогом. Старый Аскугу Сымсым (с. Калдахвара) утверждал, что родители специально не навещали своего ребенка в период его воспитания в группе аталыка; если и заходи-

1. Лев Кипиани. Сухумские силуэты. Эсмаханум. 2. Воспитание. «Сухумский Вестник», 4 июня 1916 года, № 120, стр. 3.

ли, то мимоходом, как бы случайно, причем они, особенно же отец, держались подальше от ребенка, как это вообще было в обыкновении у абхазов. «Жена князя считает за стыд кормить грудью своего ребенка, точно так, как князь, посещая воспитателя, стыдится видаться с своим сыном или дочерью»,<sup>1</sup> – говорится в одном архивном документе.

Имеются некоторые указания, говорящие о том, что посещение родителями своего ребенка, которое стали более или менее часто практиковать в последнее время, в ранний период истории аталычества, видимо, вовсе не имело места. В тот период родители, вероятно, вовсе не виделись со своим отданным аталыку ребенком вплоть до полного окончания воспитания, до возвращения его домой. Этот существенный момент имеет важное значение для понимания природы аталычества и его генезиса.

Воспитанник, в свою очередь, не знал отца, не показывался отцу. Чтобы устроить им свидание, у аталыка иногда устраивали нечто вроде примирительного пира. Так, по преданию, сын Ешсоу Дарыквичи Маршан (с. Дал) воспитывался на Сев. Кавказе, в с. Зауршкыта. Ешсоу был приглашен к воспитателям. Там был устроен пир, где впервые отцу показали его молодого сына. Последнего Ешсоу в следующий день взял в поход, должно быть, для проверки качества его воспитания. Но прекрасный юноша, который еще не успел как следует познакомиться с отцом, был убит на поле боя...

В другом аналогичном предании о сыноубийце (сообщил Гр. Айба, с. Отхара) рассказывается, что своего ахупха воспитатели не часто показывали его родным. Так, однажды, перед тем, как представить ахупха родителям, один аталык, желая снарядить его как следует при возвращении родным и одновременно проверить, сумел ли он вырастить из своего питомца храброго мужчину, отправил юношу в поход поискать счастье. В это время и отец молодого также находился с отрядом в походе в поисках необходимого для вознаграждения воспитателей, которых ждал к себе домой по случаю возвращения сына. Юноша встретился случайно с ними на дороге.

1. ЦГИА Грузинской ССР, ф. 416, оп. 3, д. 1012, 1865 г., л. 19 об.

– Кто вы такие? – отозвался он.

– Придешь, посмотришь, – ответили ему.

Но отец подумал, не поступают ли они опрометчиво, допуская к себе человека, осмелившегося противостоять сотне людей?

– Благополучного возвращения! – приветствовал юноша и подошел, однако отец сына не узнал. Но молодого взяло подозрение, не к отцу ли он попал?

– Хочу проводить вас! – сказал вежливый юноша. От этого у отца еще больше возросло подозрение, он стал опасаться, не погубит ли их незнакомый молодой человек и выстрелил в него. Юноша перед смертью попросил спутников, чтобы они не дали отцу покончить самоубийством, когда тот узнает, кого он собственноручно расстрелял. Старику вмиг все стало ясно, и он сказал:

– Ты не разрешил мне покончить с собою, но как теперь я покажусь твоей матери!

Еще одна легенда, записанная Д. Гулиа в 1910 году и обработанная им в форме стихотворения под названием «Старина», служит выражением того, что родители, прежде всего отец, не посещали раньше своего ребенка, отданного на воспитание аталыку. В легенде рассказывается, что некогда один князь отдал сына на воспитание. Вырос сын, но отец его еще не видел. Однажды в походе храбрый юноша был смертельно ранен в бою и привезли его домой к воспитателю. Затем послали за отцом, чтобы последний успел хоть раз увидеть живым своего бесстрашного сына. Когда въехал отец во двор вскочил молодой человек, прикованный к постели смертельными ранами, оделся и в полном вооружении, выпрямившись, встретил вошедшего родителя. Заметив состояние юноши, старый князь сказал: «Бедняга, из него вышел бы хороший человек, если бы жив остался», – и поспешил выйти. Не успел, однако, он отъехать, как сын уже лежал с закрытыми навеки глазами. «Так было в старину», – заключает легенда.<sup>1</sup>

1. Д. Гулиа. Стихотворения... Тифлис, 1912, стр. 9 (на абх- яз.).

При изучении аталычества должно быть обращено большое внимание на возвращение воспитанника родителям.

Можно сказать, что это возвращение не носило характера одноактного действия, а происходило, так сказать, двумя этапами: первое «показное» возвращение имело место примерно через год-два после взятия, а окончательное – значительно позже, иногда лишь по достижении совершеннолетия. Правда, эту двуактность обратного приобщения воспитанника к отцовскому роду не всегда и не везде можно было наблюдать с достаточной ясностью.

Первый раз тоже родители ребенка устраивали воспитателям пир, уже тогда стороны могли обмениваться некоторыми подарками, но все это в полном виде имело место при окончательном или официальном возвращении ахупха. Впервые приводили ребенка показать родителям через год-два (иногда через 7-8 лет), а в 13-16 лет, в сопровождении почетных лиц, воспитатели совсем возвращали своего питомца его родным. В позднейшее время этот срок все более сокращался, все более часто начинали возвращать ребенка сравнительно через короткий срок, напр., вскоре же после окончания грудного кормления, т. е. через год-два, и приурочивали это нередко к пасхальным дням.

Первое представление воспитателями воспитанника родителям, возвращение его к ним называлось уже не всем знакомым и не совсем понятным абхазским словом «цыгра» (цыџра) или «ацагра» (ацыџра), а шествие воспитателей с указанной целью именовалось «цаграцара» или «цыграцара» (цаџрацара, цыџрацара) от «ацага» (ацаџа) – «мать воспитанника (ницы)» (для кормилицы) (ед. число – цаџак, мн. – ацаџацџа).

У П. Чарая слово *ацаџа* означает «родители зятя и невестки»,<sup>1</sup> но такое толкование еще нигде не удалось подтвердить во время полевой работы. Зато мои наблюдения совпадают с наблюдениями Н. С. Джанашиа, по толкованию которого это слово выражает «мать воспитанни-

ка (ницы)» (для кормилицы). Действительно, понимание термина в последнем смысле соответствует истине.

Правда, этот термин, имеющий важное значение при изучении абхазского аталычества, в августе 1948 года я записал у 90-летнего Алцуку Тарба (с. Дурипш, Гудаутского района) не в смысле «возвращения» воспитанника, а наоборот, в смысле взятия ребенка на воспитание в чужой род. Но больше ни у кого не приходилось встречать такого толкования, и вполне возможно, что его употребление в указанном смысле (контекст см. ниже) является случайным или ошибкой информатора.

По мнению других (Степан Харджелия, 102-летний житель с. Кутол), «цыграцара» имеет двоякое значение: во-первых, привод воспитанника к отцу, во-вторых, вселение обедневшего человека к кому-нибудь из родственников на прокормление. Последнее толкование является, по-видимому, ошибочным, так как это единственное сообщение, не согласующееся с массой других. Кроме того, для обозначения «хождения на кормление» в абхазском языке существует другой, специальный термин – «агыжвара» (аџыџвара). Другой старик (Отар Цвиџба из с. Члоу) толковал интересующее нас слово так: «цыгра – взятие (возвращение) воспитанника к утробе, из которой он вышел» (дызтытцыз ацаџрахы ирааџаз ахџџа игара).<sup>1</sup> Дурипшский старик Мыст. Ашуба тоже объясняет его аналогичным образом: о воспитаннике говорили, что его взяли в «цыгра», причем последний термин он выговаривает побзЫбски (цыџра). Лыхнинский старик Махаз Чичба (родом из с. Ачандара) употребляет его в форме «цагра» (цыџра). По словам Мины Авидџба (с. Ешера), «моя ацага» (сыџаџа), – говорила кормилица по отношению к матери воспитанника, и это является весьма существенной деталью.

Жены братьев, пусть и не родных, относились с уважением друг к другу в порядке старшинства своих мужей, причем все они оказывали наибольшие знаки внимания и почета жене самого старшего из братьев. Считалось,

1. П. Г. Чарая. Об отношении абхазского языка к яфетическим. ОПБ. 1912, стр. 109.

1. Ср. «цыгра» с «агра» – «утроба», а также с «ашыацыгра» – названием сметаны местного изготовления и с «ацыг» (бзыбск. «ацыг») – «куница».



напр., недостойным ее называть просто по имени, которое признавалось для них как бы запретным, табу (лыхъз ршьон). Поэтому в виде особого уважения они обращались к ней, по свидетельству 80-летнего Шаабана Киут (с. Киндги), со словом «цыхла» (цыхла), а каждая из них друг по отношению к другу называлась ацала. Следовательно, каждая «младшая ацала» называла каждую «старшую ацала» почетным именем «цыхла», которое не только по форме созвучно, но, может быть, и по историческому своему содержанию близко подходит к интересующему нас термину «цагра».

Отметим, что в этом последнем термине последняя часть (ацара), которая обычно к нему прибавляется в конце (слово «цыгра» употребительно и без такого дополнения), означает «идти», «уходить».<sup>1</sup> Следовательно, «цыграцара» означает «посещение» или «возвращение» воспитанника (ницы) к матери.

День возвращения ахупха был радостным днем. К нему обе стороны, особенно у аталыка, готовились как к празднику, хлопотливо и основательно.

Задолго до назначенного дня кормилица и молочные сестры начинали готовить новую праздничную одежду для воспитанника, шили ему (ей) полный комплект («с головы до ног») национального костюма из возможно лучших материалов. Состоятельные специально ездили в город или подчас в далекий край, славившийся производством какого-либо подходящего предмета, покупали фабричные материи и другие нужные вещи, заказывали костюм или отдельные его части известным портным и мастерам. Извне приобретали обычно такие вещи, как, например, женское седло, драгоценные образцы кавказских поясов и кинжалов в золотой оправе, бурки из высокосортной, тщательно обработанной длинной шерсти (акоу-коу уапа) и т. д.

Конечно, далеко не все могли ездить и покупать дорогие стоящие изделия. Да в этом, по тогдашним временам, и не было особой надобности, поскольку абхазские мастерицы рукоделия достаточно хорошо умели делать необходимые

вещи своими руками из собственных материалов. Если не хватало у воспитателей своих сил, они привлекали лучших в общине мастериц, чтобы достойным образом разодеть воспитанника перед представлением его родителям. Мальчику шили изящные кожаные чуваки, ноговички, брюки из тонкой материи, архалух с бешметиком, на голову надевали красивую папаху, а белый легкий башлык изящно развевался позади.

Воспитатель дарил ему коня с седлом (девочке – женское седло). Воспитанник к этому дню, как правило, уже был приучен ездить верхом. И он въезжал во двор отца, как взрослый, на своем коне. И самый срок указанного возвращения иногда определяли временем, когда ребенок уже научился самостоятельно управлять лошадью, а так как абхазские дети способными к этому делались уже в 6-7 лет, то этот возраст и считают в большинстве своем некоторым даже критерием для определения времени обратного взятия ребенка, хотя оно, как сказано, вообще колебалось часто от 1-2 лет, до 16-17-летнего возраста.

Кроме того, аталык, если он был в состоянии и желал отличиться, дарил своему возвращаемому к отцу ахупха также и «человека», который бы сопровождал всюду воспитанника, служил ему, исполнял его желания, оказывал услуги и пр.

Кроме такого «человека», который был в сущности рабом, в распоряжение воспитанника (и воспитанницы) иногда предоставлялся группой аталыка также один из его молочных братьев в качестве так наз. «гандала». Главная обязанность этого «гандала» состояла в том, чтобы сопровождать своего ахупха во всех его бесконечных разъездах, и при этом прислуживать ему, быть его телохранителем, выступать с ним по его первому требованию в поход на своем коне и при своем вооружении.

Как рассказывает Мыст. Ашуба, владелец Михаил был отдан на воспитание представителю упомянутого выше убыхского («азаху» по терминологии информатора) рода Адагуа-ипа Хаджи, причем последний, возвращая своего высокопоставленного ахупха домой, предоставил в его

1. Ср. ашэарыцара – «идти на охоту», или «идти к зверям».

распоряжение, сверх множества подарков, и человека по имени Екуб, которому, как гандалу, было вменено в обязанность сопровождать владельца в качестве стремячего. По тому же свидетельству, Михаил, в свою очередь, покровительствовал Екубу и его сыновьям – Таде и Мырзакану как человеку, полученному от влиятельного рода Адагуаипа, Михаил оказывал ему знаки внимания, не обременял унижительными обязанностями услужения и даже даровал дворянство.

Воспитатели брали с собой также разные приношения родителям ребенка: из животных, кроме указанного коня, нередко приводили одного или двух быков, барана или козла, каплунов на заклание в этот день, а также напитки (вино) и множество прочих разных продуктов (мука и различные сладкие изделия из нее). О количестве всего этого дает представление то обстоятельство, что приходилось запрягать арбу для доставки его на место.

Во всем этом воспитателям активно помогали члены их родственной группы, принимавшие, как уже сказано, с самого начала живое участие в воспитании. Видные представители рода сопровождали их в путь. Воспитатель особо приглашал также других почетных лиц для участия в процессии. Кормилицу, в свою очередь, окружали жены родичей мужа, близкие соседки и другие женщины.

И вот когда такая подготовительная работа проведена, в определенный заранее день вся эта многолюдная верховая процессия во главе с аталыком и другими старшими торжественно выезжает вместе с воспитанником со двора воспитателей. Процессия носит характер радостного шествия, глас веселья не смолкает в пути, поют, скачут и резвятся на горячих конях, стреляют из ружей и пр.

Отец воспитанника, в свою очередь, в честь воспитателей и их спутников устраивал пир, который длился в известных случаях не один день, причем, наряду с доставленными аталыком приношениями, расходовалось в это время и хозяйского добра не мало.

Следует отметить, что на этом пиру особенно проявлялось почтительное отношение и уважение, которыми

пользовались воспитатели в обществе. Внешними знаками этого почета здесь было, в частности, то, что аталык и его жена приглашались первыми к омовению рук, раньше них не приступали к еде, они первыми пили вино. Не только воспитанник, но и его родители должны были подерживать им стремя, когда они садились на лошадь, и т. п.

Воспитанника при первом же возвращении редко оставляли при родителях, обычно его снова забирали домой, да и сам он, привязанный к воспитателям, не хотел отставать от них, так что, как сказано, он окончательно возвращался на жительство в отцовский дом значительно позже. Иногда воспитанник, в особенности если он был сиротой, вплоть до брачного возраста жил у своего аталыка, как в своем собственном доме, пока он не женится и не заведет, с помощью того же аталыка, свое отдельное хозяйство.

С другой стороны, некоторые воспитатели, вступая в родство по аталычеству, сами сознательно преследовали утилитарные цели, напр., цель получения материальной выгоды в виде богатых подарков и других форм вознаграждения.

Так, в одном документе читаем: «Быть воспитателем княжеского дитяти считается в народе за большую честь, дворянин или вольный житель по званию воспитателя уважается князем как родной, воспитанника своего предпочитает собственным детям и на него одного обращает все свое внимание и попечение. Конечно, последнее делается не только из чувства любви, а с тем расчетом, чтобы по окончании воспитания благодарность князя выразилась в большом числе подарков».<sup>1</sup>

Подарки, которые давали родители ребенка воспитателям, часто называют словом «ахамта» (ахамта), т. е. «от имени владельца» (этим термином обозначают вообще всякие дарения князя своим вассалам и подчиненным). Иногда эти подарки называют словом «ахаза» (ахаза), которым именовалась подать в пользу владельца (цыбра инеиуаз ахаза иртон). Кое-где встречается и термин «аадзахъа» (аазахъа), т.е. примерно – «в дар за воспитание».

1. ЦГИА Грузинской ССР, ф. 416, оп. 3, д. 1012, 1865 г., д. 19 об.

Родитель воспитанника тоже должен был, по обычаю, преподнести солидные подарки воспитателям и наиболее важным лицам из числа их спутников. В противном случае он многое терял в общественном мнении. И вот, чтобы не уронить себя в глазах людей, он делал со своей стороны немалые дарения, из которых львиную долю, так или иначе, доставляли ему опять-таки зависимые от него крестьяне.

В частности, кормилице он преподносил обычно комплект одежды, а аталыку дарил коня с седлом, несколько голов крупного рогатого скота, что-нибудь из вооружения и пр. Спутники получали соответственно их родственной близости к воспитателям, их возрасту и общественному положению. Характерна поговорка, с которой обращались к неуместно обижавшемуся человеку: «Чего ты сердишься, словно я тебя плохо воспитал, и в то же время съел подарки, полученные мною при выделении твоего «ацыгша» (узыргэаазей, цэгъа уааза, уцыгша сфазшәа).

По свидетельству К. Мачавариани, житель Очамчирского округа, кн. Тада Ачба, отдал своего сына, Тарасхана, на воспитание одному джигетцу, который, по истечении срока, доставил к отцу своего воспитанника, и при этом привел в подарок 100 оседланных и 100 неоседланных лошадей. На вопрос Т. Ачба, что воспитатель желает получить за труды воспитания, ответ был таков: «Заплатите мне за все наличными деньгами». Князь Ачба обратился за помощью к целому аулу, своим родственникам и однофамильцам и таким образом отдал джигетцу громадный кувшин, наполненный серебрянными монетами, и одарил также всех тех, кто сопровождал воспитателя и его сына. «Молодой Тарасхан, – заключает Мачавариани, – действительно получил блистательное горское воспитание: он теперь находится в бегах за разные преступления». <sup>1</sup> Отец мегрельского князя Беко Сабагаро подарил абхазской семье, воспитавшей его сына, 5 лошадей, 30 коров и два дыма крепостных крестьян. <sup>2</sup>

1. К.Д. Мачавариани. Положение женщин в Абхазии. СМОНПК. 4. 1884, стр. 44.

2. Цит. по Я.С. Смирнова. Указ. соч., стр. 108.

Владелец Абхазии собирал с населения так наз. «айбар» – взыскания за воровство. «Айбар» определялся владельцем различно: при каждом объезде владельческого суда от 100 до 400 руб. Суд объезжал округ по назначению владельца в неопределенные сроки, прежде один раз в несколько лет, потом чаще, сколько известно, ежегодно. Взыскание уплачивалось скотом по определенной цене (коров – 10 руб., коза – 2 руб. и пр.), но большею частью виновные не могли платить огромных взысканий, и они обращались в холопство (агыруа), или недоплаченное оставалось за ними в долгу. Часть сбора отдавалась судьям и сборщикам. Часть ее владелец раздавал в виде подарков, т.е. представлял тем, которым дарил взыскать недоимки с воров. Такой подарок получал обыкновенно и кн. Александр (родной младший брат владельца). Один раз владелец отдал ему весь сбор, около 1857 г., чтобы дать ему возможность сделать обычные подарки Гечь Решиду за воспитание сына. Ежегодная стоимость айбаров, уступаемых кн. Александру, – от 300 до 1400 руб. <sup>1</sup>

По одному сообщению, сын жестокого псырдзхинского феодала Хасана Маан был воспитан в доме Ешсоу Дарыковича Маршан – представителя разбойничьего гнезда цебельдино-дальских князей. Неизвестно, сколько подарков сопровождало этого дворянского ахупха князей при представлении его отцу (кстати, это один из редких случаев, когда князь воспитывал в порядке аталычества ребенка дворянского происхождения). Зато, как говорят, Хасан постарался богато отдарить высокопоставленного аталыка своего сына (последнего звали Макьтат). Этот отъявленный работороговец сделал так: взял 50 аршинную материю, прорезал ее в пятидесяти местах, продел через каждый прорез головы предназначенных для подарка людей, выставил таким образом их в ряд и предложил Маршану. Это предание относится к первой половине XIX в.

Так, ценою свободы и независимости крестьян, продававшихся и обменивавшихся, как скот, оптом и в розницу в условиях жестокого эксплуататорского строя, чванливые феодалы строили себе «авторитет», создавали себе «имя и славу» в среде своей.

1. ЦГИА Грузинской ССР, ф. 545, д. 76, л. 180-198.

Солидными подарками обменивались, разумеется, лишь более богатые родственники по аталычеству. Но даже и в тех случаях, когда не хватало средств, люди, следуя разорительному обычаю, нередко до пределов напрягали усилия, чтобы не отстать от других. Приведу подлинный рассказ одной бывшей кормилицы, старухи Софьи Абашидзе (кстати, из адзюбжинских негритьянок): «Я воспитала Алмасхана Маан, – сказала она. – С ним вместе родилась еще девочка. Она была – здоровый, хороший ребенок, и отдали ее с большими подарками в руки почетных, состоятельных воспитателей, но скоро умерла. Алмасхан же в младенчестве был хилым ребенком. Даже когда купала его в корыте, вода поднимала его, как пробку, вверх. Мало нашлось охотников воспитать его, но я взяла. Ребенка я получила, можно сказать, совершенно в голеньком виде, вручили его мне, завернув в какую-то старую шаль. Но и эту шаль я им обратно вернула. Три года воспитывала, потом решила отправиться в «цыгра». Назло тем, кто думал, что несчастная крестьянка не сможет достойно посетить родителей ахупха, я доставила Маанам быка, барана, козленка, пять ведер вина, четверть ведра водки, 25 жареных каплунов с начиненными сыром внутренностями, разные хлеба и лепешки, испеченные из целого пуда пшеничной муки, коробку огнестрельного пороха, соответствующее этому количество зарядов, три пистолета. Продукты везли мы на арбе. К арбе же были привязаны бык и барашек. А мы ехали верхом.

Всю дорогу стреляли, пели свадебную песню. Родители ребенка устроили нам пир из продуктов, мною доставленных, ибо я привезла все, кроме кукурузной муки. Неловко стало Маанам и когда я уезжала от них, они тоже хорошо наградили меня: пару буйволов (их подарил мне отец моего ахупха), две коровы (одну из них выделил дядя последнего – Куджмахан, другую – Маан Кичин), 500 руб. денег (тоже от отца ребенка), три комплекта одежды – для меня, моего мужа и его матери. Уезжая, я обратно забрала своего ахупха, хотя он и мог дома остаться. Всего воспитывала его 7 лет. И имя дала ему я. Однажды у нас дома ночевал

Атумава Алмасхан. Увидев ребенка, он захотел, чтобы назвали мальчика его именем. Я исполнила его желание».

Вот еще одно свидетельство подобного же рода.

«У моего отца, Дзяпш-ипа Адамыра (с. Тхина), было несколько детей, – рассказывает его дочь Татьяна, – но никто из нас и не отведал материнского молока, ибо все мы воспитывались в чужих семьях. Например, меня сразу после рождения взял к себе крестьянин Арахамия (с. Джал). Но не прошло и года, как умерла моя кормилица. Тогда меня взял довоспитывать ее родной материнский дядя Антон Каландия. У Антона жила лет 4-5, после чего привели домой, к отцу, причем аталык мой доставил: пять пудов «абхазского гоми» (аҭҭсуа быҭа), два больших барана, соответствующее количество жареных индюшек и каплунов, разные печенья и сырники. Меня же одели с ног до головы в новую одежду. Помню хорошо свою большую красивую белую шляпку с шелковой подкладкой. Меня сопровождали сам Антон, его жена, их старшие дети и др. Им мой отец сделал подарки лошадьми. Когда умерла моя кормилица, мой отец украсил ее грудь серебряной формой (лгәыхәҭы ичаҭеит) – в старину отливали из серебра форму груди, и ее надевали на покрытую шелковым платком грудь покойной кормилицы. Это считалось для воспитанника проявлением высокого почтения к группе аталыка. Молочная сестра моя Ната 15 суток оставалась со мной дома. Уезжая, она тоже получила отдельно подарки. Я убивалась, хотела с нею поехать, но не пустили. Первая кормилица назвала меня Цур и заклинала, чтобы меня так называли все. До сих пор в Тхине знают меня как Цур».

Бывали случаи, когда крестьяне за воспитание освобождались от несения повинностей по отношению к своим помещикам. Так, по сообщению Пахомова, «жена одного из ашнакума с. Аварча Хутунии Сузар-ипа Допуа была кормилицей младшего брата Гасан-бея (Ростом-бея Келешбеевича), который воспитывался у них довольно долго. В награду за это воспитание, по просьбе Ростом-бея, Гасан-бей не только освободил ашнакума Допуа от всяких повинностей, но даже дозволил им пользоваться повинностями всех живших там анхае. Но это составля-



ет исключение, так как вообще в Абхазии ашнакумы не могут иметь подвластными никого, кроме ахую. С этого времени допуakitские анхае никаких повинностей ни Гасан-бею, ни кн. Дмитрию не отбывали, и только ашнакума Допуа, из уважения к своему помещику, приносили ему на праздник пасхи ягненка. Давая ашнакумам Допуа право пользоваться повинностями его подвластных, Гасан-бей не сделал их однако полными собственниками земли».<sup>1</sup>

В качестве другого реального вознаграждения аталыкам за их труды по воспитанию часто фигурирует и земля, причем уступка земли имела для страны нередко важные социально-политические последствия.

В одном документе говорится, что «...владелец Лёван Шервашидзе за воспитание его сына Ута подарил (поселок) Капшкыт Ламкацу Эмухвари, сын которого Омар и поселился там».<sup>2</sup>

Владелец Келеш-бей подарил Бежану Маргания за воспитание своего сына Сафар-бея (Георгия) деревни Эшрхва и Абаалоуадгил с землей и крестьянами.<sup>3</sup>

Григорий Чачба купил у одного ешерского землевладельца 15 десятин земли, которыми за воспитание внучки вознаграждал крестьянина Дыгу Авидзба (сообщила дочь последнего, Мина Авидзба). По словам Мыст. Ашуба, лыхнинские крестьяне Зафас, Екуб и Куаблук Гумба за воспитание владельца Михаила получили от него 15 десятин земли в поселке Ажимчигра.

Рассказывают, что владелец Михаил за воспитание сына подарил кн. Кесарии Дадиани (матери Гр. Чачба абжуйского) много земель в Абжуйской Абхазии, в частности, с. Тамыш. Это один из немногих случаев, когда и аталык, и воспитанник происходят из одной фамилии (обычно они должны были принадлежать к различным родам). Совершенно очевидно, что в данном и других подобных случаях решающую роль играли мотивы политического порядка.

1. А. Пахомов. Указ. рук.

2. ЦГА Абхазской АССР, ф. 237, д. 5, 1870 г.

3. ЦТИАГ, ф. 416, оп. 3, 1866 г., д. 1014, л. 33 об.

Но несмотря на родство, скрепленное еще священными, казалось бы, узами аталычества, Михаил и Григорий все время враждовали, междоусобица между ними не прекращалась. Боясь опасного усиления своего абжуйского «родича», Михаил, невзирая на родственные связи, всеми мерами притеснял его. Тогда, – утверждают информаторы, – Григорий поехал в Россию, после чего сделался полновластным владельцем над абжуйцами.

По преданию, сообщенному тем же Мыст. Ашуба, наследника одного из владельцев Абхазии некогда воспитали северо-кавказские князья Ачба. Готовясь к возвращению воспитанника, они поймали и приручили лесных быка и корову, а также тура. С ними и воспитанником своим ачбовцы явились к владельцу и попросили дать им за воспитание по кусочку земли, достаточной лишь для постройки жилища (тыз-тыпк), ибо считалось, что только земля и бронза (абџа) могут служить в качестве цены за воспитание. Владелец уступил им землю, а сам был вынужден покинуть родину.

В связи с вопросом о земле, как объекте дарения аталыкам, приведу еще предание, записанное в октябре 1951 года в с. Лыхны со слов старика Антона Пилия.

«Апсха» (апсха), т.е. «владелец Абхазии», проживал некогда где-то на юге. У него дети не выживали, и грозила ему опасность остаться без наследника. Собрал он однажды опытных старух и стариков и спросил, что бы могло помочь его беде. Они посоветовали поселиться в стране, где никого нет. Послушался апсха, сел с женой на корабль (ашхэа), причалил к пустынным тогда берегам Абхазии и поселился в с. Лыхны, в местности Мзахуа (Мзахэа). Его жена здесь вскоре забеременела опять. В это время один из князей Ачба из Сев. Кавказа, находясь в походе, поднялся на перевал, носящий по сей день его имя. С этой высоты впервые он увидел издали море и решил добраться до него, узнать границы стран. Он увидел на берегу человеческие следы и, идя по ним, попал к апсхе, где он остановился погостить. Вскоре же хозяйка почувствовала наступление родов. Тогда Ачба объявил,

что хочет уезжать, и просил приготовить ему на дорогу чурек и молоко. Получив эту провизию, он оставил гостеприимный дом, но не уехал совсем, а скрылся в ближайшем лесу. С наступлением темноты вернулся обратно, украдкой вошел в дом, незаметно взял новорожденного и отправился домой, на Сев. Кавказ, где и воспитал как полагается похищенного ребенка. Когда подрос, привезли юного княжича к родителям, причем заранее его уговорили, чтобы он ни за что не соглашался оставаться жить с отцом, если последний не выполнит единственную просьбу аталыка и его спутников, – выделить им немного земли для поселения.

Владелец, не подозревавший, что у него есть сын, не сказанно обрадовался, когда представили ему прекрасного витязя (егъзыеиџым ауџшэыл), которого, – говорит информатор, – звали Аублаа. Когда апсха спросил, чем он может отблагодарить тех, кто его так осчастливил, воспитатели ответили:

– Дай нам по кусочку земли для поселения (тыз-тыџк тыз-тыџк адгъыл).

Это показалось владельцу слишком тяжелым требованием, так как те ни о каком другом подарке и слышать не хотели, то пришлось ему волей-неволей уступить, и сказал, что даст им столько земли, сколько они объедут за полдня, отмечая свой путь колышками. Сели Ачбовы на своих коней и понеслись занимать земли: во-первых, в Лыхнах вбили они свой опознавательный кол (по словам информатора, здесь он теперь проживает на той земле, которую называли прежде поляной Ачбовых (Ачаа рашта), второй отметил себе землю в с. Ачандара, а третий – в местности Хышвха (Хышэха), в районе, по его же словам, нынешнего Туапсе, и, наконец, четвертый – в с. Члоу (Абжуйская Абхазия). Так род Ачба распространился по всей Абхазии и крепко обосновался в ней. Затем они отправились за своим добром на родину и привели с собой каждый по семи дымов жителей. А апсха, лишившись, таким образом, своей земли, покинул Абхазию. Уходя отсюда, он оставил ачбовцам «на помощь» одного человека. Последний, не имея

фамилии, потребовал от них наделить его таковой. – Пусть отныне твоей фамилией будет Чачба, – сказали будто бы ачбовы. Вот, мол, почему говорят: «нельзя сказать Чачба, пока не скажешь Ачба».

Существует и такой вариант того же предания, записанный в с. Дурипш из уст Хакибея Лакрба.

Апсха жил в местности Лдзаа (Пицунде), где вокруг были расположены небольшие греческие поселения. Однажды какие-то северокавказские князья Ачба, охотившиеся в горах, заметили в Лдзаа дымок, по которому и догадались, что там, должно быть, живут люди. Пришли они туда. В это время жена апсха была в положении. Родившегося вскоре ребенка гости взяли к себе на воспитание. Воспитав, привели его и представили родителю.

– Что бы вы хотели получить от меня? – спросил он их.

– Землю! – ответили ему.

Очень не понравилось апсха это, но пришлось, по настоянию греков, дать им землю, причем один из ачбовцев поселился на западной границе Абхазии, другой – в Лыхнах, т.е. в центре, а третий – в Абжуйском районе.

Из серии вариантов этого предания едва ли не самым характерным является следующий, рассказанный 105-летним Османом Джения в сентябре 1948 года (с. Лыхны).

«Весь род абхазский, – говорит он, – ведет свое происхождение от нарттов и апсха. У апсха власть отнял род Ачба. А это случилось вот как. Стремясь увидеть море, некогда три брата из фамилии Ачба прибыли из-за гор в Абхазию и заехали к апсха, который устроил им хороший прием. Как раз в это время у апсха родился сын. Гости попросили дозволить им воспитать царевича. Получив согласие отца, братья подыскали и посадили у него дома семь лучших женщин, причем предварительно проверили качество грудного молока каждой из них, накапав капельки молока себе на ногти. Затем двое из братьев отправились домой и привели своих жен. Когда воспитанник вышел из возраста 7-ми пяденей, ачбовцы взяли своего ахупха к себе, на Северный Кавказ. До 12-ти лет, пока он не стал сам себя одевать свободно, ахупха находился там. Затем приве-

ли его к отцу и вместе с ним трех его молочных братьев (абзыцэашба, анабытцэа), которые служили ему, постоянно находились при нем.

– Что вам дать? – обратился апсха к аталыкам.

– Кусочек земли, достаточный для одного дыма! – отвечали они.

Апсха отказался, Ачбовы обиделись и ушли. В пути, когда они проезжали «место моления Ачба» в с. Ачандара, их догнали посланцы владетеля и вернули. Старшему Ачба апсха уступил свою власть, среднему область Джакурху (Цьа́кэ́ырхэа), а младшему достались лиашевские (Лиашэ) земли в районе Гагра.

У Ачба, нового владетеля Абхазии, не было детей. Он объявил, что уступит свое владычество тому лицу, кто сумеет собрать народ четырех «акыта» (т.е. здесь, очевидно, «стран», а не селений<sup>1</sup>) и устроить ему пир. Взялся за это дело некий лаз – один из служителей князя Ачба, который (лаз) действительно созвал всех людей из четырех «акыта» и дал им славный пир. Тогда же сшили жене Ачба большую широкую рубаху и надели ее на княгиню, и провели через эту рубаху лаза, который устроил «пир на весь мир». И с тех пор владетелем Абхазии стали потомки этого лаза. И сказали: Чачба от Ачба. Потому и говорят: «не скажешь Чачба, пока не назовешь Ачба».

Приведу еще один вариант предания, повествующего о причинах падения владычества того же «абхазского владетеля» в результате соперничества со стороны княжеского рода Ачба. Именно в этом варианте сказитель Алцуку Тарба (с. Дурипш) употребил термин «цыграцара», как отмечено выше, в смысле взятия ребенка аталыком на воспитание, а не привода его после воспитания к отцу. Предание гласит следующее:

Представители храброго рода Ачба дорожного провианта не брали с собой: пищу им доставляло меткое ружье. Таким был и тот Ачба, который, находясь в походе, однажды забрел из-за гор в Абхазию и попал к владетелю

Абхазии, к «апсха». Он попросил, чтобы апсха отдал ему на воспитание своего маленького сына. Когда владетель ответил согласием, Ачба посадил у него дома трех отборных женщин в качестве временных воспитательниц. Сам же он поехал обратно к себе домой и вскоре привел трех своих невесток, которые заменили временно назначенных кормилиц. Потом Ачба забрал своего воспитанника к себе домой для «цыгра» (Ачба ифны́ка дигеит ихэ́пхэа цы́гра). С течением времени ачбовцы снова явились к апсха вместе с воспитанным сыном последнего. Апсха устроил в честь Ачба достойную встречу и, наконец, спросил:

– Я знаю, что никто не в силах отплатить по заслугам за воспитание, но все же, что бы я мог вам предложить?

– Кроме земли, нам ничего не нужно! – ответили гости.

Как ни тяжело было, но пришлось апсха согласиться на требование воспитателей сына, и он отдал им из своих владений в Абхазии столько земли, сколько они смогли объехать верхом за день, а сам он сел на корабль и уплыл в море.

\* \* \*

Так обстояло дело с воспитанием ребенка по древнему обычаю аталычества у абхазов.

1. Термин «акыта» (акы́та) означает «селение», «общину», но иногда также употребляют, особенно старики, и в смысле «страна».

## СОЦИАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ АТАЛЫЧЕСТВА В АБХАЗИИ В XIX ВЕКЕ

Настоящая работа представляет продолжение статьи «Воспитание ребенка по обычаю аталычества у абхазов», напечатанной в 1955 году в «Трудах» Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН Грузинской ССР (т. XXVI). В статье освещены старинные обычаи и обряды, связанные с родильным циклом, значение сословного фактора в практике аталычества, соглашение сторон о взятии ребенка на воспитание, процесс воспитания, посещение дома аталыка родителями воспитанника и возвращение последнего в дом его родителей. В предлагаемой работе будут рассмотрены другие вопросы, связанные с институтом молочного родства в Абхазии, изучение которого представляет, как известно, немаловажный научно-исследовательский интерес для понимания исторической жизни и этнографического быта ряда кавказских народов.

Рассмотрим сначала усыновление.

### I

Согласно утвердившемуся в советской этнографии взгляду, практика усыновления, возникшая на почве кровной мести, бездетности, приобретения покровителя и т. д. не имеет по сути дела ничего общего с аталычеством. Однако усыновление, хотя его следует отчетливо ограничивать от исследуемого института, все же имеет некоторую близость с аталычеством: оно, возможно, сложилось по образу и под влиянием аталычества или представляет своего рода пережиточные варианты последнего, т. е. явление второго порядка.<sup>1</sup> Так или иначе, в работе об аталычестве нельзя умолчать и вопрос об усыновлении.

Усыновление, известное под характерным названием «авнадара» (აჿნადარა), т. е., приблизительно, «приобщение к дому» или «удомашнение», имело в Абхазии широкое распространение.<sup>2</sup>

1. М. О. Косвен. Аталычество. «Советская этнография», 1935 г., №2, стр. 41, 45, 46, 53.

2. Я. С. Смирнова ошибается, говоря, что «абхазы знали три вида усыновления». («Ата-

Еще в 1866 году А. П. Черепов отмечал, что «заменяющими кровное родство отношениями считаются отношения по обычаю усыновления».<sup>1</sup> Усыновление практиковалось между теми же социальными группировками, что и аталычество. Как и последнее, оно большей частью имело своей практической целью приобретение покровителя, союзников в междоусобной грызне в условиях феодальной анархии. К нему прибегали и при возникновении кровной мести, вообще для примирения врагов, а также в случае бездетности или лишения потомства.

Главный элемент обряда усыновления, т. е. символического приобщения чужеродца к данному роду, состоял в том, что приглашенному усыновляемому давали в торжественной обстановке трижды прикоснуться губами к груди матери, жены или сестры усыновителя (т. н. «кусание сосков» (აკყაჿცჿარა)). Делалось это так. Среди пира, устроенного в честь усыновления, или перед его началом, во дворе дома или в помещении расстилали бурку (иногда сверху на бурку накидывали покрывало или простыню). Сюда выходила женщина – приемная мать и садилась на скамейку или сундук, накидывала на себя широкий платок с головы до ног, грудь особо прикрывала шелковой тонкой материей (кое-где эту материю называли «ачыкты»). Сзади стояла и поддерживала ее другая женщина. Усыновленный мужчина становился на колени перед приемной матерью и трижды прикасался губами к ее груди, повторяя каждый раз формулу: «От сего дня ты – моя мать».

Обязанность фигурирующей здесь другой женщины состояла в том, что она помогала усыновительнице накрывать грудь кисеей перед самой церемонией и затем открывать ей лицо. Молодежь бросалась к бурке, которая

лычество и усыновление у абхазов в XIX–XX в. в.». Сов. этн., 2, 1951, стр. 110). На самом деле только обычай «авнадара», который она неправильно переводит как «пропускание через дом», можно было бы назвать собственно усыновлением; этот обычай мог быть и не связанным с молочным породнением. Термином «ахупхара» абхазы называют, прежде всего, отношения аталычества, т. е. реальное или символическое молочное родство, а не «усыновление». Производным от него является «ашапсахупхара» – молочное родство с бывшим кровником, реальное или символическое.

1. А. П. Черепов. Записки о сословных и взаимных отношениях жителей Бзыбского округа Абхазии. ЦГИА Груз. ССР, ф. ОВД, д. 41, л. л. 20–36.



переходила в собственность к тому, кто первым сумел завладеть ею. Если ни жены, ни матери, ни сестры не было, то ограничивались тем, что хозяин резал гостю быка и клал перед ним на стол самую почетную часть мяса – лопатку (амаха) (впоследствии могли устроить и «укушение груди» жены усыновляющего, если, напр., последний женился бы). Перед отъездом усыновленному и сопровождавшим его товарищам хозяева преподносили более или менее богатые подарки, соответствующие достоинству каждого из гостей, в зависимости от имущественного и сословного положения сторон.

Так в основном осуществлялось усыновление в тех случаях, когда усыновляемый стоял выше по своему происхождению, чем род, который его принимал в свою среду.

Но молочное родство в его символическом виде встречалось и внутри одной и той же социальной группы. В этом случае имеем основание говорить о побратимстве, имевшем более действенный характер среди крестьян. Обряд побратимства совершался так. Двое мужчин, принадлежащих к различным родам и решивших заключить между собой нерушимый союз посредством побратимства, совместно устраивали угощение в доме одного из них с приглашением родственников, друзей, знакомых. Братающиеся накрепко скрещивали свои мизинцы и каждый из них трижды прикасался губами к груди матери его товарища (если в живых была только одна из матерей, то оба прикасались к ее груди). Затем преподносили им лопатки от зарезанного к данному торжественному случаю животного, а они, в свою очередь, обменивались этими лопатками. Потом какой-нибудь старик отрезывал кусок мяса от лопатки и половину куска клал в рот сперва старшему из братующихся, а другую половину – младшему. После этого все мясо от лопаток резалось тут же на куски и раздавалось присутствующим, которые съедали его. «Кто ввел тебя в свой дом и предложил лопатку от зарезанного в честь тебя животного (амаха умтазтаз) – твой отец, а его жена – твоя мать», – говорили в народе. В исключительных случаях, когда, напр., не было возможности при-

гласить нужных женщин, мужчины совершали обряд побратимства посредством взаимного «укушения» груди. Так, по свидетельству Кастэя Арстаа (с. Отхара), во второй половине XIX в. Закари Гиджович Отырба и Маан Шабат, находясь в заточении в измитской тюрьме в Турции, решили побрататься. С этой целью, говорит информатор, они разделись по пояс и каждый из них прикусил зубами грудь другого, после чего считали себя братьями.

П. Чарая, посвятивший специальную статью аталычеству у абхазов, оставил нам подробное описание этих порядков. По его словам, усыновляющий говорил своему избраннику: «Хочу взять тебя домой, позволить тебе укусить грудь той, что находится дома (жене) и по возможности принять тебя с почетом». Усыновляемый в назначенный день приезжал с одним – двумя товарищами в дом усыновляющего, приводил в подарок для последнего лошадь, а для молочной матери – платье и пр. Во время пира усыновляющий и его родственники встают из-за стола и становятся на колени перед будущим ахупха (воспитанник), а ему дают выпить стакан вина; затем они встают, причем один из них, обладающий даром речи, берет слово и говорит: «Начиная с сегодняшнего дня мы считаем тебя вскормленным этой грудью. Отныне у нас с тобой один путь. Мы не пожалеем для тебя ничего, что у нас имеется. И ты, мы надеемся, ничего не пожалеешь для нас. Мы постараемся поставить тебя выше перед другими воспитанниками». При этом усыновленному давали подарки деньгами и награждали чем-нибудь каждого из сопровождавших его лиц. Такие подарки назывались словом «ачанца» (аѣанца).<sup>1</sup> На второй день утром хозяин дарил гостю животных (буйвола, быка, корову). Эти подарки (не включая денег) обычно раза в два, в три превышали то, что было доставлено усыновленным. Наконец все это кончалось церемонией, имеющей большое значение (последовательность обрядов этой церемонии была в различных

---

1. П. Чарая переводит этот термин как «класть на рот», от аѣы – рот интара – класть и думает, что у абхазов было принято при дарении класть вещи на рот. Но это неверно, ибо слово происходит от аѣа, что означает деревянную кружку (ср. уаѣа иануп).

местах неодинакова): на ковре или бурке, разостланной на земле во дворе, ставили скамейку, на нее садилась хозяйка – будущая кормилица; рядом стояли ее ровесницы. Туда выходил усыновляемый, становился на колени перед нею и три раза прикасался губами к ее груди, или же, как говорили абхазы, три раза кусал грудь, повторяя каждый раз фразу: «С сегодняшнего дня ты мне как родная мать!».<sup>1</sup> Этот церемониал по значению равнялся настоящему воспитанию человека.

О значении права усыновления и наследования зависимыми сословиями Сухумская сословно-поземельная комиссия в 1869 году записала на местах такие сведения: «По обычаю, усыновление заменяет кровное родство; усыновленный его вступает во все права родного сына того лица, которое его усыновило, буде это лицо не имело родных сыновей. Обычай не лишает и ахоую (дельмахоре) и амацюрасгу (мойнале) права усыновлять кого-либо по своему избору. Усыновленный наследует имущество усыновившего его (при неимении этим последним сыновей), но при этом он наследует также и права состояния усыновившего и лежавшие на нем соответственные сему состоянию обязанности, т. е. он делается ахоую (дельмахоре) того лица, от которого зависел умерший, и отбывает ему те же самые повинности, какие лежали на этом последнем». Далее в том же документе сказано, что «бездетный анхае или ахоую имеет право усыновлять кого захочет и передать ему все наследство».<sup>2</sup>

Дворянин или князь, с которым установили приемное родство, становился тем самым ахупха, хотя он и не был фактически воспитан в данной родственной группе, а женщина, к груди которой он губами прикоснулся, делалась его молочной матерью, муж – молочным отцом, их дети – молочными братьями и сестрами. В результате такого приемного родства крестьяне надеялись приобрести

себе покровителя. Приемный сын, который пользовался почти такими же правами и обязанностями, что и настоящий воспитанник, в некоторых случаях действительно заботился о своих приемных родителях, покровительствовал им, в случае необходимости брал на себя значительную часть расходов по их похоронам, оплакиванию и поминкам. В свою очередь и он приобретал надежных лиц, которых обычаи обязывали нести по отношению к нему определенные повинности. Например, в праздники (пасху и рождество) породнившиеся с ним крестьянские семьи непременно приносили ему «его долю» (ихаы ргон) в виде неопределенного количества продуктов, выходили к нему на даровую работу, когда он устраивал коллективную прополку кукурузы (ауаахә), помогали и в других работах. Мало было крестьян, которые не были бы вынуждены прибегать к заключению такого «родства». Некоторые же из них имели по три, четыре и даже более таких приемных ахупха. Только наиболее сильные представители влиятельных крестьянских родов, которые даже пытались соперничать с некоторыми дворянами, могли считать все это для них не обязательным. Таким, говорят, был, напр., члоуский крестьянин Хасан Джапуа.

Иногда даже целые общины посредством усыновления вступали в патронатные отношения с тем или иным высокопоставленным человеком. Его абхазы называли «ахылапшю», что примерно соответствует русскому «старосте», «управляющему». По описанию А. П. Черепова, «пользовавшихся известностью ахылапшю признавали патронат нередко многие общины, усыновляя и принимая на воспитание детей и родственников патрона. В таких связях обе стороны находили свою долю выгод: ахылапшю увеличивали влияние на дела края числом общин, состоявших под их покровительством, готовых во всякое время поддержать значение союза силою оружия, ахипшы в нравственном влиянии и той силе, какую располагали патроны для охранения безопасности каждого союза».<sup>1</sup>

1. პ. ჯარია. აფხაზეთი და აფხაზნი. გაზრდა, გაზრდილი, გამზრდელი, «ივერია» 1888, №173.

2. Проект поземельного устройства Сухумского военного отдела (составленный Сухумской сословно-поземельной комиссией) от 25 февраля 1869 года. ЦГИА Груз. ССР, ф. 416, оп. 3, д. 1017, л. 34.

1. И. Г. Антелава, Г. А. Дзидзария, А. А. Олонецкий. Из истории крестьянской реформы в Абхазии. Исторический Архив, кн. 5, 1950, стр. 403.

Дав в общей форме характеристику и описание обряда усыновления и побратимства, приведу отдельные конкретные факты, хронологически относящиеся в основном к сравнительно недавнему времени – от первой половины прошлого и до начала текущего века. Нужно заметить, что, хотя и встречались случаи приемного родства и по отношению к лицам женского пола (напр., княгиню Ч. Ачба несколько раз «удочеряли» в сел. Отхара), но, в отличие от аталычества, «усыновление» и «побратимство», как это видно уже из самих терминов, касалось, прежде всего, мужчин, игравших значительную роль в общественно-политической жизни края. Князья и дворяне со своей стороны наперебой старались воспитать или усыновить кого-либо из членов владетельского дома, имея целью обеспечить себе этим покровительство и поддержку первого феодала Абхазии. Разумеется, последний в большинстве случаев также охотно шел на это, ибо он умел ловко использовать в своих интересах различные патриархальные традиции, недостаток в которых не испытывала его страна.

Так, мы уже знаем, что владетель Михаил приходился воспитанником Хаджи Керантух Берзеку – главе племени убыхов. В народе также помнят об усыновлении Михаила горцами Зап. Кавказа. Так, по словам старого Мыст Ашуба, владетеля усыновляли много раз, в частности, в роде Адагуа, а именно в доме Адагуа-ипа Хаджи Большого (был, говорят, еще Адагуа-ипа Хаджи Малый). По другим аналогичным сообщениям, один из владетелей Абхазии получил воспитание в роде Аублаа. Такой род действительно существовал у убыхов, и он пользовался у них большим весом. Так, например, владения убыхского дворянина по имени Аублаа Ахмет «простирались между устьями рек Мица, Сочи и Псаха и состояли из 700 дворов». Он был настолько влиятельным, что другие убыхские дворяне, напр., принадлежавшие к роду Берзек, обещали следовать его примеру в изъявлении покорности русскому правительству.<sup>1</sup>

1. Центр, гос. военно-истор. архив (ЦГВИА), ф. ВУА, д. 6422, л. л. 1-5. Рапорт ген. Раевского от 16 июля 1840 г. (см. ст. А. Фадеева. «Мюридизм как орудие агрессивной политики Турции и Англии». «Вопросы истории», 1951 г., № 9).

Помимо определенного политического выигрыша в его всегдашнем стремлении создавать полезную комбинацию союзов, обычай аталычества и усыновления приносил владетелю очень значительную материальную выгоду, которую невозможно учесть во всем ее объеме. В одном архивном документе читаем: «В 1850 году супруга владетеля Абхазии была по приглашению в гостях у князя Тлапса Инал-Ипа, в селении Мазыхва. Жена Тлапса усыновила, по обычаю, владетельницу и по этому случаю князь Тлапс Инал-Ипа подарил владетельнице 3.000 рублей деньгами, 12 лошадей и четыре дыма крестьян. При таком же случае усыновления, в 1862 году князь Титу Инал-Ипа подарил сыну владетеля князю Георгию Шервашидзе 16 лошадей, 3 серебряных седла и четыре семейства крестьян в селении Калдахвара».<sup>1</sup> Жители села Маркула (Очамчирский район) в начале XIX века давали владетелю Сафар-бею (умер в 1821 году) по козе с дыма, «как бы по усыновлению», как сказано в записке Сухумской сословно-поземельной комиссии.<sup>2</sup>

Коциа Маршан, проживавший в сел. Кочара, был, по его же словам, приглашен на предмет усыновления крестьянином Кягуа Басария (сел. Кутол). Он поехал туда с несколькими товарищами. Хозяин по этому поводу устроил гостям большое угощение. Но прежде чем сесть за стол, во дворе дома постлали ковер, поставили скамейку, посадили там жену хозяина; она открыла свою правую грудь, накинув на нее тонкую шелковую материю, а Коциа, в присутствии всех собравшихся, стал на колени перед нею и в таком положении совершил обряд троекратного «укушения груди» женщины, ставшей отныне его молочной матерью. Затем был дан обед, прошедший в торжественной обстановке. За столом он занимал самое почетное место, перед ним положили указанную выше высокочтимую часть зарезанного в его честь животного. Кроме того, уезжая, он получил в подарок лошадь и двух быков.

Усыновленные князья и дворяне старались присваивать себе выморочное право иногда даже и тогда, когда

1. ЦГИА Груз. ССР, ф. 416, оп. 3, д. 1014, л. 42 об.

2. ЦГА Абхазской АССР, ф. 56, д. 5, л. 102 об.

имелись налицо наследники из числа более близких родственников. В этом отношении характерен относящийся к 1863 г. факт, отмеченный Сухумской сословно-поземельной комиссией: «Хутут Джаджия был бездетным и, живя возле Джамлета Маргани, пригласил последнего к себе и усыновил его. Когда Хутут умер, родственники его взяли себе все имущество и все земли умершего. Джамлет против этого ничего не сказал, но спустя лет 10, когда в Самурзакани установилось русское управление, Джамлет стал говорить, что когда Хутут усыновил его, то сделал условие, по которому Джамлет должен наследовать все имущество Хутута. Действительно, у Джамлета оказалась какая-то бумага, но родственники умершего до настоящего времени имеют с ним за это спор. Когда Джамлет стал требовать наследство Хутута, тогда Шхануква Джаджия и дельмахоре умершего – Пахуль Чхония ушли в Царча к Анчабадзевым, оттуда Шхануква к воспитателю в Гудау, где и теперь живут дети Шхануквы, а Пахуль Чхония до сего времени живет в Царча. Земля Шхануквы Джаджия теперь свободна, но дети его, когда бывает урожай винограда, приходят в Гали и собирают виноград в отцовском саду».<sup>1</sup>

Хорошо понял значение обычая усыновления и аталычества в крае такой знаток жизни горцев, как тайный агент царского командования, просвещенный «кавказский офицер» бар. Торнау, который, в целях успешного выполнения опасного поручения от начальства, сам вынужден был пойти на то, чтобы в 1835 году его усыновил в доме абхазского дворянина Соломона Мканба (с. Анхуа) житель горного общества Псху абхазец Багры; дипломированный лазутчик верно учел, что этот абхазец, назначенный к нему проводником, вступив в обязанность аталыка, до смерти будет верным, никогда и ни за что не изменит ему. Вот как об этом пишет сам Торнау: «У черкесов существует давний обычай не воспитывать дома детей знатного происхождения. Вскоре после рождения, мальчика отдают обыкновенно на прокормление и воспитание в чужую семью, до тех пор, пока он не подрастет и не нау-

1. ЦГА Абх АССР, ф. 57, 1868, д. 5, л. 149.

чится владеть оружием. Весьма часто выбирают для этого совершенно другое племя. Принявший ребенка на воспитание называется аталык, и приобретает все права кровного родства с семейством своего питомца. Этот обычай много способствует к примирению и к сближению между собою разноплеменных горских семей и обществ; а дети научаются говорить на чужих наречиях, что для них бывает весьма полезно при существующем на Кавказе разноречии. Женщины заботятся с особенною нежностью о своих питомцах, которые тем сильнее привязываются к посторонним кормилицам, чем менее знают своих родных матерей. Горцы убеждены, что вред, сделанный аталыком своему питомцу, навлекает неотвратимое несчастье на семейство аталыка, выпадающее преимущественно на кормилицу. Кроме аталычества существует еще другой род приемного родства, хранить который обычай повелевает так же свято, как и настоящее аталычество. Если два человека согласились составить между собою союз на жизнь и на смерть, то жена или мать одного из них дает другу мужа или сына коснуться губами три раза своей груди, после чего он считается родственником семьи и пользуется покровительством, какое принадлежит действительному питомцу. При этом случае делаются подарки аталыку и кормилице. Жена Багры, пришедшая с мужем погостить в отцовском доме, была налицо, следственно, дело не представляло больших препятствий. С согласия мужа, Хатхуа породнил меня с нею описанным способом, при чем несколько кусков бумажной материи, холста, ножницы и иголки, считавшиеся в Псху неоценимыми редкостями, да кинжал с золотой насечкой, запечатлели наш союз. Багры, вступив в обязанность аталыка, принадлежал мне вполне. Благодаря его суеверию и привязанности, которую он питал к своей жене, я мог полагаться на него, как на самого себя».<sup>1</sup>

Мы уже знаем, что в некоторых случаях воспитатель или приемный отец важной персоны сам богател и приобретал в обществе большой вес. Так, известный абжуйский

1. Ф. Торнау. Записки кавказского офицера. Москва, 1864, стр. 82.



князь Хабугу Ачба был воспитан отцом Джира Ахуба (с. Члоу). Отец князя рано умер, а мать вышла замуж, поэтому Хабугу до совершеннолетия оставался у воспитателей. Впоследствии он приобрел большое влияние, и очень многие искали его покровительства и помощи. Чтобы обеспечить себе успех в этом отношении, некоторые старались заручиться предварительной протекцией его молочного брата Джира, который в этой связи имел на своем веку в разных местах 101 почетное приглашение с целью усыновить и сделать его членом своего семейства. В одном месте сразу три брата (Хашим, Сулейман и Луман Тарба из Бзыбской Абхазии) «приобщили его к своему дому», дав ему прикоснуться к грудям своих жен. Некоторые пользовались случаем, когда Д. Ахуба попадал к ним случайно в гости, чтобы предложить ему почетное родство, как это имело место, напр., в семье крестьянина Аурыс-ипа в с. Дал. Еще пример. Дочь князя Гр. Чачба, проживавшего в то время в с. Атара, была отдана на воспитание атарскому крестьянину Хакуцву Квицинния. Она жила у него до брачного возраста, причем аталыком ее считался не один Хакуцв, но и весь его многочисленный род. Но выиграл от этого лишь один его сын – Хазарат Квицинния. Видя покровительство князя над аталыком дочери, скотокрады не осмеливались беспокоить Хазарата. Кроме того, на обширных княжеских землях он мог пасти свой скот, и в результате накопил немалое богатство – сотни голов мелкого рогатого скота, десятки коров, табун лошадей, а в одно время, говорят, он имел еще 12 дойных буйволиц.

В связи с обычаем усыновления со слов старого Тамшуга Джопуа (с. Члоу) записан мною рассказ-предание под названием «Единоутробные отец и сын», основанный, по его утверждению, на следующем действительном факте.

К Ешсоу Дарыковичу Маршан (жил в первой половине XIX в.) в сел. Дал однажды приехали в гости из Кабарды воспитатели его сына. Уезжая, они пригласили Ешсоу к себе и обещали, что дадут ему разграбить семь хозяйств. Хищный Ешсоу, не долго заставляя ждать, явился к ним во главе отряда в 300 человек. Но к этому времени кто-

то другой успел напасть на предназначавшихся для дальского князя людей, ограбить их и увести в плен. Ешсоу с отрядом погнался за опередившими его грабителями, настиг их и вернул все – и людей, и скот. В этом походе принимал участие и сын Ешсоу, воспитанник кабардинцев, который, по обычаю, еще не показывался отцу (иабикны дцэырымтцыцызт т. е. «к отцу еще не выходил»). По возвращении из похода доложили Ешсоу о гибели сына. Это настолько огорчило его, что он сделался совершенно угрюмым, перестал говорить, ибо плакать или как-нибудь иначе вслух выражать свое горе по поводу потери сына не полагалось по условиям обычая. Отказался Ешсоу и от пищи. Видя это, окружавшие также не могли есть, и все мясо выбрасывали собакам. На четвертый день какая-то женщина в глубоком трауре, с ребенком на руках, подошла к Ешсоу (он все время сидел, не поднимая головы) и спросила:

— Это ты Ешсоу, сын Дарыквы?

— Да, – с трудом ответил он, тяжело приподняв голову.

— Как бы не услышал худшее, чем то, что ты испытал! Что значит перестал есть, с удовольствием будешь кушать! – произнесла она.

Озадачила эта женщина Ешсоу, остановил он ее и спросил, что значат ее слова. И она рассказала следующее:»

— Я была женою храброго мужчины. По соседству с нами жил князь. Он и мой муж были соперники, ни один другому не уступал. Однажды муж говорит мне: боюсь, что когда-нибудь мы столкнемся с князем, во избежание этого хотел бы установить с ним приемное родство.

— Хорошо, – отвечала ему, – как я могу противоречить твоему желанию, разве откажу свою грудь мужчине, которого ты захотел сделать братом.

И вот пригласили мы князя. С утра готовились к пиру. Тогда у меня было трое детей, старшему шел тринадцатый год. Вдруг неожиданно напали на нас (видимо, по наущению князя), мужа убили на месте, старшего сына взяли. Я выбежала во двор, а в доме за это время средний маль-

чик, игравший с ножом, зарезал маленького в люльке, а сам, отскочив в испуге, упал в котел с кипящим молоком над очагом и сгорел. Похоронила мужа и детей, разошлись соседи. В ту же ночь опять нападение, и забрали меня со всем состоянием. Много лет скиталась я по разным местам, немало страданий перенесла, пока не попала к нынешнему моему господину. Полтора года служила ему, не жалея себя, как только могла. Сжалился он надо мной и выдал замуж за одного из лучших своих слуг (ахтырҭар). От него родился у меня сын. Однажды, укачивая ребенка в люльке, я невольно глубоко вздохнула – до этого ни единым звуком не выдавала своего горя. Что с тобой? – спросил муж. Как ни отпиралась, он заставил меня рассказать всю свою историю.

— Боже, похищенный сын твой – это я, и неужели женою мне – мать! – воскликнул он и тут же застрелился. Я похоронила и его. Этот ребенок, – женщина показала на младенца, – сын моего сына: и он, и отец его вышли из одной утробы, из моей! Вот что было со мной! А тебе, Ешсоу, не стыдно так горевать за потерю сына и мучить других!» – закончила она свой печальный рассказ.

По другому преданию, жил когда-то в Цебельде герой Манча. Однажды, возвращаясь из дальних мест, Манча встретился со ста вооруженными всадниками во главе с Селимом, сыном Хатху. «Добрый день!» – приветствовал Манча, но не ответили ему. Оскорбленный этим, он преградил им дорогу и в завязавшейся перестрелке перебил всех, за исключением одного, которому, в качестве горевестника, Манча хотел даровать жизнь; но тот этого не захотел. Завязался поединок, в котором был убит и последний представитель спесивого селимового войска. Манча, раненный в ногу, пустился в путь. Ночь застала его в дороге, и он зашел переночевать к пастуху на стоянку. Манча не назвал себя, скрыл также свою рану. Утром он собрался оставить тихонько гостеприимный шалаш, не будя пастуха, но последний проснулся и сказал: «Что с тобой, Манча, уходишь даже не попрощавшись?» Пристыженный герой вернулся обратно, сел и признался хо-

зяину, что его беспокоит рана. Пастух тотчас же забрал раненого к своей матери, слывшей большим знатоком врачевания. Искусная мать пастуха за месяц вылечила Манчу да еще усыновила его и отпустила с большими подарками и почестями.<sup>1</sup>

Еще одно предание. Некогда Абхазия была опустошена в результате соперничества владельца и князей Маршан. Осталось только два семейства – Джапуа, этот дым находился в «лесу великанов», где-то в районе нынешнего Сочи, а другой дым был Ануа, каким-то образом застрявший среди дремучих зарослей в местности Сатамашо (на берегу моря в сел. Киндги, Очамчирского района). К ним из-за гор пришли представители трех родов – Ачба, Адлейба и Инапшба. Они сперва попали к Джапуа, а оттуда все вместе прибыли к Ануа в Сатамашо. Здесь Джапуа и Ануа породнились посредством обряда побратимства. Вследствие этого с тех пор эти роды считаются братскими, почему и не допускается, согласно преданию, заключение брачных союзов между их представителями.<sup>2</sup>

## II

Аталычество и усыновление были признанным в народе средством примирения враждебных отношений людей и родовых коллективов, а иногда и целых обществ. Правда, одним из сильнейших средств прекращения кровной вражды у абхазов была также очистительная клятва и присяга, приносившиеся на «священных» местах или перед божеством кузни – Ашвы или Ашьашвы (Ашьашы). Но аталычество в этом отношении было еще более важным, наиболее широко распространенным и эффективным методом примирения общественной среды.

Здесь речь идет, собственно, не о классовом антагонизме, из которого закономерно вытекает непрерывная и непримиримая классовая борьба внутри всякого классового общества, а об отдельных, эпизодических враждебных

1. Абхазская народная поэзия, сост. Б. Шинкуба, стр. 13 – 14 (рукопись).

2. Записано со слов старика Х. Джапуа в 1947 году в с. Отап Очамчирского района.

столкновениях людей из одного и того же класса и о народных средствах предупреждения кровавого возмездия, согласно нормам пережиточного обычного права. Когда же кровная месть возникала между представителями различных классов, т. е. между феодалами и крестьянами, то, конечно, наибольшее несчастье выпадало на долю крестьян как в моральном и физическом, так и, особенно, материальном отношениях. Достаточно сказать, что кровь крестьянина ценилась во много раз меньше княжеской и что князья часто вообще не несли никакого наказания за убийство крестьянина, хотя им не всегда удавалось избежать некоторых формальностей по обычаю. За убийство же князя, даже случайное, неисчислимые бедствия падали на крестьян. Если даже удавалось добиться соглашения на примирение посредством того же воспитания и пр., то крестьянин и его родня все равно становились на всю жизнь обязанными дополнительно нести огромные тяготы, связанные с полностью феодализированным уже к XIX веку институтом аталычества. Приводимые здесь материалы хорошо иллюстрируют феодальную сущность аталычества в Абхазии в XIX веке.

Усыновленный или воспитанный в порядке примирения именовался особым термином, который приблизительно можно передать как «воспитанник за цену крови» (ашьаҭсахәҭҭха).<sup>1</sup>

Дела кровной вражды, относящиеся к наиболее серьезным и опасным, требовали к себе особого внимания со стороны всего общества. Поэтому они обычно обсуждались и решались на общих народных собраниях с обязательным участием как представителей заинтересованных сторон, так и наиболее авторитетных и знающих лиц доброй воли не только данного селения, но и из других общин. Свою задачу такие собрания видели в том, чтобы «потушить» вражду. А для достижения этой цели не было лучшего и более верного сравнительно легкого по общедоступности и в то же время почетного для обеих сторон средства, как

призвать на помощь древний обычай, а именно связь врагов узами молочного родства. И вот народ на своих сходках всемерно добивался того, чтобы склонить потерпевшего примириться посредством аталычества или усыновления. Не решаясь идти против воли народа, пострадавший обычно соглашался на примирение и отдавал сына, дочь, брата, сестру или другого близкого родственника на воспитание или усыновление стороне убийцы, чем и прекращалась вражда навсегда.

Желая примирить кровников, народные судьи, творившие правосудие по традиционным обычно-правовым канонам своих предков, обращались к обеим враждующим сторонам, прежде всего, к потерпевшей стороне, со следующими примерно словами: «Присуждаем вам то же, что присудили бы мы себе, если бы оказались в вашем положении! Внемлите голосу народной мудрости – слово народа справедливо, оно любую рану врачует! Сильнее нет силы, чем материнское молоко: пуля не пробьет и одной капли его! Примите воспитание и примиритесь! И мы, весь народ, благодарны будем. Да сгинет отныне вражда между вами!» Редко, правда, но бывало и так, что убийца даже из высшего сословия оказывался вынужденным согласиться на усыновление или воспитание крестьянского сына или дочери из потерпевшей стороны с целью предупреждения кровной мести.

В целях примирения сторона убийцы иногда была вынуждена похищать ребенка у потерпевшей стороны. С того момента, как этот ребенок вкусил молоко из груди матери преступника или другой женщины, принадлежащей к его роду, кровная месть прекращалась. Убийца, стремясь избежать мести, мог ворваться в дом убитого или подкараулить с товарищами нужную женщину из потерпевшего рода и насильно губами коснуться ее груди. Месть прекращалась и в том случае, если мать, сестра или жена убийцы прокрадывалась в дом убитого, хватала первого попавшегося из этой семьи ребенка и делала вид, что кормит его грудью. Иной раз, как это засвидетельствовано и в фольклоре, желая во что бы то ни стало добиться установления

1. Аналогично у черкесов: усыновленный у них «тлечежипкан», т. е. «за кровь воспитанный».

молочного родства с целью прекращения вражды, тайно пробирались к женщине и прикасались к ее груди, когда она спала, чтобы поставить тем самым противников перед совершившимся фактом молочного родства.

При обостренных отношениях кровников, когда обиженная сторона не шла ни на какое примирение, бывало, что одна из женщин рода убийцы, облачившись в мужской костюм, чтобы не быть узнанной, приходила в качестве гостя в дом противника и, улучив момент, неожиданно припадала к люльке и кормила своей грудью хозяйского ребенка. Одного лишь этого прикосновения детских уст к груди женщины из вражеского рода было достаточно для установления мира между непримиримыми кровниками. П. Чарая в своей названной выше работе пишет: «Бывало часто, что кровный враг никак не соглашался на мир. Тогда тайком приводили его ребенка или ребенка его близкого родственника и воспитывали его. Все это вольно или невольно приводило к миру между кровными врагами, ибо убийство считалось оскорблением «груди» воспитателей, осквернением этой «груди», а это не подобает храбрости».<sup>1</sup>

В середине XIX в. гупские князья Маршан совершили нападение на сел. Члоу. Члоуский князь Бата Ачба со своими людьми погнался за грабителями и настиг их на берегу р. Моквы в сел. Тхина. Завязалась перестрелка, причем среди других были убиты оба предводителя. Мать Баты Ачба, которая была из того же рода гупских Маршан, сказала, что с той стороны погиб ее брат, а с этой ее сын, они по происхождению равны, но что личность последнего была более значительной. Следовательно, члоуские князья считали себя обиженными, как подвергшиеся нападению и потерявшие более выдающегося человека, что грозило новыми кровавыми столкновениями. Чтобы не допустить этого, гупские князья сумели склонить противников к примирению через воспитание. Но чтобы никто не мог говорить, что члоуские князья согласились на недостойное примирение, гупцы похитили 3-летнего сына

убитого Баты Ачба, воспитывали его в течение трех лет, затем привели его обратно с большими подарками и почестями. Так произошло их примирение, после чего соответствующие семьи считались родственниками между собой из поколения в поколение. Так, одна женщина из рода гупских Маршан почти до наших дней называла внука Баты Ачба почетным по обычаю именем «мой ахупха».

В 1915 году в сел. Кутол произошло следующее. У крестьянина Кваны Колбая была замечательная лошадь. Однажды явились к нему князья Дзяпш-ипа и Маршан, поймали лошадь и хотели отобрать ее насильно у хозяина. Поднялся шум, и прибежал соседний крестьянин Нарик Ласуриа, который выстрелом убил князя Дзяпш-ипа, другому князю удалось бежать, оставив лошадь. За убитого князя потребовали десять крестьянских жизней. Страшная угроза нависла над деревней, и необходимо было во что бы то ни стало добиться примирения сторон. И вот здешний крестьянин Квана Чкадуа, который слыл смелым противником князей, взял с собой одного боевого товарища и поехал с ним в сел. Тхина. Войдя во двор князя Дзяпш-ипа, они поднялись в дом, через приотворенное окно проникли в комнату, где спал с женой и ребенком брат убитого, незаметно забрали люльку с ребенком, сели на коней и умчались с драгоценной ношей, которая должна была сохранить жизнь многих людей. Тхинский князь прискакал вслед за ними, чтобы забрать обратно ребенка, но уже не мог этого сделать против воли всего собравшегося народа. Ребенка воспитал с особенным старанием сам Нарик Ласуриа. Завершив воспитание, он отвел ребенка к отцу с большими подарками и почестями, соответствующими воспитанию в порядке цены за кровь, причем приношения продолжались и потом во все праздничные дни.

Таким образом, рассказанный здесь случай убийства произошел на почве классового антагонизма, и последовавшее за ним воспитание, хотя и избавило крестьян от прямой кровной мести, но потребовало от них нескончаемых материальных затрат в пользу князя. Словом, дорогою ценою платили крестьяне за такое «примирение».

1. П. Чарая. Указ. соч., «Озгбод». 1888, №173.



Вот что рассказывает Н. Колюбакин о том, как князь Д... осенью 1840 года доставил русскому начальству дерзкого абхазского князя Халылбея Маршан: «Абхазский князь Таго Запшип вошел в сношения с Халиль-беем, уверил его, что посредством покровительства и ходатайства какой-либо важной особы, как, например, князя Д... он будет прощен и даже войдет в милость начальства. Для большей же безопасности Халиля, князь Д... согласился усыновить его. Назначили день и место для обряда усыновления. Прибыл Халиль-бей и с ним Гаго, без оружия, а потом и князь Д... с двадцатью всадниками. Тут легко было бы, без дальнейших затей, открыто овладеть Халиль-беем; но он храбр, ловок, силен, хорошо вооружен и, защищая жизнь и свободу, мог бы убить кого-нибудь не лучше ли достичь своей цели усугублением хитрости! Разложена бурка; на ней, преклонив колена, стоит Халиль-бей, позади его князь Д..., Таго с толстою палкою в руках, а перед ним – князь Д., присев, отстегивает архалук, чтобы обнажить грудь, которой усыновляемый должен коснуться губами. Это условленное мгновение: Таго ударяет Халиля изо всей силы палкой по голове и, прежде чем он опомнился, его связывают и взваливают на лошадь. Халиль-бей был доставлен в Сухум и там расстрелян».<sup>1</sup>

Приведем еще некоторые примеры. Укажем сперва на один документ, найденный в архивных делах Сухумской сословно-поземельной комиссии. В нем говорится: «Двое из шинагм бедийских Шервашидзе Махмуд Цисбая и Еслам Багателия между прочим показали Махмуд Цисбая, что дед его отвел землю 5 дымов Буа, пришедшим асасами из сел. Копыта; деду и отцу Махмуда они отбывали повинности, но в последнее время отказались отбывать повинности Махмуду. Махмуд хотел за это их прогнать, но они объявили ему, что живут на своих участках 3 колена и свои участки получили по наследству от своих дедов и отцов, а потому земля принадлежит им и он не может ее отнять у них. Они судились; их дело решали Бата и Гыд Шервашидзе; Махмуд хотел принять присягу, что земля принад-

лежит ему, но Бата и Гыд его не допустили до этого и решили дело так, что Буа должны взять на воспитание дочь Махмуда и остаться жить по-прежнему на своих местах».<sup>1</sup>

По словам одного старца (А. Бжания), между последним владельцем Абхазии и одним из его абжуйских однофамильцев не прекращалась междоусобица. Владелец частыми нападениями разорял селения, подвластные своему противнику. Чтобы избавиться от этого, двенадцать лучших женщин селения Киндги усыновили его посредством обычного прикосновения губами со стороны последнего к грудям этих женщин. Кроме того, крестьяне этого селения подарили своему усыновленному, ставшему отныне их покровителем, 60 коров и 3-х отборных быков.

Общества и княжества, существовавшие поблизости моря, часто враждовали между собою, нападали друг на друга, грабили. Особенно неистовствовали садзы (джикеты). Рассказывают, что однажды собрались бзыбцы вместе с ними с целью переговоров об условиях примирения в современной Веселовке. Было решено привести туда же с обеих сторон по 500 женщин с грудными детьми, обменяться детьми и установлением взаимного воспитания укрепить поколебленное братство, что и было сделано.

На одном свадебном пиру в сел. Кутол крестьянин Когония Коста выстрелом из пистолета случайно убил Тенгиза Маршан, брата крупного абжуйского феодала кн. Дмитрия Маршан (с. Гуп). Несмотря на явную случайность происшествия, для предотвращения неизбежной суровой мести К. Когония решил взять на воспитание кого-нибудь из родни потерпевшего. В это время маленький Ардауан, племянник убитого, воспитывался у одного крестьянина в сел. Тхина. Когония удалось, видимо, не без молчаливого согласия тхинца, похитить ребенка из дома аталыка (факт похищения стал известен родителям мальчика только спустя год). Этим он обезопасил себя от всякой вражды со стороны кн. Маршан.

Брата Шулии Лакрба убили (в 20-х г.г. XX в.) представители фамилии Таркил (с. Дурипш). С целью примирения

1. Н. Колюбакин. Записка о Цебельде. ЦГИА Груз. ССР, ф. 416, оп. 4, д. 12, л. 9-10.

1. ЦГА Абхазской АССР, ф. 57, арх. 5, л. л. 174-175.

таркиловцы пригласили к себе Ш. Лакрба, устроили почетный прием, дали ему прикоснуться губами к груди жены убийцы (матери не было), на стол перед ним положили лопатку от зарезанного животного. Одним словом, удостоили его почестей, какие надлежало оказать при установлении приемного родства. На этом и закончилась вражда. Но если бы вина была на стороне убитого, то могло быть не так, что убийце дали бы возможность быть усыновленным родом убитого в таком же порядке.

В 1921 году один из представителей фамилии Авидзба убил Ису Гобечия (с. Лыхны). Собрался народ. Решив «потушить вражду», присудили авидзбовцам воспитание сына Исы. Обе стороны согласились на это, и вражда прекратилась. Аналогичный факт имел место и в с. Гуп в конце XIX в. Крестьянин Тагуагуа Харазия, поссорившись с дворянином Алмасханом Атумава, публично нанес последнему рану ножом в лицо. Боясь неминуемой мести со стороны дворянина, Т. Харазия был вынужден похитить воспитывавшегося в роде Тания (с. Поквеши) сына своего опасного врага, вскормить и воспитать, а затем доставить его с почетом и большими подарками родителям. После такого молочного родства бывшие кровные враги оказывались часто даже большими приятелями между собой.

Очень многое прощалось приемным молочным родственникам, ставшим таковыми в порядке снятия кровавого возмездия. «Много себе позволяешь, как будто тебя привели сюда в качестве «ашапсахупха», – говорят о человеке, который чувствует себя слишком свободно в данной общественной среде. «Кровь смывали материнским молоком, но кровь с молоком ни при каких обстоятельствах не смешивали», – говорит старик Кута Зантария, имея в виду обычай, не допускавший враждебные отношения после установления молочного родства, и рассказал следующий факт.

Между Базалой и Киамачем Зантария (с. Тамыш) возникла ссора из-за какой-то земли, причем последний с братом Чинчей избили Базалу. В ответ сын Базалы, Мага, ранил обоих нападавших. С целью примирения Базала забрал грудного мальчика Киамача в качестве «ашапса-

хупха». Как-то братья Киамач и Чинча тоже поссорились между собой. – Ты разве мужчина, если не сумел отомстить, – упрекнул брата Киамач. – Но ведь они оказали нам почет, взяли от нас «ашапсахупха», – ответил Чинча. – Взяли моего сына, а ты тут причем! – сказал Киамач. Задетый этим за живое, Чинча, не долго думая, убил Базалу. Собрали народ. Чинча засел у себя дома, играя на апхиарце. Его родители подписали приговор в том, что не желают видеть сына, смешавшего молоко с кровью, и убийцу сослали, где он и умер. Мальчика – ашпсахупха никому не дали тронуть, и воспитали до конца.

С Акусба Кыгу (с. Атара), по его же словам, был такой случай. Его брата в одной ссоре случайно убил Денуар Квициния. Прошел год, и К. Акусба устроил поминки. В этот день Д. Квициния с отцом, матерью, сестрами, родичами и в сопровождении других почетных лиц, с быком в трауре и свечами на рогах пришли на могилу убитого. Все бывшие тут квициниевы, тоже в трауре, коленопреклоненно стали вокруг ограды могилы. Убийца же с матерью зашли в ограду могилы, причем он, обнимая могилу, приложился лицом к ее изголовью. Оставаясь в таком положении, они послали депутацию к брату покойного. Депутация передала К. Акусба, что квициниевы стоят коленопреклоненно у могилы – а это равносильно «ашапсахупха» – и со своей стороны попросила даровать им прощение, примириться с ними и допустить их на поминки, куда они придут с лучшим жертвенным быком. К. Акусба согласился, пошел на могилу, простил невольного врага и пригласил домой для участия в поминках.

По рассказу Т. Квициния, в XIX в. жила в Абхазии мужественная женщина по имени Шамсиа Баалоу-пха. Утверждают, что она во главе своей дружины часто принимала участие в далеких и опасных набегах, и на ее счету было немало убийств. Она имела поэтому не одного кровного врага. Однажды, желая примириться с дальскими князьями Маршан, Шамсиа похитила одного из их детей и привела его в качестве ашпсахупха к своим родственникам – цебельдинским князьям Маршан.

Таким образом, мы видим, что при том сильном развитии страшного закона кровной мести, какое наблюдалось еще в недалеком прошлом в Абхазии, большое значение имел обычай молочного родства как самое радикальное в тогдашних условиях средство прекращения всяких враждебных отношений.

### III

Родственные взаимоотношения на основе аталычества не прекращались с окончанием воспитания. Напротив, эти отношения старались не только поддерживать, но развивать и укреплять, ибо, как говорится в народе, «родство также подвержено старению». И поэтому время от времени возобновляли в некоторых случаях отношения родства по аталычеству. Возобновляемые по мере «старения» родства, т. е. по мере ослабления соответствующих связей и воспоминаний о нем, отношения между воспитанником и группой аталыка были шире таких, какие могли возникнуть из факта воспитания самого по себе. Они не прекращались вместе с воспитанием, а сохранялись и проявлялись в разнообразных формах, переходя по наследству. Эти отношения считались не ниже, а, может быть, даже и выше, чем собственно родственные. Все члены группы аталыка вместе с ним считали себя воспитателями данного лица. Воспитанник, в свою очередь, обязан был всемерно защищать их интересы (в период малолетства эти обязанности выполняли его родители и братья). Обе стороны были вместе при всех трудных или торжественных случаях своей жизни.

Из молочного родства вытекали определенные, закрепленные обычаем, обременительные повинности и обязанности крестьян по отношению к их воспитанникам, князьям и дворянам. Это было отмечено и составителями «Краткой записки о сословно-поземельных отношениях в Абхазии и Самурзакани» (1868 г.): «Повинности этого сословия (анхаю – высшая категория крестьян. – Ш. И.) образовались из добровольных приношений, через повторение их в течение продолжительного числа лет, или же имеют началом разные услуги и пособия, оказывавшиеся

лицам этого сословия покровителями общин, а также возникновение близких отношений с последними по воспитанию и усыновлению». В том же документе отмечается как одна из повинностей крестьян «взнос в его (владельца. – Ш. И.) пользу ахшбыра (ахшбыр – взнос за молоко, от ахш – молоко. – Ш. И.), т. е. платы при выходе замуж девиц этого сословия (обыкновенно корову или 10 руб.). В то же время жених, после того, как он приводил невесту домой, или до этого обязан был уплатить определенную плату за воспитание его невесты – лошадь, корову, буйвола, – тому лицу, кому его жена приходилась молочной сестрой. Эта плата также называлась «ахшбыр».

Ахшбыр характеризуют как непременною плату со стороны жениха в пользу ахупха за женитьбу на молочной сестре последнего. «Это мы слышали от отцов, в наше время его уже не было», – говорят старики. Размер этого приношения не был строго определен. По утверждению многих количество его определялось возможностями и совестью жениха, и часто равнялось корове или ее цене. На справедливость этого утверждения указывает, по-видимому, и само название повинности, первая часть которого (ахш) означает молоко». Термин в целом можно передать как повинность «за молоко»,<sup>1</sup> причем под «молоком» здесь, очевидно, подразумевается дойное животное (ахьаржэтэ), которое давалось воспитателям при взятии ребенка. И вот, по обычаю, стоимость этого животного обязан был возместить родителям воспитанника тот, кто женился на молочной сестре того или иного лица.

Критически (в большинстве своем совершенно справедливо) разбирая заявленные депутатами привилегированных сословий права князей и дворян Абхазии, Сухумская сословно-поземельная комиссия приводит данные, противоречащие и опровергающие заявление депутатов. Это относится и к вопросу об ахшбыр. Касаясь заявления княжеско-дворянских депутатов о том, что «дочь крестьянина, выходя замуж, должна была дать помещику выво-

1. Ср. «ахшбыр» с термином «айбар» – повинность в пользу владельца «за воровство, разбой».

дную плату (по-абхазски ахшбыр, по-грузински каламани)», комиссия, возражая депутатам, следующим образом характеризует ахшбыр: «Ахшбыр, никогда не превышающий стоимость 10 руб. серебр., отдается при выходе замуж девушки из сословия анхае не каждому протектору, а только тому, с которым семейство девушки связано узами родства по воспитанию (подчеркнуто мною – Ш.И.). Подобным образом многочисленная фамилия анхае сел. Аацы Цугба, состоящая под покровительством амиста Акиртава, отдает ахшбыр Константину Шервашидзе, потому что у последнего кормилицей была жена одного Цугба. В сел. Мгудзырхва анхае фамилии Лейба, у одного из которых воспитывался Кишмей Маан, кроме ахшбыра сыновьям Кишмея ничего не отдают. Некоторые из больших фамилий анхае селений, прилегающих к г. Сухуму, над которыми ахылапшю был Гасанбей, а потом Дмитрий Шервашидзе, отдают наследнику Дмитрия ахшбыр потому только, что были в родстве по воспитанию с отцом или дедом его и все повинности анхае отдают своим ближайшим протекторам тавадам Анчабдзе, Маршан, Дзяпш-ипа и др.

Говоря об ахшбыре, депутаты, приравнивая все к грузинским правам и обычаям, называют его каламани, т.е. выводною платою (которая в Восточной Грузии была равна стоимости одного быка и обязательна для всех глехов), забывая упомянуть об ахшбырца, обязательном для тавадов и амиста, получивших ахшбыр. Выдача протекторатами ахшбыра стоимостью от 2 до 4 руб. (состоявшего обыкновенно или из сундука, или из одеяла, или из платка) показывает, что ахшбыр вовсе не имел характера выводной платы, а имел вид подарков, дававшихся обеими сторонами как знак родственного внимания».<sup>1</sup>

Материальные отношения аталыка с воспитанником выражались далее в форме регулярных реальных приношений со стороны крестьян, т.е. в доставке членами родственной группы аталыка, особенно в определенные дни года, различной «доли воспитанника» (ахэп̄х̄а ихэы) к нему домой. Если крестьяне не выполняли обязанности

регулярно доставлять «по обычаю» своему ахупха те или иные приношения, то этим они навлекали на себя немилость «покровителя», чреватую опасными для них последствиями. Понедельник после пасхи был известен под особым названием «ацыпхв» (ацып̄х̄э). Этот день крестьяне, в первую очередь из числа воспитателей, посвящали своим ахупха, дворянам и князьям, посещали «владельческие поместья» (ах̄тны) с поздравлениями и, конечно, приношениями – доставляли барашков, козлят, гусей, кур, вино и другие продукты лучшего качества. Старая Чикухуба рассказывала, что в этот день все ахубовцы с семьями отправлялись в «ах̄тны» кн. Хабугу Ачба (с. Члоу) и приносили господину «его долю», т.е. много приношений – барашка, козленка, пасхальные яйца, разные сладкие яства, каплунов и пр. В таком же порядке приходили не только все ахубовцы, воспитатели его, но и многие другие. Непрерывно стекались люди, приносящие дары, и за день обширный двор князя наполнялся животными. В сел. Джгерда не только прямые воспитатели, но и другие крестьяне из фамилии Ашуба обязаны были по обычаю навещать кн. Таташа Маршан с приношениями в праздники, особенно на пасху. Между прочим, они собирались в определенном месте (перед нынешним зданием сельсовета), а оттуда отправлялись к своему ахупха вместе. Приношения делали ему также многие амчбовцы, «приобщившие к дому» его дочь, шарматовцы и другие.

Закон гостеприимства, имевший, как известно, огромную силу среди населения Абхазии, применялся к членам родственной группы воспитанника в самых широких размерах. Воспитанник или другие члены его семьи часто наезжали к аталыку в сопровождении свиты, оставались у него жить целыми сутками, а то и больше, причем хозяин прилагал все свои усилия, чтобы прием гостей был самый радушный, уход за ними самый тщательный (достаточно сказать, что его дочери, по обычаю, обязаны были обмывать гостям ноги), а угощение, с вином и свежим мясом, – самое обильное. По словам одного информатора, когда бы не приезжала, например, мать воспитанника в дом ата-

1. ЦГА Абхазской АССР, ф. 57, 1863 г., д. 5, л. л. 172–173.



лыка, он обязан был ежедневно резать ей каплуна, либо барашка, или положить ей на стол почетную часть мяса – лопатку – от зарезанного в ее честь рогатого животного. Иначе она могла оскорбить его словами: Несчастный, у него, видимо, ступел уже нож!»

Нужно указать также на личную привязанность между воспитанником и родственной группой аталыка. Не только непосредственные воспитатели, но нередко и весь их род относился к воспитаннику как к самому любимому и родному существу. Ахупха был для них священной особой. Ему воспитатели в детстве подбирали красивое имя. Еще Селезнев, ссылаясь на Интериано, автора XVI в., отмечает: «Имя младенцу дает чужестранец, заменяющий звание восприемника (т. е. крестного отца – Ш. И.).<sup>1</sup> Этим именем клялись, как святыней, члены семьи аталыка, а нередко и все его родичи. Это была для них самая сильная, нерушимая клятва. Например, часто можно было услышать разговоры такого рода: «Если Тамшугу (аталык) сказал: «Да не умрет Мсоуст (воспитанник), то он и воду пить не станет». Обычной формой клятвы по отношению к воспитаннице было: «Да не умрет Чич! (Чич дымсит!), так как «Чич» – распространное ласкательное прозвище ахупха женского пола. Вообще же всех ахупха любовно, возвеличенно называли именем «аупшвыл» (ауҭшәыл), употреблявшимся в значении «драгоценный», «самый дорогой».

Члены группы аталыка и воспитанники часто навещали друг друга. Посетив группу аталыка, воспитанники никого из них не забывали, старались у каждого побывать, о каждом осведомиться. В этих целях, как рассказывают, дочь владельца Михаила созвала однажды к себе всех гумбовцев (с. Лыхны) – воспитателей ее отца, а некоторых из них навестила сама. Приезд ахупха был радостным событием для группы аталыка. При отъезде молочные братья садились на коней и провожали его далеко, из общества в общество.

Вот как об этом пишет очевидец Торнау в 30-х годах XIX века: «Вечером приехал к нему Тембулат, освобо-

дившись от первых приветствий ахчипсоуцев, провожавших его толпой по всему селению. Радость их при виде Карамурзина<sup>1</sup> объяснялась обыкновением, по которому у горцев жители целого селения, общества и даже страны считают себя аталыками воспитавшегося между ними ребенка знатной фамилии. Таким образом, медовеевцы<sup>2</sup> называли себя аталыками Карамурзина, а все абазехи аталыками кемюргоевского владельца Джембулата Айтеки».

В опасном путешествии через горы к морю в качестве главного проводника тайного царского разведчика офицера Торнау, имевшего важное секретное поручение от командования русской армии на Кавказе, Тембулата Карамурзина сопровождал, как молочный брат, а, следовательно, как его наиболее доверенное лицо, медовеевский князь Сефербей из рода Маршан.<sup>3</sup>

Значительным было влияние аталыка на своего воспитанника и после возвращения последнего домой. Так, по словам епископа Гавриила, во время крещения сын Чиригба (сел. Яштхуа), мальчик лет 12-13 заупрямился и не хотел оставаться в комнате. «Отец с гневом бросился к нему, – говорит епископ, – и готовился было употребить над ним отцовскую власть, но я остановил его, а мальчика велел выпустить и не понуждать насилием к крещению. Разведавши о причинах, какие могли вызвать со стороны этого мальчика такое сопротивление отцовскому желанию, я узнал, что он все время жил у воспитателя, а с отцом едва знаком, и был настроен первым из них магометанином не соглашаться на крещение ...».<sup>4</sup>

Воспитанник, в случае своего сиротства, у аталыка находил полное попечение до совершеннолетия, обзаве-

1. По словам Торнау, Карамурзины, жившие от Прочного Окопа выше на семьдесят верст, «принадлежали к числу самых богатых и знатных ногойских князей» («Зап. кав. офицера», ч. II, стр. 10); они «вели свою родословную от внука Чингис-Хана» (стр. 12).

2. В обществе Медовой, состоявшем из абхазских селений Ахчипсоу, Айбога (на р. Псоу) и Чужгуча (на р. Чужипсы), главенствовал княжеский род Маршан. Характерно, что кабардинцы всех вообще абхазов называют медовеевцами.

3. Ф. Торнау. Указ. соч., ч. II, стр. 39.

4. Гавриил, епископ Имеретии. Обозрение абхазских и самурзаканских церквей в 1870 г. Путевые заметки. Газ. «Кавказ», от 20 ноября, 1870 г., №136.

1. М. Селезнев. Указ. соч., стр. 228.

дении семьей и отдельного хозяйства, причем во всем этом помогал ему опять-таки аталык. В архивных делах Сухумской сословно-поземельной комиссии обнаружено «прошение жителя сел. Шлара Пицундского округа Халида Агушба в Особое по делам бывших сословий присутствие», в котором говорится: «Отец мой, проживая в Адлере, приехал в селение Бармыш, где женился на дочери амиста Кваджи Пабба. Прожив с нею год или два, поехал жить с нею в Адлер, а меня оставили у воспитателя моего, но, к несчастью моему, во время переезда моих родителей из сел. Бармыш, в Гаграх, отец и мать утопи. Таким образом, оставшись еще ребенком, без всякого покрова, а только принял участие во мне житель селения Мугудзырх-ва Кваташ Лейба, у которого я находился на воспитании».<sup>1</sup>

По рассказам, калдахварский князь Соулаху-младший в молодости был взят махаджиром в Турцию. До этого он жил у своих воспитателей – мугудзырхвских (апцхунских) крестьян Жиба. Воспитатели – молочные братья, сестры и кормилица – поехали в Турцию, чтобы найти и вернуть из заморской чужой страны своего ахупха. Отправляясь туда, они захватили хранившиеся у них газыри от его черкески. «Покажите вот это, тогда он будет знать, что приехали воспитатели», – сказали они, прибыв на место, и отослали ему газыри. Соулаху вернулся с ними на родину. Здесь они же помогли ему опять устроить хозяйство на земле прадедов, причем кормилица и один из молочных братьев остались жить при нем. У них же хранились до смерти окровавленная рубаха убитого в бою Соулаху и его волосы, которые и унесли с собою в могилу.

Материнское молоко выступало символом чистоты и святости. Оно обладает, по народному поверью, неоценимой громадной силой и имеет свойство «сжигать» того, кто нарушил его святость. Проклятие со стороны кормилицы: «Да не пойдет тебе в прок мое молоко», считалось самым тягчайшим из всех. «Один наперсток материнского молока весит больше, чем груз семи мулов», – говорят в народе. Из страха невольного нарушения обычая, по кото-

рому совершенно недопустимы браки между молочными родственниками, и боясь «осквернить грудное молоко», абхазы, по словам некоторых, избегали жениться на девушке из своей деревни. Они отдают предпочтение бракам, заключаемым с лицами из дальних мест. Брачные же союзы между соседями, хотя и встречаются, но считаются нежелательными.

Аталычество или воспитание и молочное родство не могут быть полностью идентифицированы. Можно быть молочным родственником и не иметь никакого отношения собственно к воспитанию. Среди абхазов часто бывало так, что женщинам приходилось по тем или иным причинам (напр., смерть матери младенца) кормить – пусть даже один раз – своим молоком детей из другого рода. Этого было достаточно, чтобы запретить браки между соответствующими семьями, ставшими тем самым молочными родственниками. Таким путем с течением времени многие жители деревни или поселка могли оказаться втянутыми в молочное родство друг с другом, влекущее за собой, как сказано, к брачному запрету. Но тут не причем, конечно, ни экзогамия, ни даже аталычество в собственном смысле. Здесь решающим является приобщение к молоку женщины, из которого вытекает запрещение брака между соответствующими лицами.

Взаимная защита женской чести была одной из священных обязанностей, налагаемых на обе стороны фактом воспитания, усыновления или приемного родства. Осквернение молочного родства через половую связь было неслыханным, во всяком случае тягчайшим преступлением против обычая, и нарушители этого обычая наказывались сурово и беспощадно. В этой связи невольно приходит на ум содержание одного из шедевров грузинской классической литературы – прекрасной поэмы Ак. Церетели «Воспитатель», построенной на абхазском этнографическом материале. Как гласит подзаголовок, в ней повествуется об имевшем место действительном случае. Автор, мастерски изобразив силу связей по аталычеству, поднял вообще идею воспитания человека человеком на

1. ЦГА Абхазской АССР, ф. 57, д. 10, ч. 5, л. 16.

большую высоту философского обобщения. Читатели ее, конечно, помнят незабываемые строки в конце поэмы. Они с огромной впечатляющей силой повествуют о том, как один умудренный житейским опытом воспитатель был поражен вестью о преступлении своего воспитанника, святотатственно дерзнувшего изнасиловать красавицу – жену своего молочного брата. Раскаившийся питомец с открытой грудью стоял перед ним на коленях. Сила морального удара, испытанного аталыком, была слишком велика, и разгневанный старый горец вполне мог бы пустить пулю в сердце опозорившего его доброе имя молодого человека. Но аталык решил иначе: мудрый наставник, чувствуя свою ответственность, решил, что достоин смерти, прежде всего, сам, поскольку это он не сумел воспитать человека, и тут же покончил жизнь самоубийством.<sup>1</sup>

Рассказывают, что дочь владельца Абхазии забеременела от его сородича Гр. Чачба, который, чтобы скрыть следы своего преступления, дал ей яд. Тогда воспитатель девушки, дворянин Маан Хасан, во главе сильного отряда из джигитов, напал и разорил тамышские и атарские владения Гр. Чачба, а сам в продолжении 40 суток не отходил от могилы своей воспитанницы, преданной земле в Моквинском монастыре.

Вместе с Таташом Маршан в качестве его «гандала» в доме Казаху Ашуба воспитывался Адзинба Шмаф (сел. Джгерда). Впоследствии сын Шмафа женился на внучке Казаху и этот недозволенный по обычаю брак вызвал бурю негодования со стороны родственников молодых. – В старину такого жениха непременно убили бы, – объяснил информатор.

Если и нарушались узы аталычества, то меньше всего крестьянами, которые выступали стойкими хранителями обычного народного права, в отличие от дворян и князей, часто не брезговавших ничем в борьбе за свои корыстные цели. Так, по рассказу старика Бакь Дбар (сел. Маркула), как-то поквешский дворянин Шардын Званба угнал скот крестьян «сыновей Шармата», зависимых от маркульско-

го дворянина Хасана Маан. Хасан догнал и убил Шардына. Боясь мести, маркульцы покинули свою деревню и пришли к моквинским князьям Ачба, ища у них покровительства. Званба разграбили опустевшую Маркулу. Хасан скрывался в лесу. Однажды он решил обратиться к владельцу, который в то время распоряжался вывозом леса из своего массива. Прибыв туда, княжеские служители предложили Хасану работать.

– Я не слуга владельца, как вы, – сказал им Хасан.

Услышав об этом, владелец велел его избить. И действительно, кто-то нанес ему удар. Тогда Хасан явился к самому владельцу и стал джигитовать во дворе, имея намерение застрелить владельца, но последний не показался. Хасан оттуда приехал к конюхам владельца – Гуаджаа.

– Хасан, ты был, наверное, у владельца, как там пожидают? – спросил Гуаджаа.

– Да, я был у него, и вот какой привет тебе он прислал! – воскликнул Хасан и застрелил конюха на месте.

Тогда владелец решил покончить с Хасаном, и поручил это своему дворянину Беслану Лакрба. Последний, в свою очередь, привлек к этому делу княгиню Дес Ачба. Чтобы у Хасана не было подозрений, Дес усыновила Хасана, после чего он часто бывал и свободно чувствовал себя в ее доме. Однажды, ожидая Хасана, вероломная Дес призвала его врага Сасрыкву Званба и спрятала у себя дома. Этим она дала возможность убить Хасана, невзирая на то, что последний был ею усыновлен.

По преданию, некий Салыбей Ачба имел 19 кормилиц, и с 18 из них он находился в интимной связи. Наконец, самая младшая кормилица назначила ему свидание, ночью в амбаре, пол которого она предварительно разобрала. Когда Салыбей в назначенное время вскочил туда, он провалился и упал среди бодливых быков. Быки забодали Салыбея до смерти. Собрался народ, и люди сказали: «18 старших кормилиц дали ему обмануть себя, а вот ты, младшая кормилица, одна среди них оказалась героиней, молодчина, правильно ты поступила!»

В 1951 году в сел. Анхуа записан и такой рассказ со слов Кансоу Мамсыровича Таркил: «До сих пор – мы в разго-

1. აკ. წერეთელი. რჩეული ნაწერები ერთ ტომად. თბ., 1935. სტ. 160.

воре нередко употребляем имя Аублаа. Если, например, человек вздрогнет, испугавшись чего-нибудь, то говорят ему: как ты дрожишь за свою жизнь, словно душа самого Аублаа сидит в тебе. Настолько большим человеком считали этого Аублаа. Он некогда был владельцем юга и севера Кавказа (?). У него не было детей, и, наконец, родилась дочка. Узнав об этом, явился к нему один человек и попросил удостоить чести воспитания девочки. Аублаа согласился. Аталык 15 лет воспитывал ее, и она сделалась красивой и славной девушкой. Она была так прекрасна, что даже аталык (видимо дьявол попутал его) не устоял и задумал обладать ею. Оскорбленная этим, девушка решила покончить с собою. Тогда из группы аталыка постарались быстро замять дело, но все же боялись, что она донесет обо всем этом своему грозному отцу и решили избавиться от нее. Сколотили большой ящик, посадили ее туда и бросили в море. Аталык же пришел к ее отцу и объявил, что исчезла его ахупха. Все поиски оказались тщетными. Прошел год, по девушке устроили поминки, и все же отец не оставлял мысли разыскать дочь. Однажды он собрал народ и посоветовался, что ему делать.

– Обойди все страны Кавказа! Везде будут встречать тебя с почетом и угощать достойным образом. Но ты нигде не прикасайся к еде, покуда каждый из знатных и бывалых людей, которых будут собирать для встречи с тобой, не расскажет обо всем, что видел или слышал; не может быть, чтобы среди всех этих рассказов ты не услышал ничего и о судьбе своей дочери! – сказали ему мудрецы.

Послушался Аублаа и, немедля, пустился в путь.

А у девушки оказалась такая судьба. Волны прибили к берегу ящик, в-который она была заключена. Один юноша, охотившийся тогда с друзьями около этих мест, заметил ящик, вытащил его из воды, и девушку взял на носилках домой. Она скоро поправилась и сделалась еще лучше. На все вопросы о ее приключениях она от стыда отвечала, что ничего не помнит. Но это не мешало растущей славе красавицы. «Бог принес по морю счастье твоему сыну», – говорили окружавшие отцу юноши. И, действительно, вскоре поженились молодые. Жили они

мирно и хорошо. Но однажды по какому-то проступку муж упрекнул ее словами: никто бы так не поступил, кроме человека без роду и племени, которого принесло течением вод.

– Жестоко ты ошибаешься, я дочь Аублаа, и он когда-нибудь все равно постарается разыскать меня! – ответила она.

Испугались этого признания муж и его родственники. «Не сдобровать нам, если Аублаа обнаружит свою дочь у нас», – сказали они и решили поспешно отвезти ее к отцу. Посадили ее в экипаж и в сопровождении молочного брата мужа и нескольких почетных лиц отправили ее домой к отцу. В пути сопровождавший молочный брат мужа также почувствовал неотразимое влечение к ней, в чем и объяснился тут же.

– Боже, чем я заслужила все это! – воскликнула она, спрыгнула с экипажа и скрылась в ущелье, а спутники, не найдя ее, вернулись обратно.

Она же, разодетая в атлас и шелка, пошла бродить по ущелью. Наконец, встретилась с одним пастухом. «Что привело сюда женщину?» – испуганно подумал пастух.

– Не бойся, человек и я! – сказала она и попросила обменяться одеждою. Облачилась она в костюм пастуха и пошла дальше. Встретилась опять с другим пастухом, переночевала у него на стоянке, но пастух не догадался, что женщина лежала с ним рядом. По его совету она пошла и нанялась пастухом у одного богатого хозяина.

Вскоре заехал туда и ее отец, продолжавший свои безрезультатные поиски. Хозяин устроил гостям большое угощение. Накрыли стол, но перед тем, как сесть, главный гость объявил, что он не поест ни куска, пока все присутствующие не расскажут по порядку все, что видели или слышали. Много услышал Аублаа и здесь интересных историй, но ни слова о дочери.

В этот момент зашла она и тотчас же узнала своего аталыка, который для отвода глаз сопровождал Аублаа.

– Если позволите простому пастуху, и я хотел бы предложить вашему вниманию одну быль, – вызвалась она и рассказала всю свою историю.



Так Аублаа в конце концов встретился со своей престелной дочерью. Он тут же послал гонцов к своему зятю, который спас жизнь дочери, и снова соединил любящих супругов. Дело же молочного брата мужа и аталыка дочери Аублаа передал на усмотрение народа, и народ присудил им расстрел. Сыном дочери знаменитого Аублаа был «апсха» – основатель и владетель Абхазии, родоначальник всех абхазов, – заключает предание.

Со слов 100-летнего Сулеймана Аршба (с. Ткварчели) записан в 1948 г. такой рассказ о судьбе нарушителей уз приемного родства.

Арзакан Ахан-ипа в результате какой-то ссоры убил некоего Аджгери. В это время жена последнего была в положении и вскоре родила сына, которого назвала Кучуку. Мальчику было уже около пятнадцати лет, но он еще ничего не знал о смерти отца. Однажды сверстники упрекнули его, что он не отомстил за отца. Прибежал Кучуку к матери и заставил ее, как ни отпиралась, рассказать об обстоятельствах гибели отца. Узнав в чем дело, Кучуку начал враждовать с Ахан-ипа. Последние подослали людей и добились того, что он согласился прикусить зубами грудь их матери, стал их молочным братом. Из Кучуку вышел сильный человек. Братья Ахан-ипа – их было пять человек – стали серьезно опасаться его влияния и решили погубить. Посадили его однажды на необъезженную лошадь, он упал с неё и переломил ногу. «Калека не сможет нам мешать», – решили братья и не привели к нему лекаря-костоправа. Кучуку разгадал их замыслы и однажды, опираясь на палку, тайно ушел от них. Придя домой, он попросил мать перевязать ему ногу. Вскоре Кучуку поправился и начал преследовать убийц отца – своих врагов. Однажды преградил им дорогу и убил всех пятерых братьев. Поднялся на ближайшую гору, убил пять туров, принес их туда, где лежали мертвые братья Ахан-ипа, стал над ними и сказал: вашим душам посвящаю этих чистых животных, вам, сделавшим меня братом. И в заключение добавил: и кровь Ажгери отомщена.

По сказке «Преступление монаха», какой-то монах воспитывал чужую девочку Татьяну. Когда Татьяна выросла,

она стала очень интересной девушкой, и бессовестный монах, невзирая на молочное родство, предложил ей быть его женой.

— Что ты говоришь мне, собака, убирайся прочь! – накричала она на него и выгнала из комнаты. А затем с помощью друзей заклеила его – выжгла ему одно клеймо на лбу и два на груди. Правда, за это коварный монах много страданий доставил Татьяне. Но, как повествует сказка, в конце она отомстила ему сполна. Выбравшись благополучно из всех затруднений, Татьяна встретила с ним снова на одном большом свадебном пиру, где сперва разоблачила перед всем народом грязного монаха, а затем, с одобрения всех присутствовавших, застрелила его сама на месте, причем, говорит сказка, не успела она прицелиться, как пистолет сам собою выстрелил и убил презренного преступника наповал. «У монаха, – читаем там же, – кровь текла вся белая, как молоко, потому что так велико было его преступление».

Обе стороны, связанные аталычеством, принимали живое участие в вопросах брака отданных на воспитание. Бывало, что воспитанник оставался до брака жить в роде воспитателей, как это мы видели на примере Хабугу Ачба, жившего до брачного возраста у своего аталыка Д. Ахуба (сел. Члоу). Тогда воспитатели брали на себя заботу о женитьбе ахупха. Если ему приходилось похищать невесту, то это опасное дело он доверял, в первую очередь, своим молочным братьям. В организации свадьбы воспитатели принимали активное участие личным трудом и материальными приношениями. Если воспитанница выходила замуж, воспитатели принимали участие в составлении приданого, куда иногда входили даже рабыни, а молочный брат сопровождал ее в день выхода замуж.

По описанию К. Мачавариани, «кормилицы следят за жизнью своих воспитанников и воспитанниц до самой их смерти. Они и их родственники и родственницы в сильной тревоге, когда воспитанник их является в качестве жениха, боясь, чтобы его не «испортили». Порча состояла в том, что злые люди посредством разных нашептываний и свинцовых шариков или узлов на платках могут «лишить

жениха супружеской способности». Эти нащептывания происходят во время приближения жениха к помещению невесты».<sup>1</sup>

Если ахупха была девушка, то группа аталыка заботилась не только о ее брачной судьбе, но также и о судьбе ее детей после замужества. В случае смерти кормилицы, ее детей обычно забирали и воспитывали опять-таки в той же группе. «Моя мать Циса была из бедийских Чачба, – вспоминает 80-летний Коциа Маршан (род. в сел. Гуп). – Воспитывали ее там же представители двух дворянских родов – Гарцкия и Гургулия. Я рано лишился матери, поэтому они же воспитали и меня, два-три года находился у них, а потом то приводили меня к отцу, то забирали опять к себе. Они же определили мне имя».

У отца Алхаса Ачба (с. Ачандара) от первой жены был единственный сын, который посватал невесту из дальских Маршан. Жених отправился со свитой привести жену. На пути в Эшерах свиту пригласили князя Дзяпш-ипа, где на пиру случайно жених был убит. Свите пришлось вернуться обратно, а в Дал сообщили о случившемся несчастье. Прошло время. Воспитатели отца умершего не хотели, чтобы их ахупха остался без потомства. Однажды собрались и сказали ему: «Седлай коня и поедem с нами, только, просим, не спрашивай, куда и зачем». Взяли ничего не подозревающего, почти уже старого Ачба и приехали в Дал к Маршанам. Там старший из спутников встал и говорит: «Вы знаете, что жених вашей дочери погиб, а братьев у него нет. Но мы не хотим, чтобы прекратился род нашего ахупха. Если можно, уступите нам девушку – она и так нам принадлежала, – но уже для отца ее умершего жениха. Вот он, наш новый жених!» – закончил он и показал старого жениха девушке и ее родным. Хозяева посоветовались между собой и согласились. Так старый Ачба взял в жены невесту сына. От этого брака у него родилось семь детей, из которых Алхас был самым младшим.

Екуб Ахуба, отец Джера, воспитывал кн. Хабугу Ачба до брачного возраста. Когда Хабугу первый раз самостоятель-

но съездил из с. Члоу в Очемчиры, аталыки его с радостью решили, что их воспитанник уже «настоящий мужчина», и в честь этого устроили ему даже пир. Ахубовцы выстроили для Хабугу новый дом, помогли завести хозяйство, женили его на дочери илорского дворянина Куаджа Маан, которую они же ездили смотреть, на свои средства устроили свадьбу. Словом, они создали ему имя, везде были рядом с ним.

По преданию, Мухар Амчба приехал однажды из Кабарды к моквинскому князю Ачба и предложи последнему выдать за его воспитанника кн. Маршан свою дочь. Ачба согласился, пригласил к себе кн. Маршан, выдал за него дочь и сверх того дал столько земли, сколько последний сумел объехать верхом за один день. В сказке «Князь и дочь бедняка» точно так же молочные братья усиленно заняты приисканием невесты для своего запоздавшего с женитьбой владельца.<sup>1</sup>

Как отмечено, и воспитанник, в свою очередь, принимал живое участие в брачных делах своих молочных родственников. Так, если молочный брат приводил жену тайком или похищением, то нередко воспитанник выступал главарем этого мероприятия. Если родственники девушки погнались за ним с целью отобрать ее у похитителя, то воспитанник жениха со своими сопровождающими с помощью слова, а, может быть, и оружия, делал все, чтобы преследователям не удалось вернуть обратно невесту, причем, пока все это дело не будет благополучно улажено, воспитанник держал невесту молочного брата в своем доме. Когда молочный брат мирным путем приводил жену, или молочная сестра выходила замуж, воспитанник выступал в роли главного дружки. Невесте своего молочного брата он дарил обычно лошадь, а в момент снятия вуали с ее лица – деньги.<sup>2</sup>

Вот еще один факт подобного рода, относящийся к началу XX в. Дворянин Атумава Алмасхан приходился ахупха соседнему крестьянину Бабызу Агрба (сел. Гуп). Молодому

1. К. Д. Мачавариани. Описательный путеводитель по гор. Сухуму и Сухумскому округу, Сухум, 1913, стр. 318.

1. Абхазские сказки, т. 1. Сухуми, 1940, стр. 373.

2. П. Чарая. Указ. соч., «*аггбод*». 1888. №173.

Бабызу нравилась девушка из села Арасадзих. Однажды Бабыз приходит к Алмасхану и говорит, что его невесту забирает другой жених, которому покровительствуют дворяне Маан. Алмасхан, не долго думая, собрал преданных людей, напал ночью на свиту жениха, разогнал всех, а самого жениха с невестой взял в плен, и отпустил их из-под домашнего ареста спустя лишь неделю, и при этом он сказал: «Теперь уже я не считаю, что опозорен мой молочный брат Бабыз».

Отрицательные, тяжелые и разорительные для крестьян последствия отношений по аталычеству, пожалуй, особенно ярко проявлялись в случаях смерти воспитанников. Смерть воспитанника воспринималась как несчастье для воспитателей. Искренность и глубина их горя были неописуемы. По обычаю, во время оплакивания они – и мужчины, и женщины – в любое время года ходили босые и в трауре. Женщины истошно кричали, истязали себя, до неузнаваемости уродовали свое лицо, глубокие царапины от ногтей не сходили иногда целый год. Мужчины тоже нещадно до крови били себя по затылку (через голову) особыми плетьюми с широким куском ремня в конце (ашламс) или, по словам других, ударяли по голове рогами животных. Члены рода воспитателей в продолжении 40 дней не отходили от «аншан» (манекена из одежды и вооружения покойного) воспитанника, ложились перед ним часто на сырую землю. Тот род, у которого был воспитанник, не имел права ношения обыкновенного траура (черного коленкора) по другим близким умершим, рвать на себе одежду и волосы, царапать лицо, ходить босыми. По своим близким покойникам они носили в знак траура простой черный ситец.

Вот как описывает происходящее К. Мачавариани, который не раз был сам свидетелем страшной картины иступленного самобичевания аталыка и его родственников по случаю смерти воспитанника: «Были случаи, когда молочные братья, узнав о смерти воспитанника своей матери, лишали себя жизни. При оплакивании происходили душу раздирающие сцены: мужчины наносили себе удары

по лицу, в грудь и ходили, как потерянные, с открытой головой, проливая горькие слезы. Женщины рвали на себе волосы, царапали до крови лицо и грудь и в припадках сильного горя головой ударялись о камни. В знак траура мужчины не стригли волос в течение 3-х лет, а женщины надевали глубокий траур из черной и даже из желтой грубой материи. На 40 день происходили поминки, а через год совершали тризну. Во время тризны в доме умершего или умершей раскладывали вещи, принадлежавшие им и над ними совершали опять оплакивание. Часть дня посвящалась также скачкам и воспоминаниям о доблестях усопшего. Возле вещей умершего стояла лошадь покойного в траурном одеянии и перекинутым через седло вооружением».<sup>1</sup>

Во время оплакивания и на поминках князя у выставленной лошади покойного стоял, поддерживая за уздечку, человек «из хороших крестьян», в траурном облачении (аеадгылара). Это выставление лошади, азартные скачки (атарчей) и т. п. являются пережитками жертвоприношения коня (а, может быть, и человека) покойному.

Ценные вещи, остававшиеся от умершего ахупха, отдавались молочным братьям и сестрам. Так, например, Маан Соулаху (дядя адзюбжинского Маан Дичина) воспитывался в роде Джикирба (с. Мугудзирхва), и когда он умер, его саблю подарили его молочным братьям. Эта сабля, по словам Кягусы Джикирба, сохраняется до сих пор у них. Но бывало, например, и так. Дзадзикур Ачба, рано лишившийся родных, до совершеннолетия оставался у своих воспитателей – крестьян Шинкуба (сел. Члоу). Там он и умер, и воспитатели устроили ему оплакивание, похоронили за свой счет на его семейном кладбище, справили по нем также и поминки. Потом пришли члоуские князья Ачба – дальние родичи умершего – и поспешили разделить между собой оставшееся от покойного имущество (отцовский дом и пр.), взяли также его вооружение (ахэатха). Это было во второй половине XIX века.

1. К. Д. Мачавариани. Описательный путеводитель по гор. Сухуму и Сухумскому округу. Сухум, 1913, стр. 318-319.

По словам престарелой Екатерины Дзяпш-ипа, когда умер ее отец Соулаху (с. Калдахвара), воспитатели последнего из фамилии Барцыц в течение нескольких дней подвергали себя истязаниям, а одна из молочных сестер, Барцыц Дакья, решила даже жестоким образом наложить на себя руки. А мужчины в знак траура обезобразили себя так: начисто сбрили себе не только головы и бороды, но и брови. И это в то время, когда брить бороду считалось недостойным мужчины. Видимо, с этим обычаем связаны слова проклятия, которые можно услышать, обычно в устах женщин: «Чтобы сбрил (сбрила) себе голову!» (уху усааит!).

Джгердинский житель Хаджарат Амчба пригласил дочь князя Таташа Маршан, дал ей «прикусить» грудь своей жены и таким образом связался с нею узами молочного родства. Она умерла, и почти неделю ее не хоронили – ожидали прибытия родственников из Сванетии (мать покойной была Дадешкелиани). Все это время Хаджарат ничего не ел, даже глотка воды не выпил. Когда, наконец, с похорон возвращались, Хаджарат, обессиленный до предела, не смог одолеть едва заметного подъема. Подоспевший Ив. Амчба поддержал его, подали ему воды, но он и на этот раз не стал пить, а лишь ополоснул рот и вылил. В знак траура, он на целый год отпустил волосы на голове, и ходил с косами, как женщина. «Скинуть волосы» он дал опять-таки матери его покойной ахупха, так как, пока кто-нибудь из них живет, не хотел ни с кем другим породниться.

Когда умер Баздыква Ачба (с. Члоу), его аталык крестьянин Ажгери Джапуа не прикасался к скоромному в течение пяти лет и все эти пять лет, поднимаясь летом на горные пастбища со стадом дойных коз, возил с собой специальный горшочек для варки фасоли (в обычных случаях это считалось даже стыдным, ибо пастухи никогда в горах не варили фасоли, питаясь мясо-молочными продуктами). Жена же Ажгери после смерти своего ахупха вообще отказалась от удовольствия есть скоромное и выдержала это жестокое самонаказание до конца жизни. Не выдержала

только ее сноха, жена родного сына, которая держалась до года, но потом передала своей свекрови, что не в состоянии дальше переносить голодовку. Последней это не понравилось: «Пусть ест рыбу, чтоб подавиться ей», – сказала она, позволяя тем самым ей прибавить к своему жалкому меню еще только одну рыбу.

Крестьянин Герголия Яжги (с. Калдахвара) воспитал Татластана Шакрыл из сословия шинакма (сел. Лыхны). Когда умер Татластан, от группы аталыка доставили жертвенного быка с накинута на него особым траурным покрывалом «атарчей»; быка украшали помимо того конфеты, бублики и пр.

В 1909 году в с. Кутол крестьянин Степан Харджелия устроил грандиозные поминки по своему умершему брату. На этих поминках, как утверждает сам Ст. Харджелия (ему сейчас 102 года), присутствовала масса людей почти из всех абжуйских общин, а также много было людей из Бзыбской и Самурзаканской Абхазии и даже Одиши. По его же признанию, он один собственными силами не мог бы справиться с поминками такого масштаба, требующими огромных усилий и затрат. «Мне это устроить помог Джансыху», – сказал Степан. А Джансыху Дзяпш-ипа был внук воспитанника предков Степана. И вот, на поминки одного из потомков воспитателя своего деда Джансыху доставил следующих животных, накинув на них широкие атласные покрывала: быка, лошадь и пару буйволов. Этих буйволов подарили тем, кто взял первый приз на поминальных скачках. На скачках семь лошадей получили призы. На эти призы было выделено 14 голов разного скота, в том числе лошадь умершего с седлом и его оружие.

«Князь Иван Григорьевич Чачба, – рассказывает тот же Степан Харджелия, – неожиданно умер в Сухуми. Узнав об этом, многие абжуйцы пошли туда, кто верхом, кто пешком. Я сопровождал Чичина Дзяпш-ипа. Траурную процессию мы встретили у местечка Дача. Оттуда нескольких сильных всадников послали вскачь в с. Тамыш организовать людей для встречи и расставить плакальщиков – мужчин в отдельности от женщин. Был март, и стояла холод-



ная, дождливая со снегом погода. Чачбовцы и некоторые другие князья важно ехали на фаэтонах. Машин и мостов не было в Абхазии и приходилось переходить речки вброд. В одном месте Чичин говорит мне: «Фаэтоны завязнут, залезай в воду и помогай лошадям тащить господ». «Разве не видишь какой холод стоит?» – ответил я ему. Подкатил фаэтон «самого» Александра Чачба, брата умершего. Тут Чичин совсем пристал ко мне: умри, говорит, но полезай в воду, а то, мол, стыдно, неудобно. «Если ты полезешь, полезу и я», – снова отвечал ему. Не успел я сказать, как он уже по пояс вошел в ледяную воду, а за ним и я. Пока вытаскивали фаэтон, Александр, обращаясь к Чичину, произнес: «Сколько и вам мы доставили хлопот!» Чичин же отвечает: «О нас что беспокоиться, лучше было бы нам не видеть сегодняшнего дня!» Я же тихим голосом сказал: «Чтобы не увидел я больше вас обоих!»

Когда прибыли в Тамыш, там уже собралась масса народу. Многие крестьяне плакали. Глупые же были некоторые тогда, еще плакать за дармоедов! Смотря на эту картину, Коциа, другой брат Ивана, что-то угрюмо бормотал про себя, прохаживаясь взад и вперед. К нему подошел Хабугу Ачба и спросил, не желает ли тот чего-нибудь. В ответ Коциа заметил: «Если бы имел я право, арестовал бы всех этих людей месяца на три. Один человек умер, а они, кажется, готовы растерзать себя. Станут разве они уже людьми?!» – «Что ты говоришь, старый осел, – ответил ему брат Александр, – что им делать, мы же их воспитанники» («хабраа рами»).

Гроб с покойником поставили в церкви, а народ распределили на ночлег по окрестным селам. Бас Когония, напр., пригласил к себе человек двадцать, дворян и князей. Это все близкие родственники умершего и станут разве есть скоромное, но как я посажу таких гостей за мамалыгой с фасолью, – нервничал хозяин. Заметив это, один из гостей вынул 30 руб. и подал Басу: купи, говорит, где-нибудь поблизости хорошего бычка на мясо. «Я думал, вы не станете есть мяса, а то и у меня найдется, что зарезать», – сказал ему Бас. «Что ты, голодны мы что ли, что будем есть фа-

соль. Иван же умер не от мяса, зачем же нам его не есть?!»

Если умирал кто-нибудь из родственной группы аталыка, то воспитанник тоже обязан был, по обычаю, горевать о них, одевать траур, отпускать волосы, отправлять уставленные обряды и церемонии во время оплакивания и похорон покойного. Воспитанник брал на себя расходы по похоронам умерших воспитателей и распоряжался погребением. В случае смерти кормилицы или ее мужа, воспитанник обязан был, по обычаю, заказать за свой счет хороший гроб и соответствующий этому погребальный саван. Характерна такая деталь. Некоторые своих кормилиц удостоивали особой чести – заказывали золотых дел мастерам специальное золотое или серебряное украшение в форме женской груди; похоронить ее с золоченой грудью значило проявить уважение и понимание своего долга перед молочной матерью. Эти колпаки изнутри застилали шелковой материей и надевали на грудь покойной, цепочка через шею удерживала их.

В день поминок в честь кормилицы воспитанники доставляли жертвенную корову, а в честь аталыка они приводили быка, покрытого иногда траурным покрывалом (голову быка украшали металлические (цинк и пр.) колпаки в форме рогов преимущественно в том случае, когда от группы аталыка приводилось животное в качестве «жертвы душе» покойного воспитанника). Эти жертвенные животные назывались «в дар душе покойного» (аҭсаҭатә). Иногда он приводил на похороны также и лошадь (если не было ее у умершего). Эта лошадь с седлом и вооружением выставлась на месте оплакивания, ее держал под уздцы (аеадгылара) кто-нибудь из близких родственников, в том числе иногда сам ахупха покойного.

Наконец, нужно указать еще на один существенный момент, характеризующий взаимоотношения родственников по аталычеству. Этот момент состоит в том, что молочные братья, рискуя жизнью, мстили за кровь своего воспитанника, последний, в свою очередь, также, согласно обычаю, обязан был защищать их в случае обиды или притеснения со стороны кого-либо и даже мстить за них. Так

что, напр., обидеть молочного брата кого-либо означало, по традиционному воззрению, нанести оскорбление ему самому, воспитаннику. Поэтому всякий ответчик заранее знал, что он за свое преступление будет ответственным не только перед потерпевшими лицами, но в равной мере и перед их молочными родственниками.

Следует, однако, подчеркнуть, что и в отношении этой т.н. «взаимопомощи» в кровной мести и прочих подобных делах несравненно больше, конечно, страдала опять-таки сторона все того же аталыка – крестьянина.

Очень художественно изобразил трагическую судьбу крестьянина в предреволюционной Абхазии Д.И. Гулиа в своем замечательном рассказе «Под чужим небом», написанном в 1918 году. В нем говорится, как молодой крестьянин – «молочный брат» князя, за преступления последнего был сослан на вечное поселение, где зачах и вскоре умер во цвете лет. Звали его Елкан. Однажды Елкана призвала жена князя-конокрада и говорит: «Вчера твоего ахупха встречает кто-то, тот узнал под ним свою лошадь и пожаловался властям. Там муж указал на тебя. Теперь твое дело, хочешь погуби его за поганую лошадедку, хочешь спаси! Вот, в зале сидит начальник, зайди к нему и дай показания, как желаешь. Если, в крайнем случае, будет плохо, твой ахупха постарается, чтобы ты не пропал за какого-то гнилого коня».<sup>1</sup> Елкан, вообще сбитый с толку хищными князьями, решил, видимо, что не остается выбора для него: если не примет на себя преступление князя, то страдает потом все равно не меньше. Так он вынужден был выручить классового врага, причем это безрассудство стоило самой жизни несчастному Елкану. Он не дождался свободы, которую принесла Великая Октябрьская революция, уничтожившая жестокий буржуазно-помещичьи режим, который так проклинала горем убитая старая мать героя этого рассказа.

По обычаю, убийство члена группы вражеского аталыка освобождало кровника от мести по отношению к соответствующему дворянину или князю, т.е. непосредственному обидчику и преступнику. А кровники скорее всего

шли на это, ибо легче было выместить свою злобу на беззащитных крестьянах. Так, феодализованный древний обычай, всемерно поддерживавшийся врагами трудящихся, часто лишал самой жизни многих совершенно ни в чем неповинных людей.

Вообще в деле кровомщения большую роль играло происхождение. Если, напр., князь убивал крестьянина, то родственники последнего не имели права вымещать на убийце кровь убитого, ибо, мол, «кровь крестьянина не одинакова с княжеской». Поэтому взамен убийцы-князя за пролитую им кровь должен был ответствовать его воспитатель.<sup>1</sup>

В данном деле поземельной комиссии, именно в показаниях жителей сел. Дурипш, крестьян Маху, Кваташ и Камаш Тванба говорится о том, что предок их был в хороших отношениях с Бежаном Лакрба, был воспитателем одного из его детей и потому поступил под покровительство Лакров и платил им крестьянскую повинность лет 20 тому назад. Один из внуков Бежана, Соломон, поссорившись с одним из Лакров куланурхвинской линии, Леваном, убил Чача Тванбу. Так как Чача был убит через ссору с Соломоном, то Тванба потребовали от этого последнего удовлетворения и, не получив его, вышли из-под покровительства Лакров и перестали платить им аждиз. Всех Тванба в Дурипше 12 дымов, все они родственны между собою, теперь никому не платят никакой повинности, исключая Джегота Тванба, который за взятую им в жены служанку Соломона Лакрба отбывает ему повинность анхае, т.е. платит козу и козленка.<sup>2</sup>

Из этого, не совсем ясного, правда, документа, видно, что дворянин Соломон Лакрба, поссорившись с одним из своих сородичей, убил крестьянина Чача Тванбу, что с точки зрения обычных законов мести может быть объяснено только тем, что убитый принадлежал к роду воспитателя того Лакрба, с которым первый находился не в ладах.

Но как бы ни грызлись помещики между собой, они очень часто находили общий язык за счет крестьян, экс-

1. Д. Гэлиа. Ишымтақаа, 1947, стр. 162.

1. М. Джанашвили. Абхазия и абхазцы. ЗКОИРГО, Тифлис, 1894, кн. XVI.

2. ЦГА Абхазской АССР, ф. 57, д. 5, л. 126.

плуатировавшихся со всех сторон. Так, в документе читаем: «1853 года октября 11 дня. За неграмотностию своею, я ниже поставивший крест, князь Зураб Тлапсов сын Емухвари, даю сию подписку Вам, Тагу Зурабов сыну Анчабадзе в том, что хотя собственно тебе принадлежащие крестьяне Тиква и Маджи были проданы, но так как они были мои воспитатели, то отправился к ним, выкупил их и владел ими. Ныне же мы между собою помирились, и я от тебя удовлетворен; почему и даю тебе означенных крестьян и никто не в праве оспаривать у тебя и никогда не скажу, что они мною выкуплены и принадлежат мне, в чем и ставлю крест +. При этом были свидетели Самурзаканского словесного суда князь Асланбей Емухвари + и прапорщик Кацця Маргания».<sup>1</sup>

Крестьянин Тархун Басария, – сообщает Коциа Маршан, – пас свой скот у меня, в Кочарах. Однажды с целью отбития скота напал на него Платон Эмухвари со своими людьми. Когда Тархуна стал сопротивляться, Платон ранил его и убежал с товарищами. Тархуна, истекая кровью, побежал за ними. Когда мне передали, что ранили моего молочного брата, я сел на лошадь и погнался за преступниками, но не догнал их. Тогда я поскакал к дяде Платона по матери, Кучичу Чкотуа (с. Кочара), у которого жил злоумышленник. Там я застал окровавленного Тархуну, лежащего на балконе. Спешился и стал искать Платона по всем углам, но его там не оказалось, он успел скрыться. Тем временем вышел на балкон хозяин, кн. Кучич Чкотуа. Подскочил я к нему, выхватил кинжал и, не дав ему опомниться, ранил его, взял своего молочного брата и ускакал обратно. Потом из этого вышло шумное дело. Много людей оказалось в него втянутым. Чтобы уладить его, две недели почти непрерывно собирался народ то там, то здесь. Дело усугубилось и тем, что Тархуна через десять дней умер от полученной раны. В конце концов, дело повернули в сторону примирения. Отцу Платона, Алексею Емухвари (с. Моквы) пришлось усыновить маленького Африкана (живет теперь в Тбилиси) – сына Тархуны. А я, в свою очередь, пригла-

1. Там же, л. 62.

сил в свой дом раненого мною Кучича Чкотуа тоже в порядке усыновления – дал ему прикусить грудь моей жены, подарил пять лошадей, а сопровождавшим его лицам – тоже дал пять коней, ибо среди последних были такие влиятельные лица, как Хабдугу Ачба, Дзяпш-ипа Зорбак, Маршан Таташ и др. После этого мы с Кучичом стали родственниками и друзьями.

Как сказано, кто сумел обидеть молочного брата своего врага, тот считался вполне выполнившим свою обязанность мести. По сообщению 100-летнего Тамшугу Капба (с. Арасадзих), каждый год один раз крестьяне, дворяне и даже некоторые князья должны были явиться к князю Учардия Дзяпш-ипа (с. Тхина) и поздороваться с ним за руку. Маршан Далтыква отказался это сделать. В порядке мести за это оскорбительное непризнание, кн. Дзяпш-ипа застрелил корову молочного брата Далтыквы, а последний, в свою очередь, мстя за своего молочного брата, расстрелял в ответ коровы самого Дзяпш-ипа.

Ешерские крестьяне Кяхьба, – рассказал старик Бадра Авидзба, – считались воспитателями князей Дзяпш-ипа, с которыми издавна жили по соседству. Как-то житель той же деревни Дахаир Авидзба избил Гедлача Кяхьба. Восприняв обиду молочного брата как личное оскорбление, Дзяпш-ипа Гуд публично нанес удар плетью Дахаиру. Авидзбовцы, в свою очередь, сочли себя опозоренными поступком князя, и призвали его к присяге. Вынужденный согласиться, Гуд дал в кузне клятву такого содержания: «Если бы случилось с вами, как со мной, и вы поступили бы, как я, то клянусь этой кузней, что это я не посчитал бы для себя за оскорбление!» При этом вместе с ним было 9 соприсягателей – 7 крестьян, 1 дворянин и 1 князь.

Когда 15-летний Инал-ипа Александр услышал, что убит его аталык – бесстрашный и жестокосердый Хут Айба из с. Отхара, он убежал из школы, в которой учился в Тбилиси в 80-х г.г. XIX в., приехал тайно в Абхазию, разведal все подробности гибели своего молочного отца и собственноручно застрелил близкого родича князя Карамана Инал-ипа – вдохновителя и коварного пособника

убийства Айбы. Кроме того, что Караман приходился родственником Александра, последний был, сверх того, усыновлен первым, но ничего не удержало молодого ахупха отомстить своему родичу да еще приемному отцу за пролитую им кровь аталыка, настолько нерушимым считал он, следуя дедовским установлениям, взаимоотношения по линии аталычества. Нужно отметить, что общественное мнение весьма одобрительно относилось к подобным поступкам.

Многие старики знают такое предание, основанное, по всей видимости, на действительном случае.

— Когда владетель Хамудбей (т. е. Михаил), – говорят они, – посылал свиту для привода его невесты, то послал своему будущему тестю, мегрельскому князю Дадияни, большое количество разных подарков и в том числе: сто человек вели под уздцы 100 лошадей, 50 из которых были оседланы, другие сто человек гнали перед собою 100 баранов, третьи – 100 быков. «Кто главою у гостей?» – спросил Дадияни, когда доложили ему о прибытии абхазов.

— Маан Кац, сын Хыбры, – сказали ему.

Не понравилось князю Дадияни, что владетель Абхазии прислал к нему во главе свиты какого-то дворянина, и решил не выдать им дочь. Зашел Кац к самой невесте, но и она его не признала, даже не привстала с места. Рассердился Кац за такое оскорбление, отказался и сам от невесты и немедленно уехал оттуда со всей свитой и подарками. Когда кн. Дадияни передали это, он сказал: «Подумаешь, рассердился, может быть, он еще разорит моих хатских воспитателей Ладария!» Кац же на обратном пути заехал к Кесарии, матери Гр. Чачба, и взял в жены для своего владетеля воспитывавшуюся у нее другую дадианскую девушку. Через некоторое время он во главе садзов и азахуов напал и разграбил, мстя за оскорбление кн. Дадияни, на воспитателей последнего из рода Ладария.

Рассказывают, что имел место такой факт. Инал-ипа Беслан и Маан Кац совместно участвовали в каких-то военных действиях (первая половина XIX в.). Однажды Кац со своей дружиной пришел с опозданием на место битвы,

и отряду Беслана одному пришлось вступить в неравный бой с противником. Сражались сперва луками и стрелами, но затем перешли в рукопашную схватку с саблями в руках. Беслан был воспитанником рода Агрба, и один из его молочных братьев, именно Агрба Джаним (из с. Апцхуа), неотлучно находился при своем ахупха во всех походах. Был он рядом с ним и на этот раз. Храбрый Агрба первым бросался на вражеские штыки, прикрывая собою Беслана, и сложил свою голову раньше своего воспитанника, как это требовалось по обычаю. Впоследствии жена Беслана, – дочь Левана Чачба, – велела привести двух вражеских пленников, обвела их вокруг могил сраженных вместе супруга и его молочного брата, похороненных в с. Бармыш рядом друг с другом, затем велела расстрелять пленных и похоронить там же у их ног.

Как рассказывали в с. Джгерда, цебельдинский князь Бабыш Маршан во главе вооруженного отряда совершил нападение на своего противника – дальского князя Алмахсита Маршан. Последний, в свою очередь, взял с собой преданных людей, в том числе молочного брата Багвазу Амчба, зашел к больному Бабышу и кинжалом зарезал его на месте. При Бабыше тоже неотлучно находился его молочный брат по имени Сихуаш-ипа, который, мстя за своего ахупха, там же убил Ардашела – младшего брата Алмахсита.

Воспетый в песнях народный герой, крестьянин Хаджарат Кяхьба убил, на почве классового антагонизма, эшерского князя Гыда Дзяпш-ипа. Этот князь был воспитан Чахматом Ванача (с. Лыхны). Младший брат последнего Есыф Ванача, женился на родной сестре Хаджарата. Чахмат выгнал брата из дому за то, что тот позволил себе жениться на сестре убийцы их ахупха.

В «Песне о джировцах» рассказывается о подвигах Данахэя Джир-ипа. При отсутствии Данахэя напали на его селение (Псху). Учинили разбой, пленили население и угнали скот. Узнав об этом, Данахэй погнался за грабителями, перерезал им дорогу в неприступной теснине и, чтобы освободить своих людей, меткими выстрелами убил всех



врагов, оставил только Каимат Агрба, который нечестным образом смертельно ранил героя. Когда Данакэя привезли домой, он поручил своему младшему брату, храброму Омару, разыскать и убить коварного Каимата из его же, Данакэя, ружья и принести ему в газыре отомщенную кровь врага в течение трех суток. «До этого я не дам себе умереть!» – сказал Данакэй. «Пусть пищей мне будет один туман, пока не выполню долга мести!» – с этими словами вышел из дому Омар. Немало он прошел деревень и сел. В одном месте его внимание привлек плач женщины, которая причитала словами: «Жестоко погубленный воспитанник мой Данакэй!» Зашел в тот дом Омар, познакомился с убивавшейся старухой, оказавшейся кормилицей Данакэя и с ее сыном Манчой. «Страшен Каимат, не ходи ты к нему», – сказал Манча Омару, но Омар должен был сам убить врага, местонахождение которого ему указали. Манча, молочный брат Данакэя, пошел с Омаром и помог ему, рискуя жизнью, одолеть страшного врага.<sup>1</sup>

Один анонимный автор под псевдонимом «Григ» напечатал в газете «Сухумский вестник» за 1915 год абхазскую легенду о происхождении Гудаута под заголовком «Гуда и Уту», в которой повествуется об интересном случае примирения смертельных врагов путем воспитания. «Эта легенда, – пишет аноним, видимо, близко знавший абхазов, – не есть плод фантазии автора, она представляет только литературную обработку – без искажения основных данных – того материала, который был в распоряжении автора и который представляет собой запись воспоминаний покойного кн. Александра Инал-ипа о преданиях слышанных им в детстве от своей няни». В предании рассказывается в частности, следующее: «Жил на Бзыби грозный князь Беслан. Он был непомерно горд и вспыльчив. Встретился ему однажды молодой Хобук на бармышской дороге. Хобук проехал мимо, не желая отдавать Беслану чести и приветствовать его. Князь велел поймать его и привести к нему. На окрик Беслана, почему молодой человек не соблюдает старых обычаев, обиженный Хобук ответил, что

он не раб и волен приветствовать кого хочет. Не успел он договорить, как блеснула шашка в руке разгневанного князя и рухнул смелый юноша на землю с рассеченной головой.

Слуги отвезли тело Хобука в Бармыш родителям. Когда привезли его туда, обезумевшая от горя мать бросилась с воплями на холодный труп своего первенца. Но старый Хобук ничего не сказал, только снял папаху и чувяки перед телом сына, посмотрел на его окровавленную голову, зажмурил глаза, шевеля губами. Люди догадывались, о чем шепчет он над телом сына: отныне между Хобуком и Бесланом лежит кровь, взывая о мести. Оплакали покойника, похоронили.

Время шло. Старый Хобук ходил как черная туча перед грозой. Люди ждали, когда вспыхнет молния и грянет удар. Неприятно чувствовал себя и Беслан, приобретший смертельного врага, нигде не было у него покоя, даже за стенами своей высокой башни. А тут как раз и жена умерла, подарив ему дочку. Надо было приискать для нее кормилицу, а это дело важное, кормилица ведь не наемная прислуга – не продают абхазки материнского молока за деньги.

Князь узнал, что у Хобука тоже в это время родилась дочь. И вот задумал Беслан отдать своего ребенка на воспитание жене Хобука и тем самым навсегда примириться с ним и снять с себя кровь. С этой целью Беслан со свитой и богатыми дарами повез дочь в Бармыш. Не доезжая до дома Хобука, отправил вперед послов с дарами, чтобы просить его забыть прошлое, принять малютку на воспитание. Но не помогли никакие уговоры, и старик, не побоявшись унижить князя перед всем народом, сказал только: «Не хочу я беслановой дочери!» Вернувшись, послы передали Беслану глубоко оскорбительный для него отказ Хобука. Потемнел в лице князь, задумался, наклонив голову, но потом вдруг выпрямился, приказал подать себе дочь и шагом поехал с нею к сакле Хобука. За ним молча последовала свита. Остановился Беслан у ворот, соскочил с коня, отстегнул от пояса шашку, привязал ее ремнем к шее

1. Абхазская нар. поэзия, сост. Б. Шинкуба, стр. 29-35.

и вошел пешком во двор Хобука, неся ребенка на руках. Угрюмый Хобук вышел из сакли. Остановился перед ним князь и низко наклонил голову. «Вот моя голова, вот моя шашка, – сказал он, – руби повинную голову, но малютку-дочь не отвергай!» Хобук не хотел и слышать увещаний. Наступило тяжелое молчание.

В это время жена Хобука, Захайда, вышла из дому, взяла ребенка с рук князя и тут же начала кормить грудью. «Смотри, князь, – сказала она, – губы твоей дочери прикоснулись к моим соскам. Моя кровь прощает тебе кровь моего сына. Войди в саклю и будь гостем!»

Хобук провел рукой по глазам и в первый раз взглянул прямо на Беслана, затем подошел к нему, отвязал от шеи князя шашку и пристегнул к его поясу.

«Войди в саклю и будь гостем!» – повторил он слова жены.

Так кончилась кровавая вражда от прикосновения младенческих уст к груди великодушной женщины».<sup>1</sup>

### III

В абхазских религиозных верованиях и фольклоре – в сказках, эпосе и преданиях – мы часто встречаемся с мотивами аталычества и усыновления.

Абхазы считали вполне возможным усыновить даже богов. В этом отношении известен следующий любопытный факт. «Весной 1914 года, – рассказывает Н. Джанашиа, – по всей Абхазии распространилась страшная эпидемия оспы; были приняты меры и посланы вакцинаторы. Один из поселков с. Джгерды не допустил к себе вакцинаторов, боясь заслужить кару богов оспы, и предпочел через усыновление богов гарантировать себя от грозной болезни. Поселяне устроили складчину, купили пару откормленных белоснежных козлов, забрали в достаточном количестве провизию и отправились в лес. Здесь, на лоне природы, был устроен пир для божественных незримых гостей. Когда все было готово, а жертва уложена по обычаю на высокий помост, старейший глава поселка произнес молитву и принес жертву богам. Тут

же стояли две кровати, убранные шелковыми одеялами. На кроватях сидели две молодые женщины – дворянка и крестьянка: расстегнутые груди их были покрыты шелковыми платками. Народ от мала до велика стал на колени, а глава поселка произнес слово-молитву, в которой приглашал великих богов милостиво удостоить их принять жертву, приложиться к груди лучших жен поселка и тем, по обычаю предков, усыновиться поселку. Здесь же, возле «кормилиц богов», стояло два лучших коня: один с мужским седлом, а другой с женским. После церемонии усыновления последовал обед. А затем народ, держа за уздцы коней, на коих невидимо сидели вновь усыновленные покровители оспы – бог Ахи-Зосхан, т. е. Золотой Зосхан, и богиня Ханиа Шкваква, т. е. Ханиа Белая, с пением проводил далеко от поселка дорогих гостей, чем и «отвел» от себя оспу».

По данным абхазских сказок, обращает на себя внимание непривлекательный образ очень старой хвостатой бабы с пребольшей челюстью. Эта ведьма может стать покровителем героя в том случае, если последний сделается ее молочным сыном, а этого можно достигнуть прикосновением губами к ее грудям, которые в безобразно длинном виде перекинута за спину. С интересующей точки зрения заслуживает внимания и «Сказка о трех волосках».<sup>1</sup>

В одной нартской легенде о подвигах Хабжина, сына Хноу, содержится такое мимоходное упоминание об усыновлении. Одна из сестер Хабжина была взята белой тучей, а другая – черной. Погнался за ними Хабжин. В трудном пути пал его конь. Наконец, прибыл он в какое-то селение. Зайдя в один из домов, он увидел там спящую старуху, у которой безобразно большие груди были перекинута через плечи. Он незаметно подкрался к ней и, желая усыновиться, прикусил зубами грудь этой женщины. Старуха оказалась матерью великанов, в образе туч похитивших сестер Хабжина. От одного из них он получил в подарок саблю, а от другого лучшего коня по имени Уашвават (Уашэамат).

1. См. газету . «Сухумский вестник», 1915 г., № 63, 64, 70, 84 и др.

1. Абхазские сказки, т. 1, изд. АБНИИ, 1940, стр. 258.

У одного из нарттов, Сита, был знаменитый сын Уахсит (Хсаут). Уахсит однажды сел верхом и выехал с табуном. Придя в Кубань, он погнал лошадей прямо во владения великана. Табун пошел пастись, а сам Уахсит лег под деревом и заснул. Заметив его, грозный великан, не привыкший видеть у себя чужеземцев, вступил с ним в борьбу, говоря: «Как ты смел, несчастный абхаз, приходить сюда со стадом?!» В результате трех суток непрерывной ожесточенной борьбы, Уахсит поборол, наконец никем ранее непобежденного великана. Тогда, отдавая дань герою и желая примириться с ним, великан усыновил Уахсита, для чего он открыл свою грудь, чтобы нарт приложился к ней губами. И Уахсит стал жить в золотой комнате у своего приемного отца.<sup>1</sup>

В абхазском фольклоре встречаются также указания о том, что человек находится в родственной связи с некоторыми представителями животного царства, а с другими связан узами приемного родства, воспитания и усыновления. Например, в отдельных сказаниях нартского эпоса рассказывается, об отдаче детей на воспитание волкам и другим животным. Так, Нарт Сасрыква женился на сестре ацанов (легендарное карликовое племя). Родившегося у них сына мать отдала на воспитание волку, другого сына – барсуку. Это рассердило Сасрыкву, и он выгнал свою жену. Однако ацаны не намерены были допустить, чтобы с их сестрой так поступали. И один из них обратился к Сасрыкве: «Твои сыновья – и тот, кто взят волком, и тот, кто у барсука, – живы-здоровы». Затем предъявил свои требования за обиду сестры.

В сказке «Химкураса» рассказывается, что у старика со старухой под конец жизни родился сын Химкураса, но скоро после этого они умерли, не успев его воспитать. Химкураса остался один-одинехонек, голенький, без пропитания. Однажды, когда он в слезах сидел в своей ветхой хижинке, вбежала вдруг к нему лисичка и говорит: «Не бойся, я пришла, чтобы воспитать тебя. Твоя мать, царство ей небесное, воспитала меня, так как и я рано лишилась родителей. У матери твоей было всегда много курей,

и она кормила меня курятиной – каждый день по курочке давала. Мне было разрешено брать по курице и тогда, когда она этого не видела. И вот какой я стала! Теперь тебя воспитаю я!»<sup>1</sup> И воспитала лисичка Химкурасу, уберегла от всех напастей, уничтожила великанов и все их богатства отдала ему, а также женила на прекрасной царевне. Так кончается сказка.

В сказке «О том, как пастух женился на княжне Химкурасе» повествуется, что князь хотел выдать свою дочь Химкурасу за лучшего стрелка. И вот многочисленных дворян и князей, претендовавших на руку девушки, победил на состязаниях пастух Гуйлыхха. Все же горделивый князь не хотел иметь зятем Пастуха и решил задать ему еще одно, заведомо невыполнимое испытание. Подозвал князь пастуха и говорит: «Смог бы ты, Гуйлыхха, принести мне сейчас же стакан свежего ланьего (ашьабста) молока?» Пошел Гуйлыхха (имя это означает смекалистый, расторопный) и скоро доставил стакан ослиного молока. «Что это за мутное молоко?» – удивился князь. Гуйлыхха отвечал: «Это ланье молоко, ходил я в гору, там изловил я лань, взял у нее молоко и принес. Мутно же оно потому, что когда я начал доить лань, она стала очень беспокоиться, убиваться, кидаться и прыгать, говоря: «Никто не осмеливался тронуть меня! Кого я сделаю теперь воспитанником своим!»<sup>2</sup>

В сказке «Как похитили детей Богдажва» коварные женщины, желая утопить необыкновенных детей сестры, бросили их в реку; река вынесла близнецов на берег. Туда приходила пастись коза, и она выкормила несчастных младенцев своим молоком.<sup>3</sup>

По мнению некоторых, медведь также состоит в молочном родстве с человеком. Именно поэтому будто бы боится человека, избегает его: встречаясь с человеком, он старается уйти от него незаметно. Если, встретив медведя, человек произнесет трижды: «нан, нан, нан», т. е. «мать, мать, мать», то, по поверью, медведь не тронет его.

1. Ш. Д. Инал-ипа. Об абхазских нартских сказаниях. «Труды Абхазского научно-исследовательского института», вып. XXIII. Сухуми, 1949, стр. 103.

1. Абхазские сказки, т. 1. Сухуми, 1940, стр. 276-281.

2. Там же, стр. 272-275.

3. Абхазские сказки, т. 1, стр. 324-325.

В некоторых деталях быта и в фольклоре обращает внимание особо близкая связь человека с оленем. Из всех животных олень выступает у абхазов как самое прекрасное создание, как в высшей степени симпатичный образ. «Шея как у оленя в состоянии пугливости», – говорят о красоте девушки, хорошего ребенка сравнивают с маленьким олененком и т. п.

В стихотворном сказании о прославленном охотнике и народном герое Инапха Кягуа говорится, что он делал заборы из костей оленьих ребер и голеней.

В этой связи нельзя считать случайностью и то, что мотив оленя является весьма характерным и преобладающим у абхазов.<sup>1</sup> Олень является если не единственным, то наиболее любимым объектом изображения абхазок-мастериц, занимающихся рукоделием. Напр., сплошь и рядом в абхазских деревнях встречаются настенные орнаментированные украшения с изображением живого оленя в самых разнообразных видах.

В легенде, записанной в сел. Дурипш, повествуется о том, как перед охотником вдруг разверзлись горы, и он попал в чудесное царство, где люди жили совместно с дичью, причем жена бога охоты сама доила там оленей.

В другой абхазской сказке рассказывается, что в горах охотник увидел оленя с оленятами и среди них прекрасного голого мальчика. Олени нашли его младенцем в лесу. Оказывается, мать ребенка, попав в плен, разрешилась в пути. Покинутый мальчик был подобран и вскормлен оленем. Охотник поймал дикаренка, привел домой и усыновил. В обществе людей мальчик научился языку, чего он раньше не знал. Приемный отец наделил его именем Джамхуху Оленич (дословно: Сын оленя Джамхуху). Из него вышел выдающийся человек, без участия которого не решался ни один важный вопрос. У того охотни-

1. В. В. Стасов говорит: «Орнаменты вообще всех народов идут из глубокой древности, а у народов древнего мира орнамент никогда не заключал ни единой праздной линии: каждая черточка тут имеет свое значение, является словом, фразой, выражением известных понятий и представлений. Ряды орнаментики – это связная речь, последовательная мелодия, имеющая свою основную причину и не назначенная для одних только глаз, а также для ума и чувств». («Советская Этнография», 1947 г., № 4, стр. 159).

ка собственный сын был придурковатым. Поэтому отец, умирая, свое состояние оставил Джамхуху, вручив ему все ключи. «Если мой сын будет очень настаивать, – сказал он перед смертью, – можешь показать все комнаты, кроме одной». Сын охотника настоял, чтобы ему показали все оставленные отцом богатства. Джамхуху вынужден был ввести его и в запретную комнату. Там стоял портрет одной прекрасной девы. Взглянув на портрет, сын охотника лишился чувств и упал. Придя в себя, он объявил, что покончит с собой, если Джамхуху не приведет и не женит его на красавице, изображенной на картине. Отправился Джамхуху на поиски красавицы. Одного за другим он встретил на пути восемь человек. Все они обладали, каждый по своему, необыкновенными качествами. На вопросы удивленного Джамхуху они, будто сговорившись, отвечали одинаково: «тебя поражает то, что я делаю, а что бы ты сделал, если бы увидел самого Джамхуху Оленича?» Узнав что это он, они присоединялись к нему по мере встреч. Наконец, была найдена искомая девушка, оказавшаяся сестрою семи богатырей. Не желая отдавать ее, последние поставили перед пришедшими целый ряд условий. Все препятствия были преодолены, кроме одного. Оно состояло в том, чтобы взобраться до самой верхушки необычайно высокого столба с поставленной на голове плоской тарелкой с кипятком и спуститься оттуда, не проронив ни одной капельки воды. Джамхуху благополучно добрался до указанной вершины, но оглядевшись кругом, он увидел вдали как волки разрывали на части оленя, воспитавшего его. Не вытерпев Джамхуху, заплакал герой, и горячие слезы полились из глаз. Когда спустился, богатыри не поверили ему, что лилась не вода, а слезы. Пришлось Джамхуху снова повторить свое трудное восхождение. Победив, таким образом, все трудности, Джамхуху со спутниками забрал девушку, привел домой и женил на ней слабоумного сына охотника.

По преданию, как рассказал информатор, жены трех братьев, предков рода Инал-ипа, называвшегося вначале, согласно преданию, именем Арстаа, однажды занимались



уборкой проса. Средняя из них была в положении. В полдень женщины сели отдохнуть под тенью дуба и незаметно заснули. Старшая, проснувшись, заметила, что змей вполз в рот спавшей беременной. Та проснувшись вскочила, но, чтобы ее не испугать, старшая ничего ей не сказала. Вернулись домой и, когда беременная захотела пить, старшая дала ей воду с молоком, а есть разрешала только молочную кашу. Так прошло полтора месяца, и наступили роды. Пришли соседские женщины, но их не допустили к роженице. Родился мальчик, причем его шейку кольцом обвивала большая черная змея с белым пятном на груди. Старшая из жен, ничего не показывая никому, приняла ребенка. Обращаясь к змее, она сказала: «Добро пожаловать, наша маленькая гостя, наша хранительница, наша воспитанница, избавила ты нас от опасности!» Далее она осторожно повернула ребенка несколько раз вокруг его самого, змея тем самым освободила шею мальчика и упала на землю. Лишь затем поднесла малютку матери, а потом дала дорогу змее, помогла ей преспокойно уйти во двор, повторяя те же слова: «Наша гостя, наша хранительница, наша воспитанница». Представители рода Инал-ипа змею не убивают, ибо считают, что она происходит от священной силы (ныхаҕтѣахоуҕ).<sup>1</sup>

1. Записано со слов Гр. Айба в сел. Отхара, 1947 г.

сил он. «Мы дадим зеркало, которое имеет свойство все определять», – ответили ему. Долго он искал по свету, но нигде не встретил безгрешной женщины. Увидел, наконец, одну, которая ему призналась так: «Выйдя замуж, я оказалась в положении. Пока не стало это заметно, я решила навестить своих родных. Там был один мальчик, который, сидя у меня на коленях, намочил мне платье. Другого греха за собой я не имею. Взял он у нее молоко и вернулся к больной. Обмыли этим молоком рану, и она сразу зажила. Потом отпустила его восвояси, и он прибыл в Бзыбскую Абхазию, где сделался владетелем.

Немало любопытного материала можно почерпнуть из исторической этнографии по линии аталычества, институт которого хорошо был известен, напр., народам передне-азиатской цивилизации.

По описанию грузинского историка Джуаншера, в древней Грузии существовал обычай, по которому дети царей воспитывались в домах знатных людей государства. Так, напр., двое детей царя Мирдата были воспитаны на стороне. Об этом в «Картлис Цховреба» мы читаем: «Стал царем на место его сын его Мирдат и он царствовал, как и отец, продолжая веру отца. Забеременела царица Сагдухт и родила дочку, назвали ее Хуарандзе (Хэаранза). Снова просили бога царь Мирдат и царица Сагдухт, чтобы бог дал им сына. После четырех лет Сагдухт забеременела и родила сына, и назвали его по-персидски Варан-Хасротанг, а по-грузински назывался Вахтанг. Наполнились радостью сердца родителей, что родился Вахтанг. Послали ко всем эристам вестников радости. Достали всякие драгоцен-

ности, золото, серебро и роздали нищим и вознесли благодарность богу, молясь без сна до утра в церкви.

После этого царь позвал всех знатных в город. И в продолжение многих дней он давал пир, веселье. Все просили бога, чтобы рос младенец Вахтанг. Потребовал его для воспитания Спаспет Саурмаг с большой просьбой. Царь дал своего сына Вахтанга Саурмагу Спаспету на воспитание, потому что был обычай, по которому дети царей воспитывались в домах знатных. Потом, на шестом году, родила Сагдухт вторую девочку, и назвали ее именем Мирандухт. Потребовал ее (для воспитания. – Ш. И.) военачальник (спасалар) города Каспи, и царь ее дал ему. И спасалар взял ребенка в город Каспи и там воспитывалась она. После этого на второй год умер царь».

В той же «Картлис Цховреба» говорится, что в Мцхету привели несколько семейств *გვარამბეძეობა*, т. е. кормилиц.<sup>1</sup>

И потом, в продолжение долгих веков, вплоть до конца XIX в., аталычество в Грузии сохраняло свою значительную силу (см.: описание Арк. Ламберти, автора XVII века).

Достаточно вспомнить хотя бы биографию грузинского писателя Ак. Церетели, который сам был отдан на воспитание в порядке аталычества в 1840 году. Известно его великолепное описание детства, в том числе и обычая отдавать детей на воспитание. Однако, здесь следует указать, что знаменитый поэт, впадая в чрезмерную идеализацию института аталычества, обнаружил, вместе с тем, в известной мере свою классовую ограниченность. Он пишет: «Обычай отдавать детей на воспитание в семью крестьянки-кормилицы издавна повелся в Грузии: царские дети и дети владетельных князей росли и воспитывались в семьях эриставов,<sup>2</sup> эриставы и князья отдавали своих детей дворянам, дворяне – крестьянам; впрочем, даже княжеские дети чаще всего росли в крестьянских семьях. Не надо думать, что родители были в те времена бессердечными и меньше любили своих детей, чем их любят нын-

че. На то были совсем иные причины и основания: связи, возникавшие между питомцем и семьей его кормилицы, объединяли, сближали разные сословия. Если исключить близость между крестником, крестным и их семьями, вытекавшую из обряда крещения, – даже кровное родство не всегда связывало людей так крепко, как связывали «молочные» узы. Не только молочные братья и сестры, но и ближайшая родня и даже дальние родственники и свойственники кормилицы готовы были в случае надобности сложить головы за своего питомца; последний, в свою очередь, являлся их неизменным защитником. Вот почему у нас в отношениях между высшими и низшими сословиями вплоть до последнего столетия сохранялись известная простота и мягкость. Само собою разумеется, что и меня тоже отдали на воспитание в деревню согласно этому разумному обычаю, – да будет он благословен! И я должен сознаться: если во мне сохранилось что-либо доброе и хорошее, то главным образом благодаря тому, что я рос в деревне, вместе с крестьянскими ребятами...»<sup>1</sup>

Грузинские феодалы, дворяне и князья хорошо научились извлекать большую выгоду из практики этого старинного обычая. Выступая против отмены крепостного права, они напр., говорили: как же можно допустить отмену крепостного права, ведь тогда у нас не окажется и кормилиц.<sup>2</sup> То же самое говорили и абхазские помещики.

Как для прекращения вражды, так и для установления родственных уз и дружеских отношений был в прежнее время в ходу, если не повсеместно, то в большей части Западной Грузии, прежде всего у мегрелов, и обряд усыновления, который, правда, нельзя отождествлять с аталычеством. Описание этого обряда у мегрелов встречаем уже у некоторых авторов XVII века. Существование его в новейшее время подтверждает Т. Сахокия: «Молодой человек подходит к своей будущей матери и на обнаженную ее грудь «наступает зубами», стимулируя грудного ребенка и приговаривая ту же лаконическую формулу присяги: «Ты

1. Картлис Цховреба, стр. 92.

2. Эристав (эристави – буквально: «глава народа») – владетельный князь, иногда – военачальник.

1. Ак. Церетели. Цит. соч., стр. 20.

2. См. *ბ. გუგუშვილი. მართული ჟურნალისტიკა*. 1941. Приложение: мнение 74 дворян...

– мать, я – сын». По мингрельски этот обычай называется «дзудзуша-кибиришь гедгума» («наступление зубами на грудь»)<sup>1</sup>. Кроме этой специфической формы усыновления, в той же статье Т. Сахокия дается описание варианта самого аталычества, имеющего у мегрелов немало индивидуальных черт.

Следует отметить, что абхазское аталычество и мегрельский его вариант имеют между собой немало параллелей и сходжений (напр., отмеченный здесь обряд усыновления). Это обстоятельство позволяет сравнивать эти варианты по отдельным элементам. Только такое поэлементное историко-сравнительное изучение всех вообще вариантов аталычества может быть наиболее успешным в научном отношении. Интересны, прежде всего, факты соответствующих лексических встреч. Так, для абхазских терминов абаззеи (кормилец) и аназзеи (кормилица) имеются древнегрузинские параллели *მამა-მძუძე* – *დედა* и *მძუძე*.<sup>2</sup> Они же имеют свои аналогии также и в мегрельском языке: *მონღუ* – воспитатель и *ძიძე* – кормилица. В абхазском а-ззеи имеет соответствие абхазского *eu* (азз-еи) грузинскому *–(ძიძი)*.<sup>3</sup> Слово «агандал», встречающееся в практике абхазского аталычества, грузинского происхождения: *გამდელი* (воспитатель, – ница). Абхазское *абзыцэашьа* – молочный брат воспитанника, имеет параллель в груз. *ქუტუხმტე* «молоку причащающий».<sup>4</sup> То же самое следует сказать относительно ласкательного термина, которым абхазы именовали воспитанника, – нницу, а именно – *აუჟშაыл* (бзыбск. *აუჟაშაыл*). Этот термин, видимо, восходит к грузинскому выражению: *უფლისშვილი* т. е. «дитя владыки», «царевич».

Обычай аталычества, как известно, был широко распространен у многих кавказских народов, особенно у адыгейцев, у которых он во всех основных чертах целиком совпадает с абхазским. Это видно, напр., из следующих слов первого ученого кабардинца, известного Ш. Б. Ногмова

1. Т. Сахокия. По Мингрелии. Газ. «Петербургские Ведомости», 1916, №176.

2. Картлис Цховреба, стр. 93.

3. П. Чарая. Об отношении абхазского языка к яфетическим. СПб, 1912, §8, А.

4. *საბა... სიტყვის კნა.*, стр. 136.

относительно кабардинцев: «Дети князей или владельцев отдавались тотчас после рождения уорку или дворянину, который нередко еще за месяц добивался этой чести. До 7 лет воспитатель (бофхако) князя нянчил своего воспитанника (кана), напевая ему: «Лелай, лелай, мой свет, вырастешь велик, будешь молодцом; отбивай коней и всякую добычу, да не забывай меня, старика!» и т. п. В 16 лет воспитатель одевал молодого князя как можно лучше, снаряжал ему хорошего коня, снабжал богатейшим оружием и отвозил в отцовский дом, в который до того сын не мог ездить; при этом возвращении соблюдалось множество обрядов. Отец молодого князя награждал воспитателя лошаадьми, скотом и даже холопами и потом отпускал с честью домой. Воспитанник был обязан ничего не жалеть для своего аталыка и исполнять все его желания. Особы женского пола из княжеского рода воспитывались также в чужих домах и ездили к своим только для свидания. Калым отдавался аталыкам».<sup>1</sup>

Ст. Белл об аталычестве у черкесов пишет так: «Аталык не только кормит, одевает и воспитывает доверенного ему мальчика бесплатно, но предоставляет ему коня и оружие, – словом, аталык, по видимому, во всех отношениях заменяет ему отца, пользуясь большим уважением, чем родной отец. Аталык, ожидая получить вознаграждение, после того как воспитание юноши закончится, полагается на подвиги и военную добычу своего приемного сына, а также на благодарность как со стороны самого воспитанника, так и его семьи. Воспитание под руководством аталыка продолжается шесть – восемь лет. Многое зависит от умения отца выбрать аталыка для своего сына. Я не слышал о каких-либо злоупотреблениях или дурных поступках аталыка. Но один дворянин из Адугума обратился ко мне с просьбой помочь ему восстановить голос, который он потерял. Это несчастье, по его словам, случилось с ним из-за бедности его аталыка, так как воспитанник лишен был хорошей одежды. Случается, что и девочек таким же

1. Ш. Б. Ногмов. История адыгейского народа, стр. 33 – 34.

образом отдают на воспитание, но это не представляет явления обычного».<sup>1</sup>

Самый процесс воспитания у черкесов даже во многих деталях носит тождественные с абхазским черты: «Мальчики воспитывались у женщин до 7 лет; после того они поступали на руки к мужчинам, которые обучали их владеть ножом и попадать им в цель. Когда они подрастали, то вместо ножа давали им для упражнения кинжал. За ним следовали лук и стрелы; таким образом, постепенно приучали их, по мере возмужалости и развития сил, владеть всяким оружием и ездить верхом. Девочкам с 7 лет зашивали талию в сафьян, чтобы придать ей более стройности. Их учили вышивать золотом и шелками, делать тесемки, галуны, шить платья. Когда же девушка выдавалась замуж, новобрачный разрезывал ножом шнур, которым зашит был сафьян, с возможною притом осторожностью, чтобы не захватить ни тела, ни сафьяна. Если он повредил одно или другое, то это вменялось ему в большое бесчестие. Молодая женщина, по снятии этого корсета, начинала полнеть с такою быстротою, что через несколько дней у нее грудь заметно развивалась. Все эти обычаи сохранились и доныне».<sup>2</sup>

Воспитание в порядке примирения кровников полностью совпадает у абхазов и черкесов, соответственно черкесский термин тлечежипкан – «за кровь воспитанный» – такого же точно образования, что и абхазский «ашас-хупха». «... Дети и родственники мстили кровью за кровь. Виновный мог однако же прекратить родовое кровомщение, украв сам или при содействии другого лица из семьи обиженного дитя мужского пола, воспитав его со всем рачением, как сына, и потом, наградив его лошадью, оружием и одеждою, доставить его с большою церемонию обратно. В этом случае мальчика называли тлечежипкан, т. е. «за кровь воспитанный».<sup>3</sup>

1. Дж. Ст. Белл. Повествование об одной резиденции в Черкесии, см. рукописный перевод Н. А. Дашкевич-Пушиной. стр. 345-347. Архив Абх. института языка, литературы и история им. Д. И. Гулиа АН Грузинской ССР.

2. Ш. Б. Ногмов. История адыгейского народа, стр. 33.

3. Там же, стр. 34.

Ермолов воспретил кабардинцам «аталычество» с закубанскими народами, у которых они росли под влиянием отуречившихся мулл. «Отныне впредь, – писал Ермолов, – запрещается всем кабардинским владельцам и узденям отдавать детей своих на воспитание чужим народам, но предписывается воспитывать их в Кабарде. Тех, кои отдаютны прежде, – возвратить тотчас же».<sup>1</sup>

## V

Существует несколько толкований сущности и происхождения кавказского аталычества,<sup>2</sup> разобранные проф. М. О. Косвен в его работе «Аталычество».

Некоторые указывали, что кавказское аталычество – заимствованный тюркский или монгольский институт. Допустим, что мы имеем действительно заимствованный институт, но это не продвигает ни на шаг в отношении объяснения его сущности, не раскрывает причин его происхождения у них, у которых он заимствован. Что касается кавказского аталычества, точка зрения заимствования не подтверждается почти никакими фактами, если не считать использования разными авторами самого термина «аталык», взятого, по-видимому, из тюркского для общего обозначения данного явления. Впоследствии этот термин стал традиционным, общеупотребительным в специальной литературе.

Аталычество существовало в прошлом на Кавказе прежде всего у адыго-абхазо-картвельской группы (черкесо-кабардинцы, абхазы, сваны, мегрелы, имеретины и др.). Оно получило распространение также у кавказских народностей тюркской ветви (балкарцы, карачаевцы), иранской ветви (осетины) и в слабой мере у ингушей, чеченцев и кумыков.<sup>3</sup>

Следовательно, исследуемый институт локализуется, главным образом, на территории Кавказа; чем далее на

1. Утверждение русского владычества на Кавказе, под ред. ген.-майора Потто, т. III, ч. 2. Тифлис, 1904.

2. М. О. Косвен. Аталычество. Журн. «Сов. этн.», Л. 2. 1935.

3. М. О. Косвен. Аталычество. Журн. «Советская этнография», №2, 1935, стр. 41; см. также: А. Н. Генко. Задача этнографического изучения Кавказа. «Советская этнография», № 4-5, 1936, стр. 15.



восток Кавказа мы продвигаемся, тем менее он становится характерным.

Особенно в адыго-абхазской группе аталычество выступает как органический элемент этнографического быта, как явление с очень глубокими корнями, уходящими в далекую от нас эпоху, как институт, имевший широкое распространение, нашедший яркое отражение в социальной и духовной жизни общества, в том числе в древнейших образцах устного народного творчества и других памятниках фольклора, как в этом легко можно было убедиться и на основе изложенного выше абхазского материала. Это дает основание предполагать, что институт кавказского аталычества, являющийся порождением местных, т. е. коренных древне-кавказских социально-экономических условий, возник первоначально в адыго-абхазской этнической среде, от которой перешел затем к другим, соседним народностям. Термин «аталык», если он даже тюркского происхождения,<sup>1</sup> не меняет положения: как сказано, это есть преимущественно книжный и, сравнительно с обозначаемым им обычаем, новый термин, не с полным правом утвердившийся в кавказоведческой литературе, ибо его совершенно не знают по крайней мере некоторые из основных носителей исследуемого явления, напр., в Абхазии, где соответствующее понятие выражается, как мы видели, с помощью своей местной терминологии: аазара – воспитание, «акыхахш» – грудное молоко, или просто ахаша тоже в смысле «молоко».

Аталычество объясняли (Леонтович) и необходимостью в условиях горского быта дать детям суровое воспитание. Это несерьезное и ошибочное, идеалистическое объяснение: такие обычаи и социальные порядки появлялись в жизни и действовали не по воле и желанию той или иной группы лиц, а независимо от сознания людей, в силу переживаемых данным обществом исторических, т. е. социально-экономических условий. По существу же

---

1. См. А. И. Генко. Указ. соч., стр. 15-16. «Судя по распространению термина аталык, напр., в Бухаре... и равнозначного ему термина атабек... соответствующий термин в черкесской среде возник впервые под влиянием феодального Крыма».

этого объяснения надо заметить к тому же, что самый процесс воспитания у аталыка, которым, кстати, мог быть всякий, а не некий специалист по части воспитания, не отличается какими-либо особыми, существенными специфическими чертами: дети получали во всем основном одинаковое воспитание, что у аталыка, что у своих родителей. И почему суровые навыки, если даже допустить их в качестве цели аталычества, не могли бы прививаться подрастающему поколению в своей среде в доме самих феодалов, какое основание считать более подходящей ареной для этого крестьянские семьи, жившие, напротив, более на началах патриархально-демократических. Наконец, не говоря о другом, особенно абхазский материал свидетельствует о том, что аталычество есть порядок, существующий не только и не столько в силу желания отдать детей на воспитание, сколько в силу стремления получить ребенка, стремления, доходившего у абхазов иногда даже до его похищения.

Другие (Кокиев) объясняли происхождение аталычества стремлением приобрести друзей и защитников, тем, что оно «возникло на почве взаимной, между аталыком и родом воспитанника, экономической заинтересованности». Но феодал мог приобретать себе «друзей» многими и другими средствами. Для крестьян в эпоху феодализма это было действительно средством приобретения сильного «защитника», для князей же – преданных людей, приносивших, им большую материальную выгоду. Такого было реальное значение абхазского аталычества еще задолго до конца своего существования. Таким образом, этот институт был как бы естественным дополнением к феодальной системе, для которой характерны отношения вассалитета. Но нельзя остановиться на таком позднейшем осмыслении обычая. Это объяснение связывает изучаемое явление, по всей вероятности, очень древнее, с явлением (феодализм) сравнительно более позднего происхождения, что, разумеется, недопустимо, с точки зрения постановки генетических вопросов. Трудно допустить, чтобы причины происхождения аталычества коренились в феодализме.

ме, чтобы оно было необходимым порождением феодального общественного строя, ибо в таком случае, почему мы не встречаем аталычества в некоторых типичных феодальных государствах и, наоборот, встречаем у народов, не имеющих понятия о феодализме. Значит, остается искать основания для таких причин в дофеодальном далеком прошлом.

Искусственно, натянуто и объяснение М. М. Ковалевского, хотя оно гораздо ближе к истине, поскольку причины возникновения аталычества он ищет в условиях первобытно-общинного строя, далеко не всегда, правда, им правильно понимаемых. М. Ковалевский в «Законе и обычае на Кавказе», ставя этот порядок в связи с «коммунальным браком» и неизвестностью отца, пишет: «Дети потому поступают у черкесов на воспитание к постороннему лицу, желающему вступить по отношению к ним в роль аталыка, что принадлежность их тому или другому отцу являлась спорной, очевидно, не по иной причине, как по той, что все члены одного братства одинаково могли быть мужьями их матери. Только открытое признание их тем или другим мужчиной обращало их в его детей. Для этого недостаточно было одного рождения в той или другой семье, требовалось еще усыновление: усыновление, принимавшее вышеописанную форму передачи аталыком взрослого сына в руки мужа его матери».<sup>1</sup> Но при возвращении воспитанника, по-видимому, никакого усыновления со стороны его родителей не происходило.

В работе В.В. Бардавелидзе, посвященной изучению обрядов, связанных с почитанием оспы у кавказских народов, свидетельствуется практика установления молочного родства с божествами оспы посредством аталычества и символического усыновления. Дальнейшее изучение различных материалов показало автору широкую распространенность идеи молочного родства в верованиях кавказских народов применительно не только к различным божествам, но и к миру животных (волков, оленей), в целях защиты от данных божеств и животных и при-

1. М. Ковалевский. Первобытное право, в. 1, стр. 158.

обретения в их лице покровителей и родовых патронов. Пережитки религиозной практики объединения с миром животных посредством аталычества и усыновления дают автору основание выдвинуть интересную и заманчивую, но еще научно не доказанную точку зрения (в порядке рабочей гипотезы) о возможной генетической связи института молочного родства с тотемизмом.<sup>1</sup>

По наиболее основательной, по-видимому, гипотезе М. О. Косвена, аталычество представляет одну из пережиточных форм авункулата, т. е. старый порядок перехода детей в материнский род, порядок, успевший претерпеть глубокое превращение, принявший обусловленные феодальными отношениями пережиточные формы. Иными словами, его происхождение обуславливается условиями переходного периода от матриархата к патриархату. В этот переходный период ребенок, как известно, принадлежал к роду матери и, если брачное поселение было патрилокальным, он воспитывался дядей по матери. Именно к этому переходному периоду можно отнести и обычай отдачи детей на воспитание родственникам по материнской линии и компенсацию за возвращение ребенка. По-видимому, мы здесь сталкиваемся с тем моментом, когда на известном этапе истории родового строя существовало положение, при котором, несмотря на переход женщины в группу мужа, дети ее еще не принадлежали отцовскому роду и, вероятно, связывались с родом матери. Однако с укреплением патриархального родового строя уход детей из отцовского рода постепенно заменялся временным переходом в материнский род с последующим возвращением к отцу и, на Кавказе, свелся, в конце концов, к аталычеству. Следовательно, с развитием патриархата отдача детей из отцовской семьи в чужую вступает в противоречие с новыми производственными отношениями, и требовалось закрепление их за родом отца путем выкупа у рода матери».<sup>2</sup> «На Кав-

1. А.И. Робакидзе. Этнографическая работа института истории АН Грузинской ССР. «Советская этнография», №3, 1946, стр. 165.

2. К.В. Вяткина. Пережитки материнского род у бурят-монголов. «Советская этнография», 1946, № 1.

казе, – пишет М. О. Косвен, – дети отдавались не их материнской родне. А это как раз и необходимо было для того, чтобы дети не остались в другой родовой группе, а в конечном счете вернулись в свой отцовский род, т. е. чтобы они, на основе не родственных, а зависимых отношений, могли быть получены обратно».<sup>1</sup>

Однако, как отмечалось уже в литературе,<sup>2</sup> одна из лучших и интереснейших кавказоведческих работ – статья проф. М. О. Косвена «Аталычество», отлично иллюстрируя исключительную плодотворность социологического подхода к этнографическому материалу, должна быть признана, тем не менее, страдающей по крайней мере одним крупным минусом: явным недостатком фактического материала из этнографического быта соответствующих кавказских народов. Автор опирается, главным образом, на сведения случайных посторонних наблюдателей, т. е. на материалы второстепенного значения, не привлекает основные местные источники информации, не обращается к богатейшему фольклорному материалу, совершенно недостаточно и даже почти вовсе не использует лингвистический материал. Автор, пожалуй, особенно слабо осведомлен в абхазском этнографическом материале, который занимает у него буквально всего несколько строк (и то только по Альбову и Джанашвили).

Автор сам чувствует свою ограниченность в материалах и пытается восполнить этот свой серьезный недостаток слишком далекими (в мировом масштабе!) параллелями. Но аналогия не доказательство. Причем сопоставимость многих из этих аналогий и параллелей с кавказским аталычеством остается сомнительной. Все это заставляет придти к заключению, что теоретически правильная вообще точка зрения М. О. Косвена осталась лишь как верная, но слишком общая схема (схематизм у этого ученого чувствуется и в других его работах), она не получила своего конкретного воплощения, а следовательно, и проблема

1. М.О. Косвен. Аталычество. «Советская этнография», № 2, 1935, стр. 52.

2. А. Н. Генко. Задача этнографического изучения Кавказа. «Советская этнография», № 4-5, 1936, стр. 14.

генезиса исследуемого института не нашла у автора надлежащего освещения и разрешения.

Говоря, что переход от материнского рода к отцовскому сопровождается своеобразным комплексом взаимоотношений между родами, Фр. Энгельс указывал: «По мере того, как богатства росли, они, с одной стороны, давали мужу более влиятельное положение в семье, чем жене, и порождали, с другой стороны, стремление использовать это упрочившееся положение для того, чтобы изменить обычный порядок наследования в пользу своих детей. Но это не удавалось, пока происхождение устанавливалось по материнскому праву. Последнее надо было отменить, и оно было отменено». Далее: «Достаточно было простого решения, что на будущее время потомство мужских членов рода должно оставаться в нем, тогда как потомство женщин должно быть исключено из него и перейти в род своего отца. Этим отменялось определение происхождения по женской линии и наследование по материнскому праву и вводилось определение происхождения по мужской линии и право наследования по отцу. Мы ничего не знаем о том, как и когда эта революция произошла у культурных народов».<sup>1</sup>

Институт аталычества был необходим для создавших его обществ на известном этапе их исторического развития. Его появление было продиктовано насущной экономической потребностью, оно явилось конкретным выражением всеобщего экономического закона обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил. Как известно, этот закон, открытый К. Марксом, имеет огромное значение для познания истории человеческого общества. Он дает в руки советских историков могучее теоретическое оружие, особенно ценное при анализе исторических явлений переходных эпох от одной общественно-экономической формации к другой, когда этот закон проявляется наиболее ярко.

В ущерб материнскому праву, которому подчинялись люди при матриархате, выросла хозяйственная и обще-

1. Фр. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, 1948, стр. 65.

ственная роль мужчины. Он стал создавать и приносить все больше материальных благ: продукты скотоводства (отрасль хозяйства, в которой он играл всегда особую роль), военную добычу. С появлением зачатков частной собственности и обмена все более начинают ценить богатство. В связи с этим появилась необходимость упорядочения наследования как имущества, так и имени родовой принадлежности. Иными словами, надо было ликвидировать несоответствие производительных сил, преодолеть наследование на основе материнского права и учредить такое положение, которое обеспечивало бы за мужчиной – мужем право передачи детям своего имени и сохранения накопленного богатства в своей родственной среде, которую составляют агнатические родственники. Практическое осуществление этого глубоко революционного для древности преобразования приняло на Кавказе форму передачи детей вместо материнского в чужой род (переходная ступень) для обеспечения последующего полного возвращения их в родственную группу отца, т.е. форму аталычества, представляющего собой по происхождению идеологические отражения коренных экономических изменений в жизни местного общества.

## VI

Безусловно, абхазские этнографические материалы проливают определенный свет на вопрос о том, «как и когда произошла эта революция», т.е. переход материнского рода в отцовский, к каковому времени относится, как видно по всему, происхождение института аталычества.

Что говорят абхазские этнографические материалы по аталычеству о происхождении последнего? Суммирую некоторые наиболее существенные, с точки зрения генезиса исследуемого явления, характерные черты абхазского аталычества.

Отношения молочного родства устанавливались между семьями, принадлежащими к различным родам. Правда, в довольно редких случаях эти отношения встречались и внутри данного рода, но это следует признать

явлением вторичного порядка, целиком обусловленным феодальной системой. Из круга лиц, между которыми принято было практиковать молочное родство, исключались также и представители материнского рода. Значит, как правило, аталык и его воспитанник, по обычаю, непременно должны были принадлежать к совершенно различным родам (впоследствии т.н. фамилиям), не состоящим ни в каком родстве между собой.

Так было в последний период бытования аталычества. Но есть кой-какие, хотя отдаленные, указания, что в старину дети отдавались не в любой чужой род, а в определенный род, первоначально, по-видимому, именно в материнский.

Мы уже видели, что отдельные коренные абхазские роды (Адзинба – Маршан, Ахуба – Ачба, Тванба – Лакрба, Квициния – Чачба и др.) связаны, так сказать, наследственно между собой узами аталычества; молочное родство между ними возобновлялось по мере его «старения». Отклонение от этого, перемена воспитанника встречала иногда явное противодействие со стороны родственной группы бывших воспитанников.

В этой связи представляется интересным приведенное выше историческое предание о древнейшем, согласно общераспространенному в народе взгляду, княжеском роде Ачба, представители которого взяли на воспитание (по одним вариантам похищением) наследника «владельца Абхазии» (агҭсҭа). Возвращая питомца, они потребовали от его родителя вознаградить за труды по воспитанию земель для поселения. Владетелю пришлось уступить воспитателям свою землю, а самому отречься от престола и покинуть навсегда пределы своего княжества. Он оставил им только одного «прислужника» без имени, без роду и племени. Последний, прежде чем сделаться владетелем, потребовал от князей Ачба наделить его подобающим именем, и они назвали его Чачба, ставшее родовым именем владетелей Абхазии. Очень характерным является неизменное для всех вариантов заключение или концовка предания, вошедшая в поговорку. Вот почему, гласит



эта концовка, «пока не будет сказано (об) Ачба, нельзя говорить (о) Чачба (Ачба умхэакэа Чачба узхэом). Учитывая, во-первых, неизвестность родового имени «абхазского владельца», во-вторых, и особенно, поразительное сходство форм приведенных родовых имен (Ачба и Чачба), из которых первое упорно считается древнейшим, а также, в-третьих, их неразрывную в прошлом связь между собой, можно думать, что род Ачба некогда представлял собой материнский род по отношению к потомкам названного владельца; последние еще продолжали переходить в род Ачба, несмотря на совершившееся переселение жены на территорию мужа; дети получали имя, как и наследство, по линии матери, о чем красноречиво свидетельствует выразительная концовка предания: «пока не будет сказано (об) Ачба, нельзя говорить (о) Чачба».

Что касается личного имени, то оно давалось воспитаннику не родителями, а чаще всего, как мы видели, в родственной группе аталыка, и эта практика, отражающая также матриархальные пережитки, сохраняла силу до самого последнего периода существования описываемого учреждения.

В день взятия ребенка на воспитание в некоторых случаях аталыка сопровождал, в числе других лиц, специальный «люльконосец» (агарагаџ), которым, что наиболее интересно, не мог быть человек из родственной группы аталыка, а посторонний, какой-нибудь сосед. Это есть, вероятно, далекие отголоски все того же состояния переходности. Раньше дети переходили в род матери. Здесь уже вместо этого они отдаются аталыкам. А «несущий люльку» выступает как бы в роли свидетеля или поручителя за то, что ребенок взят не в материнский, а в чужой род, который, следовательно, не имеет права присвоить его, а должен вернуть обратно с течением определенного времени.

Самый термин «люлька» (агара), лишь местом ударения отличающийся от слова «нести» (агара), появился, как и обозначаемый им предмет, видимо, в ту же эпоху и служит своеобразным отражением былого перехода детей или «перенесения» их в люльке в материнский род. Не го-

ворит ли об этом же старый обычай, по которому люльку для ребенка с другими необходимыми детскими вещами доставляла бабушка ребенка по материнской линии.

Обращает внимание разнообразие колыбельных песен. Бесспорно, почти все они древнего содержания и почти все посвящены не родным детям, а воспитанникам. Характерно еще то, что в этих колыбельных песнях часто как бы приучают ребенка к отсутствию родителей, успокаивают его, говоря, что, мол, скоро придут мать и отец, что мать сидит тут недалеко, в тени дерева, что отец ушел поесть кислого молока и скоро вернется, что когда они придут принесут ему всякого добра и т. п. Не подтверждает ли это обычая, по которому родители, особенно же молодой отец, не посещали своего ребенка, находящегося на воспитании.

Существенное значение имеет продолжительность воспитания. Прежде срок воспитания тянулся до совершеннолетия. Он имел тенденцию к сокращению и в последнее время дошел в общем до 2-3 лет.

Для понимания аталычества особо следует выделить два момента: взятие ребенка аталыком и возвращение воспитанника обратно в его родственную группу. При этом взятии у абхазов в последнее время как будто не совершали каких-либо особых обрядов или церемоний. Но кой-какие, может быть, символические действия, видимо, все же имели прежде место. Например, руку или ногу будущей матери перевязывали красной ниткой будущие воспитатели в знак того, что когда родиться ребенок будет принадлежать им, что родители не отдадут его больше никому другому. Не есть ли этот символический акт с помощью тонкой нитки – остаток древнего материнского права, согласно которому понятны претензии членов рода на сестру и ее потомство.

Не будет, мне кажется, лишено основания сопоставление отмеченного только что здесь старого абхазского обычая с любопытными указаниями Рейнегтса об усилиях аталыка для установления тождества взятого им ребенка с возвращаемым родителям юношей. Не имея под рукой оригинала, описание Рейнегтса привожу в изложении Дю-

буа. Дюбуа, произвольно отождествляя институт аталычества с обычаями древних греков, писал: «Среди князей в обычае доверять заботам вассала своих сыновей с малых лет... Это Пелей, доверяющий своего сына Ахиллеса попечениям centaвра Хирона. Мы видим, что и сейчас все происходит так же, как и во времена Интериано (1551). Та же система воспитания существует у абхазов и отчасти у грузин. Рейнеггс приводит весьма любопытные подробности о том, как совершалось это своего рода присвоение ребенка; автор рассказывает, сколько самых кропотливых, тщательных усилий употреблял аталык в присутствии семи свидетелей и при их содействии для того, чтобы можно было впоследствии установить его тождество с тем юношей, который вернется в отчий дом. V. 1, 251».<sup>1</sup>

Возвращение воспитанника в отчий дом происходило не так легко и просто, не в порядке одноактного действия, а как бы двумя этапами: иногда первый раз ребенка приводили к родителям просто на показ, обычно по истечении срока грудного кормления; второе, или окончательное, возвращение имело место значительно позже, нередко по достижении воспитанником совершеннолетнего возраста.

Одним из решающих ключей для решения проблемы генезиса аталычества на Кавказе является, несомненно, анализ пережиточных брачно-семейных отношений, сохранивших у абхазов, как известно, весьма интересные для науки отголоски древней семейной и социальной жизни.

Мне думается, возможным поставить вопрос, не предвещая, однако, его, о связи одного из самых интересных реликтов старого абхазского этнографического быта, каким является специальная брачная постройка под названием амхара, изредка встречающаяся до сих пор у жехов (первоначально она строилась, по всей видимости, на территории родственной группы невесты) с институтом аталычества. М. Сигорский пишет: «С поездками женщины к своим родителям на время первых родов и

оставлением ребенка в другом ауле надо связать обычай отдачи детей на воспитание в чужое семейство, т. е. обычай аталычества, характерный для западной и центральной вариации» (т. е. для абхазо-адыгейско-кабардинских племен).<sup>1</sup>

Не менее важным является, о чем и говорит анализ соответствующих данных абхазского языка, сопоставление и сравнение этих данных с соответствующим лингвистическим материалом из других кавказских языков. А между тем эти данные до сих пор почти совершенно не привлекались для решения указанной задачи.<sup>2</sup>

Абхазская терминология позволяет еще значительно углубить, развить и конкретизировать мысли М. О. Косвена, его основное положение о том, что в основе отношений аталычества лежали отношения родственных когнатических родов. Но это может быть предметом специального обсуждения, на что сейчас я не могу претендовать. Я здесь приведу соответствующий лингвистический материал и ограничусь лишь некоторыми своими соображениями по нему.

Как мы знаем, не сохранилось, правда, никаких прямых указаний о том, что дети отдавались именно в материнский род. Тем не менее, ряд соображений при изучении этого института склоняет к предположению о существовании переходного периода, когда, несмотря на уже совершившееся переселение жены к мужу, дети продолжали еще переходить в род матери (проф. М. О. Косвен).

Если говорить на основании абхазских материалов, одним из существенных доводов в пользу такого предположения является соответствующая терминология из основного словарного фонда абхазского языка. Дело в том, что у абжуйцев, по крайней мере, воспитанники, равно как и воспитанницы, называют родственную группу воспитателей многозначительным в данном случае словом «абраа», что в прямом переводе означает «отцы», собств.

1. Фр. Дюбуа. Путешествие вокруг Кавказа. Сухум, 1937, стр. 43.

1. М. Сигорский. Брак и брачные обычаи на Кавказе. Журн. «Этнография», 1930, № 3.

2. Не точны или ошибочны большинство этимологии, содержащихся в указанной статье Я. С. Смирновой «Аталычество и усыновление у абхазов в XIX-XX в. в.»

«люди отцовства», родичи аталыка (ср. «абаззеи» – аталык), в то время, как родственная группа самого воспитанника никаким особым термином не выделяется. У бзыбцев же, что также показательно, тем же термином «абраа» жена именует своих родителей, а часто в совокупности и всех других членов рода, из которого вышла. Не только родных дочерей воспитателей, но и всех женщин из их рода воспитанники называют «сестрами по молоку», как можно приблизительно передать соответствующий термин (абзыцэахэшьа), а родных сыновей воспитателей и вообще всех мужчин из их рода они именуют «братьями по молоку» (абзыцэашьа). Естественно, возникает вопрос, как мог человек, воспитанный у чужих, называть этих последних «отцами» подобно тому, как это делает женщина по отношению к своему роду, из которого вышла? Остается предположить существование особого периода, когда, несмотря на переселение жены к мужу (патрилокальный брак), их дети в течение определенного переходного времени все еще считались принадлежащими материнскому роду, в среде которого получали фактическое воспитание и поколения от патрилокального брака.

Существенно также, что род-воспитатель именует своего питомца словом «ахупха» (ахэп̄ха). Следовательно, ахупха – «воспитанник, воспитанница». Слово в приблизительном переводе означает «цену или взамен дочери». Это опять-таки очень показательный факт. Нельзя упустить из виду и того, что этот термин применяется к воспитаннику или воспитаннице, совершенно независимо от пола. Далее, теща и свекровь одинаково называются «анхуа» – свояченица и золовка – «анхупха» (анхэып̄ха). Во всех этих трех составных словах основным элементом является ан – мать, или апха – дочь. Из этого видно, что мать, ее дочь и дети ее дочерей терминологически составляют один единый по происхождению ряд, что полностью совпадает с нашими представлениями о матриархате.

В обычае аталычества у абхазов мы должны обратить внимание еще на один момент – это первое представление воспитателями воспитанника его родителям. Обыч-

но через несколько лет с момента взятия ребенка на воспитание, воспитатели наряжали своего питомца во все новое, сажали на коня, брали с собой различные продукты, а иногда и животного на заклание, в сопровождении своей родни и других почетных лиц отправлялись в дом родителей воспитанника. Это шествие с указанной целью возвращения воспитанника в отчий дом, носившее весьма торжественный характер, называется загадочным, имеющим для нас важное значение словом «цыграцара» (цыбрацара), от ацаба – мать воспитанника, -цы (для кормилицы), родители зятя или снохи (для родителей мужа или жены).<sup>1</sup> Это слово связано этимологически со словами аца – «невестка, сноха» и ацала – «жена деверя», аецалацэа – «жены братьев» (во взаимных отношениях).

Отмечу только, что последняя часть слова «цыграцара» (т. е. ацара),<sup>2</sup> которая обычно к нему в конце приставляется (слово употребляется и без такого добавления) означает «идти», «уходить».<sup>3</sup> В данном случае воспитанник «уходит» не из своего, правда, материнского рода, а из совершенно другого, чужого, но это обстоятельство нужно признать, очевидно, последующим, вторичным явлением.

---

1. А. Н. Генко. Указ. соч., стр. 16.

2. Ср. ашэарыцара – «итти к зверям» или «итти на охоту».

3. У П. Чарая (§ 10, 109) слово ацага означает «родители зятя и невестки»; по Н. С. Джанашиа, выражает «мать воспитанника-ницы» (Н. Я. Марр. Абхазо-русский словарь. Л., 1926, стр. 108–109).

## К ВОПРОСУ О МАТРИАРХАЛЬНО-РОДОВОМ СТРОЕ В АБХАЗИИ

(По пережиточным этнографическим данным)

### I

Первобытно-общинный строй, или, говоря словами Маркса, первоначальная естественно-сложившаяся форма человеческого общества, покоящегося на кровном родстве, не оставался неизменным во все времена своего длительного существования. По мере развития производительных сил общества он прошел две последовательные универсальные стадии – период материнско-правового рода, или матриархата, и период отцовско-правового рода, или патриархата.

В противоположность патриархальной теории, поддерживаемой буржуазными учеными, научная теория матриархата на основе большого фактического материала доказывает, что семья патриархального типа не является вечной и изначальной категорией, что ей предшествовал продолжительный период матриархата, при котором женщина играла выдающуюся роль в хозяйстве и занимала в обществе почетное положение, нашедшее свое отражение и в области идеологии.

Говоря о научном значении открытия матриархата, Энгельс писал: «Это открытие первичного материнско-правового рода, как стадии, предшествовавшей отцовско-правовому роду культурных народов, имеет для первобытной истории такое же значение, как теория развития Дарвина для биологии и как теория прибавочной стоимости Маркса для политической экономии».<sup>1</sup>

Глубокое теоретическое значение проблемы матриархата для построения всей первобытной истории видно, далее, из следующих слов Энгельса: «Материнско-право-

вой род стал той точкой опоры, вокруг которой вращается вся эта наука; со времени его открытия стало известно, в каком направлении и что изучать и как нужно группировать полученные результаты».

Переход от матриархата к патриархату составляет, по Энгельсу, важнейший поворотный пункт и один из решающих моментов диалектики первобытной истории: «Ниспровержение материнского права было всемирно-историческим поражением женского пола. Муж захватил и в доме бразды правления, а женщина утратила свое почетное положение, была превращена в слугу, рабу его похоти, в простое орудие деторождения».<sup>1</sup>

Такова общая оценка учения о матриархате, данная Энгельсом. Не ограничиваясь этим, он дает далее глубокий научный анализ происхождения и сущности матриархата, его превращения, его развернутую характеристику и определение.<sup>2</sup>

Энгельс определяет матриархат как развившуюся из группового брака первую универсальную стадию родового строя, где счет родства ведется по женской линии, и женщина, стоя во главе коммунистического домашнего хозяйства, занимает в родовой среде не только свободное, но и весьма почетное положение, нашедшее свое отражение и в идеологической сфере. При этой исторической общественной форме хозяйственная группа складывается из потомков женщины по материнской линии, причем эти потомки фактически принадлежат к роду матери, и счет происхождения и родства тоже устанавливается матрилинейно.

У В.И. Ленина, в частности в его известной лекции «О государстве», мы встречаем чрезвычайно ценные глубины своего содержания мысли по вопросам древней истории. Характеризуя состояние и особенности доклассового общества, В.И. Ленин говорит: «Мы видим господство обычаев, авторитет, уважение, власть, которой

1. Там же.

2. Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1934, стр. 47, 52, 53 и др.



пользовались старейшины рода, видим, что эта власть признавалась за женщинами, – положение женщин тогда не было похоже на теперешнее бесправное, угнетенное положение».<sup>1</sup> И далее Ленин указал на то, что женщины в эту эпоху занимали не только равноправное положение с мужчинами, «но даже нередко и более высокое».<sup>2</sup> Известны также замечательные высказывания И. В. Сталина о матриархате.

В работе «Анархизм или социализм?», излагая материалистическую теорию развития общественной жизни, И.В. Сталин указывает: «Знаем также и то, что и общественная жизнь также не стояла на одном месте». Было время, когда люди жили на первобытно-коммунистических началах – бродили по лесам и так добывали себе пищу. Далее товарищ Сталин говорит: «Наступило время, когда первобытный коммунизм сменился матриархатом, – в это время люди удовлетворяли свои потребности преимущественно посредством первобытного земледелия. Затем матриархат сменился патриархатом, когда люди поддерживали свое существование преимущественно скотоводством. Затем патриархат сменился рабовладельческим строем, – тогда люди поддерживали свое существование сравнительно более развитым земледелием. За рабовладельческим строем последовало крепостничество, а потом за всем этим последовал буржуазный строй».<sup>3</sup>

Борясь против обобщающей философии истории, созданной основоположниками марксизма-ленинизма, стремясь изо всех сил защитить свой ложный патриархальный тезис, зарубежные буржуазные ученые или полностью отрицают существование «матриархата, или объясняют его «этнографическим курьезом», или признают только для некоторых «культурных кругов» и т. д. Когда же все умножающийся колоссальный фактический материал ставит их перед лицом необходимости признать матриархат так или иначе, они широко применяют разного рода гипоте-

зы миграций, диффузий, заимствований и т. д. Так, например, западно-европейские реакционные ученые (напр., Карст) отрицают существование матриархата у грузин, утверждая, будто бы последние заимствовали матриархат у цанаров, а к хеттам, в свою очередь, тоже якобы он проник от каких-то других племен.

Вот почему разработка проблемы матриархата вообще и в конкретном его проявлении, является одной из основных актуальных задач советской этнографии в области изучения первобытного общества. В резолюции Всесоюзного этнографического совещания 1951 года подчеркивается, что «важнейшей задачей советских этнографов в области изучения проблем первобытного общества является, ввиду устарелости периодизации Моргана, разработка новой периодизации истории первобытно-общинного строя на основе указаний, имеющих в трудах Ленина и Сталина. В связи с этим необходимо сосредоточить внимание на теоретической разработке таких проблем, как ранняя форма родовой организации, происхождение матриархата и патриархата, переход от доклассового общества к классовому...»<sup>1</sup>

Матриархат развивался неравномерно в различных обществах, что находится в зависимости от конкретно-исторических условий. Наряду с этим, с другой стороны, каждое общество всегда в той или иной мере своеобразно. Так и матриархат, при всей своей общности и сходстве как общественного строя, все же в каждом конкретном случае выступает отличным и своеобразным.

Особенно большое значение для советских историков представляет указание И. В. Сталина, что общественные явления, кроме определенных общих черт, имеют «свои специфические особенности, которые отличают их друг от друга и которые более всего важны для науки».<sup>2</sup>

Вот почему необходимо детально изучать общественные явления, в данном случае матриархат и его пережитки, в их конкретном проявлении.

1. В. Ленин. Соч., т. XXIV. изд. III, стр. 365.

2. Там же, стр. 366.

3. И. Сталин. Соч., т. 1, стр. 311; см. также журн. «Знамя», 1939 стр. 147.

1. Резолюция этнографического совещания, состоявшегося в Москве 23 января – 3 февраля 1951 года, Москва, 1951 г., стр. 7.

2. И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания, изд. газ. «Правда», 1950, стр. 30.

Абхазские материалы о ранних общественных формах еще недостаточно рассматривались и привлекались, а между тем они этого заслуживают. Они имеют существенное значение для исследования как поздних, так, пожалуй, особенно, и ранних форм первобытно-общинного строя, продолжавшего существовать, как уклад, в рамках феодального и даже позднейшего общества.

Для решения проблем древнего общественного устройства населения Абхазии большую услугу может оказать изучение, наряду с другими источниками, социальных пережитков, сохранившихся в абхазской этнографической действительности. Полевая этнографическая работа предоставляет в наше распоряжение значительное количество необходимых материалов этого порядка.

Но что следует понимать под пережитками, являющимися основным строительным материалом для этнографа-исследователя первобытных общественных форм?

Тэйлор трактовал пережиток как общественное явление, которое, потеряв свой первоначальный социальный смысл, продолжает существовать как бы по инерции, не имея в настоящем никакого значения, словно труп, который почему-то еще не успели похоронить. Но это не правильная и давно оставленная советской этнографией трактовка вопроса. Конечно, исследование о пережитках матриархата у абхазов заключается по существу в обнаружении того, что Фр. Энгельс называет «социальными ископаемыми». Но нужно подчеркивать, ставить ударение не только на «ископаемое», но и на «социальное», ибо пережиток без общества и вне его влияния – бессмыслица. Историк-марксист не может допустить существования каких бы то ни было общественных явлений, которые не были бы закономерно обусловлены; всегда должны быть налицо достаточные причины не только возникновения и развития, но и их сохранения. Факты говорят о том, что «пережитки» сохраняются не как труп, а как старый, но исторически-обусловленно существующий, заостенелый, пустивший глубокие корни в народном быту и сознании людей порядок, как явление, кото-

рое, подвергшись видоизменению и переосмыслению, продолжает использоваться в новых условиях. Такова новая правильная точка зрения на пережиток, которой придерживаются советские этнографы, в том числе проф. Г.С. Читая, обосновывая ее, в частности, на примере изучения истории грузинских пахотных орудий и других проблем.

В классовом обществе социальный смысл любого общественного явления состоит в том, что оно удовлетворяет интересы или потребности того или иного из борющихся классов. Понятно поэтому, что изучаемые нами пережитки матриархата в Абхазии, как они сохранились до недавнего времени, о чем и говорить, далеко не являются непосредственными пережитками первобытно-общинного строя у наших далеких предков. Они – пережитки переродившихся родовых форм, которые в феодальную эпоху служили формой и орудием классового угнетения. Этнографический метод состоит в том, чтобы восстановить первоначальный вид этих пережитков, очищая их от позднейших наслоений. Правда, эта задача трудная, которую не всегда удастся убедительно разрешить.

Будут ли они пережиточными или документальными, одни голые факты и явления, не связанные между собой и не освещенные с точки зрения историзма, не делают еще науки. Голые факты – не доводы, если они не могут быть освещены генетически, – говорит проф. Г. С. Читая. А решение генетических вопросов принадлежит, как известно, к числу сложнейших задач в науке. Здесь легко допустить ошибку, особенно если иметь дело с так мало разработанной областью, как этнография абхазов.

Изучение присущих матриархату ранних форм материальной культуры и хозяйства, архаических форм брака и общественных отношений и соответствующих матриархату форм духовной культуры, – изучение всех этих сложных вопросов, пусть и на ограниченном пределах Абхазии этнографическом материале, – дело нелегкое. Для этого еще не накоплено достаточных научно проверенных фактов ни по археологии Абхазии,<sup>1</sup> ни по абхазскому языку и фольклору, ни даже собственно этнографического

1. Нельзя, правда, не упомянуть здесь содержательной работы А. Л. Лукина «Неолитическое селище Кистрик близ Гудаут», «Советская археология», XII, 1950.

материала. Не имеется также соответствующих работ по другим кавказским народам, что лишает исследователя возможности дать полный историко-сравнительный анализ своих материалов. Кроме того, есть еще неясности в области разработки отдельных вопросов проблемы матриархата вообще. В силу всего этого настоящая работа может быть рассматриваема лишь как первый предварительный шаг.

## II

Переходя к изложению материалов, нам нужно установить, прежде всего, основную хозяйственную единицу в абхазской деревне XIX века, к которому относятся в основном привлекаемые здесь фактические данные, определить место женщины в производственной жизни этой единицы, попытаться затем выяснить исторические причины, генетические истоки положения женщины.

В абхазскую деревню указанного времени, особенно в пореформенный период (с 1871 года), все более интенсивно проникают товарно-денежные и капиталистические отношения. Сухуми становится экономическим центром края, в районах также появляются свои локальные экономические центры (Очамчире, Гудаута и др.).

Однако почти до последней четверти XIX века господствующей была здесь феодальная общественно-экономическая формация, развитие которой, к тому же, не дошло в Абхазии до полного закрепощения всех крестьян.

В абхазской дореформенной деревне мы имеем, таким образом, господство натурального хозяйства, очень слабое развитие товарного производства, элементов капиталистических отношений (между прочим, в составе основного словарного фонда абхазского языка имеется специальный термин «ашьяра» (ашьара) для выражения натурального обмена, в то время как названия денежных единиц и само слово «деньги» (ацара в абхазском являются заимствованными).

Такие черты общественно-экономического строя, как замкнутое, почти самодовлеющее сельскохозяйственное

производство (скотоводство, земледелие), способствовали сохранению значительных пережитков ранних общественных форм, т. е. патриархально-родовых отношений в хозяйственном и социальном быту массы населения (наличие общинных земель в некоторых, особенно горных районах края, институт аталычества и др.). Как следствие этого, взаимоотношения двух общественных классов – помещиков и крестьян – в Абхазии того периода в ряде случаев выступали завуалированно, они были облечены в форму патриархальных отношений. Это обстоятельство, в свою очередь, облегчало феодалам эксплуатировать крестьян.

При моем тематическом задании задача состоит в том, чтобы уловить эти дошедшие до недавнего времени отдельные архаические черты общественно-экономической жизни трудящихся и, опираясь на них, углубляться дальше, идя от близкого к нам и известного к далекому от нас и неизвестному, имея целью по возможности выявить ранние общественные формы и их социально-экономическую базу. В. И. Ленин подчеркивал, что необходимо «не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь».<sup>1</sup>

В абхазской деревне XIX в. основной хозяйственной единицей была уже малая, или индивидуальная, семья аҭахцәа ((абж. аҭаацәа), аҭахцәа хьычы). Нередко эта малая семья разрасталась, и с течением времени она достигала сравнительно больших размеров, образуя таким путем значительный по количеству родственный коллектив, состоящий из 3-4 поколений. Численный состав такого большесемейного коллектива иногда превышал 25 человек. Она называлась «большой семьей» (аҭаацәа ду). Абхазская большая семья, существовавшая в XIX в., имеет, следовательно, своим исходным началом малую семью, и, кроме того, заложенные в ней тенденции развития ведут

1. В. Ленин. Соч., изд. IV, т. 29, стр. 436.

к последовательному выделению из ее недр новых индивидуальных семей в узком смысле, т. е. семей, состоящих, как правило, только из родителей и их детей. Тем не менее эта форма, т. е. позднейшая форма местной большой семьи не представляла редкостного и случайного явления, не имевшего никакого значения.

Говоря о разделении труда в ней, т. е. внутри семьи, будь она большая или малая, нужно заметить, что даже краткое описание может показать важное значение, роль и место абхазской крестьянки в хозяйственно-экономической жизни народа.

В старой абхазской семье наблюдается ясно выраженное простое разделение труда между мужчинами и женщинами, а также в известной мере и внутри этих групп, причем оно в отдаленные от нас времена, видимо, совпадало в основном с двумя главными отраслями хозяйства – скотоводством, с одной стороны, и земледелием с домохозяйством, с другой.<sup>1</sup>

П. Чарая в статье «Абхазия и абхазы» отмечал: «У абхазов не было разделения труда. Не только отдельные деревни, но и каждая семья сама производила себе необходимые предметы из тех материалов, которыми она располагала: одни из них делались мужчинами, другие – женщинами. Женщина была и остается мастерицей в соответствующем ремесле».<sup>2</sup>

Ошибочно, конечно, утверждать категорически, что абхазы не знали вообще никакого разделения труда. Как от-

мечено, у них давно произошло простое разделение труда. Ведь сам же П. Чарая свидетельствует, что «одни необходимые предметы делались мужчинами, другие – женщинами». Скотоводство, которым ведали мужчины, рано отделилось от земледелия, где значительную роль играли женщины. Но этого мало. Поскольку древние абхазы, жившие издавна на берегу моря, не были изолированы от внешнего мира и городской жизни, то у них уже тогда начинают сказываться элементы развитого разделения труда.<sup>1</sup>

Уже те средства, к которым прибегали при трудных родах, показывают характер основной трудовой деятельности, которая предстояла новорожденному. Средства эти заключались в следующем. Слева от роженицы клались ножницы и веретено, а справа – ножик и шило, причем повитуха призывала так: «Если ты мальчик, иди (выходи) направо, а если девочка – налево».<sup>2</sup>

О разделении труда между мужчинами – членами одной семьи – Мачавариани писал: «Если у абхазского крестьянина несколько сыновей, то обыкновенно один остается при доме, а другой безотлучно следует за барантой, летом угоняет ее в горы, а зимой заводит стрижкой овец, сортировкой барашек и козлят, а также доставкой молока и сыра. Третий же сын, если только отличается особою ловкостью, поступает к тому лицу, которое славится в деревне своей энергиею, храбростью... Старики же сидят дома или поступают в состав сельских властей».<sup>3</sup>

Следовательно, существовали такие обязанности и работы в хозяйстве, одни из которых считались специально мужскими, в то время как другие – специально женскими. Разделение труда находит отражение и в языке, где мы имеем особые термины, которые можно перевести как «долю мужчины в труде» (ахатца мусхә) и «долю женщины в труде» (апхәыс мусхә).<sup>4</sup>

1. Давно оставлена старая буржуазная схема развития хозяйства – теория «трех ступеней» (охота – скотоводство – земледелие). Невозможно спасти упрощенную схему, как это пытаются делать некоторые авторы (проф. Равдоникас) указанием на то, что «настоящее полевое земледелие» возможно только с использованием тягловой силы скота и, следовательно, предполагает в прошлом стадию скотоводства. Но едва ли эти авторы правы, ибо, во-первых, и «мотыжное» земледелие является не менее «настоящим», чем плужное, а в некоторых странах, как в Китае, Японии, оно по интенсивности и продуктивности не уступает, а превосходит плужное земледелие, во-вторых же, и народы, занимающиеся плужным земледелием, отнюдь не обязательно должны были пройти через стадию скотоводства, так как одомашнить и использовать в хозяйстве отдельные породы скота – еще не значит заниматься скотоводством, как основной формой хозяйства». (С. Токарев. Рецензия на книгу Равдоникаса «Ист. первобытного общества», журн. «Сов. этн.», 1949, № 1, стр. 223-224).

2. ჯ. კვანთაძე. აფხაზეთი და აფხაზები, «ივერია» 1888, №169.

1. К. Маркс писал: «Основой всякого развитого (подчеркнуто мной. – Ш.И.) разделения труда... является отделение города от деревни» (цит. по БСЭ, т. 21, стр. 388).

2. Н. Джанашиа. Абхазский культ и быт. «Христ. Восток», т. V, в. II, Петроград, 1917 г., стр. 204.

3. К. Д. Мачавариани. Некоторые черты из жизни абхазцев. Положение женщины в Абхазии. В кн. Метафизические размышления, Батум, 1909, стр. 61.

4. Сложное слово «апхәыс мусхә» состоит соответственно из: женщина – ә – дело – доля; элемент ә здесь, по-видимому, означает «рука» (ср. амыруга, ампахышьы).



То, что принято было называть «долей мужчины в труде», определяется, прежде всего и главным образом, монопольным положением последнего в одной из двух основных отраслей хозяйства – в области скотоводства, в особенности горного скотоводства, разведения мелкого рогатого скота (аҭсаса). К скотоводству женщина не имела никакого отношения (к крупному рогатому скоту женщина имела только то отношение, что иногда она доила коров, и то лишь в последнее время). «Лес взрастил, лесу и мужчине принадлежит, дело мужское», – говорят абхазы о разведении мелкого рогатого скота. Достаточно сказать, что даже посещение женщинами горных пастбищ считалось как бы нарушением религиозного завета, своего рода оскорблением святости владений грозного «божества гор» (ашьха анцэахэы). «Женщина не появлялась в горах», – единодушно сообщают информаторы. Отчужденность абхазских женщин от животных доходила порой до курьезов; они прежде не стригли овец, не доили не только коз, но и вообще скот, не резали скотину, даже птиц. Зарезанную женщиной курицу, как якобы лишнюю тем самым соответствующих вкусовых качеств, мужчины высокомерно отвергали и не ели. Если при отсутствии мужчин в дом являлся гость, то хозяйка резала ему свою курочку руками мальчонка; если бы и его не было, она была вынуждена позвать случайного прохожего, сбегать за помощью к соседу или попросить это сделать самого гостя.

Материалы говорят о том, что чем дальше мы уходим в старину, тем меньше абхазки были связаны с животноводством. В позднейшие времена, правда, значительно ослабла их удаленность от дел скотоводства, – курьезы в отношении, скажем, курочки постепенно потеряли свою силу, местами женщины уже к началу XX в. успели сделать даже преимущественными доярками скота и т. п., но все же мужчина оставался главной фигурой во всем, что касается разведения и ухода за скотом.

Все это и неудивительно. Возникновение скотоводства и разделения труда породило иные общественные отношения, и мелкие общины, основанные когда-то на мате-

ринском праве, понемногу преобразовались в патриархальные семьи скотоводов.

Скотоводство возникло, по Энгельсу, из охоты. Корни его уходят еще в эпоху господства материнского рода. Развивающееся скотоводство было основой патриархального рода. Патриархальный род действительно возникает везде, где скотоводство становится ведущей формой производства.

В письменных источниках имеются недвусмысленные указания насчет важнейшего значения скотоводства у абхазов.

Так, Селезнев в 1847 году писал: «Образ жизни абхазов почти патриархальный. Довольствуясь малым, они считают за величайший труд ухаживать за пахотями, виноградом и сенокосами, исключая скота, к нему любовь выражается резко. Почти у каждого найдете от 5 до 6 коров, пять-шесть пар быков, двадцать баранов и овец, последние имеют шерсть нежную и имеют сзади сальные курдюки. Лошадь бывает не у всякого, только князья, богатые и искусные воры имеют ее, что дает некоторую значительность в простом народе... Здесь конских табунов нет... Овцеводство, вследствие скудости пастбищ, ничтожно; но козлов здесь достаточно... Благо земледелия им мало известно...»<sup>1</sup>

Автор, конечно, искажает действительность, когда он утверждает, что почти у каждого абхаза было 5-6 коров и 5-6 пар быков и т. д., ибо встречалось немало и таких, которые едва имели одну коровенку, и когда заявляет, что «благо земледелия им мало известно». Он также ошибается, говоря о «скудости пастбищ» в Абхазии, о «ничтожном» развитии овцеводства и об отсутствии «конских табунов». Нечего и говорить, что у богатых жителей Абхазии несомненно имелись в его время табуны лошадей, о чем, между прочим, свидетельствует и наличие в абхазском языке специального местного выражения «лошадиный табун» (ауахьад). Весь уход за лошадью лежал на мужчине; он ее кормил, чистил, купал, поил, седлал, расседлывал. Даже гость, если отсутствовали в доме хозяина мужчины, сам снимал седло со своей лошади и сам же ее седлал.

1. Селезнев. Руководство к познанию Кавказа, кн. II, 1847 г., стр. 207.

Вместе с тем все больше росло значение земледелия. В «Краткой записке о сословно-поземельных отношениях в Абхазии и Самурзакани» (1868 г.), где говорится о повинностях одного разряда крестьян (ахувю), сказано: «Главнейшая из мужских работ есть работа полевая».<sup>1</sup> Здесь речь идет, правда, только о повинностях, по отношению к владельцам, только одного разряда крепостных крестьян (ахувю), составлявших сравнительно очень небольшой процент населения. Но значение полеводства в народном хозяйстве Абхазии и вообще возросло резко к 70-м годам XIX в. По сравнению с началом того же столетия, хотя и во второй половине этого века для основного слоя крестьянства скотоводство продолжало составлять один из основных предметов богатства.

У обычно хорошо осведомленного, но преувеличивавшего роль скотоводства, анонимного автора «Очерка устройства общественно-политического быта Абхазии и Самурзакани» (1870) читаем: «...Население сталкивалось со своими соседями летом на горных пастбищах, и здесь сохранение самого дорогого предмета для жителей – скота, составлявшего почти единственный предмет их богатства, – зависело также от силы, от имевшихся для защиты стад средств».<sup>2</sup>

Конечно, мужчины в Абхазии занимались не исключительно одним только животноводством, но и другими промыслами, причем некоторые из последних, что также характерно, были связаны в той или иной мере с горами, лесом, охотой, следовательно, часто опять-таки с тем же скотоводством.

Следует указать в связи с этим на зло скотокрадства. Скотокрадство было страшным бичом для населения. «Этим занимались, главным образом, князья и дворяне, которые, считая честный труд унижительным для себя, действительно так предавались разного рода хищниче-

ским «упражнениям». От этого страдали больше всего, конечно, трудящиеся крестьяне, которые попадали в тяжелую беду, лишившись нередко последней коровы или единственного рабочего вола. Крестьяне теряли вместе со скотиной и время на часто бесполезные поиски. «У кого коза пропала, у того и день потерян», – гласит поговорка. Мало этого. Чтобы иметь надежду на возвращение уворованного скота, крестьяне вынуждены были обращаться к своим «патронам» – князьям и дворянам, которые организовывали кражу в ряде случаев с той целью, чтобы потерпевший пришел к ним же просить о помощи, следовательно, вознаградил их за «труд». Бывали случаи, когда, как это описано в одном из рассказов Д. Гулиа, за воровские дела бесчестного князя приходилось отвечать какому-нибудь ослепленному прадедовским обычаем крестьянскому «молочному брату» преступника. Именно помещики старались облечь особенно конекрадство в степень рыцарской доблести, ибо слишком была ощутима реальная выгода им от этих хищений и махинаций, так часто нарушавших мирную жизнь трудящихся.

Как можно заключить из сообщений авторов XVIII и XIX вв., писавших об Абхазии (напр., Пейсонель, Броневский и др.), основной объект торговли у абхазов составляли продукты труда и охоты, а также, так сказать, военной деятельности мужчин. Страшным злом был культивировавшийся турками торг пленниками, особенно красивыми пленницами, который, по словам современника, только к началу XIX в. «весьма уменьшился». Говоря словами того же источника, «изобильнейшими произведениями, составляющими народную промышленность в Абхазии» и доходную статью вывоза, были: буквое и пальмовое дерево, или самшит, высоко ценившийся за границей, воск, мед, невыделанные шкуры зверей: волчьи, лисьи, куньи, бельи и т. д. Взамен получали: соль, вино, сафьян, металлические изделия, ружья, пистолеты, кинжалы, выбойки, сталь, свинец, сукна и шелковые материи.<sup>1</sup> – «Селитру сами делают и умеют приготавливать из нее порох. Нужда-

1. «Краткая записка о сословно-поземельных отношениях в Абхазии и Самурзакани», ЦГИА в Ленинграде, ф. 1268 Кавказского комитета, опись 12, д. 74, 1863 г., л. л. 46-48.

2. Сб. свед. о Кавказ. горцах, 1870, вып. III, стр. 11.

1. Сем. Броневский. Известия о Кавказе, т. I, Москва, 1823 г., стр. 350-351.

ются в соли». – «От них идет в знатном количестве мед в продажу, в том числе дикий или каменный».<sup>1</sup>

А. П. Черепов отмечал, что аамыста, т. е. абхазские дворяне «ремесло продолжают доселе – единственный род занятий, и многие недурно выделяют седельные ремни, приготавливают плети. Эльмирза Маан Бажавой отрасли, Шахан Маан Абурахмановой отрасли, Цыш Леван, Маан Джамлет.<sup>2</sup> Некоторые делают хорошие арчаки: Лакир Реджеб, Якуб. Замечания достойно, что никто из анхаи во всем Бзыбском округе не занимается этими изделиями». <sup>3</sup> Действительно, некоторые из абхазов умели делать неплохие седла и всю сбрую к ним. Следует, однако, подвергнуть дальнейшей проверке и уточнению сомнительные наблюдения Черепова о том, что некоторые из дворян выделяли седла, в то время как крестьяне «во всем Бзыбском округе» не занимались этим.

Мужчины занимались также кузнечным ремеслом. В каждой абхазской деревне были свои кузнецы, многие из которых славились своим умением изготавливать необходимые орудия труда (топоры, цалды, сошники, ножи и пр.) и вооружение (напр., кремневые «абхазские ружья» и др.). В связи с этим ремеслом выработался важнейший культ – культ кузни и железа (ажьырныхэа), имевший большое значение в общественной и идеологической жизни абхазов, причем отправляли его только мужчины. Например, женщины не допускались к присяге, которую очень часто давали в кузне; в случае необходимости, за нее должны были давать присягу ее ближайшие родственники.<sup>4</sup> Но все же среди профессиональных кузнецов в городах не было ни одного из абхазов. Так, по свидетельству Ф. Эшба, в местечке Очемчиры, напр., в 1891 г. кузнечным ремеслом занимались всего 10 человек, и то «все они – пришлые».<sup>5</sup>

1. Там же, стр. 329, 343

2. Пропуск в тексте.

3. И. Г. Антелава, Г. А. Дзидзария, А. А. Олонецкий. Из истор. крест. реф. в Абхазии, Истор. архив, кн. 5, 1950, стр. 405

4. К. Д. Мачавариани. Описательн. путеводитель по г. Сухуму, 1913, Сухум, стр. 316.

5. Фома Эшибая. Местечко Очемчиры..., СМОМПК, вып. 11. Тифлис, 1891 г., стр. 264.

Кустарничество и ремесло, которым абхазы занимались главным образом для удовлетворения своих внутренних потребностей, сами носили в большой мере патриархально-натуральный характер вследствие чрезмерной слабости торгово-промышленного развития края. Агроном Рыбинский Г. за два года пребывания в Абхазии имел, если верить его словам, «достаточно времени изучить быт и хозяйство абхазцев». В статье «Абхазия в сельскохозяйственном отношении» в 1894 году он писал следующее: «Причины бедности абхазцев заключаются не в недостатке хорошей земли (с этим они еще могут мириться), а в историческом складе их жизни, традиций, обычаев, отрешиться от которых они не в силах, потому что в них зиждутся все почитаемые ими догматы нравственности, в своем роде как десять заповедей для христиан. Эти догматы и самобытный склад миросозерцания абхазцев делают их брезгливыми к торговле, к промышленности. Они считают за величайший стыд быть торгашом в лавке, а тем более содержать духаны, кабаки, и крайность доходит в этом до того, что считают за стыд промышленя, пользоваться доходом от продажи продуктов своего хозяйства: молока, масла, сыра, яиц, кур и др. продуктов, и эти врожденные понятия настолько сильны среди них, что за 40 лет нашего влияния на склад их жизни они примирились лишь с необходимостью продавать только кукурузу и фрукты, и то не сами везут эти продукты на базар, а ждут, пока к ним не заявятся скупщики, хотя прекрасно понимают, что это самая невыгодная форма продажи».<sup>1</sup>

В статье «Местечко Очемчиры, селения Илори и Беслахубы» один из первых представителей абхазской интеллигенции Фома Эшба, работавший заведующим Очемчирским двухклассным начальным училищем, в 1891 году писал, касаясь занятий жителей тех мест, где он жил и вырос: «Преимущественное население обществ Очемчирского, Илорского и Беслахубского – абхазцы, – народ, считающий занятие каким-нибудь ремеслом за стыд. Вот

1. Г. А. Рыбинский. Абхазия в сельскохозяйственном отношении, Тифлис, 1892 г., стр. 14.

почему среди здешнего туземного населения чрезвычайно мало развита кустарная или ремесленная промышленность».<sup>1</sup>

Конечно, эти и им подобные авторы глубоко заблуждаются, впадают в чистейший идеализм, усматривая в явлениях нравственного порядка («стыд», брезгливость» и т. п.) причину «бедности» и далее «исторического склада» того или иного народа, поскольку нравственные категории, как известно, нуждаются сами в объяснении, исходя из условий материальной жизни общества. В силу все той же порочности своей методологии, они не способны были видеть того, что в тот момент еще не бросалось в глаза в абхазской деревне, но что нарождалось и развивалось – капиталистические отношения, пробивавшие себе дорогу с той же неодолимостью и в Абхазии XIX в. в недрах феодального строя. При всем том сообщения этих авторов-очевидцев – ценны для нас как свидетельство бесспорной отсталости хозяйственно-экономического развития страны.

Таким образом, мы можем сказать, что во всем хозяйственном быту абхазов второй половины XIX в., еще сильно пропитанном патриархальщиной, скотоводство было одной из ведущих форм сельскохозяйственного производства (что, разумеется, не исключает важнейшего значения древней земледельческой культуры в крае). Скотоводство, особенно горное, развитию которого в Абхазии благоприятствовали природные условия, было трудным делом, сопряженным с опасностями; им ведали мужчины, которые продолжали заниматься одновременно и наряду с этим также охотой и пчеловодством, имевшим тоже важное хозяйственное значение, особенно в древние времена, когда продукты особенно пчеловодства, а также и охоты, служили важной статьей торговли и обмена.

Не только весь комплекс условий материальной жизни абхазов, но целый ряд показательных фактов идеологического, фольклорного и языкового порядка также утверждают правильность тезиса об огромном значении скотоводства в их жизни. Скот у них выступает как одна

из самых больших ценностей, как одно из основных мерил ценности, особенно в горных частях Абхазии. Отмечу здесь лишь несколько любопытных штрихов. Если абхаз, идя по дороге, догонит кого-нибудь, то он приветствует его словами: «Да ожидает тебя скотина» (рахэы узып̄шуп). Если в разговоре раньше его кто-нибудь уже высказал его мысль, он скажет: «Тебе получить скотину прежде меня» (сап̄хьа рахэ уоух̄еит). Когда находку увидит человек, он выражает свою радость так: «О, боже, скот ты мне дашь!» (анцэа рахэ сыт) и т. п. Даже понятия «завтрак», «обед» и «ужин» передаются соответственно следующими терминами: «утреннее доение» (шьыжьхьа), «полуденное доение» (шьыбжьхьа) и «вечернее доение» (уаххьа).<sup>1</sup> Эти примеры указывают на значение молочных продуктов в пище населения.

Для выражения понятий «негодный», «неприличный» употребляют слово «ирахум» (ирахэым), что в дословном переводе означает «не животное». Одна из форм проклятья гласит: «Чтобы пропал имеющийся у тебя скот» (умоурахэ ызааит).

О значении скотоводства говорит и тот, отмеченный выше немаловажный факт, что именно скот выступал еще в XIX в. как одно из главнейших мерил ценности. В списке «абхазских единиц ценностей», приводимом Череповым (1866), животные занимают первое и определяющее место. Даже в топонимике Абхазии изобилуют названия, связанные с животными и животноводством.

Если обратимся к сказаниям абхазов, то уже у нартвов скотоводство – основа их существования. Оно было у них едва ли не лучше всего организованным и постоянным хозяйственным занятием, причем и у них только мужчины ведают делами животноводства (иногда, правда, телят пасли и нартские женщины). Но, пожалуй, самым достопримечательным является приписываемый тем же нартам и сохранившийся у абхазов до недавнего (начало XX в.) времени обычай, согласно которому из каждой

1. Фома Эшибая. Указ соч., стр. 260.

1. Что эти термины связаны с доением, показывает сравнение их со словом, обозначающим, напр., дойную корову – ажэхьа.



тысячи голов мелкого рогатого скота одну сотню отпускали в лес (зқы аазаны, шэқы абна илартон) в порядке умиловления покровителей леса («абна икоу» – «в лесу находящихся»). Это, несомненно, глубоко архаический порядок, уводящий к начальным стадиям развития скотоводства, не потерявшего еще близкой связи с лесом и его духами.

Одним из самых значительных, почитавшихся абхазами, языческих божеств был Айтар – покровитель домашнего скота. Его представляли как бы в семи лицах. Сол. Званба первый описал обряд жертвоприношения Айтару, который совершался только мужчинами: «Богу этому пастухи приносят в жертву молочную кашу, обыкновенно в субботу вечером, – только не во время поста, – раз в году летом. – Около котла, наполненного кашею, становятся все пастухи, сколько их найдется при стадах, и старший из них просит Айтара о размножении их стад и о защите их от хищных зверей... Если кто желает, чтобы пастух исполнил данное обещание, то стоит только заставить его, чтобы он поклонился богу Айтар, и обещание будет исполнено свято...»<sup>1</sup>

С. Званба говорит, что «Айтар – бог и покровитель домашнего скота и хуторов» (подчеркнуто мною. – Ш. И.). По-видимому, под «хуторами» он имел в виду не отдельное хозяйство, а группу, вероятно, родственных семей, занимающих компактно определенную часть села. Это соображение наводит на мысль, не был ли «Айтар» общим родовым или большесемейным божеством. В том убеждает также общая основа (т), наличная в термине «семья» (атахцәа) и в имени божества (Айтәр), где конечное *p* служит показателем множественности (ср., напр., алыпцар). Айтар представляли семидольным, на что, по-видимому, и указывает выражение: «Айтар – семь Айтар» (Айтәр бжьейтар).

В несколько видоизмененной форме Айтар – бог скотоводства – встречается в ряде мест Грузии. Так, напр., акад.

И.А. Джавахишвили пишет: «Для нас ясно, что мегрельское «антари» и хевсурское «анатори» должно быть одно и то же божество. Имя этого божества сохранилось, я думаю, и в абхазском, в котором это слово встречаем в виде «Айтар»».<sup>1</sup>

Итак, одно из главных языческих божеств у абхазов выступает покровителем домашнего скота, и все моления за благополучие в делах животноводства возносили исключительно мужчины.

Так в общем обстоит дело со скотоводством. Но при всем том земледелие, возникновение которого в Абхазии теряется в глубине веков, было все же самым главным хозяйственным занятием населения с древнейших времен, причем роль женщины в возделывании земли была неоспоримо велика. Можно предполагать, что в далеком прошлом, когда земледелие у предков абхазов находилось еще на примитивной ступени развития, когда полевые угодья располагались в непосредственной близости от жилищ, тогда полеводство и огородничество, объединяемые, что также характерно, одним наименованием «аутра» не успели еще дифференцироваться друг от друга, существовали в симбиозе, были неразрывно слиты вообще с домохозяйством, в котором, естественно, женщины играли решающую роль (любопытен сам термин «анхара», который означает одновременно «хозяйство», «оставаться», «оседлость»). Но и позже, вплоть до последнего столетия, в области земледелия фигура абхазской женщины была куда более заметной и значительной, чем в скотоводстве.

Начну изложение вышеупомянутой «доли женщины в труде», чтобы представить краткую суммарную характеристику женских работ по дому не только в узком, буквальном смысле, а шире, в домохозяйстве вообще.

Можно не распространяться насчет т. н. чисто женских «домашних работ». Они понятны сами собою без того, чтобы на это особо указывалось. Следует, однако, отметить, что абхазки были полновластными хозяйками внутри дома и главными экономками, равно как и то

1. Сол. Званба. Абхазская мифология. Цит. по Г. А. Дзидзария «Сол. Званба», Труды АБНИИ, в. XXIII, 1949 г., Сухуми, стр. 142.

1. ივ. ჯავახიშვილი. ქართული ერის ისტორია, წიგნი 1, თბილისი, 1951, სტრ. 83.

обстоятельство, что весь длинный ряд этих т. н. «женских работ» (აჟღაზის უს) составлял не только привилегию, но еще больше строгую и тяжелую обязанность жены, вообще женщин. Исходя из этой исстари установившейся традиции, мужчины старались держать себя при всех случаях в гордом удалении от всяких внутридомашних «мелких» дел и считали ниже своего достоинства не только, напр., принести кувшинчик воды из подчас далекого родника или, допустим, сварить мамалыгу, но даже помочь своей супруге в выращивании и обработке огородных культур (изредка он, правда, вспахивал ей почву под огород). Он принесет дрова, разведет костер, зарежет, если надо, какое угодно животное, сварит мясо, даже распределит его гостям по формуле: каждому погляди в лоб, а затем его надели (ლაჟ უაჟღაზის კააჟ იტ), но что сверх этого, то для него как бы от лукавого. Все остальные многообразные внутридомашние дела – огородничество, приготовление пищи, прядение и тканье для изготовления одежды на всех членов семьи, постельных принадлежностей, обуви и других предметов рукоделия, не говоря уже о воспитании детей, не только своих, но нередко и чужих, по обычаю аталычества, и т. д. и т. п., – все это тяжелым грузом лежало на плечах женского персонала семьи. Особо должны быть отмечены ненарушимые обязанности, лежавшие на женщинах, в связи с законом гостеприимства: каждому новому гостю, – а их могло дома побывать до десятка в сутки, – она должна была в любое время дня и ночи приготовить свежую пищу и угостить.

Но я остановлюсь несколько больше на поставленном выше вопросе – отношении абхазских крестьянских женщин к возделыванию земли.

Во второй половине XIX в. в абхазской деревне крестьяне обрабатывали, считая и огородничество (აუტრატჲ), немало сельскохозяйственных культур. Главными из них были местные разновидности пшени и проса, фасоль, кукуруза и частично ячмень, а также технические культуры – хлопок, лен и конопля.

Лен и конопля, а также некоторые из зерновых, в том числе просо, являются древними сельскохозяйственными

ми культурами Абхазии и всей Грузии. «Сообщения древних источников и выводы современных ученых находят опору в археологических материалах. При раскопке кургана бронзового периода в Зугдидском районе (Зап. Грузия) были обнаружены каштаны, жолуди, буковые орешки, орехи и, что особенно замечательно, зерна пшеницы маха, ячменя, проса и могоара. Таким образом подтвердилось, что три тысячи лет тому назад жители Грузии возделывали эти хлебные злаки».<sup>1</sup>

Описывая борьбу персов с греками за обладание Лазикой, Прокопий Кессарийский (конец V – середина VI в.) замечает: «Лазы, однако, могли продовольствовать себя, употребляя в пищу родящееся у них просо».<sup>2</sup>

Просо упоминается и в абхазской легенде об Абрскиле. Там рассказывается о том, как враги использовали просо, чтобы изловить неукротимого богоборца, когда упадет его крылатый конь, наскочив на разостланную на горе скользкую кожу, посыпанную просыаными зернами.

Большинство из перечисленных культур, разводившихся в Абхазии, и все огородные растения обрабатывались преимущественно, если не исключительно, руками женщин, за исключением, конечно, ячменя и особенно кукурузы. Производство кукурузы, которая вообще проникла в Абхазию не так давно (конец XVIII века), вытеснив бытовавшие здесь издревле местные зерновые культуры, требовало обработки сравнительно более обширных площадей с более интенсивным применением пахотных орудий и тягловой силы животного (быков, буйволов). В силу этих причин оно с самого начала сделалось одним из главных занятий мужчин. Здесь участие женщин выражалось в том, что они приносили обед своим мужьям на место их работы в поле (ამხატაჲ), помогали в сборе урожая, причем не одной только фасоли, убирать считалось как бы их прямой обязанностью, но и самой кукурузы. Однако женщины не допускались, как правило, не только к делу

1. Н. Бердзенишвили, И. Джавахишвили, С. Джанашиа. История Грузии, ч. 1, Тбилиси, 1950, Стр. 49-50.

2. Цит. по кн. «Батумское побережье», Батум, 1911 г., стр. 23.

пахоты, но и к мотыжению кукурузы, так как эти работы считались сугубо мужскими.

Кукуруза сделалась господствующей в Абхазии не сразу. Этот процесс протекал во времени по крайней мере на протяжении нескольких десятков лет. Кукуруза становится ведущей сельскохозяйственной культурой уже в первой половине XIX в., а в середине указанного столетия – предметом значительного вывоза. Так, Дюбуа, посетивший Абхазию в 1833 г., на первое место в пище абхазов ставит кукурузу (маис). А. Пахомов, говоря о последствиях упразднения владательства, писал, что экспорт кукурузы из Абхазии увеличился с 108.457 пудов в 1864 г. до 166.320 пудов в 1865 г.<sup>1</sup> Селезнев отмечал, что «засеянные поля разными семенами едва достаточны для их (абхазов. – Ш. И.) пропитания, и то отнимают у них турки, которым дозволено владельцем производить торговлю. Они часто за поле кукурузы, стоящее тридцать руб. сер., дают вперед кусок гнилой наньки или полотна, и потом, когда поспеет, собирают на кочерны...»<sup>2</sup>

При всем том, письменные сообщения и этнографические данные подтверждают, что в середине XIX столетия вышеупомянутые сорта проса и пшена оставались еще в ряде мест главной хлебной пищей населения, особенно для жителей некоторых селений, как, например, Дурипши и др., почвенно-климатические условия которых благоприятствовали выращиванию обильных урожаев этих культур.

Лейтенант Скирневский, посетивший Сухум в 1807 г., писал, что в окрестностях Сухуми имелись долины с ливадами, на которых «производится хлебопашество, состоящее из сорочинского пшена, ячменя и кукурузы, которыми и торговля производится».<sup>3</sup> Чиновник министерства иностранных дел России де-Скасси в 1818 г., после своего посещения Абхазии, отмечал: «Главные продукты этой стра-

ны – просо и кукуруза».<sup>1</sup> Капитан Энсгольм писал в 1819 г.: «Засаеваемый и удобопроизрастаемый в Абхазии хлеб есть кукуруза, часть – гоми, меньшая часть пшеницы и ячменя. Количество сего засева достаточно для собственного употребления, исключая кукурузы, которую продают или выменивают на соль...», «главнейшие избытки Абхазии в кукурузе и просе».<sup>2</sup>

По сообщению Сем. Броневского, «абхазы упражняются в скотоводстве и хлебопашестве..., сеют пшеницу, ячмень, кукурузу и особый род просы, называемой грузинами гоми...». Автор преувеличенно подчеркивает похищение и продажу пленников, как «главнейшую промышленность» абхазов.<sup>3</sup> Далее он говорит: «Но земля удобна к хлебопашеству и садоводству. Яблоки, груши, сливы, каштаны, квиты, персики, абрикосы, грецкие орехи, дикий виноград, тутовые ягоды и прочие плоды произрастают в лесах без всякого присмотра».<sup>4</sup>

По свидетельству бар. Торнау, «вместо хлеба здесь (т. е. в Абхазии 30-х гг. 19 в. – Ш. И.) употребляют кукурузу или крутую кашу из мингрельского проса гоми, и обыкновенная пища состоит из вареного мяса, яиц и молока, приготовленных самым простым образом».<sup>5</sup>

Автор середины XIX в., первый абхазский этнограф Сол. Званба, которого невозможно упрекнуть в незнании с бытом своего народа, также подтверждает важнейшее значение пшена и проса в пище тогдашнего населения Абхазии, говоря, что гоми заменяет у абхазов хлеб.

По приводимому Селезневым сообщению одного автора, путешествовавшего в 1670 г. «от Мингрелии до Азовского моря», у черкесов и абхазов «женщины здесь обрабатывают землю, сея одно только просо».<sup>6</sup> Автор «Экономического положения туземного населения Сухумского отдела» совершенно прав, когда он говорит: «Положительно могу уверить, что еще в 1867 году селение Дурипш

1. А. Пахомов. Абхазия в сельскохозяйственном отношении, ЗКОСХ, № 1-2, стр. 86-87.

2. Селезнев. Указ. соч., стр. 209.

3. ЦГВИА, ф. ВУА. д. 18490, л. л. 1-4.

1. ЦАВП, МИД, оп. 1-9. д. 4, л. л. 2-43.

2. ЦГВИА. ВУА. д. 18497. л. д. 1-43.

3. Сем. Броневский. Указ. соч., стр. 326.

4. Там же, стр. 327.

5. Бар. Торнау. Воспоминания кавказского офицера, М., 1864, стр. 57.

6. Селезнев. Указ. соч., стр. 241.

исключительно заседало гоми; большие посе́вы его были кроме того в селениях Арква, Рюита, Эбер-ныхва, Ачандара, Тасраква и Колдохвара, в ограниченном же размере заседалось гоми повсеместно».<sup>1</sup>

Анонимный автор<sup>2</sup>, проведший в Абхазии несколько лет, изучавший ее, по его же словам, «во всех подробностях», в своей вообще очень серьезной критической статье «Абхазцы (Азеге). По поводу сочинения г. Дубровина «Очерки Кавказа и народов, его населяющих», резонно возражая названному компилятивному писателю, пишет о положении абхазской женщины следующее: «Положение женщины в абхазском семействе далеко не такое, каким рисует г. Дубровин... Жена вовсе не раба своего мужа и еще менее «старшее в доме рабочее животное»; она полная хозяйка, и забота о домашнем хозяйстве составляет весь круг ее деятельности. Черная работа лежит исключительно на ахашалах (рабах. – Ш. И.), а если их нет, то на муже. Муж обязан нарубить и принести дров, пригнать корову или коз, выдоить их и заложить им на ночь корм. Молоко он передает жене, которая из него делает разные приготовления. Муж же обязан вскопать огород, засадить его и в этом виде передать жене, на обязанности которой лежит содержать его в порядке, и то только те гряды, на которых посеяны овощи или хлопок. Приготовление поля для посева гоми или кукурузы, посев зерен и тоханье (подбивка) кукурузы составляют обязанность исключительно мужчин, а дело женщин только приготовить пищу для рабочих и иногда доставить ее на место работ, если оно далеко от жилья. Женщины в полевом хозяйстве не принимают никакого участия».<sup>3</sup>

Здесь автор, несколько приукрашивая положение женщины, в то же время умаляет ее роль в полеводстве. Его категорическое заключение («Женщины в полевом хозяйстве не принимают никакого участия») является совершенно неправильным обобщением. Конечно, ко времени написания статьи автора (1872 г.) основу полеводства абхазов

составляло уже производство кукурузы (хотя, разумеется, этим не ограничивалась земледельческая культура населения), кукурузу же обрабатывали в основном мужчины (которые, кстати сказать, не имели, как правило, отношения к огородничеству, вопреки утверждению анонима; между прочим, и язык сохранил соответствующее выражение: «женский огород» (агъхэыс лутра),<sup>1</sup> противопоставляемый мужскому «полю» (амхы). Но сказать это и ничего больше, – значит проявить неисторический подход к вопросу.

Имеются свидетельства других очевидцев и авторов, которые опровергают указанное утверждение анонима. Так, говоря об абхазах, Селезнев говорит, что «на женщинах лежит не только забота о домашнем хозяйстве, но даже уход за пахотами и жатвою».<sup>2</sup> В своей докладной записке Лисовский, служивший цебельдинским приставом в 30-х гг. XIX в., отмечал: «Земледелие в руках почти женщин», которые, при отсутствии мужчин, «сеют в малом количестве кукурузу и фасоли на земле, вскопанной лопатками... Женщинам предоставлена также и уборка хлеба, равно как и все прочие домашние работы».<sup>3</sup>

Кто обрабатывал такие культуры, имевшие столь важное значение в жизни народа, как хлопок, лен, конопля и все огородные растения? Только женщины. Ведь кукуруза (да и последнюю, по Лисовскому, в некоторых местах обрабатывали женщины) у абхазов новая сравнительно культура, до нее у них были другие хлебные злаки. Характер экономического быта абхазов, потребности, размеры посевных площадей и способ их обработки позволяли и даже требовали широкого применения женского труда. Мы находимся слишком далеко от времени, когда женский труд был, может быть, решающим в полеводстве абхазов. Тем не менее ряд пережитков хозяйственного быта

1. Сб. свед. о Кавк. горцах, Тифлис, 1871 г., вып. VI, стр. 7.

2. Вероятно, полк. А. Введенский.

3. Указ. соч. Сб. свед. о Кавк. горцах, Тифлис, 1872 г., в. VI. стр. 46-47.

1. Не происходит ли термин «аутра» – «огород» от «аурт» – «место работы», (ср. «амыхурта» – «место обработки поля», а также «Урта» – название поселка в сел. Поквеша), а «амхы» – «нива» от «анхара» – «хозяйство», «занятие оседлого населения».

2. Селезнев. Указ. соч., стр. 206.

3. Лисовский. Докладная записка полковнику Катенину от 24/V – 1838 г. Госмузей Грузии им. акад. С. Н. Джанашиа. Рукописн. отдел, ф. 3, д. 384, л. 3.



подтверждает во всяком случае высокую степень участия женщины и в полеводстве абхазов, в частности в производстве пшеницы и проса – основных зерновых культур края с древнейших времен.

Хотя и мужчины, конечно, принимали участие в обработке этих культур, однако именно женский труд был в древности, видимо, решающим в деле производства, не говоря о дальнейшем приготовлении к приему пищи из этих злаков, разводившихся повсюду в Абхазии.

Вот краткое описание процесса производства и местных навыков в этой области земледельческого труда.

Хлебные злаки, о которых идет речь, называются по-абхазски «ашы», или «ашырдж» (ашырз) и «ахудз» (ахэыз). Ахудз по сравнению с ашы более мелкозернистое растение с круглыми желтоватыми зернами. Подобно рису, он имеет свойство сильно увеличиваться при варке; «из одной пригоршни получался целый котел», – говорят абхазы фигурально. Из ахудз готовили абхазы род густой каши под названием «абыста» (абыста), почему и самую культуру часто называют этим же именем. Характерно, что это последнее название перешло и на ставшую основным видом хлебной пищи абхазов – т. н. мамалыгу из кукурузной муки. Изредка из ахудз делали также и муку.

Ашы давала продолговатые зерна, росла она ниже, и колосья у нее тяжело свисали вниз. Ашы мололи на мельнице (самое слово «мука», по-абхазски «ашыла», видимо, происходит отсюда) и из ее муки пекли себе хлеб, или примешивали эту муку к тесту из другой, скажем, кукурузной муки, что придавало выпеченному из такого теста хлебу приятный вкус, и ароматный запах.

Как сказано, в деле производства ашы и ахудз женщины принимали самое активное и непосредственное участие. Эти культуры, особенно ахудз, требовали для своего лучшего произрастания хорошей красноватой по цвету земли. Чтобы уродился большой урожай, мужчины предварительно вспахивали землю раза два (надо полагать, что до появления у абхазов пахотного орудия женщины сами проводили посредством мотыжения подго-

товку почвы под посев). Размер засеваемой семейством площади бывал невелик, редко он достигал половины гектара. Посев производился в начале мая, разбрасывая семена от руки в беспорядке, потом бороновали. Недели через две-три после посева производили первую прополку – женщины руками очищали посев от сорных трав, или вместе с мужчинами делали они эту работу с помощью специальных маленьких железных, т. н. абхазских, мотыг. Недели еще через две снова освобождали участок от сорняка. Урожай созревал к концу августа – началу сентября, тогда же и собирали его, подрезывая ножом или серпом<sup>1</sup> колосья (у кого не хватало серпов, рвали руками) вместе с частью стебля, а затем связывали их в снопы. Сбор урожая называется «абцара» (абцара), этим же термином обозначается один из месяцев в абхазском календаре, – пример наименования определенного отрезка времени по характеру основных работ населения в этот период.

В период созревания урожая абхазы устраивали считавшееся весьма важным моление «Нанхва» (нанхэа), т. е. моление в честь великой матери плодородия земли, как это видно из самого приведенного названия. По этому же молению называется и соответствующий месяц.

Для сушки собранного урожая устраивали сушильню (ашахра). На солнечном месте во дворе дома вбивали в землю большие колья сучками и перекидывали между ними жерди, а на эти последние сверху седлообразно вешали связанные снопы. Когда высохнут снопы, снимали их оттуда и бросали в довольно объемистые углубления, сделанные в дереве или на камне путем выдалбливания. Там женщины молотили зерно, освобождали его от шелухи (алахэара), с этой целью они целыми днями били сложенные в указанном корыте снопы, ударяя по ним большими деревянными молотками.

1. «Помимо этого интересно знать, – справедливо замечает Г. В. Рогава, – какими данными располагает автор (проф. Н. Ф. Яковлев. – Ш. И.), говоря, что в Абхазии до революции женщины руками рвали ячмень и что абхазы не были еще знакомы с земледельческими орудиями, даже с серпом» (Г. В. Рогава. О вульгарно-материалистическом изучении абхазского и адыгейских языков, Сб. «Против вульгаризации и извращения марксизма в языкознании», 1951 г., стр. 407).

Из стеблей или чалы этих культур, а также льна и конопля женщины плели циновки (ачацап, асацбада), на которых, разостлав их на полу, ложились спать. Утром, встав с постели, свертывали их в трубку убирали, приставив где-нибудь к стенке.

На обязанности женщин лежала также и следующая стадия работ – превращение зерна в муку. Это составляло не менее тяжелую обязанность, женщинам приходилось молотить зерно на имевшихся почти в каждой семье вращающихся ручных мельницах, называемых по-абхазски «ручными жерновами» (анапылалыу).<sup>1</sup>

Абхазская ручная вращающаяся мельница, устраивавшаяся где-нибудь в углу дома, кухни или другого подсобного строения, состояла из двух горизонтально расположенных небольших жерновов – верхнего и нижнего. Нижний жернов устанавливался на стойком помосте или подставке высотой до метра. На этом жернове делалось небольшое отверстие, в котором неподвижно устанавливалась металлическая или из твердой древесины стойка. На эту стойку надевался своим более широким отверстием верхний жернов, чтобы во время вращательного движения последний не смог соскочить. На краю верхнего жернова сверху делалась круглая выемка, куда вставлялся конец палки. Другой ее конец свободно вращается в отверстии доски, укрепленной, например, между образующими угол стенами. Женщина приводила верхний жернов

1. Когда в Абхазии впервые появились водяные мельницы – сказать трудно. В народе склонны чуть ли не отрицать их существование в прошлом Абхазии. Но вряд ли это имеет под собою почву. Высокоразвитое земледелие древней Колхиды, часть которой составляла Абхазия, не могло бы удовлетворяться одними ручными мельницами. К этому следует добавить довольно детально разработанную терминологию и фольклорные данные, связанные с водяными мельницами. Что касается XIX в., то в это время в Абхазии было уже много водяных мельниц (правда, незамысловатых и маленьких). «Таких мельниц помещается иногда десятка полтора на каком-нибудь ручейке, сажень в 20-30 одна от другой, как это можно видеть в селении Хуап; но ежедневный помол их так невелик, что все мельницы не в состоянии удовлетворить требованию селения, число жителей которого не более 120 дымов. Независимо от водяных мельниц, в селениях, не имеющих быстро текущих ручьев, почти на каждые десять дымов есть ручные мельницы для ежедневного помола кукурузы и гоми в количестве, потребном для обеда и ужина» (А...., Экономическое положение туземного населения Сухумского отдела, Сб. свед. о Кавк. горцах, Тифл., 1871, вып. VI, стр. 8).

во вращательное движение справа налево, держась правой рукой за палку, а левой сыпала зерно в отверстие жернова.

Так она молола, нередко всю ночь напролет, так как должна была намолоть достаточно муки не только «для домашних» (аџнацаџа) но и для «находившихся в лесу» членов семьи (абнацаџа). т. е. пастухов или охотников, периодически наполняя им мешок из цельной козьей кожи (ахьатра), в котором они содержали продукты питания, в первую очередь муку.

Если в доме имелись рабыни, то именно они работали на ручной мельнице, причем мололи преимущественно по ночам, чтобы сэкономить дневное время для других дел. По словам некоторых, одну ночь рабыня, или крепостная, молола на своего господина, а другую – на себя. Как говорят, рабыня имела специальное прозвище – «аргун».

– Аргун! приготовила ли мне еду, неси скорей! – приказывал ей господин, и она тотчас же несла ему «абысту».<sup>1</sup>

Ручная мельница, которой ведала женщина, считалась важной, своего рода священной, чистой принадлежностью в хозяйстве. Во время выселения части абхазского населения в Турцию (XIX в.) люди бросали где и как попало свое имущество, но даже и в эти трагические минуты жизни некоторые женщины не забывали запрятать жернова своей мельницы в надежное и чистое место. Так, например, одна из женщин надела жернов сверху на росшую во дворе молодую липу. Прошло много времени, маленькая липа выросла в целое дерево, и когда его срубили, обнаружили в нем вросший в ствол растения огромный камень, оказавшийся жерновом.

Существует специальная «Песнь жернова» (алыу ашџа), которую исполняли женщины во время работы на ручной мельнице, причем, что самое интересное в этой песне, к мельнице, или жерновам, обращаются как к своего рода божеству женского пола по имени Саунау.<sup>2</sup> Вот трудно под-

1. По словам 60-летнего Махты Кутелия (с. Ачандара), тот, кого он называет «раб» три дня работал на господина и три – на себя. Молоко от утреннего доения этот раб относил своему владельцу, а в полдень доил скот для себя.

2. Б. В. Шинкуба. Абхазская народная поэзия, стр. 188 (Архив Абхазского института языка, литературы и истории).

дающийся переводу текст этой старинной песни в честь богини жерновов или мукомолья:

**Бзыбский вариант песни:**

Саунау, Саунау!  
Сақә сапыншәа иалагоит  
Цьамла ибыстоит  
Саарала ибымышхуеит

Саунау<sup>1</sup>, Саунау!  
В мыльный порошок мелем,  
Миской тебе (женщине) даю,  
Чаном у тебя (женщины) я возьму!

**Абжуйский вариант той же песни:**

Уаа улага, улага  
Сақә сапыншәа улага -  
Аџ иаџуеит, ах иахуеит  
Ацстагәаџа итәнацсоит

Уаа, мели, мели,  
В мыльный порошок мели!  
Словно само небо горы перемололо<sup>2</sup>  
И наполнило мукой все ущелья.<sup>3</sup>

Абхазы, разумеется, сами делали жернова для своих мельниц, причем определенные ущелья славились богатством соответствующей породы камней для жерновов: «За старым Сухумом... стремится быстро р. Гумиста... В истоке

1. В некоторых абжуйских селах (Джгерда, Члоу) слово «асаунара» означает нечто вроде упоминательства.

2. Ср. с выражением «ажәџан улагаит», т. е. «небо мелет»; так называют глухой шум, слышимый с неба в глухую погоду.

3. В качестве исторической справки любопытно отметить, что античные источники сообщают о песнях, исполнявшихся древними греками при всякого рода трудовых процессах. В частности, сохранился подлинный образец одной такой рабочей песенки, песни мукомолок, сложенной в начале VI в. до н. э. на о. Лесбосе: «Мели, мельница, мели. Ведь и Питтак молот, властвуя в великой Митилене». Это «мели, мельница, мели» поется в Греции и поныне, но в современном греческом фольклоре о «Питтаке» уже не упоминается, и вместо него введен более новый социальный материал (см. И. М. Тронский. История античной литературы, 1947 г., стр. 18).

ее, около горы Иезвесте, против деревни Анакуа, добывается свинец, в южных же горах Абхазии достают глину для посуды, известь, токальные камни, плиты и жернова<sup>1</sup> для мельниц».<sup>2</sup>

Но всем этим еще не ограничиваются трудовые функции женщины в возделывании земли. Кроме перечисленных выше работ, одной из ее основных задач было возделывание хлопка, льна и конопли, которые, особенно последние, имели широкое распространение по всей Абхазии. Эти древние культуры играли существенную роль в хозяйственном быту. Как мы уже знаем, еще греческие авторы VI–IV веков до н. э. отмечали, что страны Черноморского побережья изобилуют разными первосортными сельскохозяйственными культурами. Из зерновых упоминается пшеница полба, ячмень. Из технических еще в V в. до н. э. славился колхидский лен и т. д.

Почти не было абхазского крестьянского хозяйства, где бы еще в конце XIX в. не разводили в той или иной мере хотя бы одну, а то и все эти три культуры вместе (между прочим, иногда лен сеяли во время второго мотыжения кукурузы в том же поле, где росла кукуруза). Это и понятно, если учесть натуральный в основном характер хозяйства населения, что вызывало необходимость собственными силами и средствами удовлетворять свои потребности. Из волокон этих растений, обрабатывать которые (волокна) абхазки умели хорошо, они выделяли разные ткани для одежды, постельных принадлежностей, полотенец и пр., а также веревки и канаты.

1. Селезнев. Руководство к познанию Кавказа, кн. II, 1847, стр. 182.

2. В письме к Энгельсу от 28. 1—1863 г., касаясь происхождения водяной мельницы, К. Маркс писал: «Водяная мельница была занесена из Малой Азии в Рим во время Юлия Цезаря» (Маркс и Энгельс. Соч., т. XXIII, стр. 131). – Г. Церетели, публикуя жернов из Варага, найденный вместе с урартскими клинописными надписями VIII–VI вв. до н. э. и считая его жерновом водяной мельницы, пишет: «Существование в государстве Урарту водяных мельниц не должно вызывать удивления, если вспомним, что в Палестине и Сирии еще в начале второго тысячелетия до нашей эры получает широкое распространение вращающаяся ручная мельница. С другой стороны, на западе водяные мельницы появляются только в римскую эпоху, в первых веках до н.э., в то время как в древнем Вавилоне техника водяных сооружений получает широкое развитие еще в начале первого тысячелетия» (Цит. по С. Я. Бедукадзе. Поточные мельницы Арагвского ущелья (автореферат), Тбилиси, 1950, стр. 11–12).

А. Л. Лукин в упомянутой выше своей работе «Неолитическое селище Кистрик близ Гудаут» опубликовал большой и уникальный археологический материал из эпохи неолита на территории Абхазии. Автор утверждает, что мы можем говорить о длительном существовании селища, «о присущем ему большому хронологическом диапазоне», о непрерывном существовании человека на данной территории. По его мнению, здесь обитала матриархальная родовая община.<sup>1</sup> «Кистрикская, вероятно, еще матриархальная община, очутившись в благоприятной природной обстановке, быстро и самобытно продвинулась по пути экономического и культурного развития»,<sup>2</sup> – пишет он. Говоря о занятиях кистрикян, орудиях труда и быта, А. Л. Лукин отмечает у них развитое гончарство, охоту и рыболовство, начатки животноводства. Нахождение пряслица и следов тканевой (текстильной) керамики позволяет предполагать знакомство кистрикян с прядением и ткачеством. О развитии у них примитивного земледелия свидетельствуют круговые зернотерки и валуны естественных форм со следами использования их в работе в качестве «примитивной мельницы двуручного действия, являющейся прототипом еще бытующей у коренного населения Абхазии ручной мельницы».<sup>3</sup>

Земледелие породило у абхазов свой культ и обряды, своих божественных, в большинстве своем женских, покровителей. Среди них есть и менее популярные и уже почти совершенно забытые. Таково, напр., ведающее всеми произведениями земли божество Анафа-нага (Анапанага), которое, судя по названию, является не богом (как думал Г. Ф. Чурсин),<sup>4</sup> а богиней, «матерью» урожая (название Аныфа-нага может означать: «приносящий пищу матери»). Существовал дух хлопка и льна Квиквину.<sup>5</sup> О богине мукомолья Саунау или Сауна я уже упоминал.

---

1. А. Л. Лукин. Указ. соч., стр. 280.

2. Там же, стр. 285.

3. Там же, стр. 260.

4. Г. Ф. Чурсин. Мат. по этнограф. абхазов, 147-150 (рукопись).

5. Там же.

Но из всех божеств, созданных религиозной фантазией абхазов на почве земледельческого быта, наибольшей известностью пользовалась Джаджа (Цаца). Богиня полеводства, огородничества и виноградников, богиня плодородия вообще. Ее образ представляли в виде дородной коренастой женщины низкого роста, плотного сложения (само ее имя служит выражением этих качеств). Верили, что она часто расхаживает по кукурузным полям: — «В одну локоть, пядень и пять пальцев, в одну локоть, пядень и пять пальцев!» (раки гдыки, хэмацэк) – повторяет, по поверьям абхазов, Джаджа и обходит поля в тех случаях, когда в честь ее устраивались моления с жертвоприношениями. В тех же местах, где не делали ей приношений, она, наоборот, обходила поля говоря: «С пальчик, с пальчик!» (нацэккыс-нацэккыс). Верили, что если она произнесла одно из этих выражений, то и урожай у данного хозяина получится обязательно в соответствующую меру.

Сол. Званба определяет Джаджу как покровительницу засеянных полей и всей растительности. Он пишет: «Божеству этому делают жертвоприношение следующим образом: когда снимут с полей хлеба и плоды с деревьев, то из каждого рода хлеба и плодов приготавливают пищу; все приготовленное ставят на стол и старший в семействе, сняв шапку, благодарит Джаджу за хороший урожай, если он действительно был хорош; если же был скуден, то просит, чтобы Джаджа вознаградила недостаток в будущем году. В Бзыбском округе, т. е. в окрестностях Пицунды, этот обряд совершается еще другой раз в половине великого поста; только в это время пища готовится постная».<sup>1</sup>

О богине Джаджа Н. Джанашиа, который вел свои этнографические наблюдения преимущественно в сел Адзюбжа, сообщает: «В великий четверг (следовательно, в марте-апреле. – Ш. И.) абхазы приносят жертву богине плодородия (полеводства и огородничества) Джадже. Для нее абхазами готовятся всевозможные кушанья; непре-

---

1. Сол. Званба. Абхазская мифология... Цит. по ст. Г. А. Дзидзария «Соломон Званба», Труды Абх. научно-иссл. института, XXIII, Сухуми, 1949, стр. 143.



менно должна быть и тыква. Все это приносится Джадже вне дома, на ниве, причем молятся: «Великая Джаджа! Все, что от нас требовалось, мы исполнили и принесли установленную жертву, а потому смиренно просим тебя: умиلسердись над нами и дай нам хороший урожай и на ниве и в огороде!»... Как всегда, несколько минут жертва так и стоит (лежит), а молящиеся стоят перед нею и умиленно наблюдают, как невидимо дух богини насыщается от даров рук человеческих!... Самое Джаджу абхаз представляет себе низкорослою плечистою женщиною. Не раз абхазы видели, как она ходит по пашням не угодивших ей лиц и говорит: «Кочаны (кукурузы) с мизинчик, кочаны с мизинчик» (нацэкьыс, нацэкьыс). Но если хозяину пашни удастся напугать и заставить сказать: «В одну локоть да один пядень (кочаны)», то урожай получается чудный... В День «чачхадыл» после жертвоприношения Джадже первый раз выносятся семена в огород».<sup>1</sup>

Вот еще красочный вариант моления Джадже: «Ты (обращение как к женщине), составляющая долю Айтар, великая доля нашего великого божества! Обрати на нас теплоту своих очей, дай теплоту своего сердца! Как только могли, чистосердечно мы исполнили свой долг перед тобой. Просим обратить на нас свои сладкие взоры, засветить нам солнцем, полить нам дождем! Вырасти нам хороший урожай, большой урожай на нивах, в огороде, повсюду!»<sup>2</sup>

Нередко к ней обращались со словами: «великая госпожа Джаджа» (Цацы, ахкэажэ ду), которой присуща громадная сила превращения засеянных полей в волнуемое море обильного урожая (Цацы – амхырцацы).

Понятно, что такой монументальный оригинальный образ могучего божества плодородия земли не мог бы родиться и вырасти на худосочной почве слабо развитого земледелия, не мог бы появиться среди народа, для кото-

1. Н. Джанашиа. Религиозные верования абхазов, «Христианский Восток», т. IV, в. 1, Петроград, 1915, стр. 88.

2. Записано кандидатом исторических наук И. А. Аджинджал (см. рукопись его диссертационной работы «Жилища абхазов», стр. 40).

рого агрокультура не является жизненно важной отраслью хозяйственной деятельности.<sup>1</sup>

Почему все эти божества получили женский облик? Представления об этих божествах земледелия, как о женских существах, могли возникнуть лишь в те далекие времена, когда земледелие составляло в основном занятие женщин.

Возникает законный вопрос, происходит ли представленный здесь женский труд в земледелии с эпохи матриархата или он обусловлен той специфичностью, которая характерна для хозяйства горной полосы позднего времени (ср., напр., положение женщины в XIX в. в горных районах Грузии (Хевсуретия, Южная Осетия) и на равнине (Картли и Имерети). Возражение серьезное, и потому, собственно, автор старается быть так осторожным в своих выводах. Но если мы имеем приморскую страну с аборигенным населением с его древней земледельческой культурой, и если, в то же время, судьба этой культуры была так близко связана с женским трудом, то такой важный в экономической жизни края факт не может быть случайным, он требует своего социально-исторического объяснения. У нас нет основания, чтобы объяснить его как новое, или временное, или завезенное извне явление. Если присовокупить к этому еще целый ряд идеологических и языковых фактов, то, мне кажется, есть основание предполагать его генетическую связь с эпохой матриархата. Это предположение, которое автор не считает окончательно доказанным, нуждается в дальнейшем подкреплении с привлечением более обширного и разнообразного материала.

1. Уже в первой половине второго тысячелетия до н. э., как свидетельствуют археологические материалы, высокой ступени развития достигла критская культура, искусство, письменность. При всей спорности важнейших вопросов, касающихся социальной структуры критского общества, несомненно, однако, что на Крите мы находим многочисленные остатки матриархата (в отличие от патриархальной микенской культуры, развивавшейся во вторую половину II тысячелетия до н.э.). Так, в религиозных представлениях критян центральное место занимало женское божество, связанное с земледелием. Критская богиня сильно напоминает «великую мать», которую чтили народы М. Азии как воплощение силы плодородия (И. М. Тронский. Указ. соч., стр. 27-28).

Итак, в XIX в. в абхазской семье – основной хозяйственной единице общества того времени – наблюдалось определенное разделение труда: мужчины занимались, кроме земледелия (преимущественно новые культуры – кукуруза и пр.) и других форм трудовой деятельности, скотоводством, которое было их исключительным достоянием; женщины, сверх обычных их работ, все еще играли очень большую роль в возделывании древних зерновых (просо), технических (лен, конопля, хлопок) и огородных культур, занимавших в тогдашнем сельскохозяйственном производстве края весьма значительное место (прежде они были издревле главнейшими культурами); причем указанный труд женщин считался в народе специфической их обязанностью.

Исходя из этого, а также из ряда других фактов идеологического и языкового порядка, можно предполагать, что в прошлом роль женщины в земледелии была здесь еще более значительной, что она у далеких предков абхазов выступала, вероятно, решающей фигурой в возделывании земли, чем можно и объяснить ее выдающееся положение в нем и в последующие периоды – вплоть до нового времени. Демонстрируемая на конкретном абхазском историко-этнографическом материале, эта выдающаяся роль женщины в общественном производстве, являющаяся одной из характерных черт первобытно-общинного строя, находится в полном соответствии с марксистской теорией матриархата.

Товарищ Сталин говорит: «Было время, время матриархата, когда женщины считались хозяевами производства. Чем объяснить это? Тем, что в тогдашнем производстве, в первобытном земледелии, женщины в производстве играли главную роль, они выполняли главные функции, тогда как мужчины бродили по лесам в поисках зверя. Наступило время, время патриархата, когда господствующее положение в производстве перешло в руки мужчин. Почему произошло такое изменение? Потому, что в тогдашнем производстве, скотоводческом хозяйстве, где главными

орудиями производства были копье, аркан, лук и стрела, главную роль играли мужчины...»<sup>1</sup>

Так, в общем, обстоит дело с историей женского труда в сельскохозяйственном производстве Абхазии. Остановимся коротко и на других видах этого труда.

Изменение положения женской половины общества, обремененность работами и забитость женщины из низших сословий в феодальную эпоху станет еще яснее, если учесть ее многочисленные тяжелые обязанности в семье и по отношению к владельцам. В «Записке сухумской сословно-поземельной комиссии» указывается, что крестьяне, например, из зависимого разряда ахувю, обязаны были давать своему владельцу в услужение от каждого дыма по одному мальчику или по одной девочке. Девицы, услуживая, жили в доме владельца, кормились и одевались им и оставались у него вплоть до замужества, чему он, правда, не вправе был помешать. Далее, в том же документе сказано: «На женщинах этого сословия лежит повинность готовить гоми и кукурузу для стола владельца. При нескольких дымах ахувю у одного владельца повинность эта отбывается поочередно, каждый дым по году или по известному числу дней. У некоторых владельцев на обязанности женщин из сословия ахувю лежит еще обязанность готовить гоми и кукурузу для рабочих, собираемых на полевые работы».<sup>2</sup>

По словам Черепова, «жена агыруа (т. е. крепостного. – Ш. И.) обязана каждый вечер сварить котел гоми (абыста) из владельческого проса или кукурузы, причем при подаче пищи откладывает себе лопатку, ложек не употребляют. Имеет право получать от гостей вареное мясо в подарок. При окончании года она обязана в последний день зарезать курицу, каплуна или козленка, смотря по достатку, и угостить владельца. Ежели у владельца несколько семейств агыруа, то жены их готовят пищу на владельца погодно по очереди».<sup>3</sup>

1. И. Сталин. Сочинения, т. 1, стр. 340.

2. Краткая записка, л. 47.

3. Цит. по И. Г. Антелава и др. Из истории крестьянской реформы в Абхазии, Истор. архив, кн. 5, 1950, стр. 410.

Следует более подробно остановиться на женском мастерстве и ткацком ремесле абхазов.

Имеются некоторые и литературные сообщения на этот счет. Так, еще в конце XVIII в. Яков Рейнеггс писал: «абхазские женщины славятся тем, что они прекрасно умеют прясть бумажные нитки». Броневский относит к числу «изобильнейших произведений, составляющих народную промышленность» в Абхазии, также «грубые изделия жителей, бурки и толстое сукно», «для себя и для продажи» (речь идет об абазинах).<sup>1</sup>

В числе произведений женского труда, которыми абхазы торговали, значатся войлочные бурки, толстое сукно, суконные кафтаны и хлопчатобумажная ткань местного изделия, а также пшено и ячмень.<sup>2</sup> Селезнев, говоря об абхазах, отмечает: «Одни только княжеские фамилии занимаются собою, наряжаясь всегда в шелковые распашные платья, распускают каштановые волосы по плечам и завивают иногда в 6 косичек, а на голове носят грузинские налобники с лакакой. Простые же покрывают голову обыкновенным платком, или завязывают его...» Описывая далее жилище абхазов и его убранство, он продолжает: «Скамейки, идущие с двух сторон комнаты, покрыты ковром, кожей или цыновкой домашнего рукоделия, заменяют им постель и всякую мебель, к которой необходимо причислить деревянные чурбаны».<sup>3</sup> «Одним словом, – заключает Рыбинский, говоря об абхазских крестьянах, – все, что требуется для них, чтобы появиться в приличном виде среди своего общества, есть изделия их жен и дочерей; в лавках покупается лишь то, что недоступно сделать самим».<sup>4</sup>

Большие усилия прилагали женщины для обработки овечьей шерсти (овец стригли весной и осенью мужчины специальными ножницами «апсард») и выделки из нее разных домотканых суконных изделий (акәмызцәа)

1. Сем. Броневский. Известия о Кавказе, ч. 1, 1823 г., стр. 329, 334.

2. Там же, стр. 351.

3. Селезнев. Указ. соч., стр. 206-208, 209-211.

4. Г. Л. Рыбинский. Абхазия в сельскохозяйственном отношении, Тифлис, 1894, стр. 15.

служивших важнейшим материалом для одежды (характерно, что ездить на лошади и быть одетым не в черкеску считалось недостойным мужчины), войлочных вещей, в первую очередь, конечно, бурок, заменявших нередко и постель, потников, папах и шапок, самодельных ковров и т. д. и т. п. У кого не было шерсти, брали ее у других и обрабатывали на половинных началах (ауцсахәа). Но я оставляю в стороне изложение всех этапов процесса приготовления костюма из сукна или войлока (очистка шерсти, мойка, разрыхление, расческа, прядение пряжи, приготовление основы и утока пряжи, установка ее на станке, процесс тканья, уваливание ткани, описание абжуйских и бзыбских разновидностей ткацких инструментов и самого ткацкого станка (асырты), а также обработку кожи для более или менее изящной обуви, которой также занимались преимущественно женщины, потому что это может служить темой для самостоятельной работы. Нужно только еще раз подчеркнуть важное значение указанных работ в условиях Абхазии и тот громадный труд, который тратили достигшие большого мастерства в области ткацкого промысла трудящиеся женщины. Они нередко напролет до утра работали у станка, не разгибая спины.

К.Д. Мачавариани справедливо указывал: «Невольно относишься с особенным благоговением к абхазским женщинам, которые всецело обшивают не только себя, но и своих мужей. Рукоделие у них поставлено на образцовой ноге. Этими труженицами изготавливаются разного рода шелковые материи для платья, для головных платков. Сами они ткут сукно для черкески, для башлыка. Из их же рук выходят разноцветные бурки и они же изготавливают белые сафьяны для тюфяков и подушек. Все это в связи с ведением обширного хозяйства и ежедневного угощения всякого рода гостей красноречиво говорит о трудах абхазских женщин».<sup>1</sup>

Приведу еще несколько выписок из местного автора, Ф. Эшба, в 1891 году посвятившего специальную статью

1. К.Д. Мачавариани. Метафизические размышления, Батум, 1909, стр. 18.

состоянию кустарного, и ремесленного производства в местечке Очемчире и селениях Илори и Баслаху. Говоря о развитии ремесел у абхазов, Ф. Эшба останавливается прежде всего на шерстяном производстве. «Шерстяное производство, которым занимаются исключительно женщины почти в каждой туземной семье, состоит в изготовлении грубого сукна... из местной или привозной, более чистой шерсти. Тканье этой материи производится в теплое время на дворе, а в холодное – в жилищах. Станков для тканья в крае нет:<sup>1</sup> основу наматывают на колышках, установленных в полу или земле перпендикулярно, при помощи разного рода приспособлений, которые здесь известны под названиями: лре, бзынги, апха, марса, серсели и др. В некоторых предварительных работах, каковы чесанье и пряжа, помогают соседки. Готовое сукно держат некоторое время в кипятке, затем топчут его, а через полчаса опять опускают его в кипятком и опять топчут: этот процесс продолжается до тех пор, пока материя не примет желаемой плотности. Местное сукно служит большею частью для домашнего употребления. Из него готовят сами хозяйки черкески, башлыки, шаровары для мужчин... Из местной шерсти также готовят в некоторых крестьянских домах бурки... Делают также потники... Приспособлением при изготовлении бурок и потников служит снаряд, называемый чачаби, который делается из рисовых стеблей и бывает шириною до 2-х и длиною до 4-х аршин... Расчесанная шерсть кладется на чачаби в форме бурки, в желаемую величину, и обливается кипятком; затем свертывают снаряд с шерстью и катают его 2-3 женщины; через несколько минут опять обливают шерсть кипятком и опять катают: так повторяется несколько раз; наконец, раскрывают чачаби, обсыпают бурку золою, обливают холодной водой и опять продолжают катанье до тех пор, пока бурка не примет желаемой крепости и толщины. В конце концов бурку «варят» и моют холодной во-

1. Здесь автор ошибается: как об этом упомянуто и выше, существовал, по крайней мере у бзыбцев, местный абхазский деревянный ткацкий станок под названием «асырты» (асырты), т. е. «орудие или место тканья». В 1945 г. я видел один великолепный экземпляр такого станка в сел. Отхара, в доме К. Амквоб.

дой. Бурки и потники служат больше для домашнего обихода, а продается их очень мало... Для изготовления одной бурки израсходуется шерсти от 3-6 «кта» (кта – количество шерсти с одной овцы)..., продается бурка за 2-5 руб.: прибыль, очевидно, невелика, если сосчитать время и труд... Шерсти же здесь достаточно: абхазцы держат сравнительно много овец и коз».

О хлопчатобумажном производстве у Ф. Эшба мы читаем: «Хлопчатник здесь растет везде с успехом, но, к сожалению, его сеется очень мало. Обработыванием хлопчатника занимаются как женщины, так и мужчины; его сеют как кукурузу. Когда растение достигнет известной высоты, вершину его отламывают, чтобы растение ветвилось, чтобы было больше цветов и плодов. Хлопок отделяют от семян посредством снаряда, называемого «чичихи»,<sup>1</sup> при этом снаряде работают два человека. Из хлопчатой бумаги ткнут бязь, которая идет для домашнего употребления. Тканьем бязи занимаются женщины; приспособлениями служат те же самые снаряды, которые употребляются при тканье шерстяной материи. Тканье бязи в настоящее время падает заметно».<sup>2</sup>

Женское мастерство или, выражаясь по-абхазски, «искусство рук» (анапказара), имело, таким образом, большое значение, а хорошие мастерицы пользовались большим уважением и почетом. Слава о тех, о которых фигурально говорили, что они «умеют снять точный образ пролетающей птички», ходила далеко за пределами своей общины. Способности в рукоделии считались одними из самых важных положительных качеств девиц и женщин. Последние, в свою очередь, совершенствовали свое мастерство, стараясь не отставать друг от друга и быть достойными своего призвания. Особую активность по части рукоделия проявляли обрученные невесты, которые всемерно старались сделать своими руками как можно больше изящных рукодельных вещей (полотенца, простыни, платки, очкуры, кисеты, войлочные шапки, ноговицы и т. д.), которыми

1. Это тоже, что т.н. «чичирих» в сел. Касанет (примечание редакции сборника).

2. Фома Эшибая. Указ. соч., стр. 260-262.



отдавали они после замужества родственников и друзей жениха.

У известных мастериц имелся деревянный своего рода портфель под названием «адапа» (адаᄁа), ср. с грузинским «*დაფა*» – «доска»). Адапа, которую делали из прочной древесины хорошей породы, представляла собой две одна на другую сложенные дощечки, причем лицевую сторону передней украшали различными орнаментами посредством резьбы по дереву. Вот в этой деревянной сумке мастерицы хранили нанесенные на бумагу чертежи, планы, свои различные выкройки.

В связи с этим старик Кансоу Таркил (с. Анхуа) рассказал (в 1951 г.) следующее, сняв со стены висевшую в зале адапу: «Эта адапа принадлежала моей покойной сестре. Когда во время «махаджирства» нас выселяли в Турцию, адапу взяли с собой, вернулись оттуда также вместе с нею. На память о сестре храню ее на почетном месте. Было время, когда ничего фабричного мы не получали. Женщины сами изготовляли всякие одежды. Даже портные, – говорит старик, – удивлялись «искусству рук» абхазских женщин. Адапу обычно имели все девушки. Различные образцы выкроек хорошо сохранялись в ней. В любое время мастерица могла достать оттуда нужный образец и по нему выкроить, что надо. Всю одежду изготовляли самодельным способом, от руки. Не было семьи, которая не разводила бы лен и коноплю».

Из волокон льна крестьянки готовили крученые нитки для шитья, а также выделывали довольно грубый холст для белья на семью. По описанию Ф. Эшба, «ткнут холст, как и бязь. Готовый холст сначала держат в свежем коровьем навозе сутки, затем расстилают по траве на солнце, моют не раз, при этом выколачивают его: в конце концов холст из серого делается белым».<sup>1</sup> Из льняных и шелковых ниток выделывали разноцветные красивые очкуры (ахэымцъар) на специальном станочке «акада» (акада, ср. с грузинским «*ბადი*»). Кроме того, по словам Ф. Эшба, льняные семена продавались в Очемчирах за хорошую цену.

1. Фома Эшибая. Указ. соч., стр. 262–263.

Говоря, что портняжным ремеслом местные мужчины не занимаются вовсе, Ф. Эшба говорит, что в Очемчирах портные были все пришлые. «Шитьем для дома занимаются женщины. Кроме того, они вышивают обувь из сафьяна шелком и золотом, вяжут чулки, шарфы и др. Все это делается для дома».<sup>1</sup>

Разные авторы отмечали опрятность и значительность количества постельных принадлежностей в абхазских домах. По описанию П. Чарая, на тахтах высокой горкой укладывали всю постель, изготовленную руками хозяйки. Он особо отмечает, в частности, что абхазские женщины хорошо умели делать из козьей или овечьей шкуры кожаный матрац под названием «ацвыш» (ацэыш), которым, по его словам, приятно было пользоваться, особенно в летнее время, и который очень нравился иностранцам.<sup>2</sup>

Согласно сообщению Мачавариани, ткачеством и разного рода рукоделиями не пренебрегали заниматься и некоторые представительницы «высших» сословий. Он пишет: «Кроме того, княжна должна иметь понятие о разных рукодельях. Она должна обучаться выделке матраца, приготовлению сукна для черкески и башлыка, тканью материи для белья, уметь шить чулки из сафьяна, шить белье, верхнюю одежду и вышивать различные узоры для украшения одежды или обуви».<sup>3</sup> Княжна, по его же словам, наблюдала, как ухаживают за шелковичными червями, сама собирала коконы и сама готовила шелк.<sup>4</sup> Однако должен заметить, что этот автор, склонный затушевывать классовые противоречия, нарисовал здесь довольно идеализированный образ княжны, наделив ее, вопреки фактам, чертами труженицы.

На территории Абхазии обнаружены археологические памятники, свидетельствующие о том, что здесь еще за несколько веков до н. э. ткацкое ремесло составляло важную отрасль производства. Так, М.М. Трапш в своем отчете о раскопках 1951 года в сел Куланурхва, Гудаутского райо-

1. Там же, стр. 263.

2. Э. Эшба. Указ. соч. «*ოგბი*» 1888, №169.

3. К. Д. Мачавариани. Указ. соч., стр. 62.

4. Там же, стр. 80.

на, сообщает о нахождении глиняных пряслиц в одной из траншей (ее керамический материал датируется автором IV–III вв. до н. э.). Пряслицы эти имеют коническую форму, причем такие же находки обнаружены в 1936 г. и в сел. – Дабла Гоми, Самтредского района. «Наличие глиняных пряслиц в сел. Куланурхва и Гоми, – пишет М. Трапш, – говорит о том, что в интересующее нас время на территории древней Колхиды прядение являлось важной отраслью производства». Эти данные могут служить материальным подтверждением известных сообщений Геродота, Ксенофонта, Полидевка и др. о превосходных качествах колхидского льняного полотна.

Религиозным отражением ткацкого ремесла и рукоделия является слабо сохранившийся в народной памяти образ древнего божества Ерыш. При всей недостаточной определенности образа этого мифического персонажа имеющиеся о нем материалы твердо говорят о том, что Ерыш – божество женского пола. Эта богиня выступает покровительницей определенных женских работ, особенно ткацкого дела. По некоторым данным, перед началом ткачества женщины обращались к своей богине Ерыш с просьбой не портить ткани, не спутать ниток, вообще облегчить им работу на станке, причем определенную часть сотканного полотна, очевидно, для умилоствления, откладывали на ее имя. – «Вот и твоя доля!» – говорили при этом работницы.

Говоря об абхазском ткацком ремесле, нельзя пройти мимо показаний фольклора вообще и в особенности абхазского нартского эпоса. В первую очередь имеется в виду классическая по своей выразительности «Песнь о Сатанэй-гуаши». В песне знаменитая мать нартвов выступает как могучая труженица, в частности и в особенности как великая мастерица ткацкого дела, которое она знает образцово. Эта редкая по своей научно-художественной ценности песня приводится в моей работе об абхазском нартском эпосе.<sup>1</sup>

1. Ш. Д. Инал-ипа. Об абхазских нартских сказаниях. Труды Абхазского научно-исследовательского института, в. XXIII, Сухуми, 1940, стр. 119–120.

Мы видели, таким образом, что женщина выступает как основа и опора в домохозяйстве. Я не случайно сказал «опора». Весьма показательно, на мой взгляд, что имени матери нартвов (ее звали Сатанэй) неизменно сопутствует (в качестве эпитета или определения сущности, основного содержания самого имени) слово «гуашья» (гэашья). Что выражает это слово, которое так органически и неразрывно срослось с личным именем основательницы и руководительницы нартского племени? Термин «гуашья», или «агуашья», наличествует в абхазском и независимо от нартвов и их матери. Оно, с одной стороны, выражает похвальный отзыв о ком-либо с оттенком сожаления. С другой стороны, что особенно характерно, слово «гуашья» означает основной стержень или столб, центральную опору, на которой зиждется строение, жилище, дом. Напр., в качестве проклятия иногда говорят: «Чтобы ты разбила себе голову об агуашья!» (бхы агэашья ианыбкьяаит!). В таком смысле употребляется это слово до сих пор в абхазской художественной литературе,<sup>1</sup> также оно осмысливается и в произведениях устного народного творчества.<sup>2</sup> На мысль о женщине как об опоре и хозяйке дома наводят некоторые и другие этнографические и языковые наблюдения. Так, например, супруги часто именуют друг друга, а в древности, по-видимому, и преимущественно (чаще, пожалуй, именно муж жену) словом «апшвма» (апшэма, апшэмапхэыс), означающим ныне прежде всего хозяйка дома, но также и хозяйку. Этот термин является, по-видимому, однокоренным с «пши» адыгейцев, у которых (кабардинцы) это «пши» выступает первоначально как «жилище», «дом» (пшилэ), далее – как место «хозяина», «голова дома», патриарх и, наконец, князь, дворянин.<sup>3</sup> Последнее значение свое это слово в кабардинском получило позднее, сравнительно недавно. Можно думать, что в абхазском словом «апшвма» вначале называлось именно то лицо, которое было главной фигурой домохозяйства, т. е. женщина.

1. «Мотыгу к агуашье он приставил» (И. Тарба. Горный родник, стр. 55).

2. Когда придете домой, в передней амхары вы найдете один топор. Ардзинба и др. Литературная хрестоматия для VI класса, Сухуми, 1938, стр. 22).

3. См. Н. Ф. Яковлев. Грамм., лит. кабард.-черкесского языка, стр. 213, 148.

Выходит, стало быть, что «гуашья» означает «опору», жизненную основу чего-то. Только такое понимание слова наиболее подходит к Сатанэй-Гуашье – этой родоначальнице и всемогущей покровительнице нартского племени. Но это значит, с другой стороны, что вначале у нартов именно женщина – мать была связующим центром общественной организации.

Даже после полного распада первобытного общества на противоположные, борющиеся между собой классы и появления государства, надолго сохраняют свою силу древние традиции. Так было, напр., у предков грузин – хетто-субаров. В хеттском обществе женщины вообще занимали весьма почетное место. «Государства хетто-субаров, – читаем мы в «Истории Грузии», – были рабовладельческими государствами, но в них были сильны также древние, особенно – матриархальные традиции. (Подчеркнуто мной. – Ш.И.). Хеттский царь считался служителем и первым жрецом богини солнца, «верховой царицы» хеттского государства».<sup>1</sup>

Вот как описывают далее авторы этого исследования переход от материнского рода к отцовскому в Грузии: «Жили тогда предки грузин отдельными сахли, «домами». Сахли состоял из одной большой семьи, члены которой были связаны между собой кровным родством по материнской линии. Эта большая семья жила в одном доме, под одной кровлей. Объединение таких домов составляло клан, теми, союз кланов составлял племя, нате-сави. Сахли вели оседлую жизнь. Их главным занятием было земледелие, вначале преимущественно огородничество, а впоследствии – полеводство. Всем управляла и во главе семьи стояла старшая женщина – диасахлиси... Живущий и поныне в грузинском языке термин гутнисдеда, дословно – «мать плуга», есть, конечно, наследие той отдаленной эпохи. В новое время так назывался мужчина, стоявший во главе примитивной сельскохозяйственной артели, обрабатывавшей землю в супруге при помощи тяжелого грузинского плуга. Но слово указывает

на то, что было время, когда полевыми работами распоряжалась женщина. Лишь с развитием скотоводства и военного дела руководящая роль в хозяйстве и в обществе перешла к мужчине. Место диасахлиси занял мамасахлиси, «отец дома», домовладыка».<sup>1</sup>

В социальном смысле грузинскому сахли соответствует, по-видимому, абхазское «атдзы» (атзы), которое понимается как домохозяйство, дым, семейный коллектив, живущий в одном доме, под одной общей кровлей; в древности, видимо, во главе его стояла старшая женщина под названием «апшвма» (данное здесь толкование этого термина нуждается в дальнейшем подтверждении).

В третьем черновике своего письма к В. Засулич К. Маркс писал: «Общины покоятся на отношениях кровного родства между их членами. В них допускаются лишь кровные или усыновленные родственники. Структура этих организмов есть структура генеалогического дерева... Общий дом (т. е. общее домохозяйство. – Ш.И.) и коллективное жилище были... экономической основой более древних общин уже во времена, далеко предшествовавшие установлению пастушеской и земледельческой жизни... Работа производилась сообща, и общий продукт, за исключением доли, откладываемой для воспроизводства, распределяется постепенно, соразмерно надобности потребления».<sup>2</sup>

Таковы факты, говорящие о месте абхазской женщины в общественном производстве. Если мы сравним роль женщины в древнем хозяйственном быту абхазов с их несложным, домашним, огороднического типа симбиозным земледелием (аутра), как основной материальной базы, с тем положением, которое она занимала в условиях последующего развития, когда скотоводство, а в связи с последним и плужное земледелие (амхы), сделались преобладающими отраслями производства, не говоря о несравненно более позднем периоде проникновения товарно-денежных отношений в абхазскую деревню, мы

1. История Грузии, под ред. С.Н. Джанашиа, 1946, стр. 21-22.

1. История Грузии, под ред. С.Н., Джанашиа, 1946, стр. 8-9.

2. Архив Маркса и Энгельса, т. 1, стр. 284.

можем на конкретном материале заметить переход от одного качественного состояния (матриархат) к другому (патриархат), о котором Энгельс в обобщенной форме говорит следующее: «Та самая причина, которая обеспечивала женщине ее прежнее господство в доме – ограничение ее труда по дому, – эта самая причина теперь утверждала господство мужчины в доме: домашняя работа женщины утратила теперь свое значение по сравнению с промысловым трудом мужчины; его труд был всем, ее работа – незначительным придатком».<sup>1</sup>

### III

Положение абхазской женщины-крестьянки этнографическими и другими материалами характеризуется известной двойственностью; то она выглядит деятельной, пользуется авторитетом в обществе, то испытывает тяготы неравенства.

Данные, которые говорят о ее почетном положении, могут быть объяснены, очевидно, как отражение той эпохи, когда она принимала активное и непосредственное участие в общественном труде. Те же стороны социальной жизни, которые свидетельствуют о ее неравенстве (хотя работою своего мужа, как некоторые старые авторы склонны утверждать, абхазская женщина никогда не была), относятся по своему происхождению к позднему периоду, когда она испытывала тяжелое бремя классового угнетения, была ограничена кругом работ по дому и тем самым в известной степени изолирована от общественного производства.

При всей отсталости и забитости, ограниченности прав и возможностей, проистекавшей не только от социального гнета и неравноправия по признаку пола, но также от тяготевших над умами прадедовских, часто бессмысленных и жестоких норм обычая, принижавших человеческую личность, абхазские женщины все же вовсе не были совершенно беззащитными затворницами и бессловесными «домашними животными». Совершенно неправы поэтому

1. Ф. Энгельс. Происхождение семьи..., стр. 137-138.

те авторы, которые рисовали образ абхазки одними лишь мрачными красками. Так, француз Гамба, побывавший в 20-х годах XIX в. в Абхазии, писал, что «абхазские женщины считаются красивыми и заперты, как в Турции».<sup>1</sup> А Дубровин доходил до того, что жену абхаза называл работою своего мужа и «старшим в доме рабочим животным».

К. Д. Мачавариани, хотя он, конечно, несравненно лучше знал Абхазию, но впадает зачастую в другую крайность. Он склонен иногда к преувеличениям, идеализации, приукрашиванию классовых, социальных отношений в Абхазии. О положении женщины, напр., он писал: «Но ни одному из перечисленных народов, в особенности же туркам, несмотря почти на 400-летние их сношения с абхазцами, не удалось поколебать силу и обаяние абхазской женщины, привыкшей пользоваться самостоятельностью не только у себя дома, но даже в гаремах турецкого султана и имениных турецких сановников. Можно думать, что семейная жизнь абхазцев, раз сложившись, несмотря на постоянное влияние то тех, то других пришлых национальностей, оставалась до сих пор в значительной степени такой же, какою она была в первые времена истории этого племени. Издавна защита семейных интересов у абхазцев лежала на женщине... Покушение на уничтожение разных прав женщин, освященных веками, вызывало здесь ряд волнений, которые всегда оканчивались победой женского влияния. Но положение женщин в Абхазии, большая или меньшая ее самостоятельность зависит всегда от того сословия, к которому принадлежит женщина. Так, большею самостоятельностью пользуется здесь женщина из привилегированного сословия: она исполняет в некоторых случаях религиозные обряды, руководит общественными делами, даже предводительствует иногда во время ночных походов с целью грабежа, одним словом, стоит совершенно наравне с мужчиной. Между тем деятельность и влияние женщины простого сословия крайне ограничены: на ней лежат домашние и полевые работы, и лишь звание «кор-

1. Voyage dans La Russie meridionale par le chevalier Gamba 1820–1824, Paris, 1826, t. p. 90.



милицы» доставляет ей известное уважение среди своего племени».<sup>1</sup>

Странно прежде всего то, что Мачавариани говорит (вопреки всему тому, что мы знаем) о какой-то самостоятельности абхазской женщины в Турции, да еще в гаремах султана и именитых сановников. Далее в приведенной цитате автор слишком выпячивает «постоянное влияние то тех, то других пришлых национальностей», и в то же время, рассудку вопреки, утверждает неизменность строя семейной жизни абхазов прямо-таки с начала «первых времен истории этого племени». Далее, у него преувеличенно говорится о «ряде волнений», которые к тому же якобы всегда оканчивались победой женского влияния, и т. д.

Насчет роли женщины в религиозной жизни Мачавариани прав. Прав он также в отношении того, что отдельные женщины иногда предводительствовали во время «ночных походов», о чем имеются фольклорные и некоторые другие свидетельства. П. Чарая свидетельствует: «Не раз бывали случаи, когда женщина выступала предводительницей во время ночных походов».<sup>2</sup> Еще во второй половине прошлого века и даже позже встречались такие женщины-воительницы в Абхазии. Имя одной из них, Алмас Куджба, прославлялось в свое время народными певцами. Таким женщинам ничего не стоило переплыть на горячем коне бурную реку и за ночь совершить, держа перед собой наготове пистолет, тяжелый переход через горы и леса из одного района в другой. В абхазском языке, между прочим, имеется специальный термин, выражающий неустрашимость и кипучую деятельность женщины, обладающей способностью найти выход из любого затруднительного положения (ахатцмцхэыс – «героиня женщина»).

В случае нужды, таким образом, немало абхазских женщин, по Мачавариани, «являлись такими же образцовыми наездниками, как и их мужья, – это были в своем роде неустрашимые и храбрые амазонки. Недаром жена князя Ас-

лан-бея (сына владельца Абхазии Келиш-бея Шервашидзе) сопровождала своего мужа во всех набегах и даже в нападениях на вражеские войска».<sup>1</sup> В самом деле, некоторые из абхазок имели на своем счету не одно убийство человека в порядке кровной мести или удовлетворения чести.

Своими действиями они невольно напоминали известную с античного времени легенду о воинственных амазонках, которых с тех пор многие авторы относили к кавказским народам, прежде всего черкесам.<sup>2</sup>

Амазонские элементы очень сильно представлены и во многих абхазских нартских сказаниях.

Выходит, что женщины были не только труженицами, распоряжались по хозяйству, занимались рукоделиями и обшивали себя, детей и мужей своих, не только принимали гостей и угощали их. Они выступали нередко смелыми наездницами, сами охотно ходили и ездили в гости; не страшась дальности расстояния, навещали родственников в одиночку или, как правило, в сопровождении хотя бы одного проводника, а то и целой свиты (речь идет о представительницах «высших» сословий); принимали жи-

1. К. Д. Мачавариани. Описательный путеводитель по гор. Сухуму и Сухумскому округу. Сухум, 1913, стр. 323.

2. Французский путешественник XVIII в. Обри де-ла-Моттре, побывавший у черкесов в 1712 г., рассказывает, что черкесские женщины так же хорошо, как и мужчины, ездят верхом, охотятся и стреляют из лука. Яков Рейнеггс записывает (в 1779 г.) со слов стариков-черкесов следующее предание. «Когда наши предки, рассказывали черкесы, еще жили на берегу Черного моря, они часто воевали с народом эмеч. Это были женщины, владевшие всей нынешней черкесской и сванской землей. Они не допускали к себе мужчин, но, исполненные воинственного духа, принимали всякую женщину, которая бы пожелала принять участие, в их набегах и вступить в их героическое содружество. После долгих войн, которые велись с переменным счастьем, оба войска однажды вновь оказались друг против друга, готовясь к решительному сражению. Совершенно неожиданно предводительница эмеч, которая пользовалась известностью и как великая прорицательница, пожелала встретиться тайно с вождем черкесов Тульмой, тоже обладавшим пророческим даром. Между двумя армиями была поставлена палатка, куда оба они вошли. Через несколько часов предводительница вышла из палатки и объявила своему женскому войску, что, уступив пророческим доводам Тульмы, она стала его женой, что военные действия прекращаются и что оба войска должны последовать примеру их предводителей. Так оно и совершилось: женщины эти перестали сражаться, оставили черкесов у себя в качестве своих мужей, и черкесы расселились в местах их нынешнего обитания» (Цит. по М. О. Косвену. «Амазонки». С. Э., № 3, 1947).

1. Мачавариани. Указ. соч., стр. 51-52.

2. о. ჯაფარიძე. Указ. соч., газ. «აფხაზი», 1888, № 169.

вейшее участие в отправлении обрядов оплачивания, поминок, присутствовали на свадьбах и народных празднествах, где могли свободно петь и танцевать с мужчинами и т. д. и т. п.

Своеволие мужа по отношению к жене значительным образом ограничивалось заступничеством ее рода. В случаях его грубого отношения, не оправданного существующими нормами оставления и развода с ней, род жены выступал защитником ее прав и добивался удовлетворения ее интересов. Только в случае измены сурово наказывалась жена. По свидетельству Селезнева, «жена за измену прежде наказывалась кинжалом и смертью... прежде за это преступление сажали их на лошадь лицом к хвосту и возили по аулам, ныне смягчено наказание; но зато судятся владетелем строго; оттого про измену не слышно, и верность жен есть отличительное достоинство».<sup>1</sup>

Такие черты семейного быта абхазов, как гордая удаленность и внешне сухое взаимоотношение супругов, было бы не совсем правильно объяснять с точки зрения права сильного и господства мужа над женой, ибо примерно такие же отношения существовали также и между отцом и его детьми, но они должны быть все же отмечены. По описанию П. Чарая, великолепно знавшего абхазский язык и быт, «вежливый и предупредительный в обществе абхаз в домашней обстановке не обнашивает этих своих качеств. Здесь он достаточно упрям и своеволен. Он всегда в жестком, повелительном тоне разговаривает с младшими членами семьи, женой и детьми. Так что... абхазцу действительно как бы лень проронить в семье хотя бы одно сладкое, вежливое и ласковое слово. И в то же время абхазка не затворница, она пользуется большой свободой. Она заботится о семье столько же, как мужчина и даже больше. Абхазская женщина на своей спине тащит мешок зерна на мельницу... В некоторых местах и сейчас абхазка каждое утро и вечер постоянно крутит ручную мельницу. Это бы еще ничего! В свободные часы, засучив рукава, она стоит рядом с мужчиной и помогает ему обрабатывать посев...

1. Селезнев. Указ. соч., стр. 200.

Таким образом, вся тяжесть семейного ярма ложится, конечно, на женщин, но в то же время это именно обстоятельство, с другой стороны, дает абхазке большие права и свободу. У абхазов женщина – уважаемая личность. С детства и до старости все ей оказывают почет. Она посещает все сходы, оплачивания и поминки. Она свободно вращается среди мужчин и принимает участие в танцах... Несмотря на сказанное, женщина должна быть невинной, стыдливой и среди старших и мужчин вести себя тихо и скромно. Одним словом, по мнению абхаза, не годится, когда женщина «одевает шапку мужчины». Несмотря на это, брошенная мужем абхазка идет бесстрашно на общий сход, где в других случаях, если не считать вдов, женщины редко присутствуют, и здесь с не меньшей решимостью и красноречием она защищает себя. Если абхазец в разных случаях может бросить жену, то и жена в свою очередь может уйти от него».<sup>1</sup>

Таковы некоторые черты двойственного характера положения абхазской женщины второй половины XIX в. в семье и в обществе.

#### IV

Говоря о пережиточном общественном и идеологическом единстве матриархального рода в Абхазии, следует остановиться на территориально-общественной единице «ацута» (ацута) и соответствующем ей «молении ацу» (ацуныхэара), которые, как можно допустить предположительно, генетически связаны с эпохой матриархата. Ацута, возможно и есть матриархальная хозяйственно-общественная группа или единица. Она нашла яркое выражение также в пережиточно сохранявшихся до недавнего времени религиозных верованиях абхазов.

Ацута известна абхазам, что важно отметить, и независимо от их религии. Очень немного сохранилось в народной памяти воспоминаний об ацута, если говорить о ней независимо от религиозного быта населения, но и то небольшое и фрагментарное, что осталось в народном со-

1. А. Чарая. Указ. соч., «оггбод», 1888, № 169.

знании и в языке, заслуживает пристального внимания исследователя древних общественных форм.

Древнее слово ацута имеет глубокие корни в устном народном творчестве абхазов. Оно фигурирует в ряде широко известных выражений, поговорок и пословиц. Самым распространенным и особенно характерным является следующее изречение-пословица: «Одна старуха беспокоилась о семи ацутах, ее же никто не вспоминал» (такэажэык быжьцутак лхьаан, лара азэггы дигэалашэаэомызт). Встречаются также и такие: «Человеку с языком (в смысле умения хорошо говорить) ацута принадлежит» (ац змоу ацута итэуп); «человек, который никак не может закончить обход семи ацута» (бжь-цутак зземдаз), так говорят обыкновенно о плохой женщине, предающейся бездельным хождениям по селу; «тот, кто не смог обойти ацута» (т. е. околоток) еицубжьара ззеимдаз), – так говорят о человеке ленивом и нерасторопном; или, наоборот: «она еще способна обойти все семь ацута; (бжь цутак еимылдап – так говорят о крепкой еще старухе; «да выведет тебя бог из нашего ацута» (хацутабжьара анцэа уалихааит!) Характерна по своему содержанию и такая поговорка: «Он не заметил бы и того, если бы войско увело всю ацута» (арии, арии ацутеи еибагозарггы ибомызт).

Кроме того, во время имевшей распространение, особенно при ночных дежурствах у постели больного (ацацшьара), игры в загадки победитель получал право обратиться к побежденному со словами: «Да съем я ацу, да съем я ацу, наилучший ацу, а все, что противно и гадко, да съешь ты!» (цу сфеит, цу сфеит, ацу иреиґу).

Как можно было заметить, эти выражения с «ацута» употребляются чаще в связи с той или иной деятельностью женщин, – обычно старух; характерно в них и число 7 («семь ацута»).

Заслуживает особого внимания, что у некоторых родов до сравнительно недавнего времени были общеродовые медные и чугунные котлы, длинные низкие столы, на случай общих трапез, причем, что весьма любопытно, эти котлы и столы соответственно назывались сохранивши-

мися до сих пор выражениями «котел ацуты» (ацута қэаб) и «стол ацуты» (ацута еишэа).

Выходящее из употребления слово «ацута» объясняют, таким образом различно: во-первых, как поселок (ацу хақәлеит – село напало на нас), как вымершее место села, околотка (ацутажэ), как дорогу по заселенному месту, между домами, селами (ацут бжьара), как обращение победителя к проигравшему в игре в загадки: «я съел «село», и наконец, как общественное моление всем селом о ни-спослании дождя (ацуныхэа).

Наибольшего внимания заслуживает моление. Это моление застраивалось иногда совместно всей сельской общиной, чаще отдельными ее частями самостоятельно, ежегодно в летнее время в случае засухи, для прекращения дождя, и вообще независимо от этого.

Специально подготовленных для моления мест не было, но сами места, как правило, были известны и постоянны. Устраивали моление под открытым небом, на возвышенной чистой поляне, у берега реки или источника, в таких местах, где стоят старые большие ветвистые деревья «дуб, липа, ива, граб и др.). Не говорю о почитании абхазами деревьев и рощ, о чем в литературе существует немало указаний, начиная от Прокопия Кесарийского, автора VI века н. э.

В общине было несколько мест для «моления ацу», особенно когда селение большое и разбросанное. Так, в сел. Лыхны было пять ацута (Алгьд, Бамбора, Адзлагархыку, Адзлагарнырцв и Ажимчыгра). В последнем из этих поселков место моления называлось Анызыхутара(Анызыхэарта), и там росла небольшая дубовая рощица. В поселке Аймара (община Члоу) горка, на которой совершались жертвоприношения и ее окрестности, так и называются «холмик ацута» (ацутахэ). В поселке Ешкыт (с. Гуп) на широкой возвышенной поляне, откуда открывается живописная панорама долины р. Гализги, до последних лет стояли две вековые огромные липы. Это было излюбленное место общественных собраний, народных игр и увеселений. Здесь же устраивали жители Еш-

кыта свои моления «ацу». В сел. Калдахвара указывали на одно место у р. Бзыбь, под высокими чинарами, как на место моления «ацу» всей общиной. В с. Дурипш пункт Цааха на берегу р. Хыпста известен, как общее для всего селения место приношения жертвы богу.

Таким образом, хотя в общине за последнее время бывало, как правило, несколько ацута, но иногда жители всей общины в одном определенном месте устраивали совместные моления.

Сговорившись между собой, представители поселка недели за две-три на установленном месте давали обет (аҭаҭахьа) богу в том, что они принесут ему по примеру предков жертву в такой-то день и просили ниспослать им дождь (бзыбцы обета не давали, моление «ацу» совершали ежегодно независимо от засухи). Устраивали складчину и ко дню моления покупали корову или быка, а также вино. Основные обязанности по подготовке и проведению моления один год выпадали на долю одного или одной группы семейств, в другой год на долю других и так дальше в порядке очереди. Выделенные лица собирали с населения муку (агәыхә), покупали на общие средства жертвенное животное и вино, а потом все это приготавливалось на месте. Местами же участники сами приносили с собой из своих домов продукты: вареную мамалыгу или муку, вино, а также поваренную соль. У абжуйцев от имени семейства, если не каждого лица, приносили еще по одной восковой свече (у бзыбцев в этих случаях свеча обычно не фигурирует), соединяли их в одну большую свечу, прилепляли ее к дереву и зажигали после произнесения молитвы.

На моление могли приходить только мужчины. Женщин не допускали, им запрещалось есть даже мясо жертвенных животных. Собравшись в группу из нескольких семейств, они в каком-нибудь доме отдельно отмечали моление. Потом, попозже, приходили на место общего моления, чтобы поиграть, повеселиться, но и тогда оставались на почтительном расстоянии, вдали от места непосредственного моления. Эти ограничения для женщин (ставящие под некоторое сомнение матриархальное происхождение опи-

сываемого моления) являются, по-видимому, выражением более поздней, патриархальной идеологии.

Во время молитвы детей выдвигали на передний план, взрослые, лицом к востоку, полукругом располагались позади них, причем, характерно, они, по словам некоторых, стояли с распущенными концами башлыков, с руками по швам, с опущенными головами, желая изобразить всем этим картину хлещущего дождя.

На месте моления устраивали подмосток или невысокую вышку (ашәымкьаҭ) – бесхитростное, сделанное для данного момента сооружение на четырех ножках, между которыми вдоль и поперек перекинута сверху палка. На образующуюся сетку клали густым слоем зеленые ветви с листьями. На этой вышке выставляли все жертвенные продукты.

Молитву произносил добропорядочный старейший мужчина из ацута, исполнявший роль своего рода жреца (аныхәаф). За эту службу он получал шкуру жертвенного животного и особую долю пищи. Жрец, выступив вперед с обнаженной головой, взяв в левую руку насаженные на фундуковую палочку специальную хлебную лепешку круглой формы, сердце и печень жертвенного животного, а в другую – стакан вина, произносил прочувствованную молитву во имя «бога, создателя нашего», прося его не уморить народ голодом, быть снисходительным к людскому невежеству и слабостям, обеспечить дождем и солнцем, во имя чего, выполняя обещанное, они, мол, приносят унаследованную от отцов и дедов жертву с тем, чтобы «великие боги» не лишали их и впредь «теплоты своих глаз» и т. п. Присутствующие отвечали хором «аминь», а затем тут же пели песню «айргь ашва», песню в честь Афы – бога грома и молнии (по С. Званба), или «песню богов» (анцәа рашәа) – своего рода божественное песнопение, исполнявшееся в исключительных случаях.

Закончив, таким образом, молитву, все садились в порядке старшинства на землю; на листьях, разостланных на земле, подавалась им пища, и начинался пир.

С. Званба, описывая обряд вызывания дождя, говорит, что в этом случае абхазы возносили моление Афы – «богу



и повелителю грома, молнии и всех явлений, атмосферы». Он пишет: «Во время летней засухи деревенские жители обращаются обыкновенно к помещику своему с просьбою о сделании жертвоприношения для Афы, дабы тем выпросить у него дождь. Тогда помещик выбирает из своего стада одного или двух быков и назначает день и место жертвоприношения. Для этого назначается обыкновенно живописное место, над водою. К обряду допускается только мужской пол. Каждый, принимающий участие в обряде приносит с собою гомию (пшено), свежий сыр и кувшин вина. Когда все соберутся, тогда один из деревенских стариков, взяв в руку веревку, надетую на рога жертвы, снимает шапку и произносит следующую молитву: «О, повелитель грома, молнии и дождя! Сжался над бедными: наши посевы засохли, трава выгорела; скот издыхает без корма и нам самим угрожает голодная смерть. Повели скопиться дождевым тучам; повели грому загреть, молнии засверкать и пошли обильный дождь для спасения погибающего народа». По окончании молитвы присутствующие отвечают «аминь». После этого закалывают жертву, мясо ее варят, а из гоми готовят крутую кашу с сыром, заменяющую у абхазцев хлеб...»<sup>1</sup>

Словесные различия имели при этом значение, но они несколько вуалировались разными патриархально-традиционными отношениями; считалось, что все жители данного поселка имеют одинаковые права и обязанности для участия в молении «ацу»; только слишком несостоятельные лица или вдовы освобождались с общего согласия от положенных приношений. Дворянин Мырзакан Лақырба, переехавший на жительство в г. Гудаута, посылал оттуда свою долю денег в сел. Дурипш, когда там предполагались совершить моление, и общинники, в свою очередь, отправляли ему в ответ его долю мяса, вина и другой, конечно, самой лучшей провизии.

День моления был торжественным днем. Всякого гостя или случайного прохожего радостно приглашали на пир.

1. Сол. Званба. Абхазская мифология... Цит. по Г. А. Дзидзария. «Соломон Званба». Труды АбНИИ, в. XXIII, 1949, Сухуми, стр. 138-139.

Веселию, песням, пляскам и играм не было конца. В этот день не полагалось быть печальным, говорить неприличные слова, заниматься каким-либо нечестным, грязным делом, воспрещалось даже вести какие-либо тайные переговоры и т. п.

Таково в основном «моление ацу». Надо только добавить, что известны и внутриродовые или фамильные моления под тем же названием «ацу». Так, в роде Адлейба (с. Отап) совершали моление, называемое «Адлейбовским ацу» или «Ацкя» («чистое») и состоящее в следующем. Все адлейбовцы сеяли просо, а один из них, на которого в порядке очереди падала в этом году главная забота по проведению моления, сеял его больше всех. Он заготавливал побольше и вина. У старшего в роде, исполнявшего обязанности жреца, находилась специальная ручная мельница, называемая «чистый жернов». У него же стоял и «чистый котел». Накануне праздника парни и девушки парами по очереди до утра мололи просо (ручная мельница в эту ночь не должна была стоять без работы). Мололи все – не только адлейбовцы, но и гости, в том числе представители княжеского рода Ачба, которые также считали себя причастными к этому молению.

По всем четырем сторонам дома, где происходило моление, клали на полу вдоль стен на всю длину каштановые бревна. На размер толщины бревен наполняли этот широкий четырехугольник свежей землей. Потом сверху насыпали много хворосту и дров и зажигали их. Этот огромный очаг сильно нагревал всю поверхность пола. Вычистив пол, клали на всю поверхность тесто (без скоромного), которое приготавливалось в упомянутом медном котле (еще до этого каждому выдавали по куску теста, хранившиеся в карманах как спасительные талисманы). Выложенное тесто покрывали каштановыми листьями, а потом сверху разжигали огонь. Испеченный таким образом огромный хлеб (ср. с сванским ласкари), разрезав на куски, выносили на двор, где под открытым небом жрец произносил следующую молитву: «Псхусская икона Инал-куба! Молимся, чтобы ты оберегала нас на дереве, на скале, в воде и на земле.

Пусть не выступит у нас ни капли крови и лишнего пота по причине твоего гнева! Всем, кто имеет здесь на твое имя свою долю хлеба, да ниспослешь ты теплоту своего сердца и очей!»

За каждого Адлейба, где бы он (она) ни находился, возносили молитву, взяв в руки его именем отдельный кусок хлеба. Все замужние женщины из рода Адлейба также приезжали в этот день воздать должное своему покровителю и приносили свою долю свечей, муки и сыра, которые готовились на месте. Жрец не забывал и посторонних посетителей, которых он объединял в молитве, поставив им один хлебец.

Эти родовые моления были известны, по-видимому, многим абхазским родам, хотя далеко не все они связывались с именем «ацу», напр., родовое моление Лейбовых (с. Мгудзырхва), близкое, если и не тождественное, к молению Адлейбовых,<sup>1</sup> и др.

Члены ацута, занимая определенную часть сельской общины, были объединены общностью некоторых и других интересов. Это выражается, прежде всего, в совместных действиях по оказанию взаимной помощи. Например, в случае смерти кого-либо из ацута, остальные члены сообщества приходили на помощь к пострадавшему своими приношениями продуктов, а также в виде даровой работы в пользу его. Как говорят, «где случалась смерть, туда приносили долю «ацу» (ацсра ахьы́калаз ацыхэ наргоит).

В самом слове «ацута» окончание (та) является локативным суффиксом, показателем места. На то, что это за место, должна указывать первая часть слова (ацу). В этой части корень, как и в других случаях, выражает, вероятно, понятие о совместности жизни и деятельности.<sup>2</sup>

1. Это и неудивительно, ибо Лейба и Адлейба представляют родственные фамилии соответственно первого и второго порядка.

2. Ср., напр. аицынхара – совместное хозяйствование, аицала жены братьев. Столетний Мыст. Ашуба (с. Дурипш) употребляет слово аецала и в смысле товарища по труду, а именно в отношении женщин, совместно обслуживающих, своего господина (атэцэа рацэазар, абыстаура шыкэсык азы илуан, егы ашыкэс азы лфыза, лацала илуан).

## V

Большую силу имело у абхазов молочное родство, или воспитание (аталычество). Дети с рождением отдавались в чужую семью, где воспитывались иногда до совершеннолетия, после чего торжественно возвращались к родителям; при этом стороны обменивались подарками.

Отношения молочных родственников, переходившие по наследству, характеризуются необычайной близостью и всесторонней взаимопомощью не только между воспитанником и конкретными воспитателями, но и между соответствующими родами в целом. При чрезвычайных обстоятельствах, например, в случае возникновения кровной вражды, прибегали как к лучшему средству примирения кровников, к усыновлению и взрослых людей, симулируя молочное родство прикосновением губами со стороны убийцы к груди женщины из потерпевшего рода.

Не сохранилось, правда, никаких прямых указаний о том, что дети отдавались на воспитание именно в материнский род. Тем не менее, ряд соображений при изучении этого института склоняет к предположению о существовании переходного периода, когда, несмотря на уже свершившееся переселение жены к мужу, дети продолжали еще переходить в род матери (проф. М. О. Косвен).

Если говорить на основании абхазских материалов, одним из существенных доводов в пользу такого предположения является соответствующая терминология из основного словарного фонда абхазского языка. Дело в том, что, у абжуйцев, по крайней мере, воспитанники, равно как и воспитанницы, называют родственную группу воспитателей многозначительным в данном случае словом «абраа», что в прямом переводе означает «отцы», в то время как родственная группа самого воспитанника никаким особым термином не выделяется. У бзыбцев же, что также показательно, тем же термином «абраа» жена именует своих родителей, а часто в совокупности и всех других членов рода, из которого вышла. Не только родных дочерей воспитателей, но и всех женщин из их рода воспитанники называют «сестрами по молоку», как

можно приблизительно передать соответствующий термин (абыцџаахџа), а родных сыновей воспитателей и вообще всех мужчин из их рода они именуют «братьями по молоку» (абыцџаашџа). Естественно возникает вопрос, как мог человек, воспитанный у чужих, называть этих последних «отцами», подобно тому, как это делает женщина по отношению к своему роду, из которого вышла? Остается предположить существование особого периода, когда, несмотря на переселение жены к мужу (патрилокальный брак), их дети в течение определенного переходного времени все еще считались принадлежащими материнскому роду.

Существенно также, что род – воспитатель – именует своего питомца словом «ахупха» (ахџыцџа), в приближенном переводе означающем «цену или взамен дочери». Это опять-таки очень показательный факт. Нельзя упускать из виду и того, что этот термин применяется к воспитаннику или воспитаннице совершенно независимо от пола. Далее, теща и свекровь одинаково называются «анхуа» (анхџа), свояченица и золовка – «анхупха» (анхџыцџа). Во всех этих трех составных словах основным элементом является мать, женщина. Из этого видно, что мать, ее дочь и дети ее дочерей терминологически составляют один, единый по происхождению род, что полностью совпадает с нашими представлениями о матриархате.

В обычае аталычества у абхазов мы должны обратить внимание еще на один момент – это первое представление воспитателями воспитанника его родителям. Обычно через несколько лет с момента взятия ребенка на воспитание воспитатели наряжали своего питомца во все новое, сажали на коня, брали с собой различные продукты, а иногда и животного на заклание и отправлялись в дом родителей воспитанника в сопровождении своей родни и других почетных лиц. Это шествие с указанной целью возвращения воспитанника в отчий дом, носившее весьма торжественный характер, называлось загадочным, имеющим для нас важное значение словом «цыграцара» (ацыграцара).<sup>1</sup> Отмечу только, что его последняя часть

1. У. П. Чарая (§ 10, 109) Слово означает «родители зятя и невестки»; по Н. С. Джанашиа, выражает «мать воспитанника, – «ницы» (Н. Я. Марр. Абхазско-русский словарь, Л., 1926. 108-109).

(ацара),<sup>1</sup> которая обычно к нему в конце приставляется (слово употребляется и без такого добавления), означает «идти», «ходить», «уходить». В данном случае воспитанник «уходит» не из своего, правда, материнского рода, а из совершенно другого, чужого, но это обстоятельство нужно признать, очевидно, последующим, вторичным явлением.

Термин «цыграцара» у одного старика я записал не в смысле «возвращения» воспитанника в отчий дом, а, наоборот, в смысле взятия ребенка на воспитание в чужой род. Хотя и возможно, что соответствующая фраза была употреблена информатором случайно в указанном понимании, но все же приведу ее в контексте, тем более, что предание и само по себе заслуживает здесь быть отмеченным. Это предание касается причины падения владычества «абхазского владетеля», «апсха» (апсџа) в результате соперничества со стороны княжеского рода Ачба. Представители храброго рода Ачба, – повествует предание, – в поход дорожного провианта не брали с собой: пищу им доставляло меткое ружье. Таким был и тот Ачба, который, находясь в походе, однажды забрел из-за гор в Абхазию и попал к владетелю Абхазии, к апсха. Он попросил, чтобы апсха отдал ему на воспитание своего маленького сына. Когда владетель ответил согласием, Ачба посадил у него дома трех отборных женщин в качестве временных воспитательниц. Сам же он поехал домой и вскоре привел свою жену и двух невесток, которые заменили временных кормилиц. Потом Ачба забрал своего воспитанника к себе домой для «цыгра». С течением времени ачбовцы снова явились к апсха вместе с воспитанником. Апсха устроил в честь их достойную встречу и наконец, спросил:

– Я знаю, что никто на свете никогда не в силах отплатить по заслугам за воспитание, но все же что бы я мог вам предложить?

– Кроме земли нам ничего не нужно, – ответили гости.

Как ни тяжело ему было, но пришлось апсха согласиться на требование воспитателей сына и отдал он им из своих владений в Абхазии столько земли, сколько они смогли

1. Ср. ашџарыцара – «идти к зверям» или «идти на охоту».

объехать верхом за день, а сам сел на корабль и уплыл в море.<sup>1</sup>

Усыновление, отдача детей на воспитание, практика возвращения детей, весь этот комплекс хорошо представлен в этнографическом быту Абхазии, и все это выражение пережиточных матриархальных отношений или переходного периода.

С точки зрения матриархальных пережитков интерес представляет также и бытовавший у абхазов обычай, согласно которому для первого ребенка люльку со всеми необходимыми ее принадлежностями должна была доставить от себя бабушка ребенка по материнской линии.

Есть кое-какие доказательства существования у абхазов и т.н. «возвращения жены». Так, вслед за первым после брака посещением мужем родительского дома жены, последняя также отправлялась к своим родным, где она оставалась довольно продолжительное время, ибо считалось неприличным слишком скоро вернуться к мужу. Если судить по некоторым преданиям, первого ребенка она рожала также в своем отчем доме. Вот, например, что гласит легенда о происхождении рода Ампар.

Некогда в с. Калдахвара у одного человека ежегодно, в период созревания каштановых плодов, море уносило одну из его дочерей (что-то заставляло их самих уходить к морю, откуда потом не возвращались). Однажды одна из них пошла к морю, захватив с собой корзиночку хлопка. В это время ее мать (родом сванка) была в положении и находилась у своих родителей (в с. Звандрипш). За дочерью погнался отец, нагрузив осла стрелами, и нашел ее у моря. Сели оба на берегу. Отец заснул, положив голову на колени дочери. Вдруг из-за моря показались тучи. Девушка зарыдала. Горячие слезы, падавшие на лицо отца, разбудили его. Он вскочил и начал стрелять в тучи. Волны моря покрылись кровью.

– Кто же ты, что не отдаешь моей добычи? – раздался чей-то голос с моря.

---

1. Написано со слов Алцуку Тарба, 90-летнего жителя сел. Дурипш (Гудаутский район), в августе 1948 года.

Но отец девушки, не отвечая, продолжал стрелять.

– Если хочешь свободу для дочерей, – снова послышался голос, – каждый год, в период листопада, приходи сюда и устраивай моление, принося в жертву белого быка без единого черного волоса и хлеб из просеянной муки, приготовленный на молоке. Лишь тогда будут свободны твои дочери!

Отец не согласился приносить в жертву не только быка, но и козла, и продолжал стрелять. Когда морской дух снизил требования, дойдя до маленького козленка, отец девушки согласился и прекратил сражение. Он взял дочь и направился домой. Вдруг послышалось с моря проклятье: – Когда вечером соберешься у очага, пусть твой дом со всем семейством провалится!

И провалилась вся семья. На том месте и ныне видна зияющая пропасть между скалами. Рассказывают, что оттуда, куда провалилась целая семья с хозяйством, пастухи слышали доносившееся в течение семи лет пение петухов.

Мать девушки, жившая в это время у своих родителей, родила сына. По случаю гибели семьи она ходила в это время в трауре, почему и говорили о ней, что ходит в глубоком ампарском трауре (ампарейкэа лхьыкэкэа). Отсюда и родившегося в с. Звандрипш, т.е. в роде своей матери мальчика называли Ампар, от которого и ведет свое начало род Ампаров, проживающих в с. Калдахвара.<sup>1</sup>

## VI

Говоря о брачном институте<sup>2</sup> и абхазской номенклатуре родства, сохранивших, как я отмечал, так много архаических моментов, необходимо указать, прежде всего, на родовую экзогамию, в соблюдении которой придерживались самых строгих правил. Одно ношение общего родового имени, или т. н. фамилии, независимо от степеней родства или территории, достаточно для запрещения брака.

---

1. Рассказал Джамлат Григолия, 80 лет, сел. Калдахвара, 1951 г.

2. Некоторые сведения по истории брака и семьи я заимствую из своей диссертационной работы «Брачно-правовые нормы абхазов» и тезисов к ней, напечатанных в г. Тбилиси в 1948 г.



Здесь особенно важно отметить, что экзогамный запрет распространяется не только на отцовский род, но с такой же силой (а в прошлом, должно быть, и с большей) и на материнский. Более того, нередко запрещалось вступать в брачные связи с представителями даже рода бабки по материнской линии. Неуважение к правилам экзогамии принадлежит, по представлениям абхазов, к числу самых постыднейших и тягчайших преступлений, и нарушения этого важнейшего закона обычая карались строжайшим образом.

Одним из характерных остатков древних форм брачно-семейных отношений у абхазов нужно считать длительный период времени (до года и больше), который лежал прежде между сговором молодых и свадьбой в доме жениха, между соглашением о браке и фактическим его осуществлением. В продолжение этого периода невеста оставалась «сидеть нареченной» в своем доме или у кого-нибудь из приятелей жениха, но за пределами его рода. В это время он изредка навещал невесту, не имея, однако, прав на фактический брак, нравственно-этическими нормами последнего времени допускаемый лишь в его собственном доме, во всяком случае вне родительского дома невесты.

У абхазов мы встречаемся с целой системой особых правил поведения одного из супругов по отношению к родственникам другого и друг к другу: скрывание в первое время после брака от старших родственников по свойству; запрещение называть их по имени (невеста им дает особые, обязательные для нее одной имена); многообразные формы самоограничения, например, запрещение разговаривать при них; особо утонченная вежливость по отношению к ним; тайное введение жениха к невесте ночью после свадьбы; подсматривания; специальные выкупы, как бы для своего прощения даваемые женихом старшим сородичам и даже почетным лицам одной с ними общины; взаимные избегания супругов при старших и т. п. порядки могут быть объяснены, очевидно, только как пережитки очень древних и отличных от моногамии норм брака.

Особого внимания заслуживает специальная, изредка встречающаяся и поныне, брачная постройка амхара, не построив которой еще недавно никто не мог привести себе жены. В амхаре молодожены проводили свою брачную жизнь до отделения от большой семьи. Амхара в доме жениха отражает результат длительного развития, полное завершение перехода к патрилокальности. Но есть некоторые недвусмысленные указания в этнографическом быту абхазов (напр., встречи или свидания обрученных, устраивавшиеся в доме невесты за специальным занавесом, вовсе не фигурирующим на территории жениха), которые говорят, что абхазы прошли и матрилокальный период брачного союза, причем в тот более отдаленный период, т. е. первоначально, амхара строилась самым реальным образом именно на территории жительства невесты, пережитком чего следует считать упомянутый занавес, оставшийся как доказательство бытования у абхазов матрилокального поселения, с одной стороны, и образования парного брака, с другой.

К пережиткам эпохи матриархата относят и т. н. сорогат – брак на младшей сестре умершей жены, трансформация которого состоит в том, что при переходе в патриархат из обязательного он становится все более только желательным. Следы этих, здесь лишь отмечаемых явлений довольно четко сохранялись в этнографическом быту абхазов.

То же следует сказать и в отношении левирата, т. е. брака с братом умершего мужа. Фактический материал и по этому поводу я ограничу только одной песней, записанной мною в 1951 году со слов старого сказителя Таркила Кансоу в с. Анхуа. Это «Песнь про Чич Карымхан». По словам названного информатора, Чич Карымхан была замужем за каким-то князем из рода Маршан. Когда муж умер, овдовевшая жена князя стала предметом спора между его братьями. И вот она, причитая, в виде песни говорит: «В прошлом, когда ты был еще жив, меня княгиней величали. Но только тебя не стало, пристали ко мне, чтобы я уступила им брачное ложе. Если б я пошла на это, душе б твоей на том свете было б плохо. Если отказать, они меня под суд

отдадут... Кому недоступно было входить к тебе в широкий двор, они теперь там толпятся и шумят. Кто не осмеливался сесть на твоих коней, теперь они их гоняют, куда хотят. Что мне делать! Предаться бы плачу втихомолку про себя, но боюсь, что разорвется мое сердце и умру я. Если ж начну плакать во весь голос, осмеют меня насмерть злые языки!»

В абхазском языке, как известно, сохранилось много архаичного не только по общему строю и формальной типологии, но и по состоянию его материальных данных. В нем, в частности, в ждущей своего исследователя номенклатуре родства и свойства, можно почерпнуть много ценного материала для суждения о давно минувших эпохах социальной истории народа. Как известно, лексика родства в языках относится к их древнейшему слою, выявление первичного значения древнеабхазских терминов родства, выяснение пути развития их значений дает возможность заглянуть в глубь веков и делает доступным установление древнейших форм брака.

В абхазском языке мы имеем ограниченное количество первичных терминов, с помощью сочетания которых выражаются отношения всякого родства любой степени. Эти первичные слова из области родственных связей суть следующие: мать (ан), отец (аб)<sup>1</sup>, дочь (ацха), сын (аца), сестра (аехэшьа) и брат (аешья). Термин «брат», «сестра» по форме и семантике своей почти совпадают с понятием «кровь», и здесь мы имеем, следовательно, отражение связи единоутробной, т. е. связи с матерью, а не с отцом.

Взять слово «семья» (аҭахцәа). У него окончание (цәа) показатель множественности класса людей. Этот момент прямо указывает на множественность членов древней семейной группы, связанных узами крови.

Термин «семья» употреблялся вначале, очевидно, в смысле ранней общественной формы, в смысле более или менее широкого родственного коллектива. Впоследствии он приобрел значение «семьи» в узком смысле слова, как обозначения определенных родственных отношений. Бо-

1. По-убыхски мать называется тоже «аны», а отец фонетической разновидностью того же абхазского «аб» - апу, апу.

лее того, к нашему времени его смысл сузился, как бы сократился чуть ли не до значения только жены или хозяйки дома, так как этим словом называет нередко муж свою жену.

Еще более важное значение имело бы выяснение следующего: этимологически не связан ли в своей основе термин «семья» с женщиной? Положительный ответ на этот трудный вопрос дал бы нам возможность, на почве лингвистического сопоставления, рассматривать древнюю «абхазскую» родственную группу как материнскую, матриархальную. Будучи не языковедом, я не смогу, может быть, научно доказать допустимость такого рода сближения, но все же решаюсь высказать свое мнение. Думаю, что в слове **аҭахцәа** элемент **х** служит выражением понятия «женщина», как это мы имеем и в некоторых других терминах родства и свойства, где та же частица выступает определителем лица женского пола (напр., **аҭың-ха** – девушка, **аң-ха** – дочь, **анхэыңха** – свояченица, Шам-цха – представительница рода Шамба и др.). Итак, фонема **х**, очевидно, означает здесь «женщину», «дочь». Значит, само слово «семья», по-абхазски аҭахцәа, можно перевести примерно так: люди женской группы, т. е., видимо, оно служило обозначением древней матриархальной семьи. В ходе исторического развития содержание этого слова менялось: вначале им обозначалась древняя матриархальная родственная группа, затем переходная от нее форма, т. е. большая семья, или семейная община и, наконец, оно употребляется до сих пор для обозначения современной нам индивидуальной семьи.

Интересным представляется и термин, в современном словоупотреблении обозначающий старуху (**аҭа-кәа-жә**, **аҭа-жә**)<sup>1</sup>. Последняя частица (**жә**) вначале выражала, по

1. Отмечу, что у бзыбцев не строго соблюдается половое различие при употреблении этого термина, т. е. и старики иногда называют себя «аҭакәажә» – т. е. старухой, в то время как женщины подчас говорят о себе «аҭахмада» т. е. старики. У них же одним термином «ачкун» называются часто и мальчик и девочка. По Г.В. Рогава, в абхазской форме дыкоуп – и она (он) есть» аффикс **д** сперва выражал класс женщин, потом же он обобщается до обозначения класса людей вообще (Из доклада Рогава Г. В. «Показатель третьего лица «д» в абхазском и древнегрузинском языках и его генезис», прочитанном в Абхазском институте 5/VII–1952).

всей вероятности, не «старуху», как теперь, а женщину,<sup>1 2)</sup> женское начало (ср., напр., **ажә** – корова, **ажәкамбаишь** – буйволица и др.). причем не женщину вообще, а, возможно, своего рода главу или родоначальницу рода. Следует подчеркнуть, что в бзыбском диалекте наличествует особая, более звучная фонема жә, отличающаяся от общеабхазского губного **жа** – старое и обозначающая корову, генетически женское начало вообще (по-бзыбски **ажә** – «старое», а **ажә** – «корова»). Вторая часть в одном случае означает пазуху (**акәа**), а в другом – ответвления ползучих или вьющихся растений (**аракә**). Исходя из этого, слово можно было бы передать таким образом: женщина – родословный ствол (корень) семьи (рода). Вот и происхождение членов родственной группы по матери, материнский род.

Одним из характернейших пережитков матриархата является передача престола или титулатуры по женской линии, как это имело место, напр., в древнем Египте.<sup>2</sup> Энгельс считает достаточным наличие одной этой черты для установления существования в прошлом материнского рода в данной стране.

В этой связи интересно в абхазском также аналогичное вышерассмотренному слово ахкәажә, значение которого («княгиня», «княжна»)<sup>3</sup> также говорит в пользу того предположения, что рассмотренная выше частица (жә) передает женщину (а не старое, старуху). Анализ слова может дать, по моему, еще более важные результаты, а именно – засвидетельствовать на абхазском материале передачу политического титула по матери, а не по отцу. В самом деле, ближе, присматриваясь к взятому слову, мы видим, что его первая часть значит князь, владетель (в убыхском тоже «князь» – аху), а две последние, как мы видели, вероятно, означают

соответственно родословие и женщину (характерно, что и в адыгейском термин **«кәажә»** одновременно значит и село, и род). Значит, мы имеем основание древний смысл слова, ныне воспринимаемого как «княгиня», «княжна», выразить следующим образом: женщина – родительница князя. Вот и передача титула по материнской линии, что также служит выражением матриархата.

Трудно сказать, каково происхождение другого, не менее интересного термина – «ажвла» (ажәла), понимаемого в настоящее время как семья, порода, род, фамилия или происхождение. Это один из коренных терминов патриархального времени. Но не связан ли он по своему генезису с еще более ранним временем, нельзя пока установить. Могло быть так, что жизнь пошла вперед, коренным образом изменилась, но, как это часто бывает, старая терминология сохраняется, продолжая обслуживать новые отношения. Выяснить эти вопросы помог бы анализ интересных по своей архаичности многих личных и, особенно, родовых абхазских имен. Правда, на абхазской топонимике отчетливо отражается как будто только патриархальная идеология и практика, но не исключено, что детальное ее изучение вскроет и более глубокие пласты общественного строя.

Генеалогия по женской линии, или материнская филиация, вводит, как известно, непосредственно в область пережитков матриархата. Уже давно был выдвинут тезис, что первоначально патрилинейная филиация сосуществует с сохраняющейся матрилинейной филиацией и лишь затем совершается переход к филиации только по отцовской линии. «Сложный процесс превращения матриархата в патриархат и материнского рода в отцовский, – пишет проф. М.О. Косвен, – получает свое конечное завершение в переходе филиации из материнской линии в отцовскую, что представляет собой отнюдь не механическую смену одного счета происхождения и родства другим, а именно идеологическое отражение уже совершившегося глубокого превращения родового строя».<sup>1</sup>

1. Любопытно, что в составе наиболее старинных абхазских личных женских имен часто присутствует та же частица **жә**, Жәажәа, Хамжәажә, Кәрыжә, Хамыжә, Ачпажә, Кәажә и др.

2. См. М. Э. Матъе. Следы матриархата о древнем Египте, в сб. 50 лет кн. Ф. Энгельса «Происх. семьи...», 1936 г., стр. 366.

3. Слово «ахкәажә» первоначально означало, по-видимому, только княгиню, т. е. мать князя, и лишь впоследствии оно стало употребляться в более расширенном толковании и применяться в отношении жены и сестры князя.

1. М. О. Косвен. Авункулат, «Сов. этн.», 1948 г., № 1, стр. 21.

Абхазские фамильные имена типа Агрба, Дзапш-ипа с фамильными окончаниями на «ба» и «ипа», выражающими понятие «сын», «его сын», указывают на отцовский счет происхождения и родства. В настоящее время они составляют громадное большинство в составе соответствующей абхазской номенклатуры.

Наряду с этим, однако, известный интерес представляют, с точки зрения материнской филиации, по крайней мере несколько древних абхазских родовых имен, в составе которых фигурирует элемент «ан», означающий в большинстве случаев, очевидно, «мать». Такими являются: Ранба, Бганба, Аншба, Анкуаб, Канхуа, Цанба, Чанба, Званба, Инарба, Инапшба, Нанба, Анба (две семьи этой фамилии проживают сейчас в с. Дурипш), Ампар (Анпар), Инапха, Ханагуа, Андарбуа, Ануа. Среди них имена на «ба» могут быть и патриархального происхождения. Поэтому наибольший интерес представляют имена с другими фамильными окончаниями, а именно оканчивающиеся на «пха», что значит «дочь», и «уа», что передает, по всей вероятности, «люди». Следовательно, Инапха, напр., значит «дочь Ины», а «Ануа» – «люди матери».

Следует, между прочим, заметить, что абхазский род Ануа в народе считается самым древнейшим в Абхазии, как это упорно утверждается, в различных вариантах, в одном широко распространенном в Абжуйской Абхазии историческом предании. Немногочисленные представители этой фамилии живут и сейчас в сёлах Члоу и Тамыш (в последнем в поселке того же родового имени).

В некоторых, особенных, правда, случаях отдельные роды наследовали свои родовые культы по материнской линии. Так было в одно время, напр., в роде Хашиг. По словам его представителя (Парча Хашиг, с. Хуап), род Хашиг вышел из Ахчипсы. До того, как он успел обосноваться в с. Хуап, ему пришлось побывать в ряде мест (с. с. Ачандара, Джирхва, Отхара, Лдзаа). По толкованию того же Хашига, хашиговцы одно время по своему незнанию поклонялись ачандарской святыне Аныпс-ныха, так как мать у них происходила из с. Ачандара. Потом установили, наконец, что

родовой святыней хашиговцев является Инал-куба, которому и начали поклоняться.

## VII

Как известно, к числу ярких выражений отношений эпохи матриархата принадлежит особо близкая связь между дядей по материнской линии и его племянниками и племянницами по сестре. В исторической литературе на этот счет существует много указаний.<sup>1</sup>

Указанные отношения принято называть в литературе термином авункулат. Как сказано, авункулат, обозначающий тесные и своего рода священные отношения дяди по материнской линии с детьми его сестры, вообще представляет яркое выражение развитого матриархата, развитого потому, что, как доказывает проф. М. О. Косвен в своем исследовании об этом институте,<sup>2</sup> не приходится говорить об авункулате для эпохи раннего матриархата с его групповым браком между дуально-экзогамными родами, исключающим возможность выделения индивидуальных родственников в бытовом отношении.

По понятиям абхазов, из всех родственников самым почетным, самым первым и близким является брат матери и другие представители ее рода, а для них – дети сестры. Это находило свое выражение во многих случаях как повседневной жизни и быта населения, так и в законе кровной мести. Дядя и племянник выступали в числе первого круга лиц, которые объединялись взаимным правом и обязанностью отомщения обид.

На этот счет имеется достаточное количество фактов и еще больше интересных исторических преданий. Я только напомню основанное на факте предание о героических делах, в которые были втянуты известные во всей Абхазии псхуский род джировцев и их дядя по матери Башны-ху Хит в борьбе с общими врагами – родом Акятыхуа. В этой борьбе джировцы и их дядя по матери проявили беззаветную преданность друг другу при возникшей кровной вражде.

1. Ф. Энгельс. Происхождение семьи..., 1933, стр. 164.

2. М. О. Косвен. Авункулат, журн. «Сов. этн.», 1948 г., № 1.



Хит жил у своих племянников. Однажды, при отсутствии последних, на дом напали и разграбили его представители рода Акятыхуа. Хит погнался за грабителями, догнал их и заставил вернуть награбленное. Его смертельно ранили, но и племянники отомстили за него.

Вообще месть за дядю по матери считалась по общему признанию не только обязанностью, но и почетным долгом племянников. Взаимная поддержка между ними имела место и в сфере политической жизни.

Дядя принимал живейшее участие в устройстве и регулировании брачных дел своих племянников и племянниц, выступая первым защитником их интересов в случае их осложнения.

Еще более заметной была роль дяди в организации оплакивания, похорон и поминок умерших членов семьи сестры, прежде всего племянников и племянниц. Наряду с их единоутробными родственниками, он носил глубокий траур по ним с момента их смерти до поминок. По обычаю, ему отводилось одно из первых мест при оплакивании. В организации похорон принимал непосредственное участие и материальными приношениями. То же самое делали и племянники. Кроме того, они считали своей обязанностью омовение тела умершего дяди.

С именем дяди связывают и происхождение манекена покойного «аншан», который для оплакивания выставлялся в доме покойного после похорон вплоть до дня поминок, совершавшихся через год. Полный комплект одежды, необходимой для указанного манекена, прежде, в давнишние времена, приготавливался и доставлялся, видимо, материнскими родственниками умершего. Как рассказывается в одном предании, некогда у одной женщины скончался единственный ребенок. Убитая горем, она сидела, убиваясь, рядом с трупом своего любимого мальчика. Брат ее жил где-то далеко. Это было давным-давно. Тогда у людей очень мало было одежды, многие вовсе ее не имели. И все же дядя, т.е. брат матери умершего, раздобыл и принес комплект детского костюмчика и положил рядом с покойником. Поскольку это был небывалый пре-

жде случай, люди очень удивились поступку дяди, и разнеслась слава о нем; «вот, что сделал большой (великий) дядя», – говорили в народе (кстати, к слову «дядя» абхазы очень часто прибавляют почетный эпитет «большой»). И с тех пор манекен стал называться именем «аншан».

Термин «аншан», который почти тождественен с названием брата матери, употребляется в абхазском также в смысле образа, родинки, знака (ср. с грузинским «нишани» – «знак»). В дословном переводе «анша» (аншьазара) значит «брат матери» (родной брат матери называется аншьаазара), тоже «кровь матери». Следовательно, в самом термине «материнский дядя» мы слышим указание на единоутробность с этим персонажем, на кровную связь с ним. И именно это кровное родство по линии матери считается у абхазов самым тесным, священным.

О высоком уважении и почтительном отношении к дяде со стороны племянников и племянниц говорит ряд фактов бытовой жизни. Брат матери был настолько уважаемым лицом, что племянник, согласно обычаю, не позволял себе даже будить спящего дядю, ибо последний считался «самым большим родственником». Пусть и малыш материнский дядя, все равно ему даже преклонного возраста люди оказывали знаки почтения, уступали первое место, заздравный тост за него поднимали раньше других, стоя на ногах, ибо, как говорили в народе, «дядя – это же мать».

Таковыми же глубокими были отношения не только самого дяди к племянникам и племянницам, но и всей его родственной группы, а иногда даже всего населения той деревни. Встретив, скажем, сына женщины из своего села, находящейся в замужестве в другой общине, абхазы, даже не имеющие никакого родства с родом этой женщины, приветливо и ласково встречают его словами: «Как поживаешь, сынок, – наш племянник?»

Чтобы не распространяться насчет той роли, которую играет дядя в абхазском фольклоре, ограничусь одним примером. В этом отношении характерен один вариант известной абхазской легенды об Абрскиле. Согласно это-

му варианту, именно материнский дядя принимал живейшее участие в трагической судьбе этого знаменитого соперника богов.

Гордый Абрскил, – повествует легенда, – никогда не преклонял головы, чтобы не подумали, что он боится бога и молится ему. Посланные свыше ангелы изловили непримиримого богоборца и заточили его вместе с конем в глубине члоуской пещеры, а выход из нее завалили большими камнями и деревьями, чтобы узник никогда не смог выбраться из темницы.

Был у Абрскила дядя по матери, очень сильный человек (по другому варианту легенды, Абрскил сам был божественного происхождения по линии матери). Через некоторое время он заметил, что пещерный ручеек несет с собой лошадиный навоз и решил поэтому, что его героический племянник еще, должно быть, жив. И один только дядя сделал попытку добраться до Абрскила и освободить его, – никто другой на такое рискованное дело отважиться не смог. С этой целью он прорубил вход, вошел в пещеру и двинулся дальше, преодолевая невероятные трудности тяжелого перехода в условиях вечного мрака и терзающего холода. Прошел он большое расстояние, но, не успев дойти до цели, иссяк у него запас свечей и он не мог дальше идти. Он стал звать Абрскила, и послышался издали еле доносившийся ответ неукротимого героя.

— Как добраться до тебя? – спросил дядя своего племянника.

— Не дано тебе и не имеешь права притти ко мне! Постарайся только самому живым выбраться отсюда! Поверни своего мула обратно и возмись крепче за его хвост, – и он выведет тебя на белый свет! – ответил Абрскил.

Пришлось дяде согласиться, и вышел он из пещеры. Но он потом еще один раз сделал трагическую попытку спасти своего любимого племянника. На этот раз попытка окончилась гибелью самого дяди.

## VIII

По поводу слов Моргана о развитом самолюбии мужчин в Древней Греции, о вековых обычаях, запечатлевших в уме греческой женщины чувство ее приниженности, К. Маркс замечает: «Но положение богинь на Олимпе является воспоминанием о прежнем более влиятельном положении женщин. Юнона властолюбива, богиня мудрости появляется из головы Зевса».<sup>1</sup>

Абхазская религия и мифология, в которых образ женщины занимает видное место, в значительной, причем, несомненно, наиболее древней своей части, представляют собой отражение или воспоминание о том прежнем более свободном и более влиятельном положении женщины, о котором говорит Маркс в приведенной цитате.

Одной из самых существенных и характерных черт древней абхазской религии является олицетворение многих явлений природы в образе божеств женского пола.<sup>2</sup>

При определении генезиса богинь легко впасть в заблуждение, если исходить из того предположения, что все женские божества обязательно происходят от эпохи матриархата. В самом деле в женском пантеоне встречаются и такие божества, которые принадлежат особым религиозным системам и созданы в сравнительно более позднее время. При всем том, не подлежит сомнению, что большинство из описанных здесь божеств генетически восходит к матриархату, что обилие женских божеств и их огромное значение в древнем языческом пантеоне абхазов уже сами по себе являются достаточно показательными с интересующей точки зрения. Богини составляют важнейшую, а в количественном отношении и преобладающую часть языческого пантеона.

О значении богини у колхов говорит и тот факт, что именно она фигурировала в качестве эмблемы на их монетах. Известно, что уже с V в. до н. э. колхидские цари начинают чеканить из серебра собственную монету, на од-

1. К. Маркс. Конспект книги Г. Моргана «Древнее общество». Архив Маркса и Энгельса, М., 1944, т. IX, стр. 22.

2. Некоторые приводимые ниже сведения о религиозных верованиях абхазов я заимствую (в переработанном виде) из своей статьи, напечатанной в «Сообщениях Акад. наук Груз. ССР», т. X, № 3, 1949 г.

ной стороне которой была изображена богиня колхов, а на другой – голова быка (т. н. колхидки).<sup>1</sup>

Прежде всего земля (по некоторым сведениям, и солнце) олицетворяется у абхазов с образом женщины. Так, во время сбора лекарственных трав женщины зарывали в землю щепотку соли и при этом шептали: «Царица земли, мы тебе дали твою долю». Как видно из формы обращения, земля здесь прямо называется женщиной. Самое слово «земля», «почва» (анышә) в основе своей имеет, как можно думать, показателем «мать», «материнство» ан.

Мегрелам, пшавам, хевсурам также знаком был этот дух или божество земли, почвы, места. Так, И. А. Джавахишвили говорит, что пшав-хевсуры верят, что каждое место – гора, холм, ущелье... имеет свою мать, которую называют «матерью земли (места)». Там же И. А. Джавахишвили указывает, что грузины, согласно одному древнему историческому сообщению, поклонялись невидимым существам, пребывавшим в поле.<sup>2</sup>

Всей водной стихией ведает также богиня под названием «матери-владычицы вод» (Зызлан-Захкәажә). Образ этой Дзызлан хорошо очерчен имеющимися материалами, но никто еще не обращал внимания на само название «Дзызлан». Как сказано, это слово воспринимается как «мать вод», но мало этого. Слово прямо указывает также на тот интересный факт, что у водной стихии имеются как бы две покровительницы, из которых одна является матерью, другая – дочерью, как об этом недвусмысленно говорит местоименный префикс женского пола «л» в термине «дзызлан». «Дзызлан» можно расчленить на: дзы + з+л + ан, причем каждая из частей означает соответственно: вода + владетельница + показатель ж. п. + мать. Иначе: «мать хозяйки или владетельницы вод». Хорошо очерченным и действующим лицом является именно мать этой некоей царицы вод, а эта последняя, выступающая как второе поколение божества, хотя и владеет всеми водами, но больше о ней ничего не знаем.

1. Н. А. Бердзенишвили, И. А. Джавахишвили и С. Н. Джанашиа. История Грузии, ч. 1, 1946, стр. 53-54.

2. აფ. ჯავახიშვილი. Указ. соч., стр. 90.

По описанию П. Чарая, местожительством «матери вод» является большое чистое неприступное речное озеро. Она может пребывать так же в чистом роднике, к которому ничто нечистое, свини или какие-либо другие животные не имеют соприкосновения. Человек может ее видеть не только в воде, но и на суше, куда она выходит время от времени.<sup>1</sup>

Ф. Лукьянов описывает водяное царство, каким его представляли абхазы по старым своим поверьям. «В воде находится водяное царство. Обитательницы этого царства — женщины замечательной красоты. Называются они «водяными матерями». Живут они в прелестных стеклянных дворцах и управляются царицей. Ноги их имеют особое устройство, а именно ступнями обращены назад, а пятками вперед. Вследствие этого при борьбе с ними необходимо повалить их вперед, а не назад. Они по ночам выходят на землю и стараются заманить к себе мужчин. При встрече они показывают сначала 10 пальцев; это означает, что они желают жить со встречным 10 лет. Если мужчина не согласен, то они показывают 9, и по мере того, как он не соглашается на предложенное число, они сбавляют года, и в случае несогласия жить один год и даже полгода, он должен вступить с женщиной в борьбу. Они обладают огромной силой, и если мужчина окажется слабее женщины и она повалит его, то он должен жить с нею 10 лет. При этом случае человек на несколько дней пропадает и, если показывается среди людей, то уже полусумасшедшим. Если же встречный женщину поборет, она даст ему обещание не трогать его родных».<sup>2</sup>

Следовательно, по верованию абхазов, Дзызлан обладала способностью портить людей, причем «вернуть» к нормальной жизни мужчину, на которого «мать вод» почему-либо навела порчу, могла только «чистая женщина» посредством моления и умилоствления коварной владычицы водной стихии.

По описанию К. Д. Мачавариани, у абхазов встреча с русалкой признается весьма опасной, так как эта обво-

1. ჰ. ჭაბუაძე. Указ. соч., «გვერდი». 1888, № 175.

2. Ф. Лукьянов. Из космогонических поверий абхазцев, СМОМПК, вып. 34, 1904, стр. 29-33.

рожительная водяная красавица с голубыми глазами и с длинными распущенными волосами требует от мужчины любви, обещая за это ему все земные блага. Если отчаянному абхазу удастся в борьбе с русалкой вырвать из ее головы хотя бы несколько волос, то она становится неопасной и даже поступает в услужение ему; в противном случае смельчака ожидает неминуемая смерть за то, что он пренебрег любовью красавицы. Некоторые же соглашались жить с ней на 1 или на 2 года.<sup>1</sup>

В другой своей работе Мачавариани рассказывает, что у абхазов ещё можно услышать разговор, вроде такого:

— Ну, брат, – говорит один другому, – меня победила русалка, и я уже более не принадлежу к вашему обществу... На днях еду через глухой лес и вдруг вижу: около громадного дуба стоит стол, на столе зеркало и свеча. За столом сидит русалка и, любуясь своей красотой, расчесывает распущенные до земли волосы... У меня опустились руки, а глаза мои не могли оторваться от такого чудного зрелища. Но когда она меня заметила, мигом прибрала свои волосы и начала приближаться ко мне... Она не произносила ни одного слова, а подняла все 10 пальцев... Я покачал головой отрицательно, но она не переставала по очереди поднимать пальцы... Наконец, когда она показала мизинец, как последний знак того, согласен ли я по крайней мере хоть один год жить с нею, то при этом она взглянула на меня такими страшными глазами, что я сейчас же поспешил заявить свое согласие.

– Плохо, брат, плохо! – отвечает ему собеседник. – Но хорошо, что ты не женат, а то она заставила бы разлюбить жену. Впрочем, как отказаться от сожительства с русалкой, когда она дает невообразимую силу, громадное количество денег, лошадей, буйволов, коз, овец и охраняет так, что ни разу не попадешься в воровстве. Беда только в том, что по окончании назначенного русалкой срока человек делается точно бревно и питает ко всему какою-то апатию.<sup>2</sup>

1. К. Д. Мачавариани. Описательный путеводитель по гор. Сухуму и Сухумскому округу, Сухум, 1913, стр. 326.

2. К. Д. Мачавариани. Метаф. размышления, стр. 70–72.

Близкая связь женщин с водой и ее покровителями видна также в обряде по вызыванию дождя, который отправляли только женщины. Обряд называется Дзиуоу.

Впервые обряд Дзиуоу описан у Сол. Званба (1855). «Когда в летнее время делается засуха, – пишет он, – то обыкновенно деревенские девушки собираются, в лучших своих нарядах, невдалеке от речки или ручья и, разделившись на три части, одна часть отправляется к речке и устраивает из ветвей плот, другая часть сносит к плоту сухую солому, а остальные наряжают куклу, в виде женщины. После этих приготовлений, выпросив у какого-либо поселанина ишака, покрывают его белой простыней и сажают на него куклу. Одна из девушек берет за повод узду, надетую на ишака, и поддерживает куклу; остальные, разделившись на две части, становятся по обе стороны ишака и в таком порядке открывают шествие к месту, где устроен плот, и поют следующую песню: «Дзивау, дзивава, дзири, ква, ква мыкрылд апш, ах ипа дыдзышвойт, дзы хучик»,<sup>1</sup> т. е. «Воды дашь, воды дашь, воду дождевую, маргаритку красную. Сын владыки жаждет немного воды, немного воды».

Спеваясь таким образом, девушки приводят ишака к плоту, снимают с него куклу, сажают ее на плот, зажигают наброшенную на него солому и зажженный плот пускают по течению воды; потом заставляют ишака выкупаться в той же речке... Ишак, переплыв речку... начинает реветь... девушки это принимают за хороший признак и уверены, что будет дождь».<sup>2</sup>

В обнаруженной мною в 1951 г. в архивах Научно-исследовательского института краеведения Аджарии рукописи Киазима Чолоква «Этнографический очерк из быта абхазцев, проживающих в Аджарии» вызывание дождя посредством обряда Дзивов описывается так:

1. Очевидно, по вине редакции газеты «Кавказ», где С. Званба помещал свои статьи, текст этой песни сильно искажен. У самого С. Званба, великолепно знавшего, разумеется, абхазский язык, приведенная песня должна была иметь приблизительно такой вид: «Дзивоу, дзивоу! Дзар иккава мыркылдапш! Ах ипа дыдзышвойт; Дзы хучик, дзы хучик!» Званбовский перевод первых двух строк (Воды дашь, воды дашь! воду дождевую, маргаритку красную) в свою очередь вызывает сомнение. Перевод остального тоже следует исправить так: «Сын владыки жаждет воды, немного, воды, немного воды!».

2. Цит. по Г. А. Дзидзария. Соломон Званба, Труды АбНИИ, в. XXIII, 1949, стр. 144.



Во время посева, если не дождутся дождя, верующие абхазы, соответствующим образом подготовившись, молятся богу. Из старой одежды наряжают куклу в образе человека – «царевича», называемого «дзивава». Верующие собираются вместе, берут «дзиваву» и идут к морю. Некоторое время держат куклу в руках, а потом бросают в море. Следовательно, – продолжает К. Чолоква, – «дзивавой» абхазы называют «царевича», его отдают богу не для маленького, а для большого продолжительного дождя. Повторив выше приведенные слова несколько раз, они расходятся по домам.<sup>1</sup>

У автора противоречие: он утверждает, что «дзиваву» представляют «царевичем», но в приводимом им же тексте обрядовой песни говорится о «княжне» или «царевне».

Приведу еще один вариант этой загадочной песни:

Зиуоу, Зиуоу!  
Зарикэакэа маркалтышь!  
Ах ица зы ижэуам, зы иауам,  
Акэарақэа еимидоит,  
Зы-хэычык, зы-хэычык!<sup>2</sup>

Смысл первых двух строк непонятен. Но бесспорно, что здесь мы имеем обращение к какому-то духу воды Дзиуоу, которого возвеличивают, наделяя его какими-то непонятными, но должно быть красивыми и ласкательными эпитетами. Последние строки переводятся: «Княжич вина не пьет, а воды получить не может, и обходит он (в поисках воды) ручейки; немного воды, немного воды!»

Многие авторы (Миллер, Н. Джанашиа, Марр и др.) пытались растолковать таинственный смысл названия Дзиуоу. Акад. И. А. Джавахишвили впервые попытался дать научное его истолкование на почве сравнительного изучения верований грузинских племен. Приведу его толкование, которое, однако, и сам автор не считает, как видно,

1. Архивный фонд Научно-исследовательского института Аджарии, №187, стр. 10.

2. Этот же текст приводится у П. Чарая в указанной его статье.

достаточно убедительным: «Непонятное слово зи діуов (Зиуоу) песни, которое произносится как бы обращение, должно, думаю, быть сложным: оно должно состоять из слов до и wow вов; первая часть означает воду, а вторая должна представлять собою подобие (параллель) сванского Wob (გობ – о ).<sup>1</sup>

Таким образом, специальным обрядом для вызывания дождя был обряд Дзиуоу. Описанное же выше моление «ацуныхва» имело более широкое общественное назначение. Не называя, правда, последнее моление местным своим наименованием, С. Званба впервые дает нам его описание, указывая, что абхазы в его время делали жертвоприношения для Афы – бога грома и молнии, «дабы тем выпросить у него дождь». В самом тексте молитвы у него упоминаются не только высыхающие от засухи посевы, но и скот, который также гибнет от выгорания травы. Однако самое важное отличие между этими двумя обрядами состоит в том, что женщины не могли принимать непосредственного участия (по крайней мере у бзыбцев) в молении «ацуныхва», («к обряду допускается только мужской пол», – говорит С. Званба), в то время как отправление обряда Дзиуоу было делом одних женщин. Все это позволяет считать, что в обряде Дзиуоу мы имеем отражение земледельческого культа, в котором женщины играли выдающуюся роль, в то время как моление «ацуныхва» приобрело более широкое общественное значение (оно устраивалось жителями некоторых общин каждый год независимо от засухи).

Некоторыми видами домашнего скота ведают также сверхъестественные существа женского пола. Таковы, напр., «мать коров» (жэабран), и «мать коз» (цэабран), выступающие как прародительницы и покровительницы этих животных. Следует, однако, иметь в виду, что главным покровителем животных считается в религии абхазов могучее и единое в своих семи долях божество обновления и скотоводства Айтар, которое так и называют: «Аитар – создатель животных» (Аитар рахэшья).

1. ივ. ჯავახიშვილი. Указ. соч., стр. 128.

Зверям и охоте покровительствует спаянный коллектив божеств «ажвейпшаа» (ажэицшаа). Живя в лесах, эти божества ведут обыкновенную семейную жизнь, причем предпочитают браки с девами из другого божественного рода – аиргь (аиргь), о чем свидетельствуют сохранившиеся в народной памяти слова песни: «Дева аиргевых – невеста ажвейпшаа» (Аергъаа ртыцха, Ажэицшаа ртаца). По народному верованию, у ажвейпшаа есть вечно юные дочери, которые в лесах доят оленей и лосей. Они же нередко вступают в любовные связи с охотниками, лишая их тем самым права женитьбы.

Лесное царство, – пишет Ф. Лукьянов, – абхазы представляли населенным лесными женщинами хищного образа жизни: «В лесу живут лесные женщины; они на вид безобразны, но кажутся красивыми. Голова у них покрыта длинными волосами; груди огромные и отвислые. Питаются они человеческим мясом. С этой целью они раскрывают свою пасть и втягивают в себя воздух. Таким образом, все живое, а особенно люди влетают в их пасть. При встрече с человеком они борются с ним, но некоторых животных боятся. Живут они в роскошных зеленых дворцах».<sup>1</sup>

Некоторые из наиболее почитавшихся абхазами святилищ считались местопребыванием женских божеств. Таково, прежде всего, грозное лидзавское святилище матери (Анана, Лзааных, Аныцсных). Это широко известное в Абхазии древнее женское божество выступает как супруга, вероятно, более молодого и еще более влиятельного дыдрыпшского божества или иконы, святыни. Это дыдрыпшское святилище, пребывающее на высокой горе, у с. Ачандара, считается сильнейшим из всех других святилищ. По свидетельству К. Мачавариани, «немного не доходя до вершины горы Дудрипш, настоящего местопребывания «Аныпс-ныха», лежит большой камень под дубом, в котором врезан образ божией матери. Немало там стрел и копий. Там же был найден складной медный образ с изображением божией матери и святого Николая Чудотворца».<sup>2</sup>

1. Ф. Лукьянов. Указ. соч., стр. 29-33.

2. К. Д. Мачавариани. Описательный путеводитель по гор. Сухуму и Сухумскому округу, стр. 326.

Важно отметить, что не только данное святилище, но и ряд других связан с именем матери: Анан-Лдзаа-ных или Аныпс-ных Лдзаа-ных, Анан-Лых-ных или Аныпс-ных Лых-ных, Аныпс-ных Аац-ных или Анана Аац-ных, Аныпс-ных Дыдрыпш и др. Для уяснения содержания этих однотипных названий достаточно привести один пример: Аны-пс-ных Дыдрыпш означает дыдрыпшское святилище материнской души, поскольку «ан» означает «мать», «пс» здесь, вероятно, – «душа», «аныха» – икона, святилище, а Дыдрыпш – название горы, где находится святилище.

В ущелье р. Гумиста, на священной отвесной скале Анантвара, что переводится как «место сидения богини Ананы», по народному поверью, восседала на досуге покровительница диких (позднее и домашних) пчел Ана-на-Гунда. По словам некоторых, Анана считается также покровительницей женщин, брачных союзов, содействовавшей размножению народа; она имеет отношение также и к охоте.

Несомненным пережитком древних форм матриархата является преобладающий в абхазской религии культ великой богини (или богинь) «анцва» (анцэа) – матери и всемогущей покровительницы всех явлений природы. Абхазы прежде всего к ней, как правило, обращали свои молитвы, какое бы моление у какого бы святилища они ни совершали. Об этом главном, верховном боге абхазов еще П. Чарая писал так: «Как бы то ни было, если это окончание множественного числа *цда* отнять у слова ан-цэа, то остается *ан*, что прямо значит «мать». «Итак, абхазское название бога произошло от слова «мать»».<sup>1</sup>

В пользу того, что «анцва» первоначально воспринималось во множественном числе и означало «матери», говорит и старинный торжественный гимн абхазов под названием «Песнь богов» (анцэа рашэа), начальная строка которого гласит: «Великие боги (матери) да пошлют нам теплоту своих глаз». Он исполнялся при особых обстоятельствах: во время страшной грозы или на торжествен-

1. П. Чарая. Об отношении абхазского языка к яфетическим. Материалы по яфетическому языкознанию, IV, СПб, 1912 г., стр. 32.

ных пирах. То же подтверждает и такое, напр., проклятие: «Ананащаца да возьмет тебя за сердце!» (Ананащаца угэы лкааит). Это проклятие выражено в форме обращения к женщине. В самом имени божества Ананащаца, употребленном во множественном числе, первая часть является дублированием слова «мать» (ан), а средняя (ашара) в данном случае означает «создавать», «творить». Следовательно, ныне воспринимаемое в единственном числе имя Ананащаца по его древнему смыслу нужно было бы переводить так: «созидающие, творящие матери».

Встречается, далее, и такое выражение: «Когда Анана и Адам создавали человека» (Анани Адами аугаатэыфса аныршоз). Здесь древняя языческая богиня Анана как бы приобщилась к христианской религии и тем самым приобрела новое осмысление, но все же в основном продолжает выполнять свою прежнюю роль. Отдавая дань новой идее, религиозная мысль абхаза пополнилась образом христианского Адама, не расставаясь, однако, со своей старой знакомой – богиней размножения Ананой.

Примечательно, что понятие о празднестве вообще выражается в абхазском языке посредством того же слова «мать». Словом «аныхва» (аныхэа) – «славословие», «моление матери» абхазы называют всякий вообще праздник или торжество. И другие важнейшие термины и понятия из области религиозных верований абхазов содержат в себе тот же элемент «ан», т. е. «мать» (напр., «аныха» – «икона», «святилище».)

Таким образом, не подлежит сомнению выдающееся место и огромное значение богинь в древней абхазской религии. Среди них исключительную роль играет, как отмечено, единый властелин мироздания, верховный абхазский бог «Анцава», в имени которого мы определенно имеем форму множественного числа от слова «мать». Правда, теперь уже он представляется как высшее существо мужского пола, но в ту далекую эпоху, когда наши предки не знали еще единобожия, производительные силы природы, естественно, связывались и ассоциировались у них с женским началом, вследствие чего они первоначально

имели множество богинь (а не богов), пережитки чего, как мы видели, отчетливо сохранились до сих пор в религиозной ономастике. Словом, божества, вошедшие в состав единого бога, были женского пола, богини преобладали и первенствовали в пантеоне абхазов. Даже после победы монотеизма не изменилась старая форма слова «анцава», только ударение переместилось с первого слога на последний (анца́а-анца́а).

Эта перемена пола главного божества является ярким отражением изменения общественных отношений – смены матриархата патриархатом. С утверждением последнего, говоря словами Энгельса, мужчина «захватил бразды правления не только на земле, но и на небе».

Наконец, несколько слов о родовом культе в Абхазии на примере одного моления – моления рода Лейба (с. Мгудзырхва, Гудаутского района).

В родовом по своему происхождению и характеру интереснейшем молении Лейбовых, насколько можно судить на основании пока предварительного его изучения, явственно намечается основных два пережиточных слоя: матриархата и патриархата (конечно, оставляя в стороне наличие в нем несомненных следов и более поздней стадии общественного развития). Весь комплекс обрядов этого моления, если рассматривать последнее как единое и целое, распадается или состоит из двух основных частей или этапов. Во-первых, ряд обрядов, связанных с выпечкой в доме у кого-либо из очередного Лейба огромного священного молитвенного хлеба пятью специально выбранными «чистыми», «большими женщинами». В этой части моление Лейбовых имеет, что также важно отметить, очень близкие параллели в упомянутом выше молении другого родственного рода, или фамилии второго порядка от Лейба, именно в молении Адлейбовых (с. Отап, Очамчирского района). В роде Адлейба все моление ограничивается только этой более древней частью, связанной с выпечкой священного хлеба для жертвоприношения. Мы имеем право данный цикл моления отнести к религиозно-пережиточным явлениям матриархата. Во-вторых,

обряды закалывания жертвенного холощенного козла и вознесения в особой священной роще на холме самого молебния жрецом – мужчиной из того же рода Лейба с названным хлебом, жертвенным мясом и стаканом вина в руках, в присутствии всех лиц мужского пола из рода Лейба, коленопреклоненно стоящих позади его. При этом, надо подчеркнуть, всем женщинам вообще категорически воспрещается не только присутствовать на месте непосредственного моления, но и принимать пищу от жертвоприношений. Таким образом, в этом втором цикле моления имеем отражение патриархального быта и идеологии. Словом, эти две, так резко отличающиеся друг от друга части одного и того же, несомненно, древнего моления Лейбовых надо признать эпохальными, отражающими собой соответственно матриархат и патриархат.<sup>1</sup>

## IX

Наиболее же ярким отражением в мифе существования в древней Абхазии матриархата, является нартский эпос абхазов. Абхазские нартские легенды представляют большой интерес, в частности, для суждения о матриархате и о его смене отцовским родом на абхазской почве.

Нартский эпос занимает выдающееся место в устном народном творчестве абхазов, он носит черты национального своеобразия и глубокой древности.

По своему происхождению, нартский эпос – монументальный памятник многовековой эпохи первобытно-общинного строя, и он отражает в большей или меньшей степени основные стадии его развития. Мотивы же классового общества и коллизии, к тому же нашедшие слабое воплощение в абхазских сказаниях, являются позднейшими наслоениями.

Нартское общество состоит из «ста братьев и их сестры, рожденных и выращенных одной матерью». В эпосе этот могучий коллектив не одинок; нарты поддерживают тесную связь со многими другими древними родоплеменными

1. О фамильных или родовых молениях (გვარუბის ღოცვა) у аджарских абхазов говорит и К. Чолоква в своем упомянутом выше описании.

ми объединениями (тхуазы, хайхузы, арадыз, хвилмызы, адоумыжха, елдызовы, гягуовы, уасахь и др.).

В основе хозяйственной жизни нартвов лежит коллективное производство и потребление. Нарты занимаются земледелием (просо, лен, конопля), ткачеством как специфическим трудом женщин, виноградарством и виноделием и особенно охотой и скотоводством (табуны лошадей, коровы и овцы), причем охота и скотоводство составляют главное хозяйственное занятие мужчин.

Коллективному производству и потреблению соответствуют психологические краски эпоса и ряд бытовых черт: общий «большой нартский дом» с его постоянными принадлежностями – огромным общесемейным котлом, длинной скамьей для совместных трапез, винным кувшином на «100 человек», общее кладбище и т. п.

Наиболее законченной и яркой фигурой нартского эпоса является образ родоначальницы нартвов Сатанэй-Гуаши. Первостепенная хозяйственная и общественная роль этой мудрой чародейки, великой и бессмертной матери народа, не знающей, в отличие, напр., от осетинского эпоса, мужа (абхазский эпос хранит молчание об отце нартвов), ее независимое, свободное поведение, ее направляющее влияние на все дела нартского братства, остающегося непобедимым, поскольку оно осуществляет ее желания, ибо: «можно мыслить нартвов без любого из героев, даже главнейших, но нельзя их мыслить без Сатаны» (проф. В. И. Абаев), – все это говорит, что абхазские сказания в цикле Сатанэй-Гуаши донесли не просто пережитки, а наиболее яркую из всех нам известных картину матриархального общества.

Сатанэй-Гуаша не единственный в эпосе образ матриархата. В нем немало и других женских и мужских образов, примыкающих к ее циклу: светозарная сестра нартвов Гунда Прекрасная и ее неустрашимая воинственная сестрица Хания; скромная труженица Гынды; Рарира с дочерью Рахайра и сыновьями Рейрама и Рейраша; предста-



вители рода матери нартов Хайхуз, играющего большую роль в эпосе, и др.<sup>1</sup>

К образам матриархата следует отнести и младшего нарта Сасрыкву – наиболее выдающегося и популярного героя абхазских сказаний. Сасрыква – любимец Сатанэй-Гуаши, последний сын и в то же время ее двойник, рожденный ею необычайным образом от «незаконного брака» («анашпа») с нартским пастухом. Он совершает, с помощью матери множество подвигов, из которых наиболее характерны: укрощение коня, похищение пылающей звезды, добывание огня в результате победы над страшным великаном. Сасрыква, как образ матриархата и, следовательно, как «не настоящий нарт», противостоит всем остальным нартам, в обществе которых, наоборот, патриархальная практика и идеология получили уже решающее преобладание. Следовательно, главные и наиболее законченные образы абхазских сказаний – это образы матриархата, а смерть Сасрыквы, погубленного нартами, символизирует поражение матриархата.

Дети у нартов нередко отдавались на воспитание в чужие руки, иногда и животным (волк, барсук). «Кто не был воспитателем нартов», – читаем в тексте сказаний. Прикосновением к груди женщины устанавливали молочное родство для прекращения вражды, причем усыновляют не только женщины, но иногда и мужчины. Таким образом, эпос сохранил некоторые отголоски той стадии, когда дети женщины, несмотря на ее переход в группу мужа, еще связывались с родом матери.

Большое место занимает в эпосе похищение невест (в том числе и родственниц), связанное, очевидно, с возникающим парным браком, что указывает на переход к т. н. патрилокальному поселению супругов. Разлив р. Кубань,

разъединяющей нарта Нарчхьюу с Сатанэй, мешающей нормальному осуществлению брака, бессилие или, скорее, нежелание этого героя переправиться к ней, несмотря на страстные призывы женщины, которая «без солнца грела, без луны сверкала», – не есть ли это образное выражение переходного к патрилокальности состояния?

Наиболее устойчивым и не преходящим элементом всех вариантов нартского эпоса вообще является сам термин «нарт», в составе которого, говоря в порядке рабочей гипотезы, быть может имеем в качестве корня элемент «ан», по-абхазски мать, суффикс ««т», возможно, выражает понятие «семья» (от абхазского слова атаццэа), а **р** – обычный в абхазском показатель множественности. Следовательно, исходя из абхазского, можно было бы предложить следующее осмысление остающегося еще загадочным термина «нарт»: «семья (род) матери», «материнская семья (род)».

---

1. И у других народов (осетины, адыги), у которых бытует нартский эпос, корни некоторых «сказаний уходят в глубь истории. Так, например, в кабардино-черкесо-адыгейских нартских сказаниях, посвященных женским образам, и прежде всего Сатанэй, а также Адиюх, Даханаго, Мелечипх, Шхацфица, Бидох и др., легко прослеживаются черты материнско-родовой организации, хотя и там в еще большей степени памятник отражает черты патриархально-родового строя (Нарты. Кабардинский эпос, Москва, 1951, стр. 7 и дальше).

## НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ АБХАЗСКОГО ПАТРИАРХАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Наиболее широкая родственная группа у абхазцев называется ажвла (ажәла); ее органическими составными частями являются абипара – патронимия и атаацва – семья. Первоначальный смысл слова ажвла – семья. Таким образом, этот термин указывает на общность, единство происхождения, принадлежность к одному корню. Кабардинское слово жылэ – селение, деревня, общество является, по-видимому, однокоренным с абхазским словом ажвла. Один и тот же термин у одного родственного народа означал род, у другого – селение. Возможно, что род и селение некогда были синонимами у этих народов (кабардинское жылэ – селение, вероятно, и означает осевший род).

Ажвла – основная родственная и одновременно общественная единица, свойственная патриархату. Но ажвла, как реликт распавшегося отцовского рода, сохраняет в значительной мере свою силу и в условиях классового строя – в период развития феодализма и капиталистических отношений в Абхазии.

Абхазская топонимика содержит богатый материал о родовом характере поселений. В абхазо-абазинской топонимике можно выделить большую группу названий-композигов, первая часть которых представляет родовое имя, а вторая означает село, общину, святилище или холм. Еще и теперь в ряде абхазских деревень основное население составляют представители одной, двух или трех фамилий.

Но чем глубже идет распад родовых связей, тем более нарушается территориальная общность рода, ломается принцип расселения по родам, рассеиваются и смешиваются представители самых различных родов, и только ношение общего родового имени (а иногда и общность

культы) указывает на их былое единство. В тех селениях, которые 100-200 лет назад были населены самое большее двумя-тремя родами, в настоящее время проживают представители многих фамилий.

О господстве в прошлом у абхазцев коллективно-родовой собственности на землю свидетельствуют пережитки поселений по родам и сохранение еще в XIX в. некоторых общенародных и общинных земель (леса и пастбища). Запутанность поземельных отношений, в которых с трудом разбиралась комиссия по проведению крестьянской реформы 1870 г., также служит известным выражением того, что в Абхазии еще во второй половине XIX в. наблюдалось сложное переплетение феодальной собственности на землю с остатками общинной собственности.

Хорошо осведомленный анонимный автор писал в 50-х годах XIX в.: «Поземельная собственность, хотя и существует у означенных племен, но права владения землею неопределительны, темны и запутаны. Всякий пользуется тем количеством своей земли, которое ему действительно нужно для обрабатывания на собственное продовольствие; возделывание земли для извлечения из нее доходов у них не принято, земли не продаются и не отдаются в наем или в арендное содержание, а потому излишние земли никому не приносят пользы».<sup>1</sup> Во всяком случае заросшие земли считались общенародным достоянием, и только после присоединения Абхазии к России князя Шервашидзе присвоили себе право продавать лес (самшит) около Лыхны и Очемчири.

В предреформенный период (60-е годы XIX в.) между абхазскими князьями и крестьянами возникли жаркие споры о сословно-поземельных правах. Пытаясь присвоить общинные земли, князья объявили, что все земли края составляют их частную собственность. Крестьяне же доказывали, что земля принадлежит народу, общине, тому, кто ее обрабатывает. Характерно, что такие споры ранее не возникали; они связаны с подготовкой аграрной реформы. Именно подготовка реформы и пример соседних областей Грузии, в частности Мингрелии, были причиной

1. «О племенах, населяющих северо-восточный берег Черного моря», ЦВИА, Ф. 416, д. 7.

резкого возбуждения appetитов абхазского дворянства. Как бы то ни было, характерен сам факт этих споров, при разборе которых сословно-поземельная комиссия вынуждена была считаться с правами крестьян по обычаю. Следует отметить, что во время указанной реформы абхазские крестьяне формально выкупали не свои земельные наделы, а платили за свое освобождение от традиционных услуг и повинностей помещикам.

Таким образом, вплоть до самой реформы 1870 г. в Абхазии сохранялись многочисленные пережитки дофеодальных институтов, крепостнические отношения не успели окончательно сложиться и оформиться. Оставался значительный слой не закрепощенных крестьян (категория так называемых «чистых крестьян» – анхаю, составлявших основную производительную силу страны), хотя и происходило постепенное прикрепление их к земле и увеличивалось число повинностей. Но к середине XIX в. крестьяне-анхаю все еще вели свое хозяйство на земле, которая, как правило, не была получена ими от помещиков, а переходила к ним по наследству из поколения в поколение; они могли покинуть свое местожительство и переехать в другое место, под покровительство другого феодала. И чем сильнее был род ажвла, тем менее считались его представители со своими князьями.

В условиях Абхазии феодальная собственность на землю фактически не лишала крестьянские категории типа анхаю права собственности на их участки. Главные повинности анхаю состояли в доставлении феодалу к праздничным дням продуктов животноводства (ажьыз, т. е. «живое мясо»), в бесплатной работе на него в течение нескольких дней в году в порядке «помощи» и, наконец, в несении воинской службы, причем они были обязаны сопровождать князей на своем коне и при своем вооружении.

Поземельная и сословная зависимость была основана больше на обычае и традициях, чем на юридических законах. Земля в условиях господства отсталого натурального хозяйства в глазах местного населения не имела такой высокой цены, как в экономически более развитых странах.

До XIX в. абхазцы, по-видимому, вообще не знали купли-продажи земли. Только в период самой реформы князя по-настоящему почувствовали значение и цену земельного богатства и по примеру русских и грузинских помещиков поспешили объявить себя единственными полноправными хозяевами всей земли в стране.

Крестьяне не понимали смысла затеянного правительством «освобождения» крестьян, да еще с выкупам. Кому и на каком основании выкупы? – рассуждали они и боролись против крепостнического характера реформы.

Былое хозяйственное единство родовой общины абхазцев подтверждают пережитки трудовой кооперации. Это прежде всего организация трудовой взаимопомощи, главным образом в страду – разгар полевых работ, так называемый кераз, сохранившийся до начала текущего столетия. Кераз охватывал всех жителей поселка (ацута).

В поселке имелся свой кузнец, даром изготавливавший сородичам орудия труда и вооружение. Поселок в свою очередь брал на себя обработку его полей. В случае надобности кераз использовался и в оборонительных целях.

Разновидностью кераза являлся обычай приглашать соседей на однодневную даровую помощь во время уборки урожая или при выполнении других работ – ауаахв.

В Абхазии еще в XIX в. мы находим пережитки совместного владения имуществом (в частности, большими котлами общины, в которых готовили пищу во время коллективных работ, праздников, свадеб, поминок или молений).

Традиции трудовой кооперации проявлялись и в охотничьем промысле абхазцев в обычае абназара: охотники вместе уходили на весь зимний период в лес и потом поровну делили между собой всю добычу.

Особого внимания заслуживает агуп – объединение крестьян-скотоводов на летних горных пастбищах. Отдельные фамилии держали в своих руках все пастбища одной или даже нескольких гор (например, фамилии Квициния принадлежали пастбища в горах Шаудыд, Шхашдза, Мсыбыста, Ахсырхуа и др.). На этих пастбищах члены дру-гих фамилий могли пасти свой скот только с разрешения данного рода.

Довольно значительное число (иногда до 100) пастухов, не обязательно принадлежавших к одной фамилии, придя на «место объединения», устраивали моление с принесением жертвы духу-покровителю гор, после чего это объединение называлось агуп, т. е. группа. Пастухи объединяли не только стада, но и принесенный каждым инвентарь: котлы, молочную посуду, инструменты и пр. Питались пастухи из общего котла. На общем собрании выбирали старшего группы, обычно (но не обязательно) того, кто имел больше скота. Выбирали также «головных пастухов» (отдельно для коз и овец) и их помощников, обслуживающий персонал, в том числе главного повара или «завхоза» (женщины не были связаны со скотоводством, и им запрещалось подниматься на гору). Выбирали и охотников, среди которых один считался главным. На охотниках лежала обязанность обеспечивать коллектив мясом дичи; от других работ охотники были освобождены.

В конце сезона пастухи снова все вместе собирались на «место расставания». Старший распорядитель или тот, кто считался «держателем» горы, резал барана в благодарность божествам за благополучие и устраивал, как и в начале объединения, угощение. Перед разделом пастухи строили общую ограду из хвороста или камней (аисахгуара), а затем каждый хозяин пристраивал к ней отдельную маленькую камеру, куда загонял свой скот из общей ограды. Старший распорядитель «не брался за рога», т. е. его скот оставался в большой ограде. Владелец узнавал свою скотину по различным надрезам (ахцара) на ушах коз и овец. Разойдясь, пастухи, уже каждый в отдельности, пасли свои стада до нового летнего сезона.

В объединениях пастухов, как указывалось, питание было общим, причем питались главным образом мясными и молочными продуктами. Заготавливать сыр на дом или для продажи считалось стыдным, все потреблялось на месте. Только главный пастух коз и «завхоз» получали по однодневному удою молока, из которого они делали себе сыр. Прежде агуп составлялся из родственников, позже – из соседей. Под влиянием классовых и денежных отно-

шений организация агуп все более разлагалась. Со второй половины XIX в. глава агуп или арендатор пастбища занимались скрытой эксплуатацией мелких хозяев.

Итак, существование пастушеской организации агуп вызывалось характером занятий и найма горных пастбищ, необходимостью совместного ухода за скотом и охраны его от посторонних посягательств, необходимостью взаимопомощи в ведении горно-отгонного скотоводческого хозяйства и совместной защиты крестьянами своих интересов.

Основной хозяйственной единицей являлась большая, а впоследствии малая семья. У абхазцев совпадают понятия «дом» и «семья». Так, термин атдзы одновременно выражает понятие дома как материальной ценности и как социальной – большесемейной группы (семья, дом, двор). Большая семья проживала или в «долинном доме», иначе называемом «абхазским», или же, что более типично, брачными парами в конусообразных саклях амхара, расположенных вокруг «большого дома». Большим домом называлось жилище главы семьи – патриарха или старшего брата. В большом доме непрерывно поддерживался огонь в общем очаге.

Абхазская большая семья состояла, как правило, из нескольких отдельных, но не самостоятельных семей братьев. С этим связан и термин аецала, выражающий отношения жен братьев друг к другу (в абазинском, топантском, диалекте выходить замуж значит тахацара, т. е. идти в семью).

Считалось, что каждая семья имеет своего духа-хранителя под названием «домашней доли божества» (аоны анцэахэы), от которого зависит судьба каждого домочадца.

У абхазских племен военно-демократический строй получил широкое развитие. Здесь он долго сохранялся и оставил глубокие следы. Особенно сильны были военно-демократические начала в общественном строе абхазских горных племен, не подчиненных власти владельца Абхазии – садзов, медовеевцев, аибга, ахчипсху, псху и др.



Огромное социально-политическое значение имели в Абхазии «фамильные союзы». В такой союз входили не только члены одного рода, родичи, ведущие свое происхождение от общего предка, но и те семейства и лица, относящиеся к другим родам, которые по той или иной причине примкнули к этому союзу, отдались под его покровительство, а также подвластные люди, вольноотпущенные и рабы.

Подготовка храброго и выносливого воина была первой задачей воспитания подрастающего поколения. Уже в детстве абхазцы умели свободно управлять конем и стрелять, что требовалось условиями того времени, когда мир постоянно нарушался и безопасности не было нигде. Об этом свидетельствует характерное приветствие: «Да возвратишься ты, куда бы ни пошел!» Главная обязанность, лежавшая на всех членах союза, заключалась в исполнении военной повинности: каждый должен был, в случае надобности, явиться с оружием для защиты общей безопасности. «Кто только может!» раздавался тревожный боевой клич при нападении на общину, и по этому сигналу все, способные носить оружие, без промедления поднимались на ноги, чтобы встретить врага.

Во взглядах на честь и героизм господствовали военные понятия. Так, для мужчины считалось недостойным ходить без оружия; обезоружить человека было равносильно тягчайшему унижению и оскорблению. Неприкосновенным считался также боевой конь; всадник принимал за личную кровную обиду, если кто-нибудь ударял лошадь или ранил ее хотя бы в ухо. Набеги считались геройством. Храбрость и бесстрашие превозносились превыше всего, – создавался своего рода культ героя.

Фольклорным памятником эпохи военно-демократического строя является нартский эпос, в котором культ военных походов «для добывания» славы, героизма и доблести достигает апофеоза.

## СОЛОМОН ЗВАНБА И НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ БРАКА И СЕМЬИ У АБХАЗОВ

*(К 130-летию со дня выхода этнографического этюда  
С.Т. Званба «Поцелуй за занавесом»)*

С.Т. Званба прожил сравнительно мало – всего около 46 лет, из них почти тридцать отдал беспокойной военной службе.<sup>1</sup> Тем не менее, он оставил заметный след в истории абхазоведения. Об этом свидетельствуют его уникальные этнографические статьи и этюды, написанные в основном по личным впечатлениям автора, – «Зимние походы убыхов на Абхазию» («Кавказ», 1852, №33), «Обряд жертвоприношения святому Победоносцу Георгию, совершаемый ежегодно абхазцами» («Кавказ», 1852, №90), «Поцелуй за занавесом» («Кавказ», 1853, №55), «Абхазская мифология и религиозные поверья между жителями Абхазии (Из заметок природного абхазца)» («Кавказ», 1855, №81-82) и др.

С первых же дней своего появления в печати все эти материалы обратили на себя внимание многих отечественных и зарубежных ученых и сделались настольными трудами для всех тех, кто интересуется бытом и культурой абхазского народа. Званбовские публикации были, говоря словами известного советского ученого и кавказоведа М.О. Косвена, «первыми появившимися в печати серьезными этнографическими сведениями об абхазах».<sup>2</sup> Это дает нам основание считать их автора основоположником научного этнографического абхазоведения.

Статья «Поцелуй за занавесом», к анализу которой мы переходим, впервые, как сказано, увидела свет в номере 56 тифлисской русской газеты «Кавказ» за 1853 год, а

1. См. Дзидзария Г.А. Соломон Теймуреклович Званба. Биографическо-библиографический очерк. – В кн. Званба С.Т. «Этнографические этюды». Сухуми, 1955.

2. Косвен М.О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке. – В кн.: «Кавказский этнографический сборник», I, М., 1955, с. 356.

уже в следующем году она была переведена на немецкий язык и помещена в «Архиве научного изучения России» (ზესრუშაჲ კცჳთუტოსრფაჲდჳსრუჲგტჳმწტბგთთდფტჳ XIII, 3), где через два года (1856) был перепечатан перевод и основного званбовского труда – очерки об абхазской мифологии (XV, 4).

Краткое изложение содержания статьи позволит нам, во-первых, отметить некоторые весьма характерные черты традиционных абхазских свадебных обрядов, описанных С.Т. Званба сто тридцать с лишним лет тому назад, и, во-вторых, выявить те изменения, которые произошли в указанной области за истекшие с тех пор тринадцать десятилетий. Последуем немного за автором.

Итак, пишет С. Званба, жених под каким-нибудь предлогом (чаще всего в качестве запоздалого гостя) приходит в дом девушки на смотрины. Если она понравилась, родственники с обеих сторон договариваются о браке без согласия невесты. Через некоторое время жених со свитой и личным дружкой-ровесником, а также подарками для невесты и ее родственников, едет снова к ней. Это уже заранее назначенный день первого официального добрачного посещения невесты. Вот приехали гости. Их встречают хозяева, помогают слезть с лошадей, берут от них оружие и развешивают в гостиной (асасайра) на колышках, туда же ведут гостей, рассаживают их на подушках «по чинам, т.е. по старшинству лет», а жениха с его дружкой сажают в самый темный угол, неподалеку от задних дверей, где и подают им кушанье на особом столике.

Хозяин пригласил на пир по одному старшему с каждого соседнего семейства, а молодые люди сами приходят повеселиться и поплясать. Начинается свадебный ужин. На одной стороне сидит свита жениха, на другой – приглашенные, а перед ними – длинные столы, на которых разложены гоми, вареное и жареное мясо, яхна, долма, кайма, пилав и другие блюда. Перед началом пиршества один из местных старейших, которому подали стакан вина и нож, на конце которого насажено целиком бычье сердце, проносит с обнаженной головой молитву во здравие моло-

дых: «Боже великий, благослови молодого жениха с его невестой, чтобы они были счастливы, любили друг друга до конца жизни, чтобы они дожили до старых лет; награди их детьми и чтобы дети были счастливы и долголетни. Господи, награди молодых богатством, чтобы двери гостинного их дома были широки, никогда не затворялись и каждый нуждающийся путник находил ночлег и пищу; дай, боже, чтобы их очаг горел огнем во веки веков и никогда не погасал бы... А кто зло пожелает молодым, пусть того поразит копьё или стрела, как это сердце поражено ножом!»<sup>1</sup> Присутствующие отвечают «Аминь!», старик выпивает вино, садится на свое место, и пир начинается своим порядком. В это время один из почетных членов свиты, став перед отцом невесты на колени, подносит ему стакан вина, а также преподносит ему и его жене подарки от жениха. При этой церемонии жених и его дружки, которых почти не видно и не слышно на пиру, почтительно стоят, а вскоре после этого они, пользуясь застольной суматохой, встают и через задние двери отправляются к невесте с одним из домашних молодых людей. Хозяин, заметив их уход, запирает двери на запор и пиршество разгорается с новой силой.

Жениха же вводят в особое конусообразное жилище невесты, которое называется «амхара» (амхара), где в ожидании жениха находится невеста. Жених садится под занавесом на подушки.<sup>2</sup> Этот занавес из прозрачной ткани над нарами, вешают тогда, когда ожидается прибытие жениха, причем у «простолюдинов» вместо него используется бурка жениха.<sup>3</sup> Невеста же стоит между своими подругами с опущенным на лицо покрывалом тоже из прозрачной ткани. Дружка спрашивает, не пора ли познакомить молодых. Тогда одна из подруг берет невесту за руки и сажает с левой стороны жениха, а другая, дернув за шнур, опускает

1. Званба С.Т. Этнографические этюды. Сухуми, 1965, с. 61-62.

2. В одной абхазской народной песне также говорится об этой «подушечной амхаре»: «Тот кому ущелье Заадана служило амхарой с подушками» (Заадан апста зыхчымхараз).

3. Со своей стороны мы заметим в скобках, что, по словам 147-летнего тамышского старца Ашхангеря Бжания, этот занавес назывался по-абхазски «качамам».

занавес, доходящий только до колен, и присутствующие начинают петь свадебную песню. Под покровом занавеса жених отбрасывает назад у невесты покрывало и целует ее. Это свидание минуты полторы, после чего невеста вскакивает с места и, опустив свое покрывало, выходит, вся зардевшись, обратно к подругам.

Таково в основном содержание очень ценного этюда, который сам автор скромно назвал «статейкой».

При всей важности своего научного значения, записки С.Т. Званба не лишены, естественно, некоторых упущений и недостатков. В частности, ему иногда не хватает желаемой полноты описания; ограничено количество приводимых местных терминов (только два – асасайра и амхара); неизвестно, какие «подарки» и в каком количестве доставлял жених при своем посещении родительского дома невесты; не совсем понятны, где находится «женская половина» жилища, о которой говорится в тексте, и зачем хозяин, после ухода жениха, запирает на запор двери дома, где пируют гости. Остается также не совсем ясным, кого автор имеет в виду под «здешними абхазцами», когда рассказывает о двух типах жилищ у них. Вероятно, речь идет об одном из тогдашних субэтносов абхазского народа – абжуйцах, бзыбцах, или, скорее, садзах, но об этом нам приходится только догадываться. К мысли о садзах склоняет и не только его служба у них, в Джигетии, но и приводимый в статье состав меню, ибо названные у него восточные блюда – яхна, долма, кайма и пилав, – насколько известно, были нехарактерными (в том числе пилав, или плов, – рисовая каша с изюмом, а иногда и с бараниной) для т.н. Большой Абхазии, то есть внутренних частей страны. Косвенным доказательством тогда, что С.Т. Званба прекрасно был осведомлен об особенностях быта не только садзов, но и убыхов являются и его «Зимние походы убыхов на Абхазию» – непревзойденный очерк военного искусства убыхов – ближайших соседей садзов.

Здесь я отметил отдельные неизбежные в первой работе по абхазским брачно-семейным отношениям недочеты. Но «Поцелуй за занавесом» и не претендует на

подробное изложение всего комплекса абхазского предсвадебного ритуала. Статья носит характер миниатюрного обзорного этнографического наброска без каких-либо сравнительных материалов или ссылок на источники, что, однако, нисколько не умаляет ни его приоритетного, ни тем более научного значения.

В первых вводных строках, уточняющих тематическое содержание очерка, С.Т. Званба пишет: «Взглянув на заглавие этой статейки, читатель может подумать, что я хочу рассказать о какой-нибудь закулисной интриге: чтобы не заставлять его обмануться, я должен поскорее объяснить, что дело идет о свадебном обычае абхазцев».<sup>1</sup> Это важное уточнение, но следует все же иметь в виду, что «поцелуй», присутствующее в заглавии статьи как существенный элемент, выступает перед нами не просто как тривиальный поэтический прием, а несет определенную этнографическую нагрузку, если рассматривать его под углом зрения исторического развития брачных отношений у абхазов, хотя такой скрытый смысл названия работы и не вполне, быть может, осознавался самим автором.

Как известно, еще в 1835 году, то есть задолго до С.Т. Званба, Ф.Ф. Торнау, говоря о постройках в усадьбе абхазского дворянина Соломона Мканба из селения Анхуа, писал, что «у горцев каждый имеет свою особую хижину: хозяин, его жена, взрослые дети».<sup>2</sup> Но, во-первых, книга его вышла только в 1864 году, т.е. почти через десять лет после смерти С.Т. Званба, а, во-вторых, в слишком кратком и обобщенном описании Торнау ничего не сказано об абхазской брачной постройке амхаре. Поэтому первое ее описание с указанием и абхазского названия принадлежит только С.Т. Званба,<sup>3</sup> а не совсем правильное написание

1. Званба С.Т. Этнографические этюды. – Сухуми, 1955. С. 59.

2. Торнау Ф.Ф. Воспоминания кавказского офицера. – М., 1864. С. 79-80.

3. Вот это описание: «Обыкновенные жилища здешних абхазцев состоят из двух строений: из большого и малого; большое строение бывает длиною от 3 до 4, шириною от 2 до 3 сажень, с открытым крыльцом; дверей двое, одни с крыльца – называются верхними, а другие нижние, в задней стене. Строение это иногда бывает дощатое, а иногда плетневое, вымазанное, покрытое соломой или дрянью. Внутри с одной стороны делаются во всю стену или наполовину одной нары, а с другой стороны – длинная скамья. Кругом в рост человека от земли вбиты небольшие колышки для развешива-

интересующего нас термина – «амхора» вместо «амхара» – является, по всей вероятности, корректурной ошибкой газеты, а не автора статьи.<sup>1</sup>

Амхара фигурирует (правда, без ее прямого упоминания) и в описании некоторых языческих обрядов, сделанном С.Т. Званба в его очерке об абхазской мифологии. Там речь идет о брачном божестве (или божествах) Мумыре и Сумыре – тоже впервые упоминаемых им в литературе. Сам обряд состоит в следующем. В первый день великого поста девушки целый день ничего не едят и каждая в секрете prepares по четыре конусообразных постных хлебца из пшена или муки, варят их при закате солнца, а когда стемнеет кладут в чашки и отправляются с ними к молодой замужней женщине, которая «принимает девушек в особом строении», то есть амхаре, ставит их с чашками в руках полукругом на колени, и, обращаясь к Мумыр ах, Сумыр ах, просит для девушек хороших женихов, заклиная, чтобы суженный показался им во сне. Потом она разламывает по одному хлебцу и дает им отведать, а остальные они забирают обратно и, ложась спать, кладут под голову. Проснувшись, разламывают их и в каждом из них, согласно суеверным представлениям, находят волосы такого цвета, какие будет иметь будущий жених.

Этот языческий обряд девичьего счастья дожил почти до нашего времени с той, в основном, разницей, что в на-

---

ния оружия, седел, бурок и башлыков, посередине раскладывается огонь и над огнем аршина на 3 или 4 вверх дощатый потолок, чтобы искры не могли зажечь крыши. Дом этот называется Асасайра (гостиня). Другое строение стоит в нескольких саженях от первого против нижних дверей: оно бывает плетневое, вымазанное, круглое, с крышею конусообразною, наподобие калмыцкой кибитки, и занимает всего от 4 до 6 кв. саженей: внутри имеются с одной стороны также нары, а с другой стороны скамья во всю длину стены; нары покрыты ковром или чем-нибудь, смотря по состоянию хозяйки, а на них сложены высокою грудю тюфяки; над нарами висит занавес из какой-нибудь прозрачной ткани; он бывает такой длины, что опущенный падает на колени сидящих на них. Занавес вешают, когда ожидают жениха; строение это называется Амхора, и в нем в ожидании жениха помещается невеста» (С.Т. Званба. Поцелуй за занавесом», газ. «Кавказ», 1853, №55).

1. Это слово в форме «амхара» знают и мегрелы – непосредственные юго-восточные соседи абхазов. Вообще у многих народов встречается особый свадебный занавес или специальный брачное помещение на территории невесты или жениха, например, у адыгов под названием «лягуна», некоторых арабских племен, татар, туркмен, мордвы и др. (Инал-ипа Ш.Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. – Сухуми, 1954. С. 90-91 и др.).

роде не знают ни Мумыре, ни Сумыре, значение которых было неизвестно и самому С. Званба и которые у современных абхазов выступают в одном лице под именем Нымирах (Нымирах), что выражает собой, возможно, покровительницу материнского начала (ным от нан – «мать»; р – показатель множественности, а ах, как писал и С. Званба, «владыка», «покровитель»).

Не случайным является то, что из всего многообразия проблем традиционно-бытовой культуры абхазского народа внимание С.Т. Званба привлекли прежде всего, именно вопросы мифологии и брачного института, ибо «свадебные обычаи», наряду с религиозными верованиями и мифологией, относятся к числу наиболее интересных, можно сказать, уникальных областей исторической этнографии абхазов.

Недаром, как свидетельствует история этнографического изучения Абхазии, эти вопросы всегда привлекали к себе наибольший интерес не только местных ученых, но и других представителей научного абхазоведения.

Мы не знаем, когда точно и где именно был написан званбовский очерк о браке и семье у абхазов, послужил ли поводом для него какой-нибудь конкретный случай, свидетелем которого оказался автор в одном из районов Абхазии, включая Джигетию, или же он представляет собой некоторое обобщение его наблюдений. Но можно совершенно не сомневаться в том, что он черпал свои сведения не из вторых рук, включая литературные описания, каких до него вообще не было, а непосредственно из самой этнографической деятельности, то есть описывал обряды, которые он сам лично видел – и, должно быть, не раз – в их живом бытовании.

Основными локальными регионами его полевых этнографических разысканий были, вероятнее всего, родная Дранда и ее окрестности, Лыхненский подрайон, включая родину предков ученого Звандрипш и Садзен (Джигетия), где он, как мы уже знаем, в течение семи лет, служил приравнов. Почти все эти селения находились в центральной, ничем еще непотревоженной этнографической части Аб-



хазии. Вместе с тем может быть, что описываемые свадебные обряды находили свое наиболее яркое выражение в этнографическом быту садзов, но такое вполне вероятное допущение, к сожалению, не может быть уже доказано из-за поголовного их выселения в 1864 году в Турцию, где они возможно уже подверглись почти полной ассимиляции.

Хотя, как известно, и до С.Т. Званба уже существовала некоторая историко-этнографическая литература по абхазам (Евл. Челеби, Вахушти, С. Броневский, Фр. Дюбуа, Ф. Торнау и др.), но ни в одном из этих источников, включая и послезванбовский период, даже не упоминаются обряды, связанные со встречей молодых за занавесом в доме невесты. Эти обряды, как видно по всему, уже при С.Т. Званба представляли собой весьма архаические, пережиточные явления и находились на стадии своего исчезновения. Большинство из них давно уже не могут быть непосредственно наблюдаемы на поверхности этнографической жизни, то есть в живом быту ни одного из абхазских субэтносов. Никаких следов этого обычая не смогли обнаружить нигде в Абхазии даже крупные исследователи конца XIX – нач. XX в.в. (П.Г. Чарая, К.Д. Мачавариани, Н.С. Державин, Н.С. Джанашиа и др.). Такой тонкий наблюдатель, как А.А. Миллер, в своей статье «Из поездки по Абхазии», написанной в 1907 году, констатировал, что «любопытные черты, отмеченные в обряде Званбаевым, уже исчезли».<sup>1</sup> В этих условиях открытие С.Т. Званба приобретает для нас особо важное значение.

Выразительные материалы С.Т. Званба, дополненные нашими позднейшими полевыми исследованиями,<sup>2</sup> дают основание для важного вывода о том, что абхазские племена когда-то в далеком прошлом прошли стадию т.н. матрилокального поселения супругов. Пережитком такого фактического осуществления брака на территории жительства невесты является наличие в недавнем быту абхазов специального брачного помещения под названи-

ем амхара не только на территории жениха, что очевидно следует рассматривать исторически как вторичное явление, но и невесты, а занавес (бурка, ковер), как и поведение молодых за занавесом и пр., символизируют собой длительный переходный период, непосредственно существующий укреплению современного патрилокального поселения мужа и жены.

Непреходящая научная заслуга С.Т. Званба состоит в том, что он первым дал довольно подробное описание абхазской мифологической системы, религиозных верований и свадебных обычаев, нарисовал яркую картину уникальных по своей архаичности духовных и бытовых воззрений и обычаев абхазов, связанных с относительной этнокультурной стабильностью края и очерченных им с безыскусным, непринужденным мастерством.

Каких бы успехов не достигло в будущем изучение прошлого абхазов, информативная ценность званбовских записок, сохраняющих редкие реликты местной историко-этнографической традиции, восходящей по своему генезису к далеким от нас временам, будет всегда неукоснительной и вызывать чувство признательности у благодарного потомства.

С. Т. Званба, как и его кабардинский современник и коллега по перу и оружию Ш.Б. Ногмов – автор известной «Истории адыгейского народа» (1847), – является виднейшим абхазским этнографом XIX в., оказавшим огромное влияние на все последующее развитие изучения традиционной культуры и быта абхазского народа. И очень жаль, что для увековечения имени этого замечательного человека – первого абхазского ученого, основоположника научного этнографического абхазоведения, до сих пор сделано, мягко говоря, так удивительно мало.

1. Миллер А.А. Из поездки по Абхазии в 1907 году. «Материалы по этнографии России», т. I. – СПб, 1910. С. 65.

2. Инал-ипа Ш.Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. С. 89 и др.

**СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ К I ТОМУ**  
«Избранных трудов» Ш. Д. Инал-ипа

АБНИИ – Абхазский научно-исследовательский институт	
ЗКОИРГО – Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества	
ЗКОСХ – Записки Кавказского общества сельского хозяйства	
СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа	
ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах	
ЦГИА – Центральный государственный исторический архив СССР	
ЦГИАГ – Центральный государственный исторический архив грузинской ССР	
ЦАВП МИД – Центральный архив внешней политики Министерства иностранных дел СССР	

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

Анчабадзе Ю.Д. Профессор Ш.Д. Инал-Ипа и его научное наследие .....	5
Бигуаа В.Л. Шалва Инал-ипа и проблемы абхазской фамилии .....	11
<b>Очерки по истории брака и семьи у абхазов</b>	
Введение.....	20
I. Брачные ограничения.....	36
II. Вступление в брак.....	65
III. Материальные взаимоотношения родственников.....	85
IV. Брачное помещение .....	97
V. Свадьба .....	122
VI. Приобщение невесты к роду жениха.....	145
VII. О правовом положении женщины.....	162
VIII. О большой семье и терминологии родства и свойства.....	199
<b>Воспитание ребенка по обычаю аталычества у абхазов.....</b>	<b>222</b>
<b>Социальная сущность аталычества в Абхазии в XIX веке.....</b>	<b>294</b>
<b>К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии.....</b>	<b>374</b>
<b>Некоторые черты абхазского патриархального общества.....</b>	<b>466</b>
<b>Соломон Званба и некоторые проблемы истории брака и семьи у абхазов.....</b>	<b>473</b>

Шалва Денисович Инал-ипа

ТРУДЫ  
в XI томах

ЭТНОГРАФИЯ БРАЧНО-СЕМЕЙНЫХ И  
СОЦИАЛЬНЫХ  
ОТНОШЕНИЙ АБХАЗОВ

Второе издание

ТОМ I

Шалва Денис-ипа Инал-ипа

ИУСУМҤАҚӘА  
XI томкны

АҤСУАА РҤААЦӘАРАТӘИИ РСОЦИАЛТӘИИ  
ЕИЗЫҚАЗААШҤАҚӘА РЕТНОГРАФИА

Аѡбатәи атыжкымҥа

I АТОМ

Редактор *Пачулия Л. С.*  
Корректор *Сангулия Э. В.*  
Компьютерный набор *Сангулия Э. В.*  
Верстка *Аджинджал А. Ю.*

Формат 90х60 1/16. Тираж 1000.  
Физ. печ. лист 30,5. Заказ № 45.

Отпечатано в РУП «Дом печати»,  
г. Сухум, ул. Эшба, 168.