

М. В. КАНТАРИЯ



ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ  
АСПЕКТЫ  
ТРАДИЦИОННОЙ  
ХОЗЯЙСТВЕННОЙ  
КУЛЬТУРЫ  
НАРОДОВ  
СЕВЕРНОГО  
КАВКАЗА

---


---

---

---

„МЕЦНИЕРЕБА“

28182 (88)



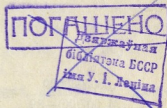
АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ  
им. И. А. ДЖАВАХИШВИЛИ

КАНТАРИЯ М. В.

# ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОННОЙ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА



«МЕЦНИЕРЕБА»  
ТБИЛИСИ  
1989



631(92) + 631.95

63.5(24)

К 198



Работа историко-этнографического характера, в которой монографически изучена традиционная хозяйственная культура народов Центрального и Северо-Западного Кавказа по конкретным этнографическим материалам рубежа XIX—XX вв. Показано, что в конкретном проявлении социально-экономического развития общества основной тип земледелия определяется соотношением естественно-географической среды с производственным опытом и трудовыми навыками. Показано, что отдельные регионы Кавказа, наряду с сугубо локальными этническими чертами, обусловленными социально-экономическим уровнем развития, экологическим своеобразием и другими бытовыми реалиями, благодаря тесным культурно-историческим взаимоотношениям между народами этих регионов, проявляющиеся прежде всего в земледелии, характеризуется общей традиционной бытовой культурой. Работа заинтересует историков, этнографов, а также широкий круг читателей.

Редактор — доктор исторических наук, член-корр. АН ГССР  
А. И. Робакидзе

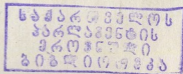
Рецензенты: доктор исторических наук Дж. А. Рухадзе,  
доктор исторических наук, член-корр.  
В. М. Шамиладзе

71.099  
3

К  $\frac{0505000000}{M 607(06)-89}$  156—88

© Издательство «Мецниереба», 1989

ISBN 5—520—00156—1



*Посвящаю светлой памяти  
супруга, ученого-этнографа  
Резо Тодуа*

## ОТ РЕДАКТОРА

Работа М. В. Кантария является историко-этнографическим исследованием. В ней в комплексе рассмотрены традиционные формы хозяйственной культуры в свете эмпирически сложившихся этноэкологических систем.

Забота об охране окружающей среды всегда была неотъемлемой частью хозяйственной деятельности человека. Он знал, как обращаться с природой, а это было важно прежде всего с точки зрения управления ею. Правда эти знания на ранних этапах развития были весьма ограничены, но человек постепенно накапливая эмпирический опыт, создал систему природоохранных действий, обеспечивающую рациональное эксплуатирование ее ресурсов. Примером этого служат осуществление многообразных почвозащитных мероприятий, существование в далеком прошлом сложных оросительных систем, разумное использование лесных массивов, водных ресурсов и недр. Именно под таким углом рассматривает М. В. Кантария основные вопросы земледельческой культуры народов Северного Кавказа.

Из всей многоплановой структуры этнической экологии в книге особо выделяется взаимоотношение человека с окружающей средой и его целенаправленное воздействие на природу с целью обеспечения жизненно важных средств, что осуществляется путем хозяйственного производства.

В работе, написанной на основе данных авторских полевых материалов, используется метод сравнительного исследования: автор сопоставляет материалы фактически трех геогра-

фических и социально-экономических единиц. Это — Чечено-Ингушетия, Осетия и адыгский мир. Кроме того автор приводит также богатый сопоставительный материал из других регионов Кавказа, особенно Грузии, выявляет теснейшие культурно-исторические связи, которые содействовали формированию единой кавказской монолитной культуры. Такой подход открывает новые широкие перспективы в кавказоведческих исследованиях.

Значение исследования М. В. Кантария заключается в том, что в ней выдвигается на передний план культурно-хозяйственные взаимоотношения и взаимовлияния народов Кавказа, что опосредствует более всестороннему изучению межнациональных отношений, освещению механизма и результатов этих отношений, что имеет как практическое, так и теоретическое значение, выявлению основных закономерностей этнических процессов и места национальной традиции в формировании и укреплении социалистического образа жизни. В результате изучения этно-экологических традиционных систем народов Северного Кавказа в сопоставлении с грузинским материалом, в работе показано, что отдельные регионы Кавказа наряду с сугубо индивидуальными этническими чертами, обусловленными локальным социально-экономическим уровнем развития, экологическим своеобразием и другими бытовыми реалиями, благодаря тесным культурно-историческим взаимоотношениям между народами этих регионов, проявляющимся прежде всего в земледелии, характеризуются многими общими чертами бытовой культуры.

В монографии М. В. Кантария наряду с комплексно-интенсивным, использованы сравнительно-исторический и системно-интегральный методы. Интегрирование автором осуществляется главным образом на основе огромного в основном сегодня уже уникального этнографического материала, собранного самим автором на протяжении десятилетий во всех регионах Кавказа. Ввиду того, что для изучаемых регионов Северного Кавказа земледелие является традиционной отраслью хозяйства, привлекаются археологические, языковые, фольклорные и исторические источники разного порядка.

В работе выдвигаются теоретические вопросы, которые решаются на фоне анализа конкретного этнографического материала. Так, на основе определения типа горного земледелия на Кавказе и сопоставления этого типа хозяйства с другим (плоскостным) автор приходит к выводу, что регионы, характеризующиеся этим типом хозяйства, объединяются в одну хозяйственно-культурную единицу, в которую могут входить этносы, говорящие на разных языках, имеющие различные этническое самосознание и психический склад, исповедующие разные религии. Они являются носителями общих черт хозяйственного быта, охватывающих весь Центральный Кавказ.

Ставится вопрос также и о влиянии этнической традиции на формирование хозяйственной культуры конкретных народов в доиндустриальные эпохи. Автор считает, что традиция играла немаловажную роль в хозяйственной жизни прошлого, она в определенной мере воздействовала на конкретные способы ведения хозяйства и тем самым придавала ему специфический характер. Наряду с этим трудовые традиции зачастую мешали внедрению более прогрессивных, разумных правил и тем самым тормозили процесс дальнейшего развития. Автор вполне справедливо считает, что этническая традиция — это сложный феномен, проявляющийся в каждом отдельном случае в разной форме.

Помимо чисто агрикультурных вопросов, в работе освещены и социальные аспекты проблемы, так как при этнографическом изучении традиционной хозяйственной культуры важнейшим является отражение ее специфики в повседневной жизни, в исторически сложившихся формах общественного бытия, которое, в конечном счете, определяет характер этой культуры. И здесь особо подчеркивается огромное значение человеческого фактора. И так как отношение человека к хозяйству лучше всего, как считает автор, проявляется в трудовых объединениях, в работе особое внимание уделяется этому вопросу. В связи с этим определенное значение приобретает и вопрос о культуре общения, который выдвигается в последнее время в особую субдисциплину — этнографию общения.

Монография М. В. Кантария «Экологические аспекты традиционной хозяйственной культуры народов Северного Кавказа» является ценным вкладом в современную кавказоведческую этнографию и по основным своим выводам вызовет живой отклик в научной литературе.

**А. И. Робакидзе**

## ВВЕДЕНИЕ

История изучения процесса развития человеческого общества, его движущих сил обрела подлинно научный характер на основе марксистско-ленинской философии. Философы до-марксистского периода — идеалисты в понимании общественных явлений не видели подлинных закономерностей общественного бытия и его развития, однако прогресс некоторыми из них [4.194, 4.93] рассматривался как широкое и мощное движение, в котором человеческий дух участвовал целиком, во всей совокупности своих проявлений [4.22, с. 50, 51]. По мнению Гегеля, прогресс — это самодвижение духа [4.93, с. 61, 67, 77]. Только марксизм-ленинизм создал подлинно научную теорию общественного прогресса и со всей очевидностью показал, что общественное развитие — исторически необходимым внутренним процессом, процессом диалектического характера, охватывающий все стороны человеческой жизни и характеризующийся как стимулирующими, так и сдерживающими его факторами. Этому процессу присущи внутренние противоречия и сложности, преодоление и оптимальное разрешение которых зависит от различных ингредиентов; и важнейшим среди них является уровень взаимоотношений общества и природной среды. Общественный прогресс выражается в возрастании господства человека над природой, во все более сознательном отношении людей к общественной жизни и в растущем значении народных масс в истории [4.22, с. 55].

Признание взаимной обусловленности истории человеческого общества и истории природы — одно из важнейших положений марксизма-ленинизма. «Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех видоизменений, которым они, благодаря деятельности людей, подвергаются в ходе истории» [1.5, с. 19]. Осознание этой связи классики марксизма считали одним из важнейших моментов материалистического понимания исторического развития. Однако данный аспект вопроса не был разработан классиками марксизма со свойственной им глубиной, ибо они были заняты другими важнейшими проблемами социально-экономической теории [4.374, с. 30]. Видимо, в этом следует видеть истоки того, что установление связи истории общественного развития с природой, выявление их взаимообусловленности было сопряжено с

определенными трудностями. Взаимозависимость человека и окружающей его среды проявляется во многих аспектах, а поэтому является объектом исследования различных наук. Конкретное общество, стоящее на определенной ступени социально-экономического развития, и естественная среда в своем конкретном физическом проявлении представляют собой постоянно взаимодействующие стороны. Таким образом, объективное осмысление исторического процесса во многом зависит от правильного понимания механизма этой взаимообусловленности.

Исследование рассматриваемой проблемы имеет длительную и сложную историю. Не вдаваясь в нее, повторим лишь неоднократно высказываемое в литературе соображение о том, что хотя значение природных условий для развития общества было осознано давно, ему не всегда давалась объективная оценка [4.374, с. 30].

В условиях научно-технической революции проблема взаимоотношений человека и природы приобрела поистине планетарный характер [4.67, с. 64]. Представители разных гуманитарных наук прошлого, изучая общество и его развитие, первое место отводили социально-экономическим аспектам, учитывая в то же время политические и другие исторические ситуации, внутренние социально-экономические отношения и т. д. на данном этапе все эти вопросы рассматриваются с точки зрения корреляции человека и окружающей среды. Степень воздействия человека на ландшафтную сферу земли уже не является предметом только географических исследований, в которых рассматривается, в основном, пространственное распределение по поверхности земли тех или иных социальных и, главным образом, экономических явлений в связи с природными условиями [4.67, с. 64], а изучаются также представителями гуманитарных наук.

В наши дни, в период пристального внимания общества к проблемам окружающей среды, особую актуальность в рамках исторической науки приобретают обобщение и анализ историко-этнографических материалов о взаимодействии человеческих коллективов и биосферы на разных этапах общественного развития, т. е. оценка экологического опыта человеческого прошлого. Совершенно справедливо отмечается, что многие социально-экологические проблемы, которые нередко считаются детищем лишь сегодняшнего дня, фактически уже неоднократно возникали и получали то или иное решение в человеческой истории [8.2, с. 1]. Более того, изучая определенные этносы, рассматривая господствующую форму хозяйства и окружающую природную среду в динамическом единстве, становится очевидным, что природоохранные действия всегда находились в поле зрения человека.

Начиная с Гегеля, который с идеалистических позиций рассматривал культурно-исторические области Древнего мира



(Египет, Переднюю и Среднюю Азию, Индию, Китай, Грецию, Рим и т. д.), представители европейской и американской школ («Культурных кругов», антропологической школы, диффузионизма и др.) [4.93, с. 96—97, 108, 136, 176..., 4.17, с. 15] рассматривают историю культуры только в пространственном аспекте, придавая меньшее значение аспекту времени, так как по их мнению, основой всякого развития являлись диффузия и миграция. Почти все они рассматривали вопрос взаимоотношений природы и человека исключительно сквозь призму своих взглядов и кредо, отражавших различия в их позициях, как, например, основоположник диффузионизма Ф. Баос и создатель школы «Культурные круги» Ф. Гребнер. Все они считали основой человеческой культуры диффузию, обуславливающую развитие общества в определенной окружающей его среде.

Критически оценив сущность этих буржуазных течений, Ю. Аверкиева совершенно справедливо определила, что они были направлены против идеи прогресса, единства закономерностей исторического развития человечества, гениально развитых в философии истории марксизма..., что в основе методологических позиций этих школ лежали идеи новейшей буржуазной философии — неопозитивизма, неокантианства и прежде всего прагматизма. Расхождения между этими школами были второстепенного порядка, всех их роднила общая борьба с марксизмом [4.4, с. 8].

Тут уместно будет вспомнить взгляды американских этнологов, которые ввели понятие «культурного ареала» и разработали, сформулировав более правильные принципы, чем представители «Культурно-исторической школы», этнографическое районирование индейских племен Северной Америки; хотя и они переоценивали роль внешней среды.

Учение Уислера [9.15, 9.16] о культурно-пространственных факторах, несмотря на существенные недостатки методологического порядка, ближе всего к положениям, выдвинутым советскими этнографами. Больше того, М. Левин и Н. Чебоксаров даже считают Уислера, в известной степени, своим предшественником в вопросе разработки учения о хозяйственно-культурных типах и историко-этнографических областях [4.405, с. 68—69]. Определенная заслуга в совершенствовании теоретических и практических положений американских ученых принадлежит А. Креберу [9.9], которого считают фактическим продолжателем идеи Уислера.

Мы не ставим целью дать анализ всех школ и направлений, однако считаем необходимым отметить, что в основу определения культурно-пространственных областей американские этнографы положили способы добывания средств существования, а не материальное производство в целом. Элементы культуры, их зависимость от всей суммы средств произ-

водства они рассматривают только под углом добывания средств существования, что методологически неправильно [4.405]. Быт и культура народов изучались американскими этнографами, однобоко, с явной переоценкой пространственных закономерностей, без учета исторической обстановки. Поэтому советские этнографы подвергали их позиции справедливой критике, показав еще раз, что научное объяснение исторических закономерностей развития общества возможно только на основе марксистской материалистической теории.

Тем не менее следует отметить, что зачастую недооценивался их вклад в развитие и становление этнографии как самостоятельной научной дисциплины. Сегодня более дифференцированно рассматриваются уже все школы и направления с их теоретическими позициями, специфическими методами и степенью последующего воздействия на развитие этнографической мысли [4.68, с. 50].

В настоящее время в этнографических и археологических исследованиях особое значение придается объективной оценке фактора среды в процессе исторического развития общества. Возросло при этом значение этнической географии, одного из важнейших разделов этнографии, основной задачей которой является выявление и исследование характера и степени воздействия природной среды на этносы и их компоненты. С тех же позиций изучаются элементы материальной культуры, также подверженной влиянию экологических условий, опосредованных способом производства и социально-экономическими условиями развития. Такой подход создает возможность выделения типа, и основной принцип выделения типа обозначается как этнографический [4.328, с. 11]. Это является одним из аспектов сложного самого по себе явления, подразумевающего наличие двухстороннего процесса взаимодействия человека и природы, т. е. какими путями и средствами происходило в тот или иной период освоение среды. Какой из факторов, природный или культурный, человеческий, т. е. неосвоенный или освоенный преобладает при их противопоставлении в конкретной микросреде. Все это дает возможность представить традиционную модель познания пространства человеком (хорология). И с этой точки зрения особую значимость приобретают вопросы, связанные с реконструкцией традиционной картины мира или отдельных ее фрагментов, в которой определенное место отводится «программе поведения» человека [4.30, с. 5].

Деятельность человека, как правило, протекает в определенных пространственных пределах. Естественная среда представляет собой ту почву, на которой реализуется «программа поведения» человека. Эти два элемента неотделимы один от другого, в противном случае всякая осмысленная программа



действий человека лишилась бы реальной, материальной основы и он остался бы только предметом схоластических суждений. Азбучной истиной является положение, что общество в целом и каждый его член, т. е. человек, представляет собой неотъемлемую часть природы, более того, зародившееся в ее недрах биологическое существо, социализация которого происходит в той же естественной среде. Природа и общество, таким образом, столь тесно связаны друг с другом, что иногда даже невозможно их разграничение в теоретическом плане. Порой трудно бывает сказать, к какой категории нужно отнести то или иное явление, к социальной или биологической. Для иллюстрации можно привести пример. Существует много ценностей, среди которых можно назвать богатства недр, морей и рек, пахотные угодья, леса и животный мир. Все это является неотъемлемой частью природы. Однако, если стать на социальную точку зрения, то можно констатировать, что все это суть средства производства и постольку могут считаться частью общественного бытия. Таким образом, естественная среда и ее ресурсы, составляющие предмет естественных наук, одновременно являются и предметом изучения общественных наук. И этнические элементы в какой-то мере влияют на компоненты среды. Как совершенно справедливо отмечается в современной этнографической литературе [4.189, с. 8], влияние этнических элементов на компоненты среды всегда идет через материальное производство, в котором марксизм видит основу существования всякого общества. Накопленные исторически и как бы закрепленные в этносах трудовые навыки, сформировавшиеся в их рамках традиции производства и хозяйственного быта налагают свою печать на взаимодействие общества и природы [4.189, с. 8].

В сфере формирования традиционных способов хозяйства все большее значение придается экологическому фактору. Экология, как известно, представляет собой науку, изучающую отношения организмов и естественной среды. По своему происхождению и сущности экология относится к сфере естествознания, точнее к биологии. Но в последнее время этот термин и вытекающие из него понятия фигурируют в более широком смысле, обозначая также определенные категории общественных отношений. На данном этапе определились несколько подразделений этой дисциплины, среди которых особое значение придается этнической экологии. В. Козлов следующим образом определяет предметную сущность этнической экологии: «Это — научная дисциплина, расположенная на стыке этнографии с экологией человека и имеющая зоны перекрытия с этнической географией, этнической антропологией и этнической демографией. Она ставит своей задачей изучение особенностей традиционных систем жизнеобеспечения этниче-



ских групп и этносов в целом в природных и социально-культурных условиях их обитания, а также влияние сложившихся экологических взаимосвязей на здоровье людей; изучение специфики использования этносами природной среды и их воздействия на эту среду, традиций рационального природопользования, закономерностей формирования и функционирования этноэкосистемы» [4.188, с. 3—16]. Таким образом, этническая экология — составная часть экологии человека.

Экология человека определяется как новая синтетическая наука, которая изучает закономерности взаимодействия людей с окружающей средой, вопросы развития народонаселения, сохранения и развития здоровья, совершенствования физических и психических возможностей человека. Это также наука об управлении процессами взаимодействия популяции людей с внешней средой на основе интегральных оценок, критериев и прогнозов целенаправленного воздействия на внешнюю среду, развития и коррекции систем жизнеобеспечения [4.161, с. 43].

Эта комплексная научная дисциплина состоит из двух взаимосвязанных частей: биологической и социально-культурной; без учета второй части она превращается в экологию одного из видов животных и растворяется в общей экологии, без учета первой — главным образом в культурологии и социологии. Существование экологии человека как особой дисциплины, считает В. Козлов, не подрывает относительной самостоятельности уже сформировавшихся наук, хотя осознание важности и актуальности проблем неизбежно приводит к своего рода экологизации многих из них, к распространению экологического стиля мышления среди представителей самых разных наук: демографов и экономогеографов, градостроителей и технологов, историков и социологов. Особенно сильно экологизируются некоторые стыковые дисциплины, такие, например, как медицинская география, социальная гигиена и др. Вместе с тем, как считает автор, будут формироваться и новые стыковые дисциплины, к числу которых относится возникающая на стыке с этнографией этническая экология [4.188, с. 4].

Из всей многоплановой структуры этнической экологии мы особо выделяем подсистему взаимоотношений человека с окружающей средой и его целенаправленное воздействие на природу с целью обеспечения жизненно важных средств, что в первую очередь осуществляется путем хозяйственного производства. В работе, которую можно охарактеризовать как историко-этнографическую, сделана попытка под таким углом зрения рассмотреть в комплексе традиционную хозяйственную культуру в историческом плане; она посвящается исследованию этноэкологических традиционных систем. Монографически изучена традиционная земледельческая культура и дан

ее комплексный системно-экологический анализ, таким образом, в работе ставятся проблемы исторической экологии.

Сфера наших исследований ограничивается Северным Кавказом. Кавказ в целом — понятие емкое и многообъемлющее. Северный Кавказ — также сложный и разноплановый регион в географическом, социально-экономическом, этническом, языковом и религиозном отношении. Расположенный между Черным и Каспийским морями он делится на три основные части: Северо-Западный, Центральный и Северо-Восточный. Исходя из этого представляется возможность для выделения иерархически сопоставимых нескольких разнопорядковых субъединиц. Самостоятельную область на Северо-Восточном Кавказе представляет Дагестан со своей локализованной территорией и ярко выраженными самобытными специфическими признаками. Своеобразие проявляется в типах жилищ и поселений, одежде и вообще почти во всей материальной культуре, формах хозяйства, социальных отношениях и духовной культуре. Хотя, с точки зрения этнической, социально-экономической, языковой и географической Дагестан содержит в себе такое многообразие, что его называют «страной гор» и «горой языков», этот регион является носителем монолитного единства внешних признаков и культуры. Культура Дагестана по своим материальным чертам и социальной сущности сама по себе является сложным образованием. Она настолько отличается от культуры остальных частей Кавказа, что в последнее время не представляется в монографиях, посвященных Кавказу вообще.


Центральный Кавказ охватывает Чечено-Ингушетию, Осетию, Балкарию, Тушеттию, Хевсуретию. Перечисленные области входят в одну природно-географическую зону, т. е. в данном случае Центральный Кавказ рассматривается как чисто географическое понятие, подразумевающее входящую в него территорию, охватываемую определенными географическими границами. С такой точки зрения в Центральный Кавказ несомненно входит Кабарда и лежащие по другую сторону хребта смежные грузинские территории, к которым иногда причисляют и Сванетию. Однако культурно-бытовые особенности этого региона более локализованы и не охватывают полностью весь географический ареал. Поскольку в первую очередь нас интересует исторически сложившееся на общей экологической основе единство бытовой культуры и хозяйства, то с этой точки зрения в Центральный Кавказ (исключая его южные склоны) мы включили Балкарию, Северную Осетию и Чечено-Ингушетию. Кабарда же, несмотря на ее территориальную принадлежность к Центральному Кавказу, является носителем традиций западно-кавказской бытовой культуры. Таким образом, Центральный Кавказ как географическая область и Цен-

тральный Кавказ как культурно-бытовая категория не есть идентичные понятия.

Существуют различные мнения по поводу деления Северного Кавказа на отдельные регионы. Например, Е. И. Кушева дает следующую структуру: обособляются народы Северного Дагестана, далее идут Чечня и Ингушетия, затем территория народов адыге, которая охватывает Кабарду, западных адыгов и северокавказских абазин. Четвертый регион представляют горские народы центральной части Северного Кавказа, куда включены осетины, балкарцы и карачаевцы. Как видим, это — совершенно иная структура. Кабарда также не включена в западную зону. Центральный Кавказ представлен осетинами и карачаевцами. Вайхнахи, как и народы Дагестана, обособляются. В компетентном издании «Народы Кавказа», к сожалению, не представлена структура Северного Кавказа по культурно-бытовым показателям. В этом сборнике точно определены только географические границы каждой области. Однако Кабарда и Северная Осетия включены в Центральный Кавказ [4.212, 4.281].

Отдельную область, с точки зрения культурно-бытовых особенностей, представляет собой Северо-Западный Кавказ. Этот исторический регион охватывает территории, населенные, в основном, народами адыго-абхазского происхождения и карачаевцами. Как известно, существуют два подхода к проблеме районирования — культурно-экологический и природно-экологический. Культурно-экологический подразумевает конкретизацию системы с строгим соблюдением временно-пространственных параметров. В конкретном случае Северо-Западного Кавказа вся заселенная адыго-абхазскими племенами территория представляет собой одну независимую культурно-экологическую систему, автономную по своим культурно-бытовым реалиям. Она достаточно четко географически граничит как с центрально-кавказской, так и с дагестанской системами. Разница между ними проявляется и в этнической культуре, что вполне логично, так как элементы этнической культуры в определенной степени носят отпечаток природно-географических условий, что прежде всего выявляется в формах хозяйства.

Принимая во внимание этническое, языковое, социально-экономическое и географическое многообразие этого региона, с самого начала перед нами встала необходимость определить пространственные и временные рамки исследования. В пространственном отношении мы решили эту задачу таким образом, чтобы материал был репрезентативным как для всего Северного Кавказа, так и для его отдельных экологических зон, а именно: Северо-Западного Кавказа, т. е. адыгского мира (собственно адыги, кабардинцы, черкесы) и Центрального Кавказа, представленного осетинами, чеченцами и ингушами.



Методологически весьма важно было установить и хронологические рамки исследования. Конкретный этнографический материал в настоящей работе ориентирован на рубеж XIX—XX вв. Учитывая, что земледелие являлось традиционной отраслью хозяйства, нами для наиболее полного представления путей развития земледельческой культуры на Северном Кавказе использованы, по мере возможности, и более ранние материалы (описания русских и иностранных путешественников, разного характера нарративные источники, сведения бытоописателей, местных просветителей и т. д.).

## ГЛАВА I

# НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИЗУЧЕНИЯ ОСНОВ ХОЗЯЙСТВА И ЕГО ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Сфера деятельности человека (социосфера) — это та часть природы, на которую воздействует человек, где функционируют созданные им средства труда и на определенном уровне исторического развития происходит формирование этносов. Она зависит от уровня развития производительных сил, прогресса науки и техники и в общем представляет социально-историческую категорию. В данной категории для нас особый интерес представляют отношения этноса и природы, которые носят противоречивый двусторонний характер, а это, как считает Ю. Бромлей, позволяет рассматривать этнос и среду его обитания как определенную целостность — этноэкологическую систему, значимость которой для жизни общества на разных этапах всемирно-исторического процесса была далеко неодинакова [4.65, с. 254]. В настоящее время все большее признание получает мнение, что на разных ступенях общественно-экономических формаций, когда развитие техники и в связи с этим воздействие общества на природу было еще незначительно, чрезвычайно важное значение для развития общества имели географические условия [4.64, с. 4]. Рассмотрение естественного фактора одинаково привлекало внимание философов, историков, археологов, этнографов и географов.

В социосфере же традиционные отрасли хозяйства формировались во взаимосвязи с экологическим фактором, который воздействует через способ производства и социально-экономический уровень общества и определяет степень соотношения форм хозяйства с экологией. То же можно сказать и о материальной культуре вообще. Влияние экологических условий на материальную культуру также было опосредствовано способом производства и социально-экономическим уровнем развития каждой конкретной этнической общности [4.195, с. 41]. В этой связи подчеркивается роль культуры как связующего звена между природой и человеческим обществом. Мы придаем большое значение данному фактору, особенно в адаптации





онно-адаптирующем процессе. Его значение ощутимо проявляется и в деле формирования хозяйственного производства.

На современном этапе развития научной мысли особую важность приобретают исторические и естественные науки. Сопоставление материалов, накопленных этими отраслями знания, позволяет установить ряд характеризующих развитие человечества качественных изменений во взаимоотношениях людей с природой. Взаимная обусловленность проявляется во всех сферах человеческой деятельности, будь то хозяйство, материальное производство или духовный мир. И здесь на первый план выдвигается значение этнографа-исследователя, который, пользуясь этими источниками, старается воспроизвести утерянные историей фрагменты развития человеческого общества. В этой связи весьма интересным представляется соображение М. Рабиновича, что закономерность распространения построек из того или иного материала настолько определена, что дает возможность установить особенности ландшафта, ныне не существующего [4.310, с. 60].

Итак, определяющим принципом дальнейшего развития этнографической науки стало неоднократно прозвучавшее заявление, что этнография и археология являются как бы связующим звеном между историческими науками и географией. Об этом писали ведущие советские специалисты [4.299, 4.16, 4.59, 4.373], обосновывая данное положение тем, что развитие исторических явлений рассматривается в тесной связи с их пространственным размещением, географической средой. Сочетание пространственных и временных аспектов при изучении любого историко-этнографического явления обеспечивает более полное раскрытие тех или иных его закономерностей [4.328, с. 27].

Таким образом, стало необходимо раскрыть суть объекта исследования этнографии, этноса и его культуры. Культура — сложный феномен, и существует множество его определений [4.248, 4.245, 4.246] как в философской, так и в этнографической литературе. Мы, разумеется, не станем их перечислять, заметим лишь, что из многих определений самым приемлемым считается маркаряновская формулировка культуры как внебиологически передаваемого способа человеческой деятельности [4.23, с. 24]. Культура определяется также как совокупность результатов материальной и духовной деятельности человека. Однако по поводу данного определения С. Арутюнов совершенно справедливо, по нашему убеждению, замечает, что нельзя противопоставлять друг другу способ и результат, они находятся в неразрывном диалектическом единстве [4.23, с. 25]; следовательно, в культуру включается и способ производства.

Исходя из маркаряновского определения вполне справедливо считать, что в основе этнических различий лежит такое чисто человеческое явление, как культура. Этническое единст-

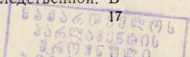


во — это прежде всего единство качественно особого характера, связанное общей культурой в самом широком смысле этого понятия. Оно чрезвычайно сложно, многообразно, проникает во все сферы социального организма. Считают, что именно культурная специфика вместе с языком, который ее выражает, должна рассматриваться в качестве главного критерия при разграничении этнических общностей [4.401, с. 164]. Язык также включают в культуру в наиболее широком ее понимании.

Так как объектом этнографического исследования прежде всего является этнос и специфика его культуры — бытовые особенности, встает проблема взаимозависимости культуры и быта, а также культуры этносов и этнической культуры. Видимо, сложность и острота проблемы породили в современной этнографической терминологии понятия «бытовая культура», «профессиональная культура» и «народная культура». Термин «профессиональная культура» был предложен К. Чистовым [4.413, с. 9—20; 4.414, с. 3—17] и сразу возникла необходимость в определении других. Как считает А. Мыльников, отсутствие или наличие профессионализма само по себе не составляет главного признака различия между культурой «нижних» и «верхних» слоев общества, дефиниция «профессиональная культура» не характеризует весь круг явлений, входящих в орбиту последних. Ее применение, как считает автор, целесообразно впрямь лишь для обозначения связанных с ними специализированных и институционализированных (организационно закрепленных) видов и форм культурной деятельности, таких как искусство, наука, техника, книжное дело, педагогика и система народного образования в целом и т. п., взятых в историческом развитии [4.274, с. 3—12]. А в «народную культуру» автор включает не только фольклор, но и остальные виды и формы народной деятельности, отражающие трудовую, бытовую и духовную деятельность сельских и городских народных масс [4.274, с. 8]. А. Мыльников так определяет народную культуру классово-антагонистического общества: «...специфическое явление, в опредмеченной, в поведенческой (групповой, индивидуальной) формах, отражающее и объективирующее трудовую и бытовую деятельность, духовные запросы и чаяния непривилегированных классов сельского и городского населения» [4.273, с. 3—14].

7.099  
173

Теперь о «бытовой культуре». Бытовая культура как составная часть народной культуры уже противопоставляется профессиональной культуре. По нашему мнению, бытовая культура представляет собой создаваемую в процессе жизнеобеспечения на основе трудового опыта и эмпирического мышления человека, зависящую от определенного социально-экономического уровня развития ценность, передаваемую последующим поколениям и ставшую тем самым наследственной. В



определенной степени бытовая культура несет на себе печать среды, которой она принадлежит, и связана с этническим самосознанием.

В исследованиях советских этнографов уже давно отводится видное место выявлению и объяснению причин сходства и различия между бытовыми культурами разных народов. В противоположность этнологическим направлениям культуры в данном случае изучается прежде всего в плане ее конкретного исторического развития и географической среды. Пространственный характер развивающихся явлений культуры рассматривается советскими этнографами в тесной связи с их возникновением и историческим развитием. Такой подход позволяет выдвинуть на первое место этнографические факты, отражающие определенные генетические ряды и различные этапы исторического развития человеческого общества. Относительно данного вопроса В. Пименов отмечает, что, определяя возможные подходы к изучению законов, относящихся к сфере культуры и быта народов, следует прежде всего учитывать, что культура как явление одновременно историческое и географическое должна исследоваться в двух аспектах — диахроническом и синхроническом, историческом и территориальном [4.301, с. 4].

А. Робакидзе отмечает, что традиционный характер отдельных элементов бытовой культуры еще не делает их этнографической фактурой. Для этого они, помимо традиционности, должны обладать устойчивостью, т. е. представлять собой постоянно действующий набор, ареальный, или имеющий определенную территорию исключительного либо преимущественного бытования и изофункциональный, или взаимозаменяемый, морфологически отличающийся от других ареальных форм данного элемента культуры [4.325, с. 8—9]. Это — весьма значительный, отражающий смысл понятия бытовой культуры тезис, в котором, во-первых, акцентируется традиционность бытовой культуры, а, во-вторых, заостряется внимание на ее ареальном значении, что для нас является особенно важным.

Поскольку культура представляет собой сложный и многообразный феномен, то корни ее зарождения и формирования, так же как и самих этнических общностей, весьма различны и многочисленны. Этнографам предстоит выявить эти корни и представить их в комплексе. При этом будет неправильно отдавать предпочтение какому-либо одному аргументу. В этой связи Ю. Бромлей отмечает: «Накопленные исторически в этносе трудовые навыки, сформировавшиеся в его рамках традиции производства и хозяйственного быта налагают свою печать на культурные ландшафты соответствующих регионов. Поэтому изучение культурных ландшафтов невозможно вне понимания этнических особенностей традиционных форм хозяй-

ства» [4.59, с. 262; 4.61]. Следовательно, одна из важнейших задач этнографической науки суть изучение территориальных различий в явлениях культуры и быта, что в свою очередь позволяет выявить многообразие пространственно определенных систем. Их этнографическое изучение предполагает выявление и отличительных признаков в культуре разных народов, которые отображают как стадиальные закономерности социально-экономического развития общества, так и местные этнические особенности.

Все вышесказанное не означает, разумеется, что географический фактор является основным в процессе общественного развития. Исторический материализм, как известно, определяющим фактором считает уровень развития производительных сил, не отрицая в то же время значения географического фактора. Изучение истории развития производительных сил с учетом конкретных особенностей естественной среды выявляет в сложных естественно-хозяйственных условиях особенности и тенденции развития самих этих производительных сил, их возникновения и распространения, отраслевой специализации, географического распределения общественного труда, историко-экономического районирования и т. п. [4.98].

В этой связи безусловно справедливым является положение о том, что среда не только накладывает свой отпечаток на культуру этносов и на особенности их расселения, но и оказывает определенное воздействие на развитие производств, тем самым опосредованно влияя на ход этнических процессов [4.61, с. 262].

«Среда» — неоднозначное понятие, в зависимости от того, в связи с чем рассматривается эта категория, она требует дифференцированного подхода. Понятие «среды» для человека, в отличие от животного, всегда имеет двойкий смысл — природной и социальной среды. При этом, чем более развита локальная культура по шкале относительного исторического времени и чем на более дробный таксономический уровень локальных культур мы опускаемся, тем более ощутимым становится перевес социальных факторов в комплексе «среды» над природными [4.23, с. 32]. Природная среда — фактор по отношению к человечеству преимущественно внешний, социальная же среда есть внутренняя среда, самим обществом для себя создаваемая [4.145, с. 98—99]. Наряду с ними существуют понятия географической и общественной среды. Здесь необходимо уточнить, что в отличие от географов мы не разграничиваем географическую и природную среду друг от друга. В состав географической среды входят вся природная среда, овеществленные результаты труда предшествующих поколений, а также географические проявления общественной среды [4.145, с. 97]. По определению опять-таки географов, природная среда — это природа внутри географической среды, вклю-

чающая всю затронутую человеком природу, однако в некоторой степени в природную среду входит и нетронутая природа [4.145, с. 97]. Ныне вопрос о сфере взаимодействия природы и общества стал особенно актуальным. В научной литературе появились термины: антросфера, техносфера, социосфера, ноосфера и т. д. Мы не будем останавливаться на определении каждого из них. Достаточно сказать, что выражающая связь природы и общества «географическая среда является естественно-социальным понятием» [4.303, с. 134]. Под ним мы подразумеваем как понятие географической, так и естественной среды, вкладывая в них идентичное содержание. Возможно, будут согласны не все с таким подходом к вопросу, тем не менее, нам он представляется вполне допустимым, так как не меняет сущности предмета нашего исследования или его результатов.

Исторический материализм объясняет понятие природы следующим образом. Она не может ограничиваться средой, в которой обществу приходится вести производство. Природа есть весь независимый от человека материальный мир со всеми его разнообразнейшими проявлениями, бесконечный во времени и пространстве и находящийся в вечном движении, развитии и изменении [4.153, с. 135].

Из этой обширной сферы, охватывающей весь органический мир, в последнее время выделилась экология человека как особого социально-биологического существа, взаимодействующего со средой обитания в значительной степени за счет небологической культурной адаптации и вместе с тем оказывающего сильнейшее воздействие на эту среду (4.188, с. 3).

Адаптация — это способность человека осваивать естественно-хозяйственные условия, что в свою очередь воздействует на явления социально-экономического порядка. Адаптация — важный механизм и средство освоения, или способ приспособления к внешним условиям, к среде обитания. Общество на разных ступенях своего развития разными способами и средствами осуществляет адаптацию. На ранних ступенях развития больше действуют приспособительные механизмы, посредством которых люди порой приспосабливались даже к самым экстремальным природным условиям. Далее вступает в силу более сильный и активный механизм — освоение. Оно выражается в эффективном использовании ресурсов среды обитания с целью обеспечения существования и дальнейшего развития хозяйственных форм. На этой стадии адаптация превращается в культурную адаптацию.

Средства и способы адаптации человека к среде отличаются от адаптации любого биологического вида или популяции. По этому поводу Э. Маркарян отмечает, что суть специфики человеческой адаптации к среде в том и состоит, что приспособительный эффект достигается людьми не путем их

генетической перестройки, как это и имеет место при биоэволюции, а путем материально-производственного преобразования природы [4.248, с. 98]. Иными словами, если в биологической эволюции адаптивный эффект достигается, в конечном счете, через видообразования, в социально-культурной эволюции тот же эффект достигается, как отмечают С. Арутюнов и Ю. Мкртумян, благодаря выработке в рамках единого биологического вида человека различных этнических, субэтнических и этносоциальных культурных систем. Их стабильность обеспечивается наличием механизма культурной трансмиссии, или традиции, порождающего новый тип внегенетической «социальной наследственности», изоморфный генетическому наследованию вновь приобретенных признаков [4.25, с. 22].

Установлено, что с формированием человека современного вида и его расселением по поверхности земли в позднем палеолите биологическая адаптация к экологической среде, механизмом которой был естественный отбор, уступила свое место в популяции людей адаптации хозяйственно-культурной, ставшей основным фактором формирования хозяйственно-культурных типов во всех климатических поясах [4.402, с. 34]. Так как каждый природный ландшафт предоставляет обитающему в его пределах населению определенную возможность биологического существования [4.67, с. 64], важно было рационально использовать эти же возможности в хозяйственных целях.

Все это представляет собой предмет этнической экологии, или экологии человека. Существует и понятие социальной экологии. В. Козлов считает неправомерным употребление термина социальная экология, так как, по его словам, «социальное содержание заложено в самом понятии «человек» (а отсюда и в термине «экология человека»)»; и тут же добавляет, «впрочем, многие виды животных также имеют различные формы «социальной», как ее называют и биологи, организации». По мнению В. Козлова, главная особенность человека в этом отношении — развитие средств внебиологической адаптации к окружающей среде, причем основным механизмом такой адаптации является культура — совокупность видов и результатов человеческой деятельности [4.188, с. 3—16].

Философы, однако, считают возможным употребление термина «социальная экология». Ю. Марков, например, рассматривает социальную экологию как науку, изучающую взаимодействие людских социально-биологических общностей со средой обитания и имеющую черты близости к этнологии и даже антропологии и археологии. Система общество—природа, как отмечает автор, в целом является предметом исследования глобальной экологии. Здесь в качестве среды развития человечества рассматривается вся природа, включая космос. Но поскольку вне биосферы человек существовать не может, то

предлагается сузить предмет глобальной экологии рамками системы общество-биосфера, что представляется экономически и экологически более правильным [4.250, с. 42].

Эти вопросы чисто теоретического характера часто обсуждаются в современной научной литературе. Так как этнографы придерживаются мнения, что более правомерно употреблять термин «экология человека», или «этническая экология», мы тоже возьмем его на вооружение.

Подводя итог вышесказанному, хотим более четко определить наш исходный постулат, а именно: особенности географической среды оказывают воздействие на формирование конкретного образа хозяйства, обусловленного социально-экономическим базисом. Таким образом, географическая среда плюс экономический базис, производственный опыт и навыки, определенный уровень социального развития представляет собой тот полный комплекс, который позволяет, опираясь на принципы историзма, определить форму и степень развития хозяйства, его особенности и направление.

Процесс образования конкретной формы хозяйства длителен и сложен, подвержен влиянию различных факторов, среди которых выдвигаются социальный, хозяйственно-экономический и территориальный, или природно-экологический.

Степень и характер воздействия природно-экологического фактора на возникновение и развитие форм хозяйства определяются посредством так называемого системно-интегрального исследования, которое в большей или меньшей степени позволяет установить причинно-следственные связи, корреляцию этих величин.

Как уже отмечалось, воздействие естественно-экологического фактора на формы хозяйства в известном смысле определено степенью социально-экономического развития общества. Это значит, что воздействие осуществляется при непосредственном участии производящего общества. Естественный фактор среды обитания подсознательно влияет на волю человека, и тем самым осуществляется накопление эмпирического опыта, на основе которого обеспечивается рациональное действие. Следует учесть и то, что в процессе производства человек сознательно или неосознанно изменяет облик окружающей среды, и таким образом осуществляется действие двойного характера.

Удовлетворение основных жизненных потребностей человеческого общества, производство продуктов питания и других необходимых средств жизнеобеспечения на определенном этапе развития осуществляются на базе производящего хозяйства. Для любого этноса или его ингредиента на соответствующем уровне социально-экономического развития характерная форма хозяйства может стать одним из этнодифференцирующих признаков (например, овцеводство для тушин, коневодст-



во для кабардинцев, золотокузнечество для даргинцев, виноградарство и виноделие для кахетин, садоводство для картлийцев и т. д.). В данном случае мы имеем дело с хозяйственной специализацией, проявляющейся в территориально-общественном разделении труда по принципу избирательного санкционирования, которое в определенной степени зависит от жизненных условий общества, ибо любая отрасль хозяйства может развиваться исключительно в том случае, если существующие условия не препятствуют этому развитию.

Главным, если не единственным, фактором технического прогресса в истории человечества всегда являлось созревание внутри самого общества условий и потребности в прогрессе той или иной отрасли хозяйственно-технической деятельности. Ведь известно много случаев, когда какое-либо важное научно-техническое открытие не получало практического применения из-за того, что в обществе не созрела потребность в его осуществлении [4.20, с. 24—25]. Исходя из этого, можно заключить, что созданная при трудовом участии человека форма хозяйства прямо пропорциональна уровню социально-экономического развития общества и условиям природной среды.

В свое время мы отмечали, что после освоения кабардинцами занимаемой ныне территории в земледелии создалась своего рода кризисная ситуация, одной из причин которой явилось то, что перенесенные из прежних мест обитания традиционные пахотные орудия недостаточно глубоко вспахивали местные почвы. Это на первых порах породило чрезвычайные трудности, что, в основном, и дало толчок к созданию, а затем и повсеместному внедрению нового вида орудия — большого кабардинского плуга, который помог устранить создавшийся на неорошаемых землях кризис [4.174, с. 29]. Большой плуг внес качественные изменения в обычные способы обработки земли, что явилось шагом вперед в развитии земледелия в Кабарде. Параллельно начался также процесс освоения новых земель под пахоту, в основном за счет использования покосных участков. Таким образом, в указанный период и в дальнейшем сдвиги в земледелии Кабарды происходят в двух направлениях: в вертикальном, обусловленном глубокой вспашкой более совершенным плугом, и горизонтальным — в результате пространственного расширения земельных участков. Эти два направления в развитии хозяйства принципиально противоположны. Один из них чисто экстенсивный — чем больше площадь, тем больше затраты труда. Второй носит более прогрессивный характер, являясь результатом дальнейшего развития способов хозяйствования.

Развитие в Кабарде феодализма также было обусловлено общественной необходимостью, экологическими и техническими факторами, вот почему столь развитого феодализма, как





в Кабарде, не было нигде в других регионах Северного Кавказа.

Общество сознательными или неосознанными (на раннем этапе) действиями порождает конкретные формы хозяйства. А это, со своей стороны, способствует дальнейшему развитию самого общества. Создается некая замкнутая цепь, целая система, внутри которой отдельные переменные величины подчинены общим законам централизма. Различные условия существования, как это справедливо отмечалось, образуют, в свою очередь, специфические формы хозяйства, проявляются в жилище, одежде, пище и т. д., то есть влияют на необходимые для удовлетворения жизненных нужд человека элементы культуры.

Таким образом, человек плюс природная среда, с одной стороны, определяют специфику хозяйства и, с другой — выступают как тормозящие или стимулирующие общественное развитие силы, поскольку развитие производительных сил во многом зависит от того, в какой среде оно происходит. Именно в связи со значением этого фактора Ф. Энгельс, справедливо оценивая различные жизненные условия, обусловленные горным и равнинным ландшафтам, писал: «В отдельных странах, провинциях и местах всегда возникают определенные неодинаковые условия жизни, которые можно доводить до минимума, но нельзя уничтожить полностью. Жители Альп всегда будут находиться в иных условиях, нежели жители долин» [1.4, с. 241].

Ф. Энгельс, рассматривая в своем фундаментальном труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства» вопрос о роли географической среды на примере Австралии и Америки, этих двух крупнейших континентов, писал: «Но с наступлением варварства мы достигли такой ступени, когда приобретает значение различие в природных условиях обоих великих материков. Характерным моментом периода варварства является приручение и разведение животных и возделывание растений. Восточный материк, так называемый Старый свет, обладал почти всеми поддающимися приручению животными и всеми пригодными для разведения видами злаков, кроме одного; западный же материк, Америка, из всех поддающихся приручению млекопитающих — только ламой, да и то лишь в одной части юга, а из всех культурных злаков только одним, но зато наилучшим — маисом. Вследствие этого различия в природных условиях население каждого полушария развивается с этих пор своим особым путем, и межевые злаки на границах отдельных ступеней развития становятся разными для каждого из обоих полушарий» [1.9, с. 29—31].

Неравномерное же развитие разных континентов, также как и неравномерность развития внутри отдельных континен-

тов и даже стран было следствием неравномерного развития производства, обусловленного различием условий географической среды [4.195, с. 161].

Природная среда может оказывать благоприятное или неблагоприятное воздействие на развитие производства, на рост численности населения, влияя тем самым и на ход этнических процессов; однако она не определяет ни их сущность, ни формы возникающих или заменяющихся в результате этих процессов особых социальных образований — этнических общностей [4.189, с. 9].

Экология в определенном понимании влияет на факторы и механизм классовообразования. Однако, как отмечает А. Хазанов, экология сама по себе не определяет классовообразования и не ставит перед ним непреодолимого барьера, а действуя преимущественно через хозяйственные системы и уровень технологического развития, она оказывает на него стимулирующее или тормозящее влияние [4.386, с. 132]. Это положение было сформулировано еще Г. Плехановым. Он отмечал, что влияние географической среды на общество не проявляется непосредственно, а опосредствовано производством. Г. Плеханов, указывая на взаимодействие природы и общества, писал: «Взаимоотношение между общественным человеком и географической средой чрезвычайно изменчиво. Оно изменяется с каждым новым шагом, достигнутым развитием производительных сил человека. Вследствие этого влияние географической среды на общественного человека приводит к различным результатам в различные фазы развития этих сил» [4.304, с. 157]. Кроме того, как считает А. Хазанов, экология в первобытных обществах в значительной мере определяла наличие той или иной системы хозяйства и, следовательно, общественное разделение труда [4.386, с. 133].

На последующих этапах социальных отношений, даже зарождение и развитие капиталистического общества происходило под сильным влиянием экологии, формирующей различные отрасли хозяйства и определяющей их ведущие типы. Это убедительно подтверждается многими этнографическими материалами.

Таким образом, без учета экологической конъюнктуры трудно себе представить, как и почему складывались те или иные формы хозяйства в целом в данной географической среде. Что касается конкретной этнографической действительности, то это представляет собой отдельную тему, которую мы попытаемся осветить, применяя уже указанный нами системно-интегральный способ исследования. Данный способ дает возможность восстановления логической линии всей системы, объединяющей в единый комплекс отдельные, на первый взгляд отдаленные друг от друга, элементы, внося в них некоторые, утратившие свою актуальность и функцию едини-



цы. Лишь путем конструирования идеальной логической модели можно определить их место в единой системе. Интегрирование мы в основном осуществляем, опираясь на этнографический материал доступного нам периода (с привлечением археологических, языковых и исторических источников). Воссоздавая раннюю (быть может даже первичную) картину с помощью ретроспективного анализа, создается возможность для уточнения в теоретическом плане значения и степени воздействия экологического фактора на идеальную модель, каковая должна включать в себя и изменения в социальной структуре. А именно: происшедшие в предыдущую эпоху общественные сдвиги разного порядка, такие как миграционные или иные этнические процессы, последствия избирательного санкционирования общества на формирование хозяйства, широкая сфера общественных отношений, весь комплекс, предусматривающий удовлетворение жизненных потребностей, а также и политические моменты. Таким путем в процессе исторического развития можно раскрыть значение и роль экологии в формировании хозяйства.

Этот путь исследования сложен, он выявляет множество переплетающихся процессов и глубоко противоречивых явлений, не всегда заметных с первого взгляда.

Изучение хозяйственно-культурных типов, под которыми подразумеваются определенные комплексы особенности хозяйства и культуры, которые складываются исторически у разных народов, находящихся на близких уровнях социально-экономического развития и обитающих в сходных естественно-географических условиях [4.401, с. 169], убеждает нас в том, что эти типы в своем развитии теснейшим образом связаны с экологической системой. Это со всей ясностью и определенностью высказывается в новейших исследованиях советских этнографов, в которых отмечается, что один и тот же хозяйственно-культурный тип может развиваться самостоятельно у разных, никогда не вступавших в контакты, но живущих в сходных условиях народов, находящихся на более или менее одинаковых уровнях социально-экономического развития. Таким образом, хотя вышеуказанные комплексы складываются относительно самостоятельно у разных народов, они оказываются однотипными в силу примерно одинакового социально-экономического уровня развития этих народов и сходных природных условий [4.61, с. 33]. Это положение является основным постулатом нашего исследования.

Выявление и изучение первичных очагов земледелия позволили осветить вопрос генезиса земледелия и определить реальное значение природных условий в процессе его развития.

Хозяйство, как таковое, отнюдь не абстрактное понятие. Оно всегда — продукт природно-экономической среды, связанной с той этнической средой, которая на определенной ступе-

ни своего развития формирует, а затем развивает посредством механизма избирательного санкционирования общества конкретные формы хозяйства. Природно-экологическая среда в данном случае является уже природно-социальной категорией, воспринимаемой нами как нечто цельное и единое, с учетом и момента заимствования и освоения достижений культуры. Если заимствующая сторона по своему социально-экономическому уровню развития не подготовлена для освоения заимствованных элементов и нет для этого благоприятных естественных внешних условий, то такое заимствование теряет всякий смысл. В противоположность буржуазной теории диффузии, объясняющей развитие культур отдельных народов не их самостоятельной эволюцией, а заимствованиями культурных достижений других народов, в советской этнографической литературе, основанной на марксистском положении о внутренних закономерностях развития любого общества, признается, что заимствуемый культурный комплекс легко прививается тогда, когда его структура находит достаточно полную параллель в структуре функционально сходного традиционного комплекса [4.23, с. 52]. Сходство отдельных элементов с аналогичными деталями быта других народов не может быть объяснено отсутствием независимых творческих способностей народа, сходство не всегда подразумевает результат механического заимствования.

В литературе отмечается, что заимствование не является пассивным актом механического перенесения данной формы культуры и быта из одной этнической среды в другую. Заимствование может происходить только при наличии соответствующего социально-экономического развития, как результат активного творческого действия [4.319, с. 7]. Исходя из этого можно считать, что акт заимствования и переноса извне сам по себе является показателем определенного уровня, что особенно проявляется в процессе хозяйственной деятельности. А этот момент также требует особой конкретизации с точки зрения того, что и в этом случае природно-экологическая среда является одним из важнейших факторов, так как без соответствующего базиса не будут действовать механизм освоения и адаптации. Здесь надо также учитывать сложный, многоэтапный момент этногенеза.

В сложном процессе этногенеза различные этносы (как носители тех или иных традиционно-бытовых культур) часто вступали друг с другом в контакт, что сопровождалось как биологической метисацией, так и культурным взаимодействием. От периода к периоду менялись границы расселения этносов и трансформировались историко-этнографические провинции и области под воздействием культурных исторических миграций населения; в ходе этих миграций активно развивались

и различные культурно-генетические процессы взаимовлияния [4.213, с. 69].

Однако, в отличие от первобытного периода, когда была значительна степень воздействия природного фактора, в последующие периоды происходит нарушение природно-географических пределов. Это явление можно назвать условно рецидивным, или вторичным, процессом этногенеза. (Примером рецидивного этногенеза можно считать возникновение кабардинской этнической общности на рубеже XIV—XV вв., которая сформировалась в результате территориального обособления от общей адыгской массы). В отличие от первичного процесса этногенеза, протекающего на заре зарождения человеческого общества, вторичный этногенез — значительно отличающееся от него явление, и не только хронологически. Фиксация вторичного, рецидивного, процесса зачастую возможна в пределах этнографически обозримого периода и доступных средств. Определение же первичного этногенеза, как правило, осуществляется путем археологических исследований, языковых и прочих исторических источников.

Таким образом, правомерным надо считать положение, что образование однородных хозяйственных комплексов, наряду с другими факторами, обусловлено наличием схожих условий среды [4.20], создающих реальную материальную базу для образования определенной формы культуры и хозяйства. Говоря о схожих географических условиях, нельзя забывать, что сходство это условное; как отмечает В. Анучин, «любая среда будет обладать все же каким-то минимальным разнообразием, пусть даже только одним вертикальным, представленным, например, такими явлениями, как глубина залегания почв, их сложность, различия в физической структуре, химических свойств и т. д.» [4.20, с. 24]. Поэтому для некоего конкретного этнического единства часто свидетельствуется наличие разных локальных микросистем, поскольку пределы расселения данного этнического общества не всегда укладываются в одну географическую область. Привести в подтверждение этого тезиса доказательства не представляет особого труда. В результате изучения земледельческой формы Памира И. Мухидинов заключает, что географические условия — рельеф, характер почв и климатические особенности оказывают решающее влияние на конструкцию земледельческих орудий, определяют отбор определенных сельскохозяйственных культур, приемов обработки почв и обязательную регламентацию циклов отдельных земледельческих работ в соответствии с выработанным земледельческим календарем [4.272, с. 111]. Этнографические данные горного Памира позволяют выявить сравнимые или параллельные с кавказскими материалы. Ясно, что в этом случае исключена возможность заимствования и передачи элементов культуры или способов производства

посредством диффузии или культурно-исторических контактов. Столь удаленные друг от друга области, как Кавказ и Памир, представляющие собой с историко-культурной и социально-экономической точек зрения различные таксономические единицы вряд ли могут обладать общими признаками, и можно говорить только о типологическом сходстве, которое не основывается на органической материальной близости двух названных культур. В то же время разные природные условия указанных регионов породили более заметные, нежели сходство, вариационные особенности.

Здесь следует учесть и степень воздействия традиций этноспецифики и этнокультуры на формирование хозяйства. В советской этнографической литературе на этот вопрос существуют различные взгляды. Мы уже имели возможность высказать свою точку зрения на этот дискуссионный вопрос [4.173, с. 96—101], а потому лишь коротко отметим следующее. Г. Громов и И. Новиков в природно-географической системе, включающей ландшафт, почву и климат, наиважнейшим считают климат, под воздействием которого формируются ландшафт и почва. Эти авторы связывают хозяйственную деятельность людей с географическим фактором, полагая, что природно-географические условия оказывали большее влияние на систему земледелия и способы обработки почвы, более того, что конструкция орудий труда находится в прямой зависимости от тех же географических условий, иллюстрируя это конкретными примерами [4.111, с. 86]. На той же позиции стоит А. Шеников [4.438, с. 69]. Положения этих авторов подверглись достаточно острой критике по той причине, что они сочли социально-экономические и физико-географические условия почти единственным определяющим фактором создания пахотных орудий и хозяйства [4.402\*, 4.335, 4.357, 4.404, 4.198, 4.403, 4.15, 4.199]. Большинство же участников дискуссии отдавали предпочтение этническим традициям, поскольку, по их мнению, традиции сами по себе сложное историко-культурное явление, детерминированное социально-экономическими, географическими и многими другими факторами. И действительно, может и не стоит так резко противопоставлять социально-экономические факторы и природно-географические условия этнической специфике. Тем более, что связывание этнических особенностей с хозяйственными формами представляет собой весьма интересную модель, намечающую новое направление в исследовании вопросов агроэтнографии.

Величайшая сила воздействия этноспецифики безусловна [4.172, с. 61], но признание ее, по нашему мнению, носит скорее интуитивный характер, поскольку мы пока не располагаем точным механизмом фиксации этого феномена, имеющиеся же в научной литературе по этому вопросу факты представляются нам малоубедительными.

Об огромном значении социально-экономических и природно-географических факторов в образовании форм хозяйства свидетельствует и накопленный этнографами богатейший материал. Воздействие этноспецифики на средства производства и формы хозяйства, по нашему мнению, опосредствовано опять-таки особенностями среды. Хотим также отметить, что, когда дело касается орудий труда и форм хозяйства, то более целесообразным по сравнению с этноспецификой нам кажется применение принципа этнического подбора и избирательного санкционирования, выдвинутый Я. Чесновым, который отмечает: «Бытование этнографических реалий зависит не только от материальных условий производства, но и от избирательного санкционирования общества, наделяющего эти вещи качеством народных» [4.406, с. 189]. Этот весьма примечательный тезис открывает перед исследователями новые перспективы в объяснении этнографических явлений. Хотя, как считает А. Робакидзе, различия в физических и этносоциальных функциях памятников материальной культуры, определяющие особый к ним подход, тем более нуждаются в подчеркивании и повторении, что локальные формы культуры и быта вообще, памятников материальной культуры в частности, приобретают традиционность благодаря так называемой избирательной функции — функции, придаваемой им человеком. Социально-психологический механизм этой функции до сих пор не изучен должным образом, и многочисленные факты несоответствия явлений этнографии экологической и общественно-экономической среде все еще не имеют убедительного объяснения [4.326].

Мы же, со своей стороны, предполагаем, что любая хозяйственная единица не представляет собой строго определенную сумму конкретных свойств. Входящие в систему ингредиенты составляют мозаично расположенные множества, любое перемещение которых в пространстве не влияет на внешний облик системы, создавая внутри последний комбинации своеобразных вариантов. Эти варианты дают возможность свободного выбора, который, безусловно, связан с этнопсихическим складом общества, так как каждое конкретное единство из многих вариантов выбирает тот, который больше соответствует психическому расположению и отвечает его требованиям. Чем шире диапазон выборки, тем больше вариантных отклонений, и наоборот. Подобранная по такому принципу форма, передаваемая из поколения в поколение, приобретает силу традиции, которая хотя не всегда бывает связана с этнической общностью генетически, тем не менее утверждена посредством механизма преемственности традиций, приобретает в комплексе этноспецифического ряда признак одного из определителей.

В самом деле, в условиях стандартизации этническая специфика вещей складывается прежде всего за счет этнических

особенностей их использования, правил их сочетаемости, которые значительно более устойчивы, чем сами вещи. Кроме того, следует учитывать, что семиотический статус одной и той же вещи у разных народов может быть неодинаковым. Другими словами, вещам может быть приписан различный этносемиотический статус [4.30, с. 23].

Однако в данном случае эти вопросы отходят на второй план, а главным для нас становится сущность выдвинутого положения, которое опирается на этнографический материал и убедительно по своему конкретному характеру. Заслуживает внимания уже цитированное нами заключение И. Мухидинова о том, что выработанные под влиянием природных условий характерные особенности хозяйства (в частности земледелие) и материальной культуры (в том числе земледельческих орудий) на определенной социально-экономической стадии развития передавались из поколения в поколение, закреплялись традицией, превращаясь в этнографические особенности хозяйства и материальной культуры определенного этноса (племени, народности, нации) [4.272, с. 111]. В этом положении правильно сформулирован принцип действия механизма традиции, но если исходить из конкретного, видимо требует уточнения вывод о том, что традиция утверждала и передавала из поколения в поколение приспособившийся к географическим условиям способ ведения хозяйства. Ясно, что речь идет о доиндустриальной эпохе, но о какой именно — не говорится. Следует указать, к какой стадии относится формирование хозяйства — к начальной или к более позднему периоду, скажем, к периоду рецидивного, вторичного процесса. Это имеет принципиальное значение, так как механизм действия традиций на этих двух стадиях различный. Кроме того, заметная разница существует между хозяйственной формой в целом и способом и средствами производства. В плане общетеоретическом каждой форме хозяйства соответствует определенный способ производства и соответствующие ему средства производства, но это соответствие не является абсолютным. В отличие от формы хозяйства, более категорической по своему характеру, средства производства более мобильны, а потому они произвольно варьируются. Можно даже сказать, что в условиях одной и той же формы хозяйства часто применяются разные средства и орудия труда и наоборот, одни и те же средства используются в различных формах хозяйства. С первого взгляда это положение кажется парадоксальным и противоречит высказанному нами положению о том, что географическая среда в соответствующих социально-экономических условиях определяет конкретные формы хозяйства.

В этнографической литературе можно найти не один факт, подтверждающий то, что не каждая конкретная культура соответствует объективно существующей природной среде,



точнее, это соответствие не бывает абсолютным. Представлено много вариантов ареальной культуры, которые, кроме вышеупомянутых условий, определяются многими причинами разного иерархического уровня. Перечисление их всех завело бы нас слишком далеко. Главной же является производственно-бытовая субстанция, основной признак культуры, закрепившийся в конкретной среде посредством этноизбирательного санкционирования. Избирательность определяется психическим предрасположением, традиция же становится носителем этноспецифических черт, подкрепленных механизмом взаимопередачи.

Что касается формы хозяйства, то мы остаемся на той же, высказанной выше, позиции, поскольку хозяйство испытывает гораздо большее воздействие природной среды. Природная среда — хозяйство — общество — в этой цепи хозяйство является тем промежуточным звеном, которым природа и общество связываются друг с другом.

Важно также отметить, что любая форма хозяйства, с своей стороны, определяет многие стороны бытовой культуры, более того, элементы материальной культуры носят явные признаки господствующей формы хозяйства. Этот факт отмечался многими исследователями. А. Робакидзе, в монографии, посвященной формам жилищ и поселений Сванетии, специально указывает, что среди различных аспектов исследования форм поселения на первый план выдвигаются особенности хозяйственного быта, что основные черты расселения населения на одной территории определяются, главным образом, необходимостью добывания сырых продуктов и, следовательно, вообще формами сельскохозяйственной жизни населения [4.325, с. 9—10]. В результате анализа рассматриваемого материала автор приходит к примечательным выводам: «Во всей последующей отечественной и зарубежной литературе вопроса этот тезис определяет один из основных аспектов исследования форм поселения. Не отрицая существенной роли особенностей географической среды в процессе формирования поселения, нельзя не отметить, что в этом случае имелось в виду не непосредственное воздействие географических условий на форму поселения, а их влияние, опосредствованное через особенности способа производства и производственных отношений. Абсолютизация экологических факторов в данном случае является не чем иным, как попыткой реанимации географического детерминизма» [4.325, с. 10]. Здесь мы полностью соглашаемся с уважаемым исследователем.

Иначе стоит вопрос о пахотных и вообще сельскохозяйственных орудиях. Следует отметить, что каждой данной форме хозяйства не всегда соответствует конкретно какой-то определенный вид орудия. Если подходить к вопросу с точки



зрения типологизации, то ясно, что каждый тип довольно многообразен и содержит подтипы, которые даже внешне не похожи друг на друга. С другой стороны, внешне отличающиеся орудия могут выполнять одни и те же функции. Чтобы объяснить эти явления, опять-таки следует учитывать множество разных факторов.

Общепризнано, что предметы материальной культуры, так же как и духовной, являются носителями эстетической, знаковой, престижной и прочих идеологических функций. По мнению Я. Чеснова, эти функции наряду с производственной преемственностью выступают в роли важнейших стабилизирующих факторов этнографических форм. Идеино-эстетические представления обеспечивают живучесть этнических традиций в культуре. Эти традиции тесно связываются с этническим самосознанием [4.406, с. 192]. Возможно, подобная логика суждений позволит объяснить влияние этноспецифики на формирование орудий труда, в частности пахотных орудий, до конца еще не уясненное нами. Что касается того, почему в одной и той же среде встречаются различные пахотные орудия, то И. Краснов справедливо, иллюстрируя свои рассуждения примерами, объясняет все эти факты тем обстоятельством, что одним и тем же условиям внешней среды и сельскохозяйственной технологии могут отвечать разные по конструкции скелета типы орудия и наоборот, что пахотные орудия, появившиеся в одном районе, могут без сколько-нибудь существенных изменений в своей общей конструкции распространяться в иные районы [4.199, с. 16].


Об этом пишет и Ю. Бромлей, отмечая, что разнообразности одних и тех же типов орудий труда часто встречаются у соседних народов, живущих в одних социально-экономических и природных условиях и даже относящихся к одному хозяйственно-культурному типу. И этот факт, неоднократно отмеченный в этнографической литературе, Ю. Бромлей объясняет тем, что, по-видимому, в данном случае существенную роль играет простота орудий труда, в силу которой различия в конструкции с точки зрения уровня их развития не имеют решающего значения [4.67, с. 69].

В литературе отмечается, что главную роль в формировании земледельческих орудий играет качество почвы и техника земледелия. Но они отражаются прежде всего в рабочих деталях орудий, второстепенные же части сохраняются в неизменном виде, например, рукоятки плуга и т. п. [4.365, с. 30]. Подобные соображения высказывались нами при рассмотрении кавказских материалов [4.173].

Тот факт, что причиной разнообразия хозяйственных форм является различие природных условий, был давно известен и эффективно использовался грузинскими исследователями при определении специфики отраслей народного хозяйства. В грузинской историографии с этих позиций оценены наиболее значительные труды грузинских авторов, отмечается, что они справедливо указывали на влияние географических компонентов среды (Восточная и Западная Грузия, горные и равнинные условия), на хозяйственное и социально-политическое развитие, что в отличие от некоторых исследователей они не преувеличивали влияния географической среды (особенностей) на социально-экономическую жизнь того или иного региона нашей страны. Эти исследователи не делали слишком далеко идущих заключений, довольствуясь определением социально-экономической специфики того или иного района, его прошлого, не связывая ее с изменяющимися общественными отношениями [4.243, с. 63].

Еще Вахушти Багратиони обратил должное внимание на значение природных условий в образовании и при определении хозяйственно-зональных особенностей [4.94, с. 36]. Он положил природные условия в основу вертикальной зональности территории, разделив соответственно этому принципу всю Грузию на несколько ботанических и агрономических областей. Описывая то или иное ущелье, Вахушти все время указывал пределы, ограничивающие те или иные зоны. По мнению Вахушти, территорию Грузии можно разделить на две части: плодово-виноградную и неплодово-виноградную [4.73]. Характеризуя вторую, Вахушти иногда употреблял слово «мтури» (горная) [4.49, с. 83].

Акад. И. Джавахишвили высоко оценил труд Вахушти, который, по словам Н. Бердзенишвили, «поднял изучение исторической географии на принципиальную высоту» [4.47, с. 142]. И. Джавахишвили развил и усовершенствовал метод Вахушти и, фактически, положил его в основу своего фундаментального труда «Экономическая история Грузии» [4.121, с. 142]. И. Джавахишвили объяснял сформировавшиеся с ранних времен на территории Грузии хозяйственно-отраслевые различия конкретными особенностями природно-хозяйственных условий. При исследовании вопросов истории хозяйства ученый принимал во внимание и особенности социально-политического развития. Однако, когда дело касалось вопросов отраслевого развития, он прежде всего учитывал конкретные природно-хозяйственные особенности страны, в которой исторические формировалась и развивалась та или иная отрасль хозяйства.



Большое значение конкретному характеру географических факторов природно-хозяйственных условий придавал и акад. Н. Бердзенишвили. Посредством исторической географии и археологии он стремился выявить те конкретные факты развития производительных сил страны, которые способствовали установлению в Грузии феодальных отношений [4.48, с. 142]. Характеризуя особенности горных и равнинных зон Грузии, Н. Бердзенишвили отмечал: «Природные условия равнин дали сравнительно больше возможностей для дальнейшего развития хозяйства, чем горы. Именно здесь, на равнинах, сформировались развитые культуры злаков, виноградарства, садоводства, огородничества и т. п. Горные условия в этом отношении были очень ограничены, и их дальнейший хозяйственный прогресс был заторможен» [4.48, с. 423].

С точки зрения развития в этом направлении научной мысли заслуживают внимания труды акад. С. Джанашиа. Географический фактор привлекал внимание исследователя постольку, поскольку особым объектом его изучения являлись проблемы этногенеза грузинских племен, исторического расселения, политической географии и социально-экономической истории. С. Джанашиа рассматривал значение внутреннего социального развития общества в его взаимоотношении со средой, а также влияние географической среды на образование некоторых особенностей социальных отношений в различных регионах [4.243]. Хотя исследователь не посвятил вопросу влияния географической среды на образование форм хозяйства отдельного труда, однако во многих его работах прослеживается идея об определенном значении географического фактора в процессе развития общества. В этом отношении особенно интересным представляется труд С. Джанашиа «Арабы в Грузии», в котором говорится: «Природные условия тех или иных исторических общественных формаций, фактически, были уже почти сформированы и, во всяком случае, основные причины перемещения народов следует искать не в этом, а в особенностях самой общественной и хозяйственной структуры» [4.131]. В работе «Грузия на пути ранней феодализации» читаем: «Гунны, турки, хазары, печенеги, половцы, монголы и многие другие народы сталкивались на этом пути (северо-кавказские степи, которые автор называет мировой столбовой дорогой. — М. К.), и каждый, в свою очередь, оставлял здесь свой след... Почти все эти племена являлись скотоводческими... так как для этого вида хозяйства обширные незаселенные места являлись главным условием (здесь автор пользуется высказыванием К. Маркса, в котором содержится оценка значения природной среды в образовании форм хозяйства. — М. К.) В результате естественного размножения эти племена уже не умещались на своих исконных территориях и пастбищах и в поисках источников корма волнами обрушивались на соседние



пространства, где, хотя и редко, но удавалось менять форму хозяйства» [4.130].

Акад. Г. Читая, определив характерные формы горных и равнинных хозяйств и разработав метод их сравнения, установил основные показатели культуры, объективно присущие хозяйствам каждой полосы. Для равнин такими показателями являются: ирригационные сооружения, большой плуг, молотильная доска, торня, буйвол, арба, закрома, известь, супряга, домашняя овца, мацони, совместное пользование удоем, из хлебных злаков — безостая пшеница, мельничный жернов, своеобразный тип жилого дома, большие поселения, лоза, растительное масло, колосовые злаки. С ними сопоставлены некоторые показатели, характерные для культуры горных районов: большой плуг — длинногрядильный плуг, яремное пахотное орудие; безостая пшеница — ячмень, рожь; молотильная доска — молотыба копытами; торня — печь; арба — сани; загром — корзина; большое поселение — малое поселение; горизонтальное расположение жилых и хозяйственных строений — жилое и хозяйственное помещение под одной крышей и поэтажное; известь — сухая кладка; супряга — мондави; домашняя овца, «дикая овца» — перегонная овца; крупножерновая мельница — мелкожерновая мельница; растительное масло — топленое масло.

Исходя из указанных показателей Г. Читая тем же сравнительным методом определяет системы земледелия, представляя их в следующем виде: 1. В местах распространения полбы применяется рало, земля взрыхляется без отваливания; 2. В местах распространения безостой пшеницы — большой плуг с отвалом; 3. В местах распространения ржи — яремное орудие и плуг с длинным грядилом, происходит черкание земли [4.421, с. 366].

Г. Читая ни одну проблему не рассматривал вне условий окружающей среды, а тем более определение форм хозяйства. Например в Ксанском ущелье он устанавливал три связанных с природными условиями вида хозяйства — хозяйство долин, предгорий и горной полосы. В соответствии с этим пахотные орудия каждой полосы также отличались специфическими особенностями.

Таким образом, еще в 40-х годах в грузинской этнографической школе был сформулирован тезис о влиянии фактора среды на образование форм хозяйства, истоки которого можно найти в идее о зональности, высказанной Вахушти.

Такой подход позволил изучить многие элементы материальной культуры, формы хозяйств в целом и отдельных отраслей. Этот метод исследования оказался чрезвычайно эффективным, поскольку Кавказ, как известно, отличается большим разнообразием природно-географических условий, и, по-

видимому, нелегко будет найти на земном шаре столь малую в пространственном отношении область, как Кавказ, где начинающаяся с субтропических и кончая пустынными представлены почти все формы хозяйства. В современной грузинской этнографической науке проблемы взаимодействия общества и природы продолжают изучаться с разных точек зрения, что объясняется их многообразием и научной сложностью. С другой стороны; как справедливо отмечается, эти вопросы в современных условиях имеют не только важное теоретическое значение, но приобретают и практическую ценность.

В этом отношении заслуживает особого внимания монография М. Гегешидзе, посвященная культурно-историческим и экологическим проблемам Грузии. Характеризуя земледельческое хозяйство во взаимоотношении с экологическими особенностями, автор справедливо указывает, что древность и многообразие присущих земледелию в Грузии черт объясняется разнообразием природно-хозяйственных условий и рельефных и почвенных типов. Оно носит ярко выраженный характер вертикальной зональности, что с древнейших времен создало основу для развития многоотраслевого земледелия [4.98].

Непосредственным выражением многообразных природных условий является богатство типов земледельческих, особенно пахотных орудий. Эти орудия на протяжении длительного исторического времени создавались и совершенствовались в соответствии с многообразием и сложностью природно-хозяйственных условий, что уже в ранний период привело к конструктивно-функциональной дифференциации грузинских земледельческих орудий, обусловив их чрезвычайное разнообразие. Оформились орудия, соответствующие условиям отдельных районов, одним из основных определяющих факторов этого являлась опять-таки зональность природно-хозяйственных условий страны.

При исследовании вопросов земледелия, также как и скотоводства, мы все чаще встречаемся в литературе с выступающими на первый план фактами влияния фактора среды. Работа по созданию историко-этнографического атласа вновь поставила в порядок дня проблему значения географического фактора. На данном этапе исходя из научных принципов построения атласа возникла необходимость разработки комплексной классификации и типологических принципов элементов культуры и быта и форм хозяйства. Стало необходимо в определенной мере совмещение типологии элементов культуры и быта с классификационной системой хозяйственно-культурных типов. На основании результатов полевых и камеральных исследований и с учетом природно-исторических и экологических условий А. Робакидзе и В. Шамиладзе в соответствии с общими чертами исследуемых комплексов выделили в Грузии три региона с характерными для каждого комплекса показател-

телями: 1) Восточно-Грузинскую равнину, 2) Западно-Грузинскую низменность и 3) горные районы Грузии. Причем внутри этих регионов не исключается наличие областей, а также переходных и смешанных зон. Следует принять к сведению и то обстоятельство, что, как отмечают сами авторы этой классификационной системы, ареал распространения элементов культуры данного типа и этническая территория не всегда совпадают друг с другом. Не исключена и возможность, что типологически одна форма любого элемента культуры может оказаться распространенной на территориях, занимаемых разными этносами, или же на территории одного этноса обнаружится несколько типов этого элемента [4.328, с. 12]. Ярким примером такого положения можно назвать Кавказ, о чем пойдет речь ниже.

Как известно, в советской этнографии наряду с хозяйственно-культурными типами выделяют историко-этнографические, или историко-культурные области — части эйкумена, у населения которых в силу общности социально-экономического развития, длительных связей и взаимного влияния складываются сходные культурно-бытовые (этнографические) особенности [4.401, с. 215]. Выделение таких областей позволяет комплектовать определенные единицы однородных типов. Оно носит универсальный характер и в глобальном масштабе помогает делать общие заключения, а благодаря своей универсальности создает возможность совмещения вариационного многообразия и лавирования в этих вариациях. В отличие от хозяйственно-культурных типов историко-этнографические области всегда включают народы, населяющие смежные территории и связанные между собой, которые могут находиться как на одном уровне социально-экономического развития, так и на разных, и в то же время различаться по направлению развития хозяйства [4.401].

На основе вышесказанного и без учета фактора географической среды весь Кавказ выделяется в одну область, с подразделением на Северный Кавказ и Закавказье [4.401]. Классификация эта весьма общего характера, и постольку следует учитывать возможность уточнения конкретных вариантов. Далее представлена единая глобальная схема историко-этнографических областей, содержащая в себе возможность выделения иерархических ступеней, но, как отмечает А. Робакидзе, схема эта излишне глобальна. Была, однако, сделана попытка совмещения типологической и стадийной классификации. Поэтому при произвольной детализации этой генеральной типологии исключена возможность показа этнической специфики того или иного народа [6.4, с. 9—10]. Хотя авторы этой концепции отмечают, что судьбы тех или иных историко-этнографических областей всегда связаны с этнической историей

народа [4.17], однако связь эта четко не выявлена. Мы тем более поддерживаем подобную точку зрения, так как, по нашему убеждению, экологический аспект форм хозяйства должен рассматриваться путем выявления этнической специфики. Если экология в области общественных наук подразумевает изучение взаимосвязи человека и окружающей среды, то в этом случае человек — не просто индивид биологического вида, а член конкретного социального коллектива. Общество является составной частью определенного этнического комплекса. Постольку, в конечном счете, выявление этнических аспектов и изучение их особенностей является важнейшей задачей при изучении хозяйственного быта.

По этому поводу Г. Марков отмечает, что и сегодня остается еще немало дискуссионных вопросов, таких как время сложения хозяйственно-культурных типов, значение хозяйства и культуры при их выделении и определении, их соотношение с историко-географическими областями [4.249, с. 149].

Весь комплекс проблем теоретического и методологического характера, рассмотренных в настоящей главе, ориентирован, с одной стороны, на то, чтобы обосновать важность и актуальность задачи, с другой — чтобы с самого начала сконцентрировать внимание на тех узловых моментах, посредством которых мы будем решать поставленную задачу. Из всей многоплановой структуры этнической экологии мы особо выделяем подсистему взаимоотношений человека с окружающей средой и его целенаправленное воздействие на природу с целью обеспечения себя жизненно важными средствами. Под таким углом зрения в работе будет рассмотрена в комплексе традиционная хозяйственная культура народов Северного Кавказа в историческом плане.

Наша задача — проанализировать, опираясь в основном на новый этнографический материал, традиционную экологическую культуру народов Северного Кавказа, проявляющуюся главным образом в земледельческом производстве. Под экологической культурой подразумевается ведение общественного хозяйства на основе познания и рационального использования законов развития природы с учетом ближайших и отдаленных последствий изменения природной среды под влиянием человеческой деятельности. Имеются ввиду эмпирические знания законов развития природы, передаваемые посредством механизма преемственности традиции из поколения в поколение. Особую важность данный вопрос приобретает с учетом того, что эти традиционные знания, в основном рациональные, в ходе исторического развития, с углублением познания человеком экологических своеобразий конкретной среды, совершенствовались и развивались. Цель работы — выявить эти знания и показать, что в доиндустриальные эпохи эффективное ведение хозяйства в основном ориентировалось на данной экологи-





экономической деятельности и тем самым осуществляется рациональное (хотя и не всегда максимальное на данном уровне общественного развития) использование природных ресурсов.

В работе также будет сделана попытка создания экологической модели исследуемых народов. Экологическая модель — это образец, схема гармонизации эколого-экономических отношений общества и природы в глобальном, региональном, субрегиональном, национальном, локальном масштабах. В конкретном случае — путем сопоставления трех изучаемых локальных этнических и хозяйственных единиц (вайнахи, осетины, адыги) воссоздать и показать иерархия подсистем развития экологической модели народов Северного Кавказа. При составлении модели мы выдвигаем на передний план две основные функции окружающей природной среды: экологическую, т. е. воздействие природной среды на человека и общество в целом в поддержании биологического режима жизни, и экономическую — обеспечение благосостояния человека и общества, которая в данном случае реализуется в форме сельского хозяйства. Эти экологические и экономические интересы общества в совокупности создают определенные социальные структуры изучаемых регионов и налагают свой отпечаток на весь быт.

В работе также будет сделана попытка создания экологической модели исследуемых народов. Экологическая модель — это образец, схема гармонизации эколого-экономических отношений общества и природы в глобальном, региональном, субрегиональном, национальном, локальном масштабах. В конкретном случае — путем сопоставления трех изучаемых локальных этнических и хозяйственных единиц (вайнахи, осетины, адыги) воссоздать и показать иерархия подсистем развития экологической модели народов Северного Кавказа. При составлении модели мы выдвигаем на передний план две основные функции окружающей природной среды: экологическую, т. е. воздействие природной среды на человека и общество в целом в поддержании биологического режима жизни, и экономическую — обеспечение благосостояния человека и общества, которая в данном случае реализуется в форме сельского хозяйства. Эти экологические и экономические интересы общества в совокупности создают определенные социальные структуры изучаемых регионов и налагают свой отпечаток на весь быт.

## ГЛАВА 2

# ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА АГРИКУЛЬТУРНЫХ СПОСОБОВ ПОЛЕВОДСТВА

## ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Хозяйство ущелий Центрального Кавказа относится к горному типу, который характеризуется симбиозом скотоводства и земледелия. Соотношение этих взаимообуславливающих отраслей выражается в ведущей роли скотоводства в экономике страны и в интенсивной форме полеводства.

А. Робакидзе четко и лаконично сформулировав понятия «ведущая», «традиционная» и «интенсивная» отрасль хозяйства, пишет: «Масштабы и характер горного земледелия на Кавказе указывает на то, что оно всегда сочеталось со скотоводством, обеспечивающим его естественным удобрением, в какой-то степени удовлетворяло минимальные потребности в зерне. Не будучи по своему удельному весу ведущей отраслью хозяйства, полеводство горцев Кавказа, традиционное по характеру агротехнических приемов, связанных с ним обрядов, тем не менее по степени использования пахотной земли, сложившихся навыков человеческого труда и эмпирически найденных способов хозяйствования было интенсивным» [4.323, с. 17].

После того, как горцы получили возможность пользоваться зимними пастбищами равнинных районов и альпийскими лугами, скотоводческая база значительно расширилась и крупный рогатый скот уступил место овцеводству, что подтверждается этнографическими данными. Основной бюджет семьи определялся продуктами скотоводства, они же выносились на рынок. Впрочем, если судить по описаниям, данным Вахушти Багратиони, то и скотоводство, например в Осетии, не имело широкого развития: «И так как имеют мало пастбищ и покосов, овец не держат боле 20—40—100, также лошадей и коров по 10—20—40, но не более» [4.73, с. 139]. Таким образом, как явствует из приведенной цитаты, помехой для более широкого развития овцеводства и в равной мере для разведения крупного рогатого скота, был недостаток кормовой базы, без которой, естественно, расширить масштабы скотоводческого хозяйства было невозможно. Более того, основываясь на опы-




те поколений, население точно определяло минимум и максимум своих возможностей и строго придерживалось этих оптимальных вариантов. Весь излишек, а также и приплод шел на убой или на продажу. И таким способом достигалась регламентация поголовья зимовавшего в селе скота.

Кроме исследуемых нами регионов к горному типу хозяйств на Кавказе причисляются хозяйства Карачая и Балкарии на северном склоне, восточной части горной Грузии (Хевсурети, Пшави, Тушети) — на южном. Это — одна хозяйственно-культурная единица, в которую включены этносы, говорящие на разных языках, имеющие различные этническое самосознание и психический склад, исповедующие разные религии. Но схожие естественногеографические условия, сравнительно одинаковый уровень социального развития, многовековые культурно-исторические взаимоотношения способствовали выработке общих черт хозяйственного быта, охватывающих весь Центральный Кавказ. Однако, несмотря на отмеченную общность, каждый регион отличается локальными своеобразными чертами полеводческого хозяйства, что в совокупности создает цельность культуры Центрального Кавказа.

Конкретное своеобразие земледельческого хозяйства Центрального Кавказа выражается в подсеčno-террасной системе полеводства, свойственной для горных районов вообще, где малоземелье, естественная среда и особенно рельеф вынуждали путем агротехнических приемов максимально осваивать всю полезную площадь. Посредством террасирования склонов достигалось рациональное использование земель и, тем самым, осуществлялась защита почв от эрозии, которая вследствие вырубки больших лесных массивов достигла на Кавказе угрожающих размеров.

Террасная система земледелия является древнейшим достижением культуры человечества. Эта форма была известна в восточном цивилизованном мире с древнейших времен. Она была распространена на Цейлоне, в Южной Америке, Италии, во Франции. Террасная техника, известная в Восточном Средиземноморье уже III тыс. до н. э. [4.14, с. 19—22, 55; 4.255], начинает сравнительно широко применяться в горах Ливана после завезения туда шелковичных коконов [4.330, с. 144]. Существует мнение, на наш взгляд не совсем точное, что террасы использовались главным образом для технических культур, садоводства и виноградарства, а также для субтропических культур и цитрусов. Так было и на Балканах, где рельеф Адриатического побережья представлен сплошными скалистыми многоярусными террасами, на которых и сейчас разводят виноградники и оливковые сады. Это положение подтверждается и в грузинской действительности, где на террасах в основном разводили фруктовые сады и известные во всем мире виноградники. В Советском Союзе террасы распро-



странены в субтропической полосе и предназначены, главным образом, для разведения винограда, чая и цитрусов. Существуют террасы и в республиках Средней Азии, в Закавказье и Дагестане [4.52, с. 175], где они использовались в основном в садоводстве. Однако сказанное ни в коем случае не исключает применение террас в полеводстве: именно для полеводческих нужд в основном устраивались искусственные поля в горных ущельях Центрального и Северо-Западного Кавказа, а именно в Адыгее. Причем подобное применение нам кажется первичным по сравнению с применением в других отраслях хозяйства. Используя для нужд земледелия нередко довольно крутые склоны гор, адыги, как и другие народы Кавказа, прибегали к их искусственному террасированию, укрепляя склоны при помощи каменных стен. Участки террасного земледелия встречались в горах Черкесии повсюду. В частности, их отмечает в своем отчете комиссия Хатисова и Ротинянца [4.91, с. 72]. Сохранилась богатая терминология [4.96, с. 8] террасного земледелия Кавказа, что безусловно является свидетельством традиционности этой формы хозяйства.

В ущельях как Северной, так и Южной Осетии достаточно широко было распространено террасирование склонов, что являлось эффективным и испытанным средством против эрозии почв. Посредством террас там, в условиях малоземелья, создавалась возможность искусственного увеличения пахотных угодий [4.173, с. 107]. Развитие террасного земледелия было связано и с социально-экономическим развитием общества в целом. Например, весьма усилился процесс освоения и обработки террасных земель в XVIII в. в Дагестане. Горцы затрачивали нечеловеческий труд, чтобы сделать пригодными для пахоты крутые горные склоны [4.154, с. 310].

Таким образом, схожие естественно-экономические условия формируют однотипные формы хозяйствования, и исследуемый нами регион, где объективно существующие условия создавали предпосылки для террасной системы земледелия, не составляет исключения из общего правила.

Террасирование способствовало более эффективному освоению горных склонов, и тем самым велась борьба против эрозии почв. Кроме того, террасирование было древнейшим средством, предохраняющим площади от избыточного увлажнения. Изучив террасную систему земледелия в Грузии, М. Гегешидзе пришел к заключению, что оно было направлено против целого комплекса местных естественных условий — это крутые склоны, эрозия почв, гидрологический режим, климат [4.95, с. 96]. Конкретный этнографический материал из Чечни и, особенно, Ингушетии убедил нас в том, что наряду с освоением и защитой почв, террасы использовались для искусственного или естественного орошения. Таким образом, террасная система является показателем интенсивного освоения земель.

В научной литературе существует мнение, что различные системы обработки почвы в земледелии суть различные технологии, в которых последовательно используются элементы техники: плуги, бороны, культиваторы и т. д. Считается, что каждый из видов технологии возделывания земли соответствует конкретной системе земледелия, которая включает в себя несколько частных систем (технологий): обработку почвы, уход за растениями, уборку и пр. [4.111, с. 82]. Следовательно, система более узкое и конкретное понятие по сравнению с технологией. Если взять конкретные способы обработки земли, то, безусловно, более приемлемым следует считать применение технологии. Но употребление термина технология для целого комплекса хозяйственных приемов нам кажется не совсем оправданным. Технология — это конкретное понятие, под которым подразумевается превращение сырья в готовую продукцию путем применения определенных средств и методов [5.11]. Система же суть органическое единство элементов и состоит из закономерно взаимосвязывающихся частей [5.11]. К сказанному следует добавить, что в современном понимании систематика, наряду с типологией, является основным средством абстрагирования. Последовательно построенная система охватывает не только известные предметы, но и на сегодня еще не выявленные, однако существование которых теоретически предполагается. Поэтому в систематике большую роль играет группировка объектов посредством обобщенных или идеальных моделей [4.406, с. 191].

Следовательно, исходя из вышеизложенного, приходим к выводу, что отдельные приемы ведения земледелия можно называть технологиями, например, технология подсеки, технология обработки почвы и т. д. Но считать технологией весь комплекс хозяйствования (который начинается ранней весной, а порой и зимой, с унавоживания полей, и кончается поздней осенью переработкой зерновых культур) нецелесообразно, ибо это — целая система полеводства, последовательно объединяющая отдельные конкретные технологии. По нашему мнению, система земледелия обозначает форму земледелия, с которой мы имеем дело в каждом конкретном случае, технология же — способы и средства, которыми осуществляется данная форма, или система, земледелия. Следует также подчеркнуть, что определенная система земледелия детерминирует форму хозяйственно-культурного типа.

М. Родионов отмечает, что в зависимости от рельефа варьируются и виды террас. На пологих склонах устраивают обычно гребневые террасы, при среднем уклоне — ступенчатые, на крутых склонах — траншейные [4.330]. В нашем случае, думается, террасы можно классифицировать по признаку конфигурации. Конфигурация, точнее профиль и разрез тер-

раси́рованного склона, безусловно, полностью зависит от степени крутизны склона, поэтому вышеуказанные варианты не везде могут существовать. В перечисленных М. Родионовым видах не учитывается сама техника террасирования. По нашему мнению, относительно кавказской среды следует рассматривать, в основном два вида террас: с подпорными, укрепленными стенками и без укрепленных стенок. Последние иногда причисляют к естественным в противовес террасам с укрепленными стенками [4.95, с. 71], которые считают искусственными. Мы же террасы как с подпорными стенками, так и ступенчатые без укреплений относим к искусственным.

Б. Калоев, описывая системы земледелия на Северном Кавказе, отмечает, что одним из древних видов занятий населения горного Кавказа является террасное земледелие [4.169, с. 64]. Он разделяет террасы на два вида — на естественные и искусственные и описывает искусственные подпорными стенками. Так что не совсем ясно, какой вид он подразумевает под естественными. Описывая же искусственные террасы, Б. Калоев пишет: «Искусственные поля были разбросаны отдельными клочками часто на отдаленных от населенных пунктов местах. Землю на такие поля доставляли вьюками, на санях или на специальных арбах. Участки обносили кладкой из камня. Строительство искусственных террас требовало огромного труда и времени» [4.169, с. 62—63]. По его мнению, наибольшее распространение во всех горных зонах имели естественные террасы и на них основывалось почти все горное земледелие, в предгорьях же разводили огороды и сады. Если автор под естественными террасами подразумевает площадки без подпорных стенок, тогда не совсем точно определение естественная. Какое-то естественное начало, конечно, имеется, но в целом она более чем наполовину искусственная и приобретает резко очерченную конфигурацию посредством сознательного вмешательства человека. Ступенчато растеррасированные пологие склоны гор — это культурные слои, созданные руками человека. Поэтому называть эти участки естественными, на наш взгляд, не совсем целесообразно.

Довольно широко распространенное мнение о существовании естественных террас, по нашему мнению, вызвано тем, что террасы эти, на первый взгляд, оставляют впечатление действительно созданных естественным путем без вмешательства человека, т. к. расположены они порой довольно высоко и имеют четко очерченную ступенчатую форму, однако не имеют подпорных стенок и считаются естественными. Такие террасные поля распространены на всем Кавказе. Возможно, склоны гор в какой-то степени с самого начала имели естественную ступенчатость, т. е. были террасированы. Террасы эти разного происхождения, но в основном формируются в результате врезания реки в дно долины. Интенсивный врез



обычно вызывается увеличением уклона реки, обусловленным тектоническим поднятием местности, или понижением уровня водоема, в которой впадает река, а также возрастом жилой силы потока в связи с увеличением количества воды в реке под влиянием климатических изменений и другими местными причинами. Известно, что человек с незапамятных времен пользовался террасными участками, возникновение которых связано с естественными изменениями среды. Приспосабливаясь таким путем к местной среде, он активно осваивал территорию в хозяйственных целях. В этом отношении удобнее было обрабатывать естественные террасные поля, расположенные в ущельях или по берегам рек. Эти участки приобретали четко очерченный профиль постепенно, вследствие интенсивной обработки. Во время пахоты старались по возможности глубже врезаться в склон с целью расширения площадки. Для этого пользовались более длинными, чем обычно, ярами. Снятая со склона земля собиралась у края участка, он становился выше, а ступени делались более очерченными. Итак, человек своим сознательным действием изменял очертания склона и тем самым достигал большей эффективности в обработке земли. Эти террасы не нуждались в подпорных стенках, так как склоны были пологими. Исходя из вышеизложенного, считаем, что описанные террасы нельзя отнести к естественным. Это — также искусственные террасы, созданные целенаправленным действием человека. Условно их можно назвать насыпными лентообразными террасами. По нашему мнению, как укрепленные, так и насыпные террасы являются искусственными. По типологии М. Агларова, который специально изучил террасную систему аварцев, естественные террасы выделяются в отдельный вид, к формированию которого земледелец не имел отношения [4.6, с. 179].

Таким образом, можно выделить (в зависимости от техники их устройства) два типа террас, применяемых в полеводстве: 1) с укрепленными фронтонными стенками, 2) без укрепленных стенок. Каждый из этих типов делится на подтипы. Первый тип объединяет террасы с каменными, деревянными, плетеными и другими подпорными стенками. В данном случае за основу вариантного деления берется строительный материал подпорных стенок, форма же самих террас и их функция одинаковы. Второй тип включает многоступенчатые насыпные террасы разной ширины и формы без подпорных стенок.

Н. Чиджавадзе за основу классификации террас берет последовательность их создания: 1) речные террасы, которые он считает естественными и самыми ранними по их использованию в земледелии; 2) террасы с подпорными стенками и 3) террасы без подпорных стенок [4.410, с. 51]. Как видим, вторая и третья группы совпадают с нашей классификацией. Относительно первой мы изложили свое мнение выше.

## 1. СИСТЕМА ПОЛЕВОДСТВА В ЧЕЧЕНО-ИНГУШЕТИИ



На Северном Кавказе, как свидетельствует этнографический материал, существовали террасы обоих видов — с подпорными стенками и насыпные. Они встречаются и в Чечне, и Ингушетии, более того, склоны гор в Чечне покрыты сплошными террасами, и с высотой их число увеличивается, т. е. частота террас находится в прямой зависимости от высоты.

А. Робакидзе считает искусственное террасирование с применением удобрений, севооборота, наличием оросительных систем основным признаком интенсивного земледелия ингушей [4.320, с. 96].

В вайнахском языке пашня обозначается термином кхаш, терраса — терхи, которое распространено почти повсеместно. В отдельных случаях встречается название могриш (инг.) в отличие от террас с каменными подпорными стенками, именуемыми гюу (инг.), гюйш (мн. ч.).

В ущельях встречаются параллельные локальные варианты терминов. В Шаро-Аргунском ущелье для обозначения террасы нами зафиксировано название шушунаш, а терраса с каменной подпорной стеной именуется тлулгашбутишу; встречается и термин тлулган терхи, тлулг — почеченски камень, а терраса фигурирует в этом термине формой терха, отсюда террасированный склон горы называется — ламан терхенан базе [5.9, с. 97]. Существует и название бери. Нами зафиксированы также термины: тлубилин терхи для обозначения террасы с каменной подпорной стенкой, юцинтерхи — плетеной стенкой и ари-терхи — со стенкой, укрепленной деревянными кругляками. В Ингушетии существовали террасы, укрепленные деревом, но ни в Чечне, ни в Ингушетии они более не встречаются. В научной литературе для террас с деревянными стенками приводится название ийче [4.320, с. 97]. В русско-чеченском словаре есть слово уче, обозначающее террасу, например, застекленную террасу дома [5.9]. По-видимому, термин ийче есть не что иное, как искаженная форма уче.

Встречающиеся в грузинской действительности насыпные лентообразные террасы именуются лареби (мн. ч.), что в переводе означает струну. В названии раскрыта суть и характер этих участков — они подобно струнам прямые, узкие, ровные и как бы натянутые. В Грузии их использовали в основном для возделывания хлебных злаков. Лареби встречаются, по свидетельству Л. Бериашвили, главным образом, в Аджарии, в Месхети, Картли, Тушети, Мтиулету и Эрцо. В



Чечне и Ингушетии они известны под названием латта терхи; латта — земля, терхи, как уже отмечалось, обозначает одну ступень террасы. По материалам А. Робакидзе, террасы такого вида называются моґриш (моґра — ряд, строка) в отличие от ґюу — террас с каменными подпорными стенками [4.320, с. 97].

Узкие лентообразные ступенчатые участки особенно рельефно вырисовываются в Чечне напротив сел. Макажой, расположенного севернее озера Кезеной-Ам. Ступенчато раскинувшиеся эти земляные полосы объединяются в одну ломаную линию и издалека создают впечатление пологих лестниц. Но в действительности это — выступы, разграниченные между собой невспаханными стенками, являвшимися межами. Межи эти оставались под сенокос или предназначались для выпаса рабочего скота во время пахоты.

Надо отметить, что наличие в Чечне лентообразных насыпных террас связано с подсечной системой хозяйства, широко практикуемой в нагорных районах. Красочные лужайки среди густых лесных массивов в Чечне — результат подсеки.

Подсечная система была одной из распространенных и древних систем земледелия не только в Чечне, но и на всем Северном Кавказе. Б. Калоев, опираясь на работу С. Семенова, считает, что подсечная система восходит к эпохе мезолита и раннего неолита [4.169, с. 56]. Однако С. Семенов этим периодом датирует подсечную систему Северной Европы [4.339, с. 150], а не Кавказа. Возникновение практики подсечного хозяйства, например, в Западной Грузии, связывают с периодом зарождения земледелия (Г. Гобеджишвили, Н. Киладзе-Бердзенишвили). Грузия, как известно, считается одним из центров зарождения земледелия. На Северном же Кавказе оно развивается сравнительно позже. Начало использования подсек в качестве покосов и пастбищ в горных регионах связывают с развитием горного скотоводства и орошения покосов в эпоху средней бронзы [4.180, с. 69].

Осуществлялась подсека в несколько этапов: вырубка леса, корчевка пней и кустарников, очистка подсеки (выжигание, уборка камней), обработка почвы (боронование, мотыжение), сев. Все это выполнялось с применением простейших орудий. Посредством подсеки расширялась хозяйственная база общества. Создавались новые угодья, которые порой превращались в поселки и служили местом жительства для вновь образовавшихся семей.

Р. Розен, описывая экономическое положение и хозяйственное своеобразие Чечни, писал: «Долина сия прежде, как и теперь многие помнят, была покрыта сплошными лесами; ныне же во многих местах встречаются большие поляны, которые год от году делаются просторнее, главная причина тому, конечно, та, что по мере умножения числа жителей нужно

увеличивать и поля; также заметно, что год от года увеличивается число отселок из больших деревень, и там, где 10 лет тому назад были густые леса, теперь поля и много деревень». Подобными же сведениями мы располагаем относительно Ичкерии; И. Норденстам сообщает: «Из больших деревень делают выселки, и в лесах везде видно недавно очищенные для хлебопашества места» [4.288, с. 302—303]. О своеобразной форме хозяйства горных чеченцев пишет И. Иваненков: «В лесных местностях... всякий домохозяин занимал по своим потребностям и силам места для расчистки леса и обозначал его зарубками на деревьях. Установление какого-либо срока для расчистки не существовало, потому что право первого захвата переходило к наследникам, и если отец не расчистил всего места, то дело его продолжали наследники его» [4.148, с. 57]. Этот материал содержит определенную информацию социального порядка, что является важным для нашей темы.

Подсека была трудоемкой работой. Обработка одной десятины подсеки для посева ржи или ячменя обходилась в 50—70 трудовых, если брать средние цифры по рубке и сжиганию леса, боронованию, севу и другим операциям, входящим в этот трудоемкий процесс. Многое зависело от того, какой лес или подлес вырубался, под какую культуру, какими способами, как производился выжиг палового материала и т. д. Следует также учесть и постепенное усовершенствование технологии подсечного земледелия.

Несмотря на трудоемкость подсечного земледелия, леса в Чечне активно вырубались. Расчищались места для земледельческих нужд и даже для поселения. В ходе Кавказской войны подобные действия приняли угрожающие размеры, вследствие чего значительная часть лесных массивов Восточного и Западного Кавказа была истреблена [4.169, с. 56] и склоны гор полностью оголились. Чтобы приостановить этот процесс, потребовалось вмешательство человека, выработка и применение новых технологических приемов, а именно террасирование склонов.

Во избежание эрозии почв, явившейся результатом подсеки, склоны гор террасировали. Террасирование требовало изнурительной физической работы, продолжалось в течение нескольких лет и было вызвано нехваткой пахотных земель. Таким образом освоение горных склонов состоит из двух этапов: первый — это подсека, второй же, обусловленный технической необходимостью — террасирование склонов.

Поскольку лентообразные террасы тянулись узкими полосками, они были, как правило, многоступенчатыми. Иной раз не превышали 10—12 аршин в длину и 5 в ширину [4.110, с. 10], на них сеяли пшеницу и кукурузу. Узкими, насыпными полосами террасирована в Ингушетии, в Джарихском уще-

лье, гора напротив сел. Пхемет. Эти террасы использовались в полеводстве. Но после освоения равнинных районов они потеряли экономическую значимость и из-за сложности эксплуатации их забросили. В лучшем случае они покрыты кустарниками. Однако ступенчатый характер современного рельефа местности свидетельствует о наличии в этих районах интенсивной формы полеводства. Б. Калоев считает, что упадок земледелия в горных районах Кавказа происходил не одновременно и не в одинаковой степени. Следы террасных полей, например, в высокогорных районах Чечни и особенно в верховьях Аргуна, свидетельствуют о том, что здесь эта форма земледелия прекратила свое существование не ранее конца XIX в. [4.169, с. 34].

Исходя из грузинского этнографического материала Л. Бериашвили совершенно справедливо отмечает, что лентообразные террасы — лареби создавались постепенно. Формированию террас способствовал особый способ пахоты, применяемый при обработке подобных участков. Аналогичное положение наблюдается в Чечне и Ингушетии. Такой же способ обработки лареби засвидетельствовал Н. Чиджавадзе в Аджарии [4.410, с. 38].


Если полоса пашни была не очень длинной, ее, как правило, обрабатывали мотыгами. Таким образом, лентообразная насыпная терраса связана с мотыжной системой земледелия. Применение мотыги для обработки земли в горных районах толкуется иногда в литературе как признак крайней отсталости земледелия в этих районах, которые якобы вплоть до первой половины XIX в. не вышли из «мотыжной стадии». Как справедливо отмечает В. Гарданов, такое мнение безусловно является совершенно ошибочным, так как в рассматриваемых районах издавна было известно пахотное земледелие и применение мотыги в горах сочеталось с удобрением, искусственным орошением и т. д., что свидетельствует отнюдь не о первобытном характере земледелия в горных районах [4.91, с. 73]. Хан-Гирей применение мотыги в некоторых районах горной Черкесии объясняет не отсталостью земледелия у живших там адыгов, а невозможностью использования в тех географических условиях упряжных пахотных орудий [4.388]. И. Клинген также объясняет применение черкесами мотыги в горах особенностями рельефа некоторых земельных участков, а не отсталостью земледельческой техники горцев. По его наблюдениям, при обработке крутых склонов в сильно пересеченных местностях жители обходились совсем без упряжных орудий, довольствуясь одной мотыгой и действуя ею с такой ловкостью и проворством, что никакой европейский рабочий, привыкший применять тяпку в плугопольных культурах при отлично обработанной почве не выдерживает с ними никакого сравнения [4.184, с. 50].

Мотыга, приводимая в действие руками человека, является универсальной в применении. Этим орудием работают целенаправленно, осмысленно, благодаря чему становилась возможным в значительной степени варьирование операций, производимых этим орудием [4.111, с. 89—90], тем более, что обработка почвы начиналась с нижней кромки террасы, земля отбрасывалась под ноги работающего, а при обработке земли в условиях террас без опорных стенок это приобретало наиважнейшее значение.

При выборе места, как правило, учитывалась его ориентация. Предпочтение отдавалось южным склонам, интенсивно обогреваемым солнечными лучами. Известно, что язык непосредственно связан с деятельностью человека и, следовательно, всего народа и история языка отражает историю народа [4.28, с. 168]. И в данном случае в вайнахском языке сохранились дифференцированные названия солнечной и теневой сторон. Теневая сторона ущелья называется х'овх'е, солнечная — ц'ерах'е [4.320, с. 87]. Нами зафиксированы и другие названия: участки, расположенные на южных склонах, и сами южные склоны называются к'илб'басе, что переводится как земли южной звезды, т. е. расположенные на той стороне, где находится южная звезда. Северные же участки называются к'илб'баседе, т. е. земли Полярной звезды; встречается также название х'аух'е. В названиях учитывалась и степень наклонности, например, отвесный склон назывался ирхе'басе. На крутых склонах труднее сеять, больше опасность смыва посевов, поэтому без террасирования эти участки, как правило, не обрабатывались.

На южных склонах степень солнечной радиации высокая, что, в основном, положительно действует на структуру почвы, способствует усвоению перегноя, злаки поспевают в срок и удается без значительных затрат собрать урожай. В этом и заключается рациональное применение солнечной энергии в хозяйстве, что, безусловно, является признаком высоко-развитой культуры полеводства. Подобным земледельческим опытом обладали и грузинские крестьяне, рационально применяя его с целью достижения высокой урожайности. Об этом свидетельствует богатый этнографический материал, собранных в разных регионах Грузии [4.410, с. 41; 4.128].

Вайнахи учитывали ориентацию склонов и при распределении полевых культур по вертикальным зонам. Интересный материал приводит В. Христианович, известный знаток экономического быта ингушей. Этим же автором приводятся сроки сева для южных и северных склонов. Как следует из таблицы, разница в сроках посева для зерновых культур между южными и северными склонами достигает 15—20 дней [4.398, с. 190—192].



В высокогорных районах Южного Дагестана, например, у сел. Цахур, обогреваемость склонов летом важнее зимней влаги, поэтому капризная осень и короткое лето в высокогорье не благоприятствовали культивированию яровых [4.5, с. 217].

Кроме описанных лентообразных насыпных террас, которые являлись результатом своеобразного способа обработки горных склонов и требовали сравнительно небольшой затраты труда, в Чечне и Ингушетии были распространены, как уже отмечалось, террасы или даже платформы с укрепленными стенками. В специальной литературе существует мнение, Л. Бериашвили, Н. Чиджавадзе, что терраса с подпорной стеной была одной из первых, освоенных и примененных человеком на заре возникновения земледелия. Основываясь на этнографическом материале, мы считаем, что более ранними должны были быть террасы без подпорных стенок, так как устраивать и обрабатывать их было намного проще, чем платформы с подпорными стенками. Это, конечно, не исключает существования в глубокой древности и террас с укрепленными стенками. Наше предположение о сравнительно позднем распространении подпорных стенок основывается на следующем: платформы, как правило, устраивались в труднодоступных местах, где для защиты почвенного слоя от оползней, недостаточно было растительного покрова, а приходилось еще укреплять площадки довольно большими каменными глыбами. Сооружать такие площадки было тяжело, а порой и опасно; по-видимому, по этим причинам они сравнительно в меньшем количестве встречаются в Чечне и Ингушетии и, как правило, одноступенчатые. Все это приводит к мысли, что террасы с подпорными стенками стали устраивать после того, как вся полезная, расположенная в доступных местах земля была использована, и оставшиеся без земли вновь образовавшиеся семьи вынуждены были устраивать террасы с подпорными стенками. Таким образом осваивались ранее считавшиеся непригодными для хозяйства площади.

Следует учесть и то обстоятельство, что, как свидетельствует этнографический материал, в Чечне террасы с укрепленными стенками являлись собственностью семьи. Их можно было при желании продать, подарить и т. д., тогда как из того же полевого материала следует, что насыпные террасы без подпорных стенок нельзя было отчуждать, поскольку они представляли собой фамильную собственность, и отдельные семьи ими только пользовались. Через определенное время эти земли переходили во владение общины и перераспределялись. Отмеченное своеобразие является свидетельством могущества в Чечне традиционной сельской общины, которая старалась таким путем воспрепятствовать процессу имущественной дифференциации общества и в определенный период в какой-то мере достигала цели. В этом случае община являлась консерва-

тивной силой, тормозившей процесс социального развития общества.

Также обстоит дело с теми террасами, которые появились вследствие выделения семье для расчистки лесных заимок. И. Попов, описывая быт чеченцев во второй половине XIX в., отмечает: «Каждой семье предоставлено было отметить участок леса по своим силам и постепенно валить его, чтобы очистить место для пахоты и сенокосов. Эти участки по праву первого владения поступали в наследственную собственность» [4.306, с. 268]. Б. Калоев, подтверждая вышесказанное, добавляет: «Как показывает полевой этнографический материал, порядок постепенно меняется, что было вызвано ростом населения и усилением общественного землевладения. Лесные участки, получаемые для расчистки и пользования ими под посев, переходили через определенное время из частного наследственного владения в общественное, причем срок владения этими участками определялся решением сельского общества» [4.169, с. 56—57].

В научной литературе содержатся сведения о широком распространении в прошлом в горных районах Кавказа террасной системы земледелия. Да и в этнографической действительности сохранились многочисленные следы искусственно созданных полей с каменными подпорными стенками, часть которых даже орошались, например, в Карачае и Балкарии, где имелись давние традиции орошения, уходящие своими корнями, как полагает Б. Калоев, возможно, в аланскую эпоху [4.169, с. 64]. Искусственное орошение применялось в и ряде мест горной части Восточной Чечни. Как видим, в систему террасного земледелия входит и орошение.

Искусственно создаваемые участки требовали затраты огромного труда, о чем писали многие путешественники и исследователи быта чеченцев и ингушей: А. Берже [4.50], И. Пантюхов [4.295, с. 129], Г. Вертепов [4.74, с. 115—116], Н. Грабовский [4.110]. В. Христианович более детально описывает технику устройства террас и пытается объяснить причину распространения этой системы полеводства в Ингушетии [4.398, с. 191—192].

Несмотря на обилие материала, в литературе не рассмотрена техника строительства или укрепления подпорных стенок, требовавшая определенных технических навыков. Нами же она описана, поэтому здесь мы не будем более на ней останавливаться [4.176, с. 57, 59].

Как уже отмечалось, вайнахи укрепляли террасы каменными, которые возводились сухой кладкой, деревянными и даже плетеными стенками. В современной этнографической действительности сохранились исключительно каменные, однако о существовании в прошлом деревянных и плетеных стенок свидетельствует сохранившийся этнографический матери-

ал: информаторы описывают способ их сооружения, и, что особенно важно, в лексическом фонде вайнахских языков сохранились наименования этих террас: юдин терхи — терраса с плетеной стенкой, и йче — с деревянной, что является доказательством наличия в прошлом подобных террас. В настоящее время из-за отсутствия таковых, к сожалению, нельзя определить ареал их распространения.

Выбор строительного материала для стенок, безусловно, происходил с учетом естественных условий. В Чечне — краю лесов, легче и экономичнее было использовать древесину, точнее кругляки. В Ингушетии же основным материалом был камень, хотя сохранившийся в ингушской этнографической действительности термин ийче указывает и на существование деревянных стенок, также как в Чечне были и террасы с каменными стенками.

Террасы с деревянными подпорными стенками встречаются в различных районах Грузии. Они известны под названием океби. Например, в Аджарии террасы, главным образом, устраивались на подсечных склонах, и укреплялись они различными способами. В Хеви и сейчас можно увидеть вдоль берегов р. Терека остатки искусственно укрепленных деревом площадок.

В Картли, как и в других горных районах Грузии террасы удобрялись и часто даже поливались. Они предназначались, в основном, для фруктовых садов и огородов, на них разводили прекрасные виноградники. Под виноградниками использовались террасы и в Имерети. В Мегрелии же с незапамятных времен на террасах сеяли хлебные злаки. Эти поля были сплошь покрыты посевами проса, чумизы и позднее кукурузы. В Лечхуми нами зафиксирован весьма своеобразный вид террас, укрепленных живой изгородью из деревьев. Одним словом, в Грузии, как и на всем Кавказе, повсеместно применяли террасирование склонов для увеличения полезной площади в земледелии.

Процесс введения новых участков в полевой оборот требовал больших затрат труда. Вырубка и расчистка лесного участка, террасирование склона, возведение подпорных стенок, создание культурной почвы путем насыпания земли и перегноя достигались ценой огромных усилий, так как все эти работы производились вручную. И естественно, одна семья не в силах была справиться с этими работами самостоятельно, поэтому прибегали к трудовой взаимопомощи.

Кроме описанных применяемых в земледелии террас, в Чечне и Ингушетии встречаются широкие выступы, построенные из больших каменных глыб. В вайнахском языке для обозначения такой площадки существует термин гоу. Обычно на ней размещается целая усадьба. А. Чинчараули сравнива-



ет чечено-ингушское гоу с грузинским гобе — ограда и считает, что основа у этих слов одна и та же.

Как уже отмечалось, в Чечне и Ингушетии встречаются террасы обоих видов — с подпорными стенками и без них. Террасы с подпорными стенками в большинстве случаев одноступенчатые. Их площадь сравнительно велика, так что на них бывают расположены целые усадьбы с примыкающими садами или огородами. Часто на террасах располагались целые селения. Некоторые из них в ущельях Чечни и Ингушетии сохранились до сего дня. Эти деревни представляют собой красочное зрелище и являются традиционной формой поселения. Такое расположение сел было вызвано рельефом местности, где каждый более или менее пригодный клочок земли использовался для хозяйственных нужд, а села, как правило, располагались на каменистых, непригодных местах, на склонах гор. В связи с этим они в большинстве случаев имели террасообразный вид. По этому поводу В. Кобычев отмечает: «Существенное воздействие на формирование поселений особенно в условиях горного рельефа оказывает географическая среда, а для ранних этапов развития — также политическая обстановка, вынуждавшая зачастую население поселиться в совершенно непригодных с точки зрения хозяйства и жизнедеятельности местах — на крутых склонах гор, вершинах холмов-останцев, в недоступных ущельях и т. п.» [4.185, с. 23].

В нахских языках ограда и вообще весь комплекс жилого сооружения, обнесенный оградой, именуется гIал, в ингушском, особенно среди населения Архинского ущелья, бытует название галан, которое сближается с осетинским галуан и грузинским галавани, имеющими то же содержание. В Архинском ущелье термином галан, наряду с уже упомянутым гоу, обозначали и террасы, обнесенные камешной кладкой, на которых возводились жилые комплексы. Думается, что галан первоначально должен был обозначать жилое строение, а затем уже это название распространилось на всю площадь, на которой располагалась усадьба. Поэтому надо предполагать, что для обозначения террасы термин галан стал употребляться сравнительно позже, а более старым, обозначавшим конкретную террасу, был термин гоу.

Определенное место при исследовании народной агрикультуры нами отводится изучению свойств и структуры местных почв. Фиксация традиционных агроприемов выявляет рациональную сущность эмпирического знания, ибо производственная база земледелия, его материальная основа — бесспорно, земля, которая, наряду с экологическими своеобразиями, создает конкретный режим землепереработки с учетом вертикальной зональности и климата, определяющий всю совокупность системы земледелия. Полевые этнографические исследования выявляют положительные знания в области почвоведения





ния, которые основываются на доскональном знании специфических особенностей каждого конкретного микрорайона и веками приобретаемом жизненном опыте, эффективно применяемом в практике.

Народная классификация почв основывалась на цвете, структуре и составе, учитывалась как вертикальная зональность, так и местоположение участка по горизонтали, а также степень урожайности. По-чеченски и по-ингушски земля называется латта, в довском латта обозначает мусор. А. Чикобава данный термин связывает с чанским летта в значении земля и с мегрельским лета — грязь.

По цвету различали арж латта — чернозем, мох латта — бурые или коричневые земли и красноземные почвы. Выделяли щебенистую почву — берд латта и глинистую — саукчар. Каменистость почвы увеличивается с высотой. Краснозем считался неплодородным, он сильно засорен и требует сравнительно большего количества удобрений, причем достаточно часто.

В. Христианович приводит характеристику почвенного покрова Ингушетии, из которой явствует, что там преобладали скелетные и хрящевидные почвы, которые необходимо было удобрять. На красноземе особенно низкий урожай давала кукуруза. Поэтому в таких местах старались не сеять эту культуру, но если все-таки приходилось сеять, то предварительно землю обязательно удобряли и старались засеять негусто.

Чернозем — арж латта, этот термин включает в себя понятие дик латта — хорошая, исключительно плодородная земля, по местному объяснению, жирная — хьаена Гаьржа латта. Обращает на себя внимание последнее название чернозема, первая часть которого обозначает жир. Языковед Т. Гониашвили сравнивает это слово из вайнахских языков с грузинским кони — жир. По ее мнению, корень у этих слов один, и, вероятно, в чеченский он перешел из грузинского. Чернозем — арж латта сравнительно реже и в меньшем количестве нуждается в удобрении. Земля эта, как утверждают информаторы, жирная, плодородная, содержит много питательных веществ. На черноземе сеяли главным образом кукурузу.

Мох латта — менее плодородные почвы. Это, по сведениям информаторов, земли среднего качества, саз латта. Удобрять ее приходилось чаще, и навоз требовался при этом в большем количестве. На таких землях в основном возделывали ячмень и рожь.

Дифференциация почв производилась с учетом вертикального и горизонтального расположения участка. Ровные участки называются шеречуара, или просто ара. Они обычно использовались под пахоту и посеvy. Пахотные земли — ардаш, кхаш, как правило, располагались вокруг селения, и термин ара означает именно близкое расположение участка

от села (чу — внутренний, ара — внешний). В грузинском языке для таких земель существует особое название — карис пиреби (კარის პირები), т. е. земли у порога. Значение терминов в грузинском и в вайнахском одно и то же, что наводит на мысль об идентичности содержания этих терминов. Эти земли ценились особенно дорого, т. к. были легко доступными и обрабатывались даже в случае низкого качества почв. Ровные участки не требовали дополнительных затрат труда, в которых нуждались участки, расположенные на склонах или вдали от селений. Удаленные от села участки называются геанар метинг, или геанар латта. Они обычно не удобрялись, т. к. из-за отсутствия дорог трудно было перевозить навоз. Поэтому на них сеяли менее требовательные культуры. Цена таких участков была намного ниже цены близлежащих земель.

Сделать участок пригодным для земледелия в горных районах не так уже просто; по меткому определению В. Христиановича, пашня в горной Ингушетии представляет собой везде продукт человеческого труда нескольких поколений [4.398, с. 52].

Одним из признаков, определяющих качество пахотного участка и, следовательно, его цену, была степень и объективно существующая возможность унавоживания. Чем меньше нуждалась земля в дополнительной подкормке и чем легче было ее удобрять благодаря наличию дорог и близкому расстоянию, тем выше она ценилась. Вообще, всякую землю при наличии навоза в какой-то степени нужно было удобрять. «Без навоза нет зерна», «Из камня и на камне нет урожая» [4.148, с. 193], — так говорили ингуши, подчеркивая необходимость удобрения местных почв. В литературе также отмечается это обстоятельство, например, Н. Иваненков пишет, что куда можно было подвезти, везде удобряли земли. «Ближайшие же к домам загоны обязательно удобрялись выносимыми из теплых сараев (хей) и складываемым на краю навозом». Тот же автор отмечает, что удобряли раз в три года, для чего требовалось 140 пудов навоза [4.148, с. 122], однако не уточняется, на какую площадь хватало этого количества. По подсчету Г. Хасиева такого количества должно было хватать на загон, что равняется 1 урду, т. е. 0,5 десятины. Как отмечает Н. Иваненков, удобрялись лишь близлежащие земли, удаленные же оставались без навоза. Следует учесть, что не всякая почва нуждается в удобрениях в одинаковом количестве. Исходя из сказанного можно предположить, что 140 пудов распределялись очень неравномерно. Нужно сказать, что скопить такое количество навоза было нелегко. Поэтому удобрять землю регулярно могли не все, хотя купля и продажа навоза была распространена весьма широко. Торговля навозом практи-



ковалась на всем Северном Кавказе. Так, в трудах «Абремовской комиссии» указывается, что у осетин бедные покупали навоз по 20 и 25 копеек за куф (корзина для навоза, вмещавшая 8—10 пудов). С целью заготовки навоза практиковалось одалживание скота за содержание его в зимний период, что обходилось довольно дорого из-за отсутствия зимой достаточного количества корма. Нуждавшиеся тем не менее прибегали к этому средству и таким образом заготавливали навоз, который хранился в специальных ямах. Семья, не имевшая таковых, считалась неимущей. Жениху из такой семьи неохотно отдавали девушку в жены. Аналогичный факт установлен нами и в Осетии. Считалось, что если женщина войдет в такую семью, то она всю жизнь проведет в нищете, ища горсть муки по углам ларя. В некоторых селениях вместо ям огораживали плетью место у хлева, которое именовалось терх. Зажиточные семьи имели по несколько терх. Это были, главным образом, скотоводы; они и занимались продажей навоза. Иногда навоз собирали совместно несколько родственных или соседских семей и пользовались им поочередно. Приблизительно такой же порядок существовал и в Балкарии. Н. Тульчинский писал: «Для скопления навоза устраивают особые помещения — конюшни, богатые скотоводы имеют свои собственные, а бедные устраивают их в компании и по мере надобности разновременно вывозят навоз на свои поля. Когда же является необходимость в одновременном удобрении, то компании делят навоз поровну» [4.376, с. 182].

По-чеченски навоз — кхол (кхош — мн. ч.), хилли, хиллана ш, по-ингушски — кво; в русско-ингушском словаре встречается также кхелаж, пхъаж [5.8, с. 333], в русско-чеченском — кхелли [5.9, с. 275]. Навозная жижа называется цIун [5.9, с. 275]. Не является ли последний термин производным от грузинского цIумпе (წუმპე), означаемым грязная лужа, жижа? В цовском форма ху-хун кое-где встречается в значении кизяка, а навоз обыкновенно называют лах, что, по-видимому, связывается с грузинским талахи (ტალახი) — грязь. Чеченское хуо языковеды увязывают с грузинской основой хв, которая входит в слово нехви (ნეხვი) — навоз [4.109, с. 592]. Унавоженная земля по-чеченски и по-ингушски называется к'юн латта, к'юнда латта. Истощенная почва — саз латта. В Ингушетии встречаются также топонимы как Гучун-кхаьлла, Пача-кхаьлла, Аккхаьлла и т. д. А. Саламов вторую часть этих топонимов, означющую «унавоженная пашня», связывает с наименованием навоза — кхеллий (чеч.), кхелл (инг.). Все без исключения аулы, в названии которых к имени владельца пашни добавляется термин кхелла, или кхелл, по словам А. Саламова, находятся в горной местности [4.335а]. Однако, Г. Ха-



сив считает, что кхалла возможно происходит от кхерч, что значит дом, очаг — поселение, место жительства.

Вайнахи в основном употребляли навоз овечий и крупного рогатого скота. В качестве удобрения использовали и помет диких голубей. По сведениям Б. Калоева, пометом удобряли преимущественно террасные поля [4-169, с. 72]. По нашим данным им удобрялись огороды и близлежащие участки. Террасные же поля удобрялись золой: после подсеки остатки вырубленных деревьев сжигали, а золу равномерно рассыпали по всему участку.

Сроки вывоза удобрения на пашни менялись в зависимости от вертикальной зональности и степени уклона поверхности. На склонах, где почва легко смывалась или сносилась в результате обвалов, удобрять приходилось чаще, если имелась возможность — каждый год. Интересный материал по данному вопросу содержится в работах В. Христиановича [4.398, с. 194].

Перевозили навоз, как правило, на саях. В условиях горного рельефа этот вид транспорта был самым удобным и, следовательно, самым распространенным. В употреблении были также арбы с цельными без ступиц колесами и с длинной осью. На сани или арбы становились плетеные корзины — кхокхосхудо, которые являлись одновременно и единицей меры. По материалам Г. Хасиева, для перевозки навоза пользовались специальными приспособлениями, т. н. бекха, вмещающем 3—4 пуда, и дзГим — на полозной или колесной основе с опрокидывающимся кузовом. В непроходимых для арбы и саней местах пользовались выюками.

На истощенных землях с целью унавоживания в осенне-зимний период порой устраивали стойбища для мелкого и крупного рогатого скота. Таким способом навоз скапливался на месте и вопрос транспортировки снимался. С этой же целью, если недоставало навоза на сезон, одалживали у соседей или у родственников скот за определенную плату. Такой порядок унавоживания истощенных земель существовал на всем Северном Кавказе, о чем свидетельствует адыго-кабардинский, осетинский и балкарский материалы.

Землю удобряли также навозом, разжиженным водой, и илом. Этот способ — один из древнейших, применялся в долинах больших рек.

Таким образом, и в Чечне, и Ингушетии обязательным условием для получения более менее высокого урожая было удобрение земли. Установить точные сроки и степень интенсивности унавоживания не представлялось возможным, т. к. для этого необходимо было учитывать качество участка, его расположение, экономические возможности семьи, вид культуры. С целью повышения урожая прибегали также к чередованию культур и к определенным способам пахоты.



В Чечне сеяли в основном пшеницу, как озимую ~~дубу~~ <sup>дубу</sup> и яровую — блявстенан кIа. В горной части Чечни из-за особых климатических условий пшеница давала высокий урожай. Эти же культуры — гуранна дув кIа и блявсти дув кIа сеялись и в Ингушетии. Также возделывались ячмень, овес, просо, кукуруза. С конца XIX века, особенно в Чечне, преобладающей культурой становится кукуруза — хьаьжкIа, которая постепенно отодвигает на задний план все остальные культуры.

## 2. СИСТЕМА ПОЛЕВОДСТВА В ОСЕТИИ

Степень развития отдельных отраслей хозяйства в горной части Осетии обуславливается социально-экономическими особенностями и географическими условиями, которые в основном определяются вертикальной зональностью. Ландшафтное многообразие территории этой части Кавказа привело к определенной неоднородности как в хозяйственном, так и общественном плане. И, наконец, не все ущелья находились в равном положении в социально-экономическом отношении, в то время как в Дигории и Тагаурии к XVIII в. сложилась феодальная структура общества, и их называли «аристократическими» обществами, в остальных (Куртатимское, Алагирское, Наро-Мамисонское, Дониферское общества) такой четкой социальной стратификации не наблюдалось [4.177, с. 102].

Дифференцированная по естественным качествам земля при прочих равных условиях обуславливает неодинаковую производительность затраченного на нее труда, что выражается в разных количествах продукции, произведенных при одинаковых затратах труда, или в разном количестве труда, затраченного на единицу продукции. Поэтому Ф. Гутнов считает, что малопродуктивное хозяйство горцев Алагирского общества, расположенного в менее благоприятных географических условиях, чем соседние аулы «аристократических» обществ (Тагаурское и Дигорское), создавало крайне минимальный прибавочный продукт [4.117, с. 120].

Несмотря на рациональное использование и интенсивную обработку земли, полеводство в горных ущельях Осетии имело весьма ограниченный характер из-за мизерного количества пахотной земли и малопродуктивности почвенного покрова. Правда, в литературе иной раз встречаются сведения, утверждающие противное. Например, Ю. Клапрот отмечал, что «после земледелия скотоводство составляет главное занятие Осетии» [4.182, с. 239], но это определение, по-видимому, относится к низменным районам Осетии, а не к тесным высокогорным ущельям, где малоземелье, суровый климат и другие неблагоприятные природные условия не дали возможности

развить полеводство в широких масштабах. Последнее обстоятельство достаточно полно обосновано и охарактеризовано многими старыми и современными авторами. Например, А. Гакстаузен считал, что в горах Осетии меньше занимаются земледелием, и основной отраслью является скотоводство [4.88, с. 210], а Н. Дубровин также отмечал, что «утесы и горы Осетии неспособны к земледелию, и поэтому туземное население занимается преимущественно скотоводством» [4.138, с. 287]. М. Кипиани же писал, что редкий житель гор обходится без того, чтобы не купить хлеб на низменности. Но не имея в запасе сыра, шерсти, козьего пуха и других продуктов скотоводства, было бы невозможно купить хлеба [4.181, с. 23].

На неблагоприятные для развития земледелия условия в горной Осетии указывал еще Вахушти Багратиони, он писал: «Но... плодородность этой страны незначительна, ибо никакие другие зерна не рождаются, кроме пшеницы, ячменя и овса, по причине холода и ранней осени, но и эти не засевают изобильно по малоземелью, а что сеют, дает весьма обильный и богатый урожай и если ударит град, что бывает тут часто, терпят сильный голод» [4.73, с. 134].

Можно привести еще немало высказываний, из которых заключаем: в горной Осетии основой производства нужно считать земледелие и скотоводство. В сочетании эти отрасли создавали симбиозный характер производства, в котором главенствующее положение все-таки принадлежало скотоводству, в частности крупному рогатому скоту. Такого же мнения придерживается и А. Робакидзе [4.327, с. 167].

По сравнению с другими районами Северной Осетии, Дигория находилась в более выгодном географическом и экономическом положении, что справедливо отмечает и М. Блиев. Особенно благоприятные условия имелись здесь для скотоводства, так как в распоряжении дигорцев были превосходные пастбища Харес и Таторс и обширные альпийские луга, чего не имели жители других ущелий [4.53, с. 37]. Одновременно эти природные богатства явились материальной базой для развития феодальной собственности. Пользование пастбищами и лугами постепенно становилось привилегией фамильной знати. Шел процесс присвоения общинных земель, из-за чего между феодализирующей прослойкой и крестьянством возникали бесконечные тяжбы и велась борьба. По сведениям Н. Берзенова, дигорцы владели большим количеством скота, являвшегося их богатством [4.51]. Однако развитие скотоводства в определенной мере было затруднено из-за малочисленности покосов. Поэтому скотоводству и земледелию в Дигории можно отвести равные места (при незначительном преимуществе скотоводства).

Во всей Осетии, особенно в ее горной части, вплоть до XX в. в основном господствовало натуральное хозяйство. Хо-

тя обменом и торговлей стали заниматься довольно рано, они носили нерегулярный характер, а товарно-денежные отношения, как таковые, сложились в горах фактически только после присоединения Кавказа к России.

После того, как в низменных районах начали регулярно сеять и выращивать кукурузу, стала возможной торговля кукурузой и пшеницей преимущественно из Дигории из-за ее лучшего географического положения по сравнению с другими ущельями. Но и здесь торговля из-за замкнутости хозяйства, плохих дорог и других объективных причин не развилась. Хотя бывали случаи, когда везли продавать кукурузу и пшеницу или скупщики закупали зерно на месте, а иногда обменивали зерновые на нужные предметы. Но в основном происходила купля-продажа скота или продуктов скотоводства. Эта отрасль составляла основной источник хозяйственного дохода.

На вырученные от продажи скота или его продуктов деньги покупали в Грузии или в Моздоке пшеницу и другие зерновые. Когда же в низменной части осетины стали сеять кукурузу, то уже наоборот, кукурузу стали вывозить из Дигории в Грузию. Бывало и так, что купленный в Балкарии скот осетины пригоняли в Грузию и здесь обменивали на соль и мануфактуру.

Аналогичное положение с точки зрения соотношения отраслей земледелия и скотоводства мы наблюдаем в ущельях Юго-Осетии. Местный материал предоставляет возможности для сопоставления горного и равнинного хозяйств, при котором выявляется резкое различие в соотношении, существовавшем между скотоводством и земледелием.

Ведущая роль отраслей земледелия, его преобладающее значение в равнинных районах создавали определенную систему производственных взаимоотношений, отражавшую рельефные условия. Здесь бытовали отличные от горной полосы орудия труда, сеялись иные зерновые культуры, и вообще вся система производства резко отличалась от системы горного земледелия. Следует отметить также, что скотоводство на равнине — это вид хозяйства, в некоторой степени зависящий от земледелия. Сравнительно развились и выдвинулись те отрасли скотоводства, которые были связаны с интересами полеводства.

В ущельях рек Ксани и Лиахви можно выделить и переходную зону, а именно, хозяйство предгорий, в котором скотоводство и земледелие занимают равное положение. Г. Читая в соответствии с природными условиями выделяет в Ксанском ущелье три вида хозяйства: равнинное (до Ленингори), предгорное (приблизительно до Ларгвисе) и горной полосы (выше Ларгвисе) [4419, с. 486]. Характеризуя хозяйство горной полосы, Г. Читая отмечает, что там прибегали к поднятию целины, в большинстве случаев сеяли ячмень, яровую пшени-

цу, дика, рожь. Пахотные земли, скудные и очень тяжелые для обработки из-за неровного рельефа, располагались главным образом на склонах. Этот край — типичная горная полоса, где ведущей отраслью в хозяйстве является скотоводство, поэтому земледелие имеет здесь второстепенное значение [4.419, с. 484]. Эти замечания относительно горной части Осетии можно обобщить на всю центральную часть Кавказа, где соотношение удельного веса скотоводства и земледелия и различных отраслей домашней «промышленности», а также социально-хозяйственное единство основной и вспомогательных баз в условиях территориального обособления оказались теми хозяйственными факторами, которые обусловили жизнеспособность ряда институтов и выполняли важнейшие хозяйственные функции [4.323, с. 18].


Следует учесть и то обстоятельство, что жившие до второй половины XIX в. в основном на южных склонах Кавказа, в верховьях р. Ксани, в ущельях Жамури-Карцохи и Чурта, осетины позднее спустились по течению р. Ксани и под влиянием коренных жителей приобрели знания и опыт в тех отраслях хозяйства, которые в типичных горных условиях не были развиты. Связь с равниной у горцев-осетин, как и у живущих по соседству в этом же ущелье горцев-грузин, в основном осуществлялась опять-таки в сфере скотоводства вследствие развития последнего [4.158, с. 223].

В отмеченных ущельях как Северной, так и Южной Осетии, в основном было развито подсечное хозяйство с трехпольной системой. В Фиагдонском же ущелье, наряду с подсечной системой, достаточно широко было распространено террасирование склонов. Террасирование практиковалось, правда реже, и в Урухском ущелье. Террасирование являлось достаточно эффективным и испытанным средством в борьбе против эрозии почв. Строительство террас в условиях малоземелья давало возможность искусственного увеличения пахотных угодий и (что менее характерно для Куртатинского ущелья) являлось эффективным средством против избыточных вод. Террасы создавали условия для регулирования искусственного орошения и вообще для улучшения защиты почвенных структур [4.409, с. 85].

Мы не останавливаемся на описании народных способов устройства террас в Осетии, т. к. коснулись этого вопроса при характеристике хозяйства Чечено-Ингушетии, где навыки землеустройства более ярко представлены в этнографической действительности. Отметим только, что террасирование является одним из существенных и наглядных показателей интенсивной обработки земли.

Общественно-экономическая структура и культура осетин формировались в основном в гористой местности, пересеченной





ущельями, где они создали высокоразвитые формы хозяйства, соответствующие местным условиям, однако малоземельное хозяйство горца большей частью не обеспечивало его семью хлебом в достаточном количестве, что создавало высокий процент избыточного населения, вынужденного переселяться с гор на равнину [4.165, с. 59—63; 4.80].

Таким образом, литературные данные и этнографический материал позволяют утверждать, что в заселенных осетинами горных ущельях натуральное хозяйство в основном существовало на фоне более или менее развитого скотоводства, полеводство же было ограничено. Такое соотношение отраслей хозяйства отмечалось давно. Об этом писали как авторы дореволюционного периода, так и современные исследователи осетинского быта. Не раз отмечалось, что земледельческие культуры в горах не отличались разнообразием. Это объяснялось суровостью климата и, главное, низким уровнем земледелия [4.53, с. 15]. Указывается, что земледельческая техника была примитивной — в хозяйствах преобладали деревянные орудия труда... Достижения агрономической науки не использовались. Удобрения почти не применялись. Система полеводства в своем развитии дошла до трехполья [4.135, с. 207]. Здесь же нужно отметить, что система земледелия с трехпольным севооборотом невозможна без унавоживания [4.438, с. 105].

Аналогичные формулировки часто применяются при оценке степени развития горного земледелия вообще. Все это, безусловно, соответствует истине и не является предметом для спора. Но наряду с тяжелыми условиями, в которых приходилось жить и работать трудовому горскому народу, на наш взгляд, следует показать веками вырабатываемые навыки, огромный эмпирический опыт и доскональное знание местных микроусловий у этого народа, которые содействовали интенсификации хозяйства. Н. Дубровин при определении общего уровня хозяйства Осетии, сравнивая степень развития скотоводства и земледелия, писал, что скалы и горы Осетии полностью непригодны для земледелия, и поэтому население занимается скотоводством и приобретает хлеб по цене скота у соседей [4.138, с. 287]. Что хлеб в горную Осетию ввозился, мы отмечали, так как снятого на месте урожая на весь год не хватало; однако собранный нами этнографический материал и литературные данные свидетельствуют о том, что земля в горной Осетии обрабатывалась весьма интенсивно и эффективно. Абсолютно прав Б. Калоев, когда пишет, что развитие земледелия на равнине, в частности возделывание на больших площадях пшеницы, кукурузы, ржи и т. д., послужило одной из главных причин упадка горного земледелия. И это, как отмечает автор, произошло потому, что горцы получили возможность покупать хлеб за сравнительно невысокую цену и в нужном количестве. По этой причине они перестали заниматься

искусственным террасным земледелием, требовавшим огромного труда, хуже стали обрабатывать и другие посевные участки; главной заботой жителей гор стало увеличение поголовья крупного и мелкого рогатого скота, развитие скотоводства, продукция которого приобретала все больший спрос на рынке [4.165, с. 45]. Что же касается более раннего периода, то тогда полеводством в горах занимались довольно интенсивно.

К. Ган, описывая селения Дигории Одола и Стурдигора, отмечает, что они окружены нивами и, вообще, где позволяют природные условия, везде разбросаны пашни. К. Ган пишет, что дигорцы в основном занимались скотоводством и земледелием; основательно удобряли почвы, тщательно их обрабатывали и собирали хороший урожай. Здесь же он добавляет, что, к сожалению, у них очень мало земли [4.90, с. 35]. Таким образом, речь идет об интенсивной обработке земли в Дигории. Из литературы можно привести множество примеров такого рода. Вот что пишет, например, относительно горной Осетии Коста Хетагуров: «Земледелие здесь возможно только при условии необычайно усердной обработки земли, т. к. значительная высота местности над уровнем моря, большое падение склонов и почти полное отсутствие черноземов делает здесь занятие хлебопашеством возможным только при необыкновенно тщательном уходе за землей». К. Хетагуров хочет показать большое желание и труд людей, на которых основывалась обработка земли в тяжелых природных условиях. Он пишет: «Несмотря на это, ни один клочок ее, где только может рядом пройти пара быков и хоть на 1—2 вершка врезаться соха, не остается здесь праздным» [4.396, с. 14]. Именно в этом и заключается интенсивность и высокая культура полеводства.

Пашни по несколько раз в году очищались от щебня и камней, принесенных ливнями, снежными лавинами и залежавшимся снегом; систематически удобрялись навозом и, если существовала какая-либо возможность, искусственно орошались. У Е. Максимова также имеется описание всего сложного и достаточно трудоемкого процесса обработки земли, начиная с очистки и удобрения почвы и вплоть до окончания сева и жатвы [4.238, с. 35]. Думается, что приведенные высказывания не требуют комментариев. Отметим только, что причиной указанного выше недоразумения в оценке степени развития земледелия в горной Осетии является смешение понятий, выражающих ведущую роль хозяйства и его интенсивность. Иногда малопродуктивность и нерентабельность земледелия объясняются низким уровнем развития этой отрасли, что не может быть принято.

Разделяя, в основном, господствующее в литературе мнение о ведущей роли скотоводства в горной Осетии, мы в то же время хотели бы уточнить или, вернее, внести некоторые кор-

рективы в бытующее положение относительно отсталости земледелия. Этот тезис, как уже отмечалось, базируется на том, что в земледелии якобы применялась примитивная техника. Его необходимо разъяснить. То, что в одних условиях является признаком отсталости и неразвитости, в других — с учетом конкретного социально-экономического уровня развития и местных географических условий приходится расценивать как признак развитости и высокого уровня производства. «Примитивное» на первый взгляд, неусовершенствованное пахотное орудие являлось единственно годным для горных участков, т. е. его развитие достигало своей высшей фазы в данных природных условиях. Это была правильно найденная единственно возможная форма, благодаря которой достигалась предельно высокая производительность; такое орудие являлось эффективным средством обработки труднодоступных горных склонов, где высокоразвитая техника была бы абсолютно непригодной как из-за рельефных особенностей, так и из-за социально-экономического уровня развития общества и господствующей формы землевладения.

Таким образом, считать в случае горной Осетии всю дореволюционную земледельческую технику, начиная с пахотного орудия простейшей конструкции и кончая молотильными инструментами примитивной в корне неверно. В этом случае не учитывалось то обстоятельство, что другое, более развитое, орудие, возможно, было бы менее эффективным, чем так называемая «примитивная техника». С помощью интенсивной обработки земли и рационального ее использования местные жители ухитрялись выжать максимум из земли во всей горной части Осетии.

Необходимо учитывать и то обстоятельство, что сама по себе интенсивность использования ресурсов не является отражением уровня развития производительных сил и зрелости производственных отношений [4.357, с. 53], так же как системы земледелия не отражают уровень развития производительных сил. В зависимости от размеров земель, используемых той или иной общностью людей, у них складывается определенный тип хозяйства разной степени интенсивности [4.357, с. 54].

Горные ущелья Осетии отличаются особым малоземельем. По этому вопросу этнографический материал содержит достаточно данных. Например, мы не смогли зафиксировать такую семью, которая до революции владела бы более 1/2—1 десятины пахотной земли, большинство же владело половиной или еще меньшей площадью. Кроме того, почти во всех селениях были безземельные семьи, которые могли существовать только благодаря обработке арендованных земель. Население постоянно ощущало земельный голод. Те незначительные площади, которыми владела семья, были раздроблены на мельчайшие участки, что безусловно мешало их своевременной обработке.


По сведениям информаторов, пригодность участка и его цена зависели от того, на каком расстоянии находился он от селения и был ли расположен на ровной поверхности или на склоне горы; первый назывался мидгом-зæх. Хозяин такого участка собирал большой урожай и считался сравнительно зажиточным, т. к. участок легче было удобрять, вспахивать, одним словом, можно было обработать гораздо лучше, чем пашни, расположенные на склонах гор вдали от селения, которое местное население называло каæрон-зæхх. Карон-захх, как правило, создавался путем подсеки горного склона. Крестьянин, оставшийся без земли или имеющий очень маленький участок, был вынужден обрабатывать земли, расположенные вдали от селения. Такие участки нелегко было удобрять, т. к. зачастую крестьянину приходилось переносить тонну навоза на спине. Кроме того, необходимо было несколько раз в году очищать пахотное поле от камней и щебня, что также требовало большой затраты труда.

В горной Осетии были распространены земли различной категории. Земли первой категории назывались мидгом зæх, второй категории — удаленные участки — корон зæх [4.181, 4.238]. Б. Калоев для обозначения близлежащей к поселению земли употребляет, в отличие от других авторов, термин хъугом, для земель второй категории — каæрон зæхыта. По данным этого же автора, земли низкого качества по сравнению с хъугом были в четыре раз дешевле [4.165, с. 66—67].

В осетинском языке пахотное поле, пашня, жнивье именуется хуым. В дигорском диалекте для обозначения тех же понятий употребляется термин хъугонд. Г. Тедеев, исследуя этимологию слова хуым пишет: «...слово хуым связано с общекартвельской основой, хъан // хън — «пахать». Груз. хан // хн, «пахать», мегр. хон, чан, хон, сван. хъан // хън, где древний хъ — перешел в х» [4.363, с. 142]. Это весьма интересное наблюдение, требующее дальнейшего изучения. Производным от слова хуым является хуымкæнын, что означает пахать. Интересно отметить, что кæнын — вспомогательный глагол и означает делать.

В горной части Осетии землю мерили дневной нормой выработки пахотным орудием. Эту единицу измерения называли бонгæн, или бонцау. Понятно, что она не представляла собой твердой меры. Эта норма зависела от месторасположения участка, от условий обработки и вспашки, а также от умения, выносливости тягловой силы и стараний самого пахаря.

По расчетам Т. Туккаева, бонгæн равнялся 300 квадратным саженим [4.375]. Г. Тедеев так определяет бонгæн: «Площадь земли, которую успевают вспахать одним плугом за день, называется бонгæнд — «площадь дневной вспашки». Бонгæн уже воспринимается как единица измерения площади пахот-



ной земли». Следовательно, ранее бонгаен не являлся единицей измерения. В гористой местности он составляет  $1/2 \approx 1/4$  десятины, на равнине —  $1/3$  десятины [4.363, с. 151]. Как видим, цифры колеблются. По нашим материалам, эта неточная единица измерения земли часто являлась причиной спора и недовольства во время купли-продажи земли, ее аренды или при дележе наследства. Бонгаен, исходя из интересов, в одном случае мог быть выражен половиной десятины, а в другом — четвертью. По материалам Б. Калоева, в Осетии считался нормальным участок хугом или участок, который давали в виде виры. Длина и ширина такого хугом равнялась восьми веревкам. Длина веревки составляла четыре пяди. Таким образом, такой бонцау // бонгаен равнялся 1024 квадратным саженим [4.165, с. 67]. Е. Максимов отмечает, что бонцау такого размера практически почти не встречались и обыкновенно средний хозяйственный бонцау равнялся 624—800 квадратным саженим [4.238, с. 32]. А. Магоматов приводит иронский вариант термина меры земли — туджы бонцау. В связи с этим вопросом он пишет: «Пахотные участки в горной Осетии измерялись, вследствие своей незначительной величины и по топографическому положению, не десятинами или другими мерами, как у большинства народов, а временем и трудом, потраченным на их обработку, и урожаем, снимающимся с них. Так например, о пахотных участках говорили, что это «бонгаенд» или «бонцау». Это означало, что такой участок вспахивался парой быков при одной сохе в течение одного дня» [4.227, с. 51]. Приводимые А. Магоматовым доводы вполне убедительны, но в них смущает следующее. Трудоднями измерялись, например в Грузии, и ровные участки довольно больших размеров. Нельзя, конечно, утверждать категорически, но, возможно, измерение трудоднями площади было правилом для того времени, когда не существовало еще других мер длины. По материалам А. Магоматова, от обыкновенного хозяйственного бонцау (бонгаенд) отличали туджы бонцау (тоги бонцау), который давался в вознаграждение за кровь убитого родственника его семье. А. Магоматов далее уточняет, что «туджы бонцау определялся однодневным трудом, выполненным наиболее сильным пахарем в приходе на лучшей паре быков» [4.227, с. 51].

Раньше обмер земли производился шагами. По-осетински шаг — ампес.

В горной Осетии было обязательным везде удобрять землю. Как отмечает З. Гаглоева, в Осетии использовали только органические удобрения [4.85, с. 210]. По словам Б. Калоева, всюду в горной части Северного Кавказа существовал единый порядок, по которому удобрение пахотных полей производили каждые 2—3 года. При этом количество вносимого

навоза зависело от качества почвы и видов возделываемых культур [4.166, с. 46]. Участок же под картофель унавоживали каждый год. Поддигорски неунавоженная, скудная земля называется гацупаха зæнха, магур зæнха. М. Андроникашвили приводит и термин æзæр, считая, что это слово из осетинского перешло в грузинский. Грузинское слово эцери (ეცერი) она считает производным от осетинского æзар в смысле тощий, нежирный (4.18, с. 56—71). Унавоженная же земля называлась гамтазанха.

Навоз клали с расчетом 30 тонн на 1 гектар. Горцы, особенно богатые овцеводы, осенью после снятия хлебов устраивали на своих пашнях загоны для ночного содержания овец. Следует отметить, что такой порядок унавоживания был распространен во всей горной части Северного Кавказа.

Различали зимний и летний навоз. Лучшим считался летний. Различали также сауфаджыс — черный и фæлурс фаджыс — светлый, бесцветный навоз. Предпочтение отдавали черному навозу. Навоз вывозился на пашню санями — дзоныгъ с плетеным четырехугольным кузовом — куыф.

По-осетински земля называется зæхх. В дигорском диалекте встречается форма зæнхха. В Дигории, как и во всех горных ущельях Осетии земля в зависимости от местоположения или качества имела свое название. Земля, расположенная на ровном месте, называлась андзарзæнха, земля на склоне — кола, на теневой стороне — цагатыхуар, на солнечной — хусар, или хорган.

В Куртатинском ущелье и в ущельях Юго-Осетии солнцеpek называется хурва, тенистое место — цагат зæнх, черноземные места — сау зæнх // саушара // змеенсагон, каменистые — доргунзæнха. Особо ценились южные склоны гор.

Знания, полученные эмпирическим путем, помогали осетинам разбираться во всех вышеперечисленных видах почв, в том, какая культура на каком месте или на какой почве дает лучший урожай. При выборе посевной или иной культуры они предусматривали весь комплекс показателей, а именно, высоту расположения участка, его рельеф, соответствующее внимание уделялось качеству почвы и ее структуре.

Основным районом распространения пшеницы у осетин, как и у других горских народов, Б. Калоев считает горную зону, где климатические и почвенные условия благоприятствовали широкому распространению этого злака. Пшеницу, по сведениям автора, сеяли на плодородных землях, которые обильно удобряли, а там где требовалось, и орошали. Автор отмечает, что такие пахотные участки обычно располагались на солнечной стороне и что здесь сеяли как озимую, так и яровую пшеницу [4.169, с. 81].

В Дигорском ущелье, так же как и в Куртатинском, выращивали пшеницу ма́нәу. М. Андроникашвили осетинское ма́нәу (она приводит форму ма́пәу) возводит к ованскому ма́наш (ძაშა), что означает рожь. Опираясь на исследования В. Абаева, автор считает, что в грузинский это слово вошло из осетино-аланского [4.18, с. 54]. Были распространены яровые и озимые сорта пшеницы. Яровой сорт назывался валдзыгон ма́нәу, озимый — фаззыгон ма́нәу. В Дигории бытовали те же названия, только в слегка измененной форме — валзигон ма́нәу и фазигон ма́нәу. В фи́гдонском ущелье возделывались также шыл ма́нәу, что в переводе означает женский сорт пшеницы, и на́л ма́нәу — мужской сорт. Шыл ма́нәу была озимым сортом. Она шла только на изготовление пива и на корм птице. По рассказам информаторов, качество муки из такой пшеницы из-за недостаточной клейкости невысокое; из нее нельзя было вымесить тесто, поэтому этот сорт пренебрежительно называли женским.

На́л ма́нәу считался лучшим сортом. Это была яровая пшеница. Озимая пшеница была твердой, яровая — мягкой. В Дигории, как выясняется, преимущественно высевали озимые сорта пшеницы — валдзыгон ма́нәу. Они давали более высокий урожай, и по качеству зерно было лучше. Зерно яровых сортов — мелкое, озимых — крупное и в нем сорняков меньше. Яровая пшеница была двух сортов. У одного зерно мелкое, красноватое, у другого, известного под названием гулу́га — крупное, более светлое. Гулу́га дает высокие урожаи, но произрастает исключительно на черноземе.

Название гулу́га мы зафиксировали в селах, расположенных по соседству с одним из горных районов Грузии — Рача. Хулу́го — это вид мягкой пшеницы, распространенной во всей Рача-Лечхуми [4.56, с. 175]. По сведениям Н. Брегадзе, хулу́го — лучший сорт пшеницы, как называют ее жители сел. Геби (Рача). В словаре грузинского лексикографа XVIII века Сулхана-Саба Орбелиани термин хулу́го поясняется так: хулу́го — безостная нива [4.289, с. 471]. По нашим материалам, осетинская гулу́га — сорт безостной пшеницы.

Думается, что мнение об идентичности осетинской гулу́га и рача-лечхумской хулу́го не лишено основания.

В ущельях Осетии сеяли также ячмень — иронхор, или хор — название, употребляемое в Дигории. М. Андроникашвили считает, что основой грузинского хуарбали (ხუარბალი) — пшеница, является осетинское хор//хуар [4.18, с. 62]. В ущельях Юго-Осетии эта культура известна под названием къæбæрхор. Распространен был яровой и озимый ячмень. В Куртатинском ущелье яровой четырехрядный ячмень назывался валдзыгонхор, озимый — фажжигонхор был менее распространен. В Дигорском ущелье двурядный ячмень

назывался кудал, шестирядный — хор. Здесь высевали только яровой ячмень.

В ущельях Юго-Осетии различали несколько сортов ячменя: кудал, хъбæрхор, сиск, къервез, сысджи. Хъбæрхор и кудал — двурядный ячмень, сысджи — четырехрядный, это — яровые культуры, къервез — шестирядный ячмень. В Куртатинском ущелье сысджи известен под названием шишк. По местным данным, этот сорт более ранний, его предпочитали сеять на возвышенностях. Сеяли также горох — хъадур.


Для осетин ячмень является более древним и традиционным хлебным злаком по сравнению с другими культурами, и высевался он в гораздо большем количестве. Пшеничный хлеб пекли только в праздники. Предпочтение отдавалось шестирядному ячменю, т. к. этот сорт по сравнению, скажем, с сортом кудал, высевался на две недели позже, но созревал раньше. У него был короткий вегетационный период, что было выгодно в местных суровых климатических условиях. Кудал — двурядный ячмень надо было высевать раньше, чем хор, но до конца октября он не созревал. Часто в это время уже выпадал первый снег, и урожай не успевали собрать. Высокие урожаи давал шестирядный ячмень; из него преимущественно изготавливали пиво.

Преобладание ячменя по сравнению с пшеницей или другими зерновыми был обусловлен тем, что ячмень, как поясняют местные жители, лучше сохранял структуру почвы, не очень истощал ее, и эту культуру можно было сеять несколько лет подряд на одном и том же участке. Ячмень, кроме того, в отличие, например, от пшеницы давал хорошие всходы и на песчаных почвах и в затененных местах.

В горных ущельях Северной Осетии, кроме вышеперечисленных культур, высевались рожь, овес, русские бобы, а в последние время повсеместно стали сажать картофель. В ущельях Юго-Осетии выращивали картофель, ячмень, овес, рожь и яровую пшеницу — дика.

Осетинам, наряду с подбором почв, нужно было применять севооборот. По-осетински севооборот — мыггаг райвын, семена — мыггаг. Не лишено интереса то обстоятельство, что термин мыггаг обозначает и фамилию. По-видимому, первоначальное значение данного термина — семя, семена, и только впоследствии он стал обозначать фамилию. Вернемся, однако, к вопросу севооборота. Существовал следующий порядок: картофель высаживали обязательно на унавоженные земли, затем ячмень, за ним — пшеница; чередовали также ячмень, картофель, пшеницу, во многих местах, как правило, картофель и пшеница заменяли друг друга. Если же под картофель выделялся отдельный участок, на котором высаживалась только эта культура, после ячменя высаживали пшеницу. Сев одной и той же культуры не давал хорошего





урожая, поэтому часто привозили новый посевной материал, как правило, из горных же районов, т. к. зерно, приспособившееся к низменным местам, в горах не росло. Нельзя также было смешивать семена яровых и озимых сортов, т. к. такие посевы или совсем не давали урожая, или весьма незначительный.

Таким образом, одним из распространенных агротехнических приемов, имевших в горных ущельях Осетии давние традиции, был севооборот. С целью повышения урожайности прибегали к разным вариантам чередования посевных. Следует заметить, что, как правило, в ряду чередуемых культур определенное место отводилось бобовым, которые в какой-то степени способствовали восстановлению структуры почв. Подобным знанием обладали все народы Кавказа и применяли его с целью восстановления плодородия почвы.

По наблюдению Б. Калоева, чередование культур (Б. Калоев употребляет понятие «плодосменная система», нам же более подходящим кажется чередование культур) практиковалось в горной зоне Осетии только на полях южной экспозиции, которые засеивались яровыми и озимыми хлебами — ячменем, пшеницей, отчасти рожью [4.169, с. 60]. Это весьма интересное наблюдение относительно южных склонов подтверждает, кроме вертикальной зональности, и горизонтальную направленность полеводческого хозяйства.

В литературе имеются данные, свидетельствующие о существовании в Осетии и залежно-переложной системы [4.190, с. 105; 4.75, с. 44; 4.358]. В низменных районах, безусловно, практиковалась эта система, ибо тип равнинного земледелия (точнее полеводства) обязательно подразумевает таковую. Однако для горных ущелий из-за мизерного количества пахотных земель применение залежно-переложной системы было нерационально и неэффективно. При наличии реальных возможностей участок делили на три части. На одной сажали картофель, на второй — ячмень или пшеницу, третья оставалась неспаханной.

Одним из средств повышения урожайности считалось применение разнообразных способов пахоты, например, пар. Пахали под пар такие участки, которые нельзя было удобрять. Существовали зеленые пары, т. н. карачфалдахт, и черные пары — фажжыгонфалдахт.

### 3. ЭТНИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ХОЗЯЙСТВЕННОГО СВОЕОБРАЗИЯ АДЫГОВ

Эту часть работы, посвященную определению и характеристике хозяйственного своеобразия адыгов, мы хотим представить в несколько иной форме. Целесообразно, по нашему

мнению, рассмотреть некоторые этнические аспекты, которые, думается, способствовали формированию конкретных хозяйственных форм у адыгов, ибо без учета этих моментов трудно будет дать объективное объяснение хозяйственным особенностям, сложившимся в регионе Северо-Западного Кавказа.

Дело в том, что хозяйство Центрального Кавказа (охарактеризованное в работе на примере чечено-ингушского и осетинского материала) представляет горную систему, хозяйство же Северо-Западного Кавказа формировалось в иной экологической нише. Здесь представлены и горный и равнинный типы хозяйства, однако не всегда можно применить традиционную схему характеристики и с ее помощью объяснить своеобразие сложившихся черт хозяйства. Это особенно касается Кабарды. Думается, что сложные этнические процессы, протекавшие в этом регионе, наряду с определенными политическими моментами, и влияли зачастую на становление традиционных форм хозяйства адыгов.

Адыги, как известно, представляли собой в XVIII, первой половине XIX в. одну из самых крупных этнических групп на Северном Кавказе. Они объединяли современных кабардинцев, адыгейцев и черкесов. Адыги — понятие собирательное, подразумевающее общность небольших племен, происшедших от одного корня, процесс консолидации которых в XIX в. еще не был завершен. Поэтому параллельно с термином адыги в быту встречаются отдельные собственно племенные названия.

В исторической литературе адыги именуются племенами, что, по мнению В. Гарданова, не представляется справедливым. Автор считает более правильным в данном случае говорить о народности, хотя и не отрицает, что в рассматриваемый период у адыгов, наряду с другими пережитками первобытнообщинного строя, сохранились и следы родоплеменного деления [4.91, с. 20].

Принимая во внимание социально-экономические факторы развития адыгов в исследуемый исторический период, считаем, что несмотря на отсутствие у них государственности, это был единый социальный организм, не имеющий, правда, окончательно оформившейся структуры; однако единое происхождение, самосознание и психический склад, наличие общего этнонима — адыги, выделение адыгов при противопоставлении себя внешнему миру — «мы» и «они», единый язык и общая территория дают основание говорить о существовании единой этнической общности. Поэтому бесспорно прав В. Гарданов, когда отмечает, что наличие у отдельных адыгских племен и народностей некоторых особенностей в хозяйственном, общественном и политическом строе не нарушало однотипности господствующей в то время у всех адыгов системы производственных отношений. Классовая структура общества, основные общественные учреждения и институты, обычаи и законы.



были одинаковы у всех адыгских народов, начиная от Шапсугии и Натухая на западе до Кабарды на востоке [4.91, с. 4]. Все это, конечно, ни в коем случае не исключало существования локальных вариантов, без которых единство и не представляется возможным.

В этнографической науке в настоящее время преобладающим является употребление понятия «этническая общность» в качестве «родового» для обозначения таких общностей людей, как племя, народность и нация [4.66, с. 74; 4.62, с. 35]. Этническая общность определяется как совокупность людей, имеющих общую культуру, говорящих, как правило, на одном языке и осознающих как свою общность, так и отличие от людей, принадлежащих к другим таким же общностям [4.344, с. 73]. Но иной раз приходится для отдельных подразделений адыгов употреблять традиционное название «племя», не вкладывая, однако, в него содержание, подразумевающее исключительно родовой, первобытнообщинный строй.

Характеризуя социально-экономический строй раннеклассового общества кавказских горцев, Г. Меликишвили с абсолютной ясностью показал неверность тезиса о первобытнообщинном состоянии последних. «Об этом говорят, — отмечает автор, — в первую очередь, совершенно не соответствующие этому строю отношения собственности. Правда, мы часто встречаемся с положением, когда тот или иной населенный пункт (село) «однороден», т. е. населен людьми одного «рода» («фамилии»), но этот «род» ничего общего не имеет с «родом» эпохи первобытнообщинного строя, для которого были характерны общая (коллективная) собственность, коллективное производство и общее распределение — потребление» [4.261]. Сказанное, безусловно, не исключает сохранения в быту некоторых пережитков первобытнообщинного строя.

Определение границ этнических подразделений адыгов и их численности до их слияния и ассимиляции, является сложной задачей из-за постоянных миграций и переселения племен, вызванных социально-экономическими причинами. Тем не менее, в советской историографии представлена не одна попытка преодоления этих трудностей. В этом отношении интересными представляются работы Е. Алексеевой [4.9], Е. Кушевой [4.212], В. Гарданова [4.91], Н. Волковой [4.81, 4.82], не учитывать которые нельзя. Опираясь в основном на работы перечисленных исследователей и сопоставляя их с источниками разного характера, мы постарались проследить процесс формирования единой адыгской среды с присущими ей специфическими общими для всех подразделений формами культуры и хозяйства.

Выясняется, что в конце XVIII в. было известно около восемнадцати этнических подразделений адыгов. Однако не все они сохранились на протяжении первой половины XIX в.,

когда ряд мелких подразделений стали быстро исчезать, поглощаясь более крупными. Этот процесс протекал в условиях обостренной межплеменной и классовой борьбы, осложненной внешнеполитическими факторами, что оказывало определенное влияние на процесс консолидации адыгских племен. Однако при всех частных отклонениях, основная линия развития вела к уменьшению этнической раздробленности адыгов [4.91, с. 21—22].

В научной литературе справедливо отмечается, что племена эти были не одинаковой мощи и численности и что на протяжении всего позднего средневековья наряду с развитием феодальных отношений в адыгских племенах шел медленный, но тем не менее ощутимый процесс их консолидации и слияния [4.400, с. 6]. Н. Волкова доказала, что несмотря на значительные внутренние перемещения, этническая территория адыгов в XVIII—30 гг. XIX в. не изменилась. Она показала, что огромные перемещения и изменения границ адыгских племен (имеются в виду внутренние границы отдельных племен.—М. К.) были следствием миграций, активного процесса консолидации адыгского этноса, а в некоторых случаях и этнической ассимиляции, происходивших в адыгском обществе под действием социально-экономических и политических факторов. Результатом этого было расширение территории и возрастание численности одних адыгских племен, сокращение территории и численности, а иногда и полное исчезновение некоторых других адыгских племенных подразделений [4.82, с. 13].

Таким образом, хотя между отдельными подразделениями адыгов не существовало экономического и политического единства, протекавшие внутриэтнические процессы дают возможность в перспективе считать их единым этносом. Тем более, если принять во внимание современное понимание и трактовку понятия этнос [4.65, с. 27].

Вопроса о расселении адыгов в различные периоды их истории касались многие авторы. Мы не собираемся затрагивать этот вопрос в целом. Нас главным образом интересуют кабардинцы, истории переселения которых на нынешнюю территорию касались многие исследователи [4.275, 4.215, 4.216, 4.156, 4.292, 4.191, 4.192, 4.9].

Считается, что главной причиной переселения кабардинцев послужили внутренние сдвиги социально-экономического характера, выразившиеся в углублении феодальных отношений. Определенную роль сыграли и политические факторы [4.206, с. 78]. По данному вопросу существуют различные мнения, которые мы не будем здесь рассматривать.

Известно, что Золотой Орде во второй половине XIII в. удалось подчинить себе алан, в результате чего последние вы-




нуждены были покинуть свои земли и переселиться на восток в горы. А двинувшиеся с запада кабардинцы заняли сравнительно легко покинутые территории и ассимилировали оставшихся на месте алан.

В результате территориального выделения из единой массы адыгов началась локализация быта и культуры кабардинцев в новых географических условиях. Возникло сконцентрированное в конкретных границах этническое единство. С тех пор Кабарда являлась независимой политической единицей. Впрочем, родственные связи между адыгами и кабардинцами, обусловленные единым происхождением, не оборвались. Более того, кабардинцы, подобно западным адыгам, по-прежнему называли себя адыгами. Уместно будет отметить, что адыгейцы, кабардинцы и черкесы вполне четко осознают свое этническое единство. В понимании адыгейцев к адыгам относится часть населения Кубани и Кабарды, которую они делят на Малую, Среднюю и Большую, а также жители Кубани и черкесы, живущие по Большому и Малому Зеленчуку. Представители этих групп называют себя адыге, однако кабардинец, житель Кабарды, подчеркивает, что он из Кабарды, адыгеец уточняет, что он с Кубани, а черкес из Карачаево-Черкесии для отличия от кабардинцев называет себя хаджиратом, показывая этим, что он потомок адыге, ушедшего из Кабарды [4.81, с. 63—64].

Таким образом, миграции явились основой для искусственной адаптации, способствовали созданию определенной культурной среды в процессе общественного производства. Формирование культурной среды — это одно из проявлений исторически складывающегося сложного этнического процесса, затрагивающего все сферы производства и влияющего на развитие общественных отношений.

Новая экосистема внесла изменения в традиционные хозяйственные навыки, потребовала иного набора орудий труда и вызвала изменения в системе земледелия вообще.

Изменения коснулись и скотоводства. Образовалась весьма своеобразная форма хозяйства: богарное земледелие в условиях континентального климата равнин сочеталось с горным скотоводством. Определенный удельный вес в этой форме хозяйства отводился локальным равнинам. Степные пастбища составляли одно из самых значительных звеньев кочевничества. Активное использование равнинных пастбищ ранней весной и поздней осенью меняло установленные общие сроки перемещения скота, ибо период стойлового содержания скота сокращался до минимума. Следует принять во внимание и то обстоятельство, что из-за довольно большого удельного веса полеводства на местах оставалось большое количество рабочего скота. Основная форма животноводства, основанная на использовании горных пастбищ и связанная с кавказскими го-



рами в целом, сочеталась с максимальным использованием местных равнинных земель собственно Кабарды. Таким образом, происходил своеобразный синтез горного животноводства и равнинного земледелия. Своеобразный оттенок хозяйственному быту и культуре Кабарды придавало коневодство, имеющее там особое значение. Коневодство, наряду с другими особенностями, способствовало созданию специфической формы хозяйства, выделявшейся на территории Северного Кавказа. Может быть, именно в этом надо искать предпосылки обособленности культуры и социального развития Кабарды в северокавказском масштабе.

Определенные этнические процессы имели место и на западе. Они выразились в основном в консолидации мелких племен посредством миграции и, помимо внутренних социально-экономических причин, были обусловлены и политическими сдвигами, из которых необходимо указать монголо-татарские нашествия [4.219, с. 80—82; 4.82, с. 94—96].

Как считает В. Кобычев, к исходу XVIII в. завершилось формирование этнического состава населения Северного Кавказа в его современном виде [4.186, с. 8]. После выделения кабардинцев из основной массы адыгов на прежних местах — в бассейне Кубани и по Черноморскому побережью — остались племена натухайцев, шапсугов, абадзехов, бжедугов, темиргоевцев и др. В дальнейшем из них и сформировалась адыгейская народность. В первой половине XIX в. адыги по-прежнему делились на отдельные племена. После Кавказской войны и переселения значительной части адыгов в Турцию оставшиеся на Северном Кавказе племена были сосредоточены на сравнительно небольшой части их исконных земель — по среднему течению Кубани и в низовьях Лабы. Небольшая часть адыгов осталась в горных областях Черноморского побережья, в районе Туапсе.

Таким образом, сложные этнические процессы, выразившиеся в основном в частых микромиграциях и объединении мелких племен в крупные, создали определенные преграды ретроспективному решению многих вопросов социально-экономического характера. Несмотря на тесную связь с народами Северного Кавказа, адыги создали самобытную культуру, характеризующуюся множеством локальных черт. Локальные варианты в основном совпадают и во многом даже покрывают те племенные подразделения, о которых говорилось выше. После выделения кабардинцев из основной массы адыгов произошла как территориальная, так и культурно-бытовая «партикуляризация» кабардинцев. Поэтому, несмотря на большую схожесть, нельзя полностью отождествлять кабардинский и адыгейский материал (как поступали многие авторы). Сравнительный анализ данных кабардинского и адыгейского быта дает нам основание для подобных утверждений. Тем не ме-

нее, как уже отмечалось, не исключены и совпадения с материалом не только адыгов, но также и других народов Кавказа. Они могут быть вызваны, помимо генетического родства, сходными условиями социально-экономического и географического порядка, быть результатом даже заимствования, что ни в коем случае не умаляет, как уже отмечалось, творческие способности народа их перенявшего и его потенциальные возможности. Заимствование может быть плодом творческого освоения и переработки. Это универсальный творческий процесс, через который прошли все народы. Естественно, усвоить эти достижения мог лишь тот, кто был готов к этому социально и экономически, имел соответствующий уровень культуры и благоприятную географическую среду.

Изучению хозяйственных форм, существующих в разных областях Северного Кавказа, за последнее время было посвящено много работ. Новый конкретный материал показал, что наряду с общими закономерными тенденциями существовали и локальные особенности. В общей адыгской системе специфическая форма хозяйства Кабарды и уровень его развития попадают именно в ряд локальных особенностей. Выявление их объективных предпосылок является главной целью этого раздела. Несмотря на то, что о хозяйстве адыгов писали почти все иностранные или русские авторы, побывавшие в этой стране, приезжие чиновники и местные просветители, в результате чего скопился интересный фактический материал, существовавшая тогда методологическая основа его осмысления часто препятствовала вынесению объективных выводов. Отсутствие местных письменных источников и скудость археологического материала, безусловно, сыграли отрицательную роль. Учитывая все это, особое значение отводится этнографическому материалу и тем документам, в которых отражены адыго-русские взаимоотношения начиная с 80-х годов XVI в. Но, как отмечалось, эти документы имеют и своего рода недостаток: в дипломатической переписке скупы переданы сведения, отражающие социально-экономические отношения у адыгов. Местные социальные термины русифицированы или искажены [4.212, с. 89].

Хозяйственные особенности той или иной страны, ее экономическая структура определяются тем, в какой области хозяйства занята основная производительная масса ее населения, какой основной продукт она производит, что является главным источником ее существования, какие отношения складываются в процессе производства. Например, несмотря на быстрые темпы развития капитализма и промышленности в пореформенной России, она продолжала оставаться аграрной страной, ибо подавляющее большинство ее населения было занято в сельском хозяйстве и вообще экономическую структуру России определяло сельское хозяйство. Большое значе-

ние имеет также, какой из продуктов производства преобладает. Все это в совокупности определяет характер хозяйства и тенденции его развития; немаловажное значение имеет и взаимодействие производителя со средой обитания. Вот основные вопросы, на которые должны пролить свет этнографические данные в том случае, если мы не располагаем письменными и иными источниками в достаточном количестве.

Исходя из принципов, сформулированных выше, все хозяйство адыгской системы разделяется на два основных типа: равнинный и горный. Разумеется, есть и переходные формы. Горный тип характерен в основном для отдельных племен Западной Адыгеи, Кабарда же отличается равнинным типом хозяйства. Определяющим для горного хозяйства является ведущая роль в нем альпийского животноводства, характерными чертами которого считаются: хозяйственное и географическое единство летних и зимних равнинных районов перемещения скота и обслуживающего персонала из равнинных районов в горы и обратно, сезонный характер альпийского животноводства и его зависимость от хозяйственной базы равнин [4.434, с. 161]. Для него также является характерным подчиненность интенсивного горного полеводства. Таково положение дел в Чечне, Ингушетии, Осетии, Балкарии и в горных районах Восточной и Южной Грузии.

На равнине складывается иное положение, там ведущей отраслью является экстенсивная форма земледелия. Животноводство носит подчиненный характер. В подобных условиях превалирует и более развита форма животноводства, наиболее отвечающая интересам земледелия, то есть та, которая обеспечивает его тягловой силой и естественными удобрениями, а население — молочными продуктами. Все это создает оптимальные формы сочетания земледелия с животноводством [4.435, с. 313]. Бюджет семьи определяют излишки продуктов земледелия, в нем занята основная масса населения.

Таким образом, вырисовывается следующая картина: в горах основной и ведущей отраслью хозяйства является скотоводство, а на равнине — земледелие. Переходная зона создает иные соотношения отраслей хозяйства. Однако представленная схема практически не всегда реализуется и тем самым создается специфическая форма, именно так обстоит дело в отношении Кабарды. Особенность, представляющая собой отклонение от основной трафаретной схемы, состоит в том, что географически Кабарда представляет собой равнину, однако, в силу разных причин, основной отраслью там является животноводство, а земледелие играет второстепенную роль, хотя и достигает достаточно высокого уровня развития. И мы не можем согласиться с мнением ряда авторов, как старых, так и современных, об отсталости земледелия Кабарды. В вышедшей в 1982 г. фундаментальной работе, объединившей и подыто-



жившей все научные сведения о земледелии на Кавказе, Б. Калоев пишет: «...земледелие в Кабарде никогда не играло ведущей роли в хозяйстве и находилось почти до конца XIX в. на низком уровне». При этом, ссылаясь на работы старых авторов, Б. Калоев считает, что западные адыги в этом смысле радикально отличались от кабардинцев. И земледелие у них было основой хозяйства. А причина этого, по мнению автора, заключалась в том, что западным адыгам хорошо были известны основные системы земледелия — подсечная, переключная, чередование культур, удобрение, орошение и искусственные террасные поля. Отмечено также, что наибольшее развитие земледелие получило в горной зоне [4.169, с. 22]. В Кабарде же действительно не применялся целый ряд агротехнических приемов, но лишь потому, что надобность в их применении вообще отсутствовала ввиду условий, благоприятствующих полеведовству, а не из-за низкого уровня развития. Горное и равнинное земледелие как разные типы хозяйства характеризуются разной компонентной структурой. Следовательно, было бы неверным делать обобщающие выводы, сравнивая эти два разных типа хозяйства. Кабардинцам незачем было террасировать горные склоны, ибо они располагали обширными полями, пригодными для земледелия.

Отрасли хозяйства могут быть очень древними, традиционными, но быть не ведущими, а вспомогательными. Если основной продукт питания добывается какой-либо одной отраслью, то второстепенными могут быть все остальные отрасли хозяйства, невзирая на их традиционность. В таком случае эти отрасли являются подсобными, обеспечивающими добавочный продукт. Однако, независимо от традиционности, некоторые отрасли с точки зрения производства могут быть интенсивными или экстенсивными. Земледелие в высокогорной Балкарии интенсивное, несмотря на то, что не является ведущим, так как в местных условиях необходимо использование интенсивных средств освоения земель (удобрение почв, орошение, террасирование склонов) и, наоборот, равнинное земледелие, как правило, экстенсивное, ввиду того, что высокоплодородные почвы равнин не требуют интенсивных способов обработки. Исходя из этого, можно утверждать, что земледелие в Кабарде — традиционная отрасль, что подтверждают в первую очередь археологические материалы. Но земледелие — экстенсивное, применяется трехпольная залежная система.

Исторически хозяйственная специализация каждого этноса, как правило, обусловлена соотношением двух факторов: уровня социально-экономического развития этноса и характера среды обитания. Именно от них прежде всего зависит выбор данным этносом того или иного способа использования естественных средств существования. Но насколько прочно в нем закрепляется такая хозяйственная система, во многом оп-

ределяется дальнейшей стабильностью его социально-экономической жизни и природной среды. В случае их длительной стабильности сложившаяся система хозяйствования превращается в устойчивую традицию и приобретает как бы силу инерции. И поэтому изменение уровня социально-экономического развития этноса и даже среды его обитания может далеко не сразу повлечь за собой смену традиционной отрасли хозяйства [4.63, с. 250—251].

И. Киквидзе, основываясь на археологических данных, большое, можно сказать, решающее значение в развитии хозяйства и общества придает орошению. Орошаемое и богарное земледелие, по его мнению, становятся на ранней ступени развития причиной регресса или прогресса общества [4.180, с. 3—4]. Для более позднего периода этот принцип как определитель дифференциации, мы применить не можем, так как поливная система Балкарии и неполивное земледелие Кабарды дают противоположные результаты. Но в данном случае это не является существенным, главное, объективно показать какая отрасль хозяйства была ведущей и насколько рационально использовались естественные возможности этой среды.

Археологический материал указывает на развитие у адыгов земледелия с древнейших времен, но начиная с раннего средневековья в этой области, по-видимому, наступает определенный упадок. Если мысленно оглянуться на ранний период развития человечества, убеждаемся, что прогресс, вызванный переходом на производящее хозяйство, сменяется кризисом. Преодоление кризиса в примитивном земледелии происходит путем радикального усовершенствования техники или посредством интенсивного строительства оросительных систем. Как правило, это длительный процесс, вследствие чего земледелие перестает быть ведущей отраслью и на первый план выступает скотоводство.

Кабардинцы, обосновавшись на нынешней территории, имели возможность обрабатывать плодородные черноземные поля [4.9, с. 127; 4.275, с. 122]. Они принесли с собой традиционные эмпирические знания и орудия труда, которыми в новых условиях трудно было работать, что, возможно, вызвало некоторый застой в развитии земледелия мигрантов. Хотя мы не имеем сведений о существовании плуга в Кабарде до XVIII в., это не означает, что его не было. Если за основу взять представленную выше схему И. Киквидзе, можно предположить, что в условиях даже неполивного земледелия большой плуг должен был преодолеть создавшийся в земледелии кризис, но в источниках никаких упоминаний о нем нет. Более того, считается, что именно скотоводство являлось ведущей и основной отраслью в Кабарде, а с первой половины XIX в. постепенно начинает выходить вперед земледелие. Нужно осо-

бо подчеркнуть, что преодоление кризиса происходит именно на базе большого плуга и богарного земледелия, когда еще не применяются массово фабричные железные орудия, однако проникновение капиталистических отношений явно прослеживается.

Многие объясняют перемещение на второй план полеводства политическими событиями, из которых самым значительным называют татаро-монгольское нашествие [4.384, с. 81; 4.55, с. 42; 4.155, с. 13].

В. Кобычев пишет, что «...Монгольское нашествие и последующие походы Тимура привели фактически к полному разорению прежней земледельческой культуры и к уничтожению проживавшего на равнине аланского населения. Новые поселенцы северокавказской равнины — кабардинцы и другие адыгские племена, опасаясь постоянных набегов Крымского ханства, перешли к скотоводческому по преимуществу хозяйству и полукочевному образу жизни» [4.186, с. 10]. Следует отметить, что этой же позиции придерживался Вахушти Багратиони, который писал: «Во время же похода Чингизовых хаканов, особенно же Батя и Орхана разорились и опустошились города и строения их и царство овов превратилось в мтаварство-княжество, и овы стали убегать внутрь Кавказа, а большая часть страны их превратилась в пустыню... и с тех пор Овсетия стала называться Черкесней или Кабардой» [4.73, с. 152].

Действительно, татаро-монгольское и другие нашествия оказали отрицательное влияние на общее развитие адыгского мира; тормозили развитие производительных сил. Однако Кабарда оказалась в наихудшем положении. Новая среда обитания вдобавок потребовала от переселенцев преобразования традиционных трудовых навыков. Все это изменило обстановку не в пользу земледелия. В результате в XIV—XV вв. в земледелии наступил кризис. Между тем, существование обширных пастбищ создавало благоприятные условия для содержания многочисленных стад скота иноземных захватчиков. Монголы в некотором роде сумели навязать поработанному народу выгодное для них скотоводство, но полностью искоренить традиционные отрасли земледелия они, конечно, не смогли, тем более, что естественная среда благоприятствовала их развитию. Все эти моменты, бесспорно, надо учитывать.


Как следует из многочисленных источников, несмотря на различные формы взаимосвязи, как Крымское ханство, так и Россия были заинтересованы в вывозе скота из Кабарды. Полеводческие же культуры их мало интересовали. Все это снизило интерес к земледелию в стране; помимо того, как считает Т. Боцвадзе, этому способствовало, кроме нескончаемой экспансии кочевых племен, Турции и Крымского ханства, и обострение внутрifeодальных войн в самой стране [4.55, с. 13].

Таким образом, адаптационные трудности, обусловленные переселением, внешнеполитическая обстановка, феодальная междоусобица, которая выражалась в захвате пастбищ с целью расширения масштабов скотоводства, главным образом коневодства, содействовали тому, что отрасли земледелия, в частности полеводство, оказались как бы в тени.

Коневодство в Кабарде было традиционной отраслью хозяйства: испокон веков там выводили лошадей местной породы, которые завоевали мировую известность. Крымские ханы во время набегов похищали пленных и, как правило, «лошадей и животные стада» [6.2, с. 161]. Документы того периода изобилуют подобными сведениями. Часто приводятся солидные цифры похищенного скота и лошадей, что является показателем масштабов как развития этой отрасли, так и набегов захватчиков, а также выявляет те интересы, из-за которых Северо-Западный Кавказ становился ареной борьбы: это были лошади, скот и пленники.

Тем не менее существует ряд документов, в которых говорится, как в результате набегов горели посевы. В одном из них указано, что вместе с пленниками и скотиной были похищены «кабацких узденей человек с 30, да пахотных», следовательно, в то время существовала определенная категория земледельцев. Для подтверждения сказанного приведем еще один документ того же периода: «1640 г., не позднее сентября 26—Роспись населения Терской слободы...». В документе описано население слободы. Перечислены семьи с указанием местонахождения главы семьи в момент описи. Из 86 описанных семейств относительно 53 сказано: «Он (глава семьи.— М. К.) на пашне» [6.1, с. 161, 192—194, 413]. По нашему мнению, в данном случае не имеет значения, пахали ли уздени-урорки сами или выезжали для охраны пахотных крестьян. Как бы то ни было, из приведенного документа следует, что кабардинцы масштабно занимались земледелием. А если где-нибудь и был застой, то по причинам чисто политическим, а не хозяйственным, не потому, что эта отрасль была на низком уровне или местное население не обладало традиционными навыками производства.

Таким образом, в результате социально-экономического развития и исторического своеобразия в этой стране сложилось хозяйство, представлявшее собой симбиоз земледелия и скотоводства, обусловленный существующей экосистемой. И говорить об одной превалирующей отрасли не имеет смысла. Т. Кумыков считает, что такая смешанная форма хозяйства существовала в первой половине XIX в. [4.207, с. 149]. Мы же предполагаем, что совмещение отраслей относится к намного более раннему периоду, во всяком случае в XVII—XVIII вв. оно уже существовало.



Исторически, в процессе своего развития, земледелие и скотоводство сменяли друг друга в роли ведущей отрасли с небольшим преобладанием одного над другой. Иначе и не могло быть. Но если по сравнению с земледелием скотоводство на первый взгляд представлялось более передовой отраслью, то лишь потому, что оно, особенно коневодство, было показателем престижа для высших слоев населения и их мощи. Если грузинский феодал хвалился имеющимися земельными угодьями, русский феодал — крепостными крестьянами, то кабардинец гордился табунами чистокровных скакунов.

В. Гарданов при определении масштабов земледелия в XVIII в. абсолютно точно указывает на его достаточно большое значение в экономике страны. Продукты земледелия полностью удовлетворяли внутренний спрос, и еще оставался излишек для продажи: кабардинцы вывозили зерновые в Кизляр и другие русские поселения. Посредством продажи или обмена они устанавливали контакты с горским кавказским населением, а также с казаками. Все это, думается, является показателем высокоразвитой культуры земледелия. Как считает В. Гарданов, хозяйство Кабарды отвечало всем экономическим запросам того времени и скотоводству уделялась преобладающая роль в XVIII в. [4.91, с. 85—86]. Материал же, представленный им, по нашему мнению, свидетельствует скорее о симбиозе земледелия и скотоводства.

#### 4. СИСТЕМА ПОЛЕВОДСТВА У АДЫГОВ

В Северо-Западном регионе Кавказа традиционными зерновыми культурами являются просо, ячмень, пшеница и кукуруза, из них кукуруза — культура более поздняя, которая до конца XIX в. считалась огородной. Остальные злаки считаются исконными, существующими в этом регионе с древнейших времен. Связанные с возделыванием этих злаков традиционные навыки дают богатейшую информацию о рациональных способах, применяемых местным населением для достижения высокой урожайности [4.421, с. 368]. Последовательное же описание годового цикла трудовых процессов позволяет определить самый характер земледельческой системы.

Северо-Западный Кавказ характеризуется большим разнообразием почв, причем земли здесь в основном пригодны для полеводства. Земля называется шы, пашня — вапIэ, а земля, подготовленная к севу или уже засеянная, называется мэкъумэш шIапIэ. Столь же различные наименования существуют и для почв [4.174, с. 39—42].

Рассмотрение существующих в народе знаний о почве приводит к выводу, что местное наименование почв совпадает с их научной классификацией, что, в свою очередь, свидетель-



ствует о правильном ведении традиционного полеводческого хозяйства и, по-видимому, представляет собой общераспространенное явление. Такими знаниями обладает каждый занимающийся сельским хозяйством народ, накопленный опыт благодаря преемственности традиции передается из поколения, превращаясь в приращенное для сельского труженика качество.

В Грузии, по литературным данным и по сведениям информаторов, земли классифицируются по цвету, составу и урожайности. Крестьяне определяют их влажность, водопроницаемость, различают их по твердости, мягкости, тяжести, сухости, влагоемкости, мерзлости, каменности, песчаности, наличию в ней гари и т. п. [4.421, с. 368].

В Кабарде различали целины свежие, старые и сухие. Свежая целина называлась *шыIшIэж*, *шыщIэгъур* означало твердую, сухую целину. Эти связанные с качеством названия зачастую становились топонимами. Крестьяне характеризовали, нередко с научной точностью, положительные и отрицательные свойства каждого вида почвы.

Следует отметить, что просо является тем злаком, благодаря которому, наряду с другими факторами, полеводство в Адыгее и Кабарде приобрело особенно специфическую форму и сформировалось как определенная земледельческая система. Просо для Северо-Западного Кавказа является преобладающей и традиционной культурой, для возделывания которой требуются особые навыки и агротехнические приемы. Кроме того, данная культура по сравнению с другими злаками в большей степени нуждается в свежих, залежных землях. Поэтому, находясь в определенных территориальных пределах, при ограниченной возможности смены эксплуатируемых площадей, при отсутствии удобрения и орошения (за исключением террасных участков) крестьяне вынуждены были прибегать к расчистке лесных участков. Главным образом это относится к горной части Адыгеи.

При определении той или иной системы земледелия следует учитывать, что каждая конкретная разновидность почвы требовала особого способа обработки. Местные жители, исходя из практического опыта, умело и рационально использовали их. Это заметил еще Дюбуа де Монпере, который указывал, что почва в Черкесии быстро сохнет и трескается, поэтому они, т. е. черкесы, отыскали способ сохранять свежесть и влажность почвы посредством посадки вокруг своих полей деревьев [4.265, с. 97]. Так же, как уже было сказано, поступали и чеченцы. В. Гарданов, описывая хозяйство адыгов, отмечает, что «поля, где это было возможно, прилегали к лесным опушкам, но гораздо чаще такие опушки насаждались специально для защиты полей от действия иссушающих и холодных ветров, а на самом поле оставлялись большие тени-



стые деревья. Поля, расположенные по горным склонам, ображдались живою изгородью из держи-дерева, терновника, шиповника, орешника и пр. В местах выхода источников и вдоль ложа их насаждались целые чащи деревьев (обычно ольхи) для защиты от высыхания в летнее время. В местностях более крутых и подверженных смыву ливнями, ряды древопосадок были чаще и шире, перемежаясь с лесными опушками» [4.91, с. 169].

Обработке подвергались в Кабарде преимущественно ровные места, а склоны гор, если такие имелись, оставлялись под сенокосом и пастбища, ибо такие участки невыгодно было обрабатывать — они давали невысокий урожай. Лишь в крайних случаях, если остро ощущалась нехватка земли, вспахивались и склоны, хотя необходимость в этом возникла в Кабарде сравнительно поздно.

Западные адыги, кроме низменных участков, как уже отмечалось, обрабатывали и склоны гор, прибегая для этого к террасированию. Ими пользовались как в полеводческих полях, так и для возделывания многолетних культур (для разведения плодовых садов). Террасы по возможности поливались из специально сооружаемых для этого каналов, в которые население традиционно известными ему способами собирало воду из ближайших родников на горных склонах. Подобными способами широко пользовались и в Грузии [4.95].

Адыги знакомы были с основами мелиорации, для предохранения полей и садов от потоков дождевой воды проводили водоотводные каналы, укрепляя их в крутых местах камнями. Канавы эти, нередко с боковыми ответвлениями, служили в то же время дренажом, предохраняя почву от заболачивания [4.91, с. 72]. Они сооружали также водоотливные каналы, укрепленные камнями и лесозащитными полосами, что является показателем высокой культуры земледельческого производства.

В Кабарде была распространена трехпольная залежная система, однако западные адыги в соответствии с особенностями рельефа применяли подсечно-огневую систему. Как свидетельствуют географические и этнографические источники, симой примитивной формой земледелия, распространенной на огромном пространстве от экватора и до крайнего Севера, являлась подсечно-огневая система [4.339, с. 121]. Б. Харгрейс считает подсечно-огневую систему изначальной стадией растениеводства, так как практическое осуществление других каких-либо способов представлялось невозможным на базе существовавшего в то время охотничье-собирающего или рыболовного хозяйства [9.6, с. 43, 78]. На самой ранней ступени эта система, по всей вероятности, была лишь огневой и паловой, что обуславливалось природой первобытного человека [4.339, с. 122].

В древнейшие времена территория Северо-Западного Кавказа была покрыта девственными лесами. С течением времени эти лесные пространства значительно сократились и во многих местах ценные породы деревьев уступили место кустарникам или же подверглись сплошной вырубке, т. к. в случае, если возникала необходимость расширения площади под посевы проса, прибегали, как правило, к расчистке лесных участков. Сельская община при распределении земли раздвала и участки, покрытые лесом и кустарниками.


При расчистке леса как у адыгейцев, так и кабардинцев, широко было распространено обдирание деревьев. Этот способ описан и старыми и современными авторами [4.142, с. 4; 4.394, с. 25; 4.11, с. 44]. Расчистка земельных участков широко применялась по всему Кавказу, особенно на плоскогорьях, где склоны расчищались не полностью, а, как указывает И. Клинген, деревья оставляли по краям расчищенных под пашню участков, а иногда и специально сажали их [4.184, с. 41]. В расчищенных под пахоту местах часто оставляли одно, два дерева для защиты от солнечных лучей и сохранения влаги в почве.

Подсечная система особенно была развита у шапсугов, нухайцев и абадзехов, где, по словам Т. Лапинского, изобиловали леса [9.10, с. 41]. Дюбуа де Монпере отмечал, что «черкес, расчищая землю, окружавшую его жилище, для возделывания проса или пшеницы, заботится о том, чтобы сохранить вокруг своего поля гирлянду деревьев для его защиты и доставления влаги, необходимой в этом климате. Он оставляет даже там и сям, среди своих полей, самые красивые деревья» [4.265, с. 97]. Деревья оставляли близ родников и ручьев с целью уберечь их в пору летней жары, а также на склонах, где возможны были оползни или смывы. Таким образом, население хорошо понимало всю пользу леса и деревьев, и поэтому леса отнюдь не вырубались без разбора и бессистемно. И. Клинген называет эту систему «лесо-хлебной». По замечанию же В. Гарданова, следует подчеркнуть то обстоятельство, что земледелие увязывалось с защитой лесов и зачастую даже с разведением новых посадок [4.91, с. 70].

Расчистка представляет собой достаточно трудную хозяйственную задачу, связанную как с применением специальных, предназначенных для расчистки орудий, так и со свойствами почвы, культурой высеваемых злаков и т. п.

Известно, что Кавказ относится к зоне, где по всем данным должно было сформироваться производящее хозяйство, основанное на земледелии и скотоводстве [4.283, с. 12; 4.271, с. 75]. Более того, считают, что просо и лен вообще кладут начало земледелию и производящему хозяйству на Кавказе [4.180, с. 14, 15, 18]. Это положение весьма важно, оно означает, что в северо-западной части Кавказа просо предстает





как основная и ведущая культура на протяжении всей истории. Основываясь на нем, становится возможным выявить некоторую генетическую связь между культурой неолита и этнографической действительностью, а в таком случае этнографическая действительность может представить дополнительные данные для воспроизведения картины неолитического быта.

Просо истари было распространено по всему Северо-Западному Кавказу. И. Гербер, А. Гюльденштедт, М. Пейсонель, Г. Интериано, Дортели Дасколи, Лонгворт, С. Броневский, К. Кох, Н. Дубровин, Дюбуа де Монпере, И. Паллас, К. Сталь и другие единодушно признают просо древнейшим продуктом питания у черкесов. Адыги из проса готовили так называемую пасту — густую пресную кашу, пекли хлеб, варили алкогольный напиток — махсиму, употребляли в корм птице, солому использовали для корма скота.

На Северо-Западном Кавказе, в городищах скифо-сарматского периода в районах Усть-Лабинской, Старо-Корсунской и Елизаветинской были найдены просяные зерна [4.214, с. 200]. А. Корнилов считает, что, если древнейшей родиной проса признается Китай, то Причерноморье может рассматриваться как один из древнейших очагов его распространения. По его мнению, именно с берегов Черного моря, по великим торговым путям, «из варяг в греки», просо проникло и в Западную Европу [4.196, с. 10]. Что просо имело товарное значение, ясно видно из документа 1614 года, в котором воевода Терского городка обращался в Москву с просьбой прислать по Волге запас хлеба для гарнизона городка, т. к. они обычно закупают у кабардинцев и кумыков просо, «а ныне де они проса на Терке и купити не добудут, потому что кабардинские черкасы из Кабарды с продажным просом на Терек не бывали... в Кумыках де и в Черкасах у черкас хлеб не дородился» [4.212, с. 99].

Все племена, говорится в одном документе, за исключением кабардинцев и живущих вместе с ними абазинцев и бесленеевцев, сеют рожь, пшеницу, которую пускают исключительно в продажу; сами же потребляют преимущественно просо, пшено и частично кукурузу. Кабардинцы же, абазины и бесленеевцы сеют только просо и кукурузу, почти исключительно для собственного потребления [6.5, с. 16]. Тот факт, что просо являлось основным продуктом питания кабардинцев подтверждается многими документами; например в документе 1748 года говорится: «Настоящая у общего народа пища — просо, которым и лошадей стоялых кормят, а для себя на год запасенное зарывают в ямы, а пшеницы и ячменя мало употребляют и затем и сеют немного. Владельцы и их знатные уздени едят с просом летом баранину свежую и аленину стреляную, а зимою баранину же копченую.

Обыкновенное у всех у них питье: молоко, просыная брага и ставленные меда». Подписывает документ «Советник канцелярии Василий Бакунин. Согласно запискам этого Бакунина, балкарцы, наряду с другими товарами, покупали в Кабарде и продовольствие, паяя при этом на их пастбищах свой скот [4.33, с. 160].

В Кабарде издавна сеяли следующие виды проса: хуфыцэ — черное просо, ху хужь — белое просо, ху плъыж — красное просо, ху гъуэжь — желтое просо. Существует и позднее — хугъуэкасе и ранее просо — хугъэпасаэ. Эти виды внешне отличаются друг от друга только по цвету колоса. Просо сеяли неглубоко, так как при глубоком за­севе оно всходит очень поздно и даже может прорасти на второй или третий год. Местные жители сообщают: «Наши предки использовали это свойство проса для своей выгоды: в случае войн или нашествий, зная, что придется оставлять родные места, просо умышленно сеяли глубоко, вернувшись же через года два-три в родные места, снимали хороший урожай». И это было самым реальным способом избежать голода. Просо в земле не портится, не гниет. Оно обладает чрезвычайной твердой оболочкой, защищающей зародыш от порчи. Попадая в землю, дает росток даже на шестой-седьмой год.

Б. Калоев отмечает, что Кабарда представляла собой один из равнинных и наиболее плодородных регионов Северного Кавказа, имевшие большие возможности для выращивания самых различных хлебных злаков, в том числе и пшеницы. Однако в рассматриваемое время кабардинцы ограничивались посевами почти только одной культуры — проса, что, видимо, объясняется общей отсталостью земледелия в Большой Кабарде [4.169, с. 84]. По нашему же мнению, об отсталости в Кабарде земледелия как отрасли не приходится говорить, а то, что пшеница возделывалась в недостаточных масштабах, можно объяснить исключительно экономическими факторами.

Пшеница по-кабардински гуэдз, по-адыгейски — коц. По С. Броневскому, черкасы применяли весенний сев пшеницы [4.70, с. 133]. Е. Максимов же отмечает, что кабардинцы выращивали озимую пшеницу [4.237, с. 174]. П. Надеждин внося уточнения в сообщения этих авторов, перечисляет сорта пшеницы, которые в его время сеяли черкесы. Он пишет: «Из числа общеизвестных культурных растений здесь возделывается пшеница усатка, безостая, или гирка, яровая пшеница — кубанка по местному названию, или арнаутка» [4.276, с. 238]. Усатка означает оститую пшеницу, однако автор не указывает конкретно ее сорт. Гирка, как видно из цитаты, является безостой весенней пшеницей, широко распространенной на Украине. Кубанка — твердая пшеница. Это название, по мнению М. Якубцинера, показывает, что сорт получен на



0619353750

Кубани [4.445, с. 32, 50]. Арнаутка соответствует грузинской твердой пшенице — тавтухи [4.115, с. 14].

Пшеница упоминается в одном документе 60-х гг. XIX в. — «Комиссии Кабардинского отделения по правам личным и земельным туземного населения Терской области от 29 января 1868 г. за № 7, под председательством Нурида», где сказано: «Предгорная полоса пригодна исключительно под пшеницу».

В. Христианович замечает, что к началу Первой мировой войны в Кабарде первое после кукурузы место занимала пшеница. По его же словам, в Кабарде пшеница считалась новой культурой. Столь ошибочное суждение, по его мнению, объяснялось тем, что население из-за отсутствия семян порой не имело возможности выращивать пшеницу (автор приводит материал, иллюстрирующий это положение) [4.397, с. 52, 53]. В. Гарданов не разделяет мнения, что пшеница в Кабарде появилась только в первой половине XX в., и ссылается на ряд документальных свидетельств, из коих явствует, что еще в XVII—XVIII вв. пшеница выращивалась в таком количестве, что ее даже вывозили за пределы области. Отмечая это обстоятельство, В. Гарданов добавляет, что в XVIII в. пшеница получила недостаточное распространение из-за низких урожаев [4.91, с. 83—84]. Безусловно, пшеница была традиционной для этого края культурой, а некоторое уменьшение ее посевов в какой-то период следует объяснить социально-экономическими условиями.

В Малой Кабарде, как отмечено авторами дореволюционного периода, пшеница возделывалась более интенсивно [4.312, с. 48]. Б. Калоев отмечает, что, хотя пшеница не была здесь преобладающей культурой, тем не менее издавна возделывалась постоянно, наряду с другими зерновыми злаками [4.169, с. 86]. Если же Малой Кабарде была знакома эта культура, то, видимо, она была известна и в Большой Кабарде, но давала малый экономический эффект по сравнению с просом и поэтому постоянно не возделывалась. Ко всему следует еще добавить, что просу, по нашему мнению, были присущи этнохарактеризующие качества. Весь традиционный пищевой рацион был подобран в Кабарде так, что в сочетании с просяной густосваренной кашей (т. н. паста), употребляемой не как самостоятельное блюдо, а как хлеб, в сочетании с другими продуктами, давал лучшие вкусовые ощущения. Так было и в Западной Грузии, Абхазии, где пшеницу сеяли в очень малом количестве, и в обиходе он не употреблялся.

И. Джавахишвили кабардинское название пшеницы — годз связывает с рачинским названием одного сорта гваца-зандури, что является показателем культурно-исторических отношений кавказских племен в целом [4.121, с. 398].

Пшеницу в значительном количестве возделывали также и все адыгские племена, о чем свидетельствует как археологический, так и этнографический материал.

Один из видов хлебных злаков был известен в Кабарде под названием гаша. На сегодняшний день он совершенно исчез, в прошлом же был достаточно широко распространен и, наряду с просом, являлся древнейшим продуктом питания кабардинцев. По толкованию В. Христиановича [4.397, с. 51] и В. Пожидаева [4.305, с. 70], кабардинскому гаша соответствует русская полба. В. Христианович отмечает, что гаша, или полбу предки кабардинцев — прикубанские черкесы знали еще до нашей эры, в пору прихода древних греков. Греки вместо пшеницы употребляли полбу, которую вывозили из мест, прилегающих к нынешним Казани и Кубани, областей, располагавших тогда обширными полями. О полбе для Кабарды упоминают также С. Броневский [4.70, с. 133] и Ш. Ногмов [4.266, с. 33].

Для иллюстрации факта широкого распространения полбы В. Гарданов приводит документ 1765 года, в котором сказано: «В Большой и Малой Кабарде родится... полба, просо, ячмень» [4.91, с. 85]. Обнаружить этнографический материал, подтверждающий существование злака, называемого в Кабарде гаша, довольно трудно, так как эта культура давно исчезла и многие даже не слыхали о такой. Словом гаша ныне называют метелку кукурузы, и только в некоторых селах старики помнят, что когда-то выращивали злак, называемый гаша.

Интересно отметить, что у адыгов, в частности у шапсугов, один вид проса называется Уэш. Этому виду придавалось особое значение в севообороте, так как по многовековым наблюдениям шапсугов, он способствовал восстановлению структуры почвы, уничтожению сорняков и повышению урожайности [4.423, с. 190].

Изучив имеющиеся в источниках сведения, относящиеся к культуре гаша [4.174, с. 59, 67] и сравнив их, с одной стороны, с этнографическими, а с другой — с ботаническими данными, мы пришли к выводу, что по ряду признаков гаша походит на грузинский эндемный вид пшеницы — маха. Эти признаки: а) легкая приспособляемость к неблагоприятным климатическим условиям; б) плоская форма колоса; в) прочное закрепление зерен в гнездышках, что затрудняет их вымолачивание; г) невысокая урожайность и д) хорошее качество муки. Гаша недостает основного качества дикой пшеницы — явно выраженной ломкости и постепенного осыпания зерен по мере созревания растения. Известно, что из-за этих качеств маха невозможно жать серпом и ее убирают в Грузии специальным орудием под названием шнакви. Однако оно в Кабарде не засвидетельствовано и, как уже отмечалось, га-



ша жали серпом. Гаша была распространена и в Балкарии, где называлась быдыш. Эта культура встречается также у чеченцев, ингушей и осетин. Ингуши и чеченцы называли ее с о с, осетины — ши шк, хотя Б. Калосв приводит для осетин название гальма [4.169, с. 104].

Мы полагаем, что гаша представляет собой некоторую более развитую разновидность сорта маха, утратившую ломкость колосьев, почему ее и можно жать серпом.

Одной из древнейших культур у адыгов является ячмень — хъэ. Т. Кумыков считает, что первоначально основными продуктами питания у адыгов были просо и ячмень, т. к. слово хъэ в качестве корня входит в целый ряд наименований изделий из теста, а также некоторых земледельческих терминов, например: хъэм — гумно, хъэлу — ломоть хлеба, хъэнт хъупс — ячменный суп, хъэдзэ — зерно (первоначально ячменное) и т. д. [4.208, с. 27].

С. Броневский среди распространенных в Кабарде злаков упоминает и ячмень [4.70, с. 133]. Но в уже известном нам документе «Комиссия Кабардинского отделения по правам личными поземельным туземного населения Терской области» говорится, что ячменя кабардинцы не знают. Ш. Ногмов, перечисляя культуры растений, известных адыгам, упоминает и ячмень [4.266, с. 33]. Е. Максимов также указывает на существование в Кабарде ячменя [4.237, с. 155]. В. Христианович считает, что культура ячменя в Кабарде имеет две истории — старую и новую, вызванную подъемом животноводства в Европе, породившим вывоз ячменя из России. В. Христианович отмечает, что в Кабарде культура ячменя была известна с XVIII в., однако постепенно она стала исчезать и сохранилась лишь в глухих, удаленных от дорог, аулах. Подобно просу, ячмень в XIX в. был вытеснен кукурузой. С начала же нынешнего столетия интерес к ячменю снова возрос, что было обусловлено причинами совершенно иного, в значительной степени мирового, порядка. Сеять ячмень стали и в Малой Кабарде, в Урухе, на Малке (Псыхурей), то есть в районах, где начался вывоз хлеба на международный рынок [4.397, с. 151].

Несмотря на скудость сведений, бытовые данные позволяют считать ячмень, наряду с просом, гаша с пшеницей исконным продуктом питания адыгов. Согласно полевым исследованиям Б. Калоева, в конце XIX — начале XX в. ячмень возделывался черкесами, абазинами, ногойцами и всеми адыгами, за исключением черноморских шапсугов [4.169, с. 80]. В основном сеяли озимый ячмень, который убирали приблизительно к концу июня. В севообороте ячмень почти всегда занимал второе или третье место наряду с кукурузой. По сведениям же Е. Максимова, в Кабарде сеяли как озимый, так и яровой ячмень. По его же данным, эта культура преимущественно была распространена в Малой Кабарде. Вообще же, по Е. Макси-

мову, ячмень, наряду с овсом и рожью, сеяли в незначительных количествах [4.237, с. 174].

Распространенной культурой адыгов наряду с другими культурами, начиная, по-видимому, с XIX в., можно считать кукурузу. Правда, имеются единичные сведения о том, что черкесы возделывали кукурузу уже с конца XVIII в. ввиду чрезвычайной ее урожайности, а также благодаря хорошей цене, которую давали за нее турецкие купцы [4.54; 4.33; 4.208, 4.209]. Однако эти сведения опровергаются многими авторами, ссылающимися на то, что в докладе «Комиссии Кабардинского отделения по правам личным и поземельным туземного населения Терской области» кукуруза трактуется как огородный овощ [4.70, 4.397, 4.305].

Адыги называют кукурузу нартыху (каб.), нартыф (адыг.), что означает «просо нартов». Это название объясняют по-разному. Некоторые указывают, что нарты вместо проса сеяли кукурузу, она была их основным пищевым продуктом потому и назвали кукурузу «просом нартов», что должно указывать на древность этой культуры. Другие утверждают, что люди прозвали кукурузу этим именем потому, что дивились величине ее початков и зерен. Говорили, воистину это — просо нартов и, таким образом, за ней осталось это название. Думается, последнее объяснение ближе к истине.

К концу XIX и началу XX в. посевы кукурузы заметно расширились, заняв вскоре по площади первое место среди других культур. Даже в засушливые годы она давала здесь хорошие урожаи.

До Октябрьской революции на всем Северном Кавказе кукурузу употребляли только в качестве корма, после революции она приобрела и промышленное значение.

## Заключение

На основе анализа собственно этнографических материалов и других вспомогательных источников можно сделать заключение следующего характера:

1. Признавая взаимовлияние географической среды и общества, ибо географическая среда является объектом всеобщего человеческого труда, материальной основой процесса производства, и в этом качестве она играет существенную роль, влияя на направленность производительных сил и, следовательно, общественного производства [4.66, с. 77] следует, очевидно, считать, что конкретные природно-хозяйственные условия формируют производственные навыки и особенности трудового опыта, создавая тем самым специфическую форму отраслей хозяйства при определенном уровне социального развития. При определении типа хозяйства исследуемого ре-



гиона мы исходим из вышесформулированного постулата и заключаем, что в ущельях Центрального Кавказа существовал тип горного земледелия, представленный преимущественно полеводством.

2. Представленный в настоящей главе материал дает основание представить понятие горного земледелия как комплекс следующих показателей: 1) основными зерновыми культурами являются яровая пшеница и ячмень, кукуруза не произрастала; 2) земледелие основывалось на подсеке заимок и террасировании склонов с применением в отдельных случаях орошения; 3) существовали разбросанные пашни малого размера, которые интенсивно обрабатывались с применением удобрений; 4) транспортирование производилось в основном саними; 5) зерновые обмолачивались скотом; 6) имелись небольшие водяные мельницы. Важную роль в успешном ведении хозяйства играли эмпирические знания и этническая традиция. По мнению некоторых авторов, в силу эмпирического характера знаний и примитивности орудий труда процесс производства был возможен только благодаря закреплению и передаче опыта традицией.

Формированию данного комплекса мы придаем особое значение, так как он определяет агротехнические способы ведения земледелия, которые часть авторов считают агротехническими традициями земледелия [4.357, с. 52]. Этот комплекс наглядно показывает, насколько эффективно использует население земельные фонды территории, что является результатом досконального знания природных особенностей микрорайона и возможно более полного приспособления к ним.

3. Говоря о Центральном Кавказе, точнее Чечено-Ингушетии и Осетии, можно утверждать, что полеводство базировалось на террасно-подсечной системе земледелия, которая имеет четко сформированную структуру. Отдельные компоненты этой структуры варьируются внутри данной системы, компонентный анализ которой дает возможность установить корреляционную зависимость между явлениями и законами, ими управляемыми. Создается возможность выявления причинной зависимости и выведения дедуктивным путем частных закономерностей из общего.

Террасно-подсечную систему можно расчленить на следующие компоненты: 1) подсечное хозяйство, 2) террасирование, 3) способы удобрения, 4) севооборот или чередование культур, 5) пахота. Каждая из этих единиц объединяет множество подвидов, которые подразумевают сумму конкретных действий, реализуемых посредством определенного набора трудовых приемов и орудий. Например, террасная система подразумевает наличие следующих компонентов: удобрение, орошение, севооборот и мотыжная культура. Без этих агрономи-



ческих приемов немыслима была эксплуатация искусственно созданных пашен.

Использование в полеводстве террасы можно отнести к двум типам: 1) с укрепленными фронтонными стенками, 2) без укрепленных стенок. Каждый из этих типов в свою очередь делится на подтипы.

4. Рассмотрение традиционных форм полеводства в Чечено-Ингушетии и Осетии в свете параллельных этнографических данных из других регионов Кавказа доказывает общность полеводческих культур этих регионов, детерминированную натуральным единством экосистемы и социального развития.

5. Исследуя народную агрокультуру, в работе определенное внимание уделяется изучению свойств и структуры местных почв. Фиксация традиционных агроприемов выявляет рациональную сущность эмпирического знания, ибо производственная база земледелия, его материальная основа — земля, наряду с экологическим своеобразием, создает конкретный режим землепереработки с учетом вертикальной зональности и климата, определяющий всю совокупность системы земледелия. Полевой этнографический материал выявляет положительные знания в области почвоведения, которые складываются в результате досконального знания специфических особенностей каждого конкретного микрорайона и веками накопленного опыта, эффективно применяемых в практике.

6. Культура проса в экологической системе Северного Кавказа выполняет своеобразную функцию определителя. Индекс этого злака — в одном случае плюс, в другом — минус позволяет четко разграничить экологические ареалы. Из обследованных регионов только один (адыго-кабардинский мир) можно отметить знаком плюс по отношению к распространению проса, прочие же характеризуются минусовым значением (Осетия, Чечено-Ингушетия). А плюсовые и минусовые признаки в свою очередь указывают на характерные особенности ведения полеводческого хозяйства и на применение тех или иных орудий труда. Просо как средство пропитания, наряду с его положительными и отрицательными свойствами, приобретает еще и этническое значение. Вообще принято считать, что посевные культуры, как правило, не определяют этническую специфику. Однако в силу известных исторических и природных условий на некоторой стадии социально-экономического развития в результате сложившейся традиции питания эти культуры могут приобрести и этнический характер [4.402а, с. 61]. Для иллюстрации можно указать на факт превращения кукурузы в традиционный продукт питания населения Западной Грузии [4.172, с. 65].

Все вышесказанное отнюдь не означает, что в пределах плюсового распространения традиционным продуктом являет-





ся одно лишь просо, а в минусовой зоне оно абсолютно исключено. Дело в том, как оно влияет на всю специфику сельскохозяйственного производства и насколько определяет особенности бытовой культуры.

7. В средние века, несмотря на объективно существующие благоприятные условия для развития в Кабарде земледелия, на первый план выдвинулось скотоводство. Такое положение было обусловлено многочисленными причинами социально-экономического и политического характера, среди которых следует отметить монгольские нашествия и необходимость наличия как скота, так и пастбищ для его выпаса. Это обстоятельство повысило значение животноводства как отрасли, земледелие же оказалось ограничено в пределах страны.

В результате внутренних сдвигов социально-экономического характера, распада общин сформировался военно-аристократический слой, для которого лошадь являлась необходимым атрибутом военных походов, показателем силы и престижа. Лошадь была реальным средством установления внутренних и внешних взаимосвязей, объектом торговли. Все это на общем фоне развития скотоводства содействовало выдвиганию коневодства в Кабарде в независимую отрасль хозяйства.

Охарактеризованные выше процессы тем не менее протекали на фоне высокоразвитого переложно-залежного земледелия. Поэтому считается более правильным говорить о симбиозе в Кабарде земледелия и скотоводства, причем уже в XVII—XVIII вв. Следует отметить и то, что западные адыги всецело сами обеспечивали себя продуктами полеводческого хозяйства. Жизнеобеспечение данной этнической общности базировалось на производстве необходимых продуктов питания.

На основе вышеизложенного вполне обоснованным считается вывод об оседлости хозяйства адыгов на протяжении всего средневековья и о взаимообусловленности скотоводства и земледелия.

## ПАХОТНЫЕ ОРУДИЯ

## ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Изучение исторического развития той или иной отрасли хозяйства, равно как и определение ее уровня и масштабов невозможно в отрыве от применяемых в ней орудий труда. Поэтому настоящий раздел мы посвящаем рассмотрению представленных в этнографической действительности исследуемого края орудий производства и их научному описанию.

Переход к пахотному земледелию явился в свое время техническим переворотом в ведении сельского хозяйства. В противовес мотыжной технике пахотное орудие уже нуждалось в тягловой силе, а применение тягловой силы в свою очередь вызвало сдвиги в сфере хозяйственной деятельности в целом. Именно действие стало активным, целенаправленным. По справедливому замечанию С. Семенова, плужное земледелие преобразовало сельское хозяйство и явилось высшим его достижением, способствуя образованию ранних цивилизаций Старого Света. Оно было тесно связано с возделыванием зерновых, что отделило эту отрасль хозяйства от палочно-мотыжного земледелия, сохранившего свое значение в овощеводстве и садоводстве. Использование тягловой силы животных вело к значительному расширению полей, к развитию транспорта и повозок, обмолоту урожая на токах, появлению вращающейся мельницы, обмену продуктами сельского хозяйства с соседними странами [4.339, с. 243]. Одним словом, применение тягловой силы в хозяйстве вызвало целый ряд сдвигов, способствовало скачкообразному развитию почти всех отраслей сельского хозяйства, содействуя внедрению качественно новых, более мощных способов хозяйствования.

Следует отметить, что даже в пределах Кавказа, не говоря уже о более обширных территориях, где засвидетельствованы многообразные формы пахотных орудий, имеется возможность систематизации этих орудий по принципу соответствия социально-экономическому развитию конкретного общества и естественной среде распространения. Фиксируемое этнографами территориальное распространение различных типов земледельческих орудий — результат сложного процесса, развивавшегося во времени и пространстве в разных этнокультурных средах в тесной связи с конкретной историей отдельных народов. Именно поэтому земледельческие орудия, наряду с другими элементами культуры дают богатейший материал для реконструкции исторического процесса развития хозяйства в широких территориальных рамках [4.15, с. 91].

Кроме чисто хозяйственных вопросов, орудия труда, так же как и другие памятники материальной культуры, можно использовать в качестве источника при изучении социальных общественных отношений. Ибо эти элементы культуры сами по себе содержат определенную информацию социального характера. Значение памятников материальной культуры для изучения социальной организации в ее историческом прошлом неоднократно отмечалось в советской этнографической литературе [4.369, 4.370, 4.324, 4.321]. Этот метод широко используется и в зарубежной науке [4.225].

Предметом исследования является также знаковая сущность, т. е. символическая нагрузка конкретного предмета, так как всякая модель культуры содержит в себе разделение явлений окружающей человека действительности на «мир фактов и мир знаков» [4.225, с. 14]. К числу последних относятся все те искусственно созданные человеком предметы, которые в современной этнографической классификации составляют область материальной культуры. Двойная природа вещей — хорошо известная особенность оперирования вещами в человеческом обществе. Речь идет о том, что любую вещь можно использовать и как собственно вещь, и как знак, символ, причем вторая ипостась может пониматься различным образом. В культуре традиционного типа «о каждом предмете, помимо ограниченных сведений, касающихся его (физической природы, существовало еще и иное знание: знание его символического смысла» [4.116, с. 63]. Восстановление этого смысла (частично утерянного, частично дошедшего до нас в трансформированном виде) — одна из основных задач историка культуры, кроме того, символический характер вещей может пониматься и как объективное свойство вещей, дающее возможность использовать их в качестве исторического источника. Ю. Лотман в этой связи пишет: «Следует напомнить, что памятники материальной культуры, орудия производства в создающем и использующем их обществе играют двоякую роль: с одной стороны они служат практическим целям, с другой — концентрируя в себе опыт предшествующей трудовой деятельности, выступают как средство хранения и передачи информации. Для современника, имеющего возможность получить эту информацию по многочисленным, более прямым каналам, в качестве основной выступает первая функция, но для потомка, например, археолога или историка, она полностью вытесняется второй. При этом, поскольку культура представляет собой структуру, исследователь может извлечь из орудий труда не только информацию о процессе производства, но и сведения о структуре семьи и иных формах организации коллективов» [4.225, с. 11].

Таким образом, изучая технологию, конструкцию и функции пахотных орудий, мы, с одной стороны, фиксируем их

как определенные элементы материальной культуры, с другой же — получаем через материальный объект определенную информацию по многим аспектам общественных и семейных отношений. В этом смысле пахотное орудие, как и любой другой памятник материальной культуры, представляет собой некий исторический источник, позволяющий всесторонне изучить данное общество. Так, этнографу предоставится возможность, не прибегая к другим данным, установить по большому, например, плугу, каков был уровень общественного развития исследуемой страны, существовавшие в ней формы организации труда, землевладения и землепользования, экономическое состояние населения, его отношения с соседними народами и много других вопросов. Вся эта информация как бы закодирована в виде системы определенных символов в большом плуге. Подобным же образом определенными признаками и символами обладают любые другие предметы и хранимые в традиционной бытовой среде элементы культуры.

Комплексное изучение культуры земледелия предполагает анализ и определение изопрагм каждого отдельного компонента. Тем более, конкретный этнографический материал ясно показывает, что ареал их распространения не всегда совпадает с синхронными изопрагмами аналогичных элементов и их этническими границами. В таких случаях детерминантам «национальный» и «этнический» не придается определяющее значение, поскольку характеризующая данный период специфика в них мало отражена. А поэтому и оптимальное районирование элементов материальной культуры отмечается большей широтой.

Подобно другим отраслям хозяйства основной тип земледелия в конкретных условиях социально-экономического развития определяется соотношением естественно-географической среды с производственным опытом и трудовыми навыками людей. Значение придается определению хозяйственно-производственной и социально-культурной ориентации населения, отражающей экологические аспекты изучаемой проблемы, которая выражается в единстве сложного комплекса природных условий и производственной деятельности людей. К вышесказанному необходимо добавить еще огромное значение эмпирического опыта и роль традиций в деле успешного ведения хозяйства. В этой связи необходимо отметить, что, по мнению некоторых авторов, в силу эмпирического характера знаний и примитивности орудий труда процесс производства был возможен только благодаря закреплению и передаче опыта традицией [4.113, с. 3]. В последнее время в советской этнографии возрос интерес к проблемам традиций, их сущности, устойчивости и силе воздействия. Эти вопросы, рассматриваемые в рамках общих этнических процессов, должны разъяс-



нить, насколько те или иные явления или элементы культуры соответствуют различным проявлениям народного быта, носят ли они в себе специфические черты данной этнической общности, и если носят, то в чем они выражаются? [4.251, с. 3].

Проблема этнических традиций приобретает сегодня особую остроту, и в порядок дня ставятся вопросы материальной культуры в чисто этнических аспектах, имеющих равное значение как для этнографических, так и археологических исследований. С одной стороны общепризнано, что лучшим хранителем этнических традиций является материальная культура [4.62, с. 21], воплощающая их в формах жилых строений, одежды и других предметов быта; с другой стороны, считается, что вещь, как таковая, приобретает или теряет этнические признаки в результате влияния известных социально-экономических факторов [4.404, с. 71—72]. Споры вызывает и вопрос о том, как влияют этнические традиции на направление хозяйственного развития, а также на формирование определенных типов производственных орудий и ареала их распространения. Одни считают, что на формы хозяйственных и земледельческих орудий этнические традиции почти никакого влияния не оказывают. Подобно прочим достижениям культуры орудия труда прежде всего являются продуктом общественно-экономических и географических условий, и только в незначительной степени их происхождение можно приписать какой-либо характерной этнической, или бытовой культуре [4.111, с. 86]. Другие придают большее значение этнической традиции, и нужно отметить, что вторая точка зрения находит больше сторонников [4.404, 4.335, 4.45, 4.198, 4.357]. Некоторые даже не допускают мысли о возможности отделения достижений культуры от этнических традиций. Считается также, что особенности земледельческой культуры различных народов в определенных исторических условиях детерминируются прежде всего социально-экономическими и природными факторами. Эти особенности в дальнейшем закрепляются традициями, становясь на длительное время характерными для того или иного народа.

Традиция действительно играла немаловажную роль в хозяйственной жизни прошлого. Она в определенной мере воздействовала на конкретные способы ведения хозяйства и тем самым придавала ему своеобразный характер. Но нужно отметить, что трудовые традиции зачастую даже мешали внедрению более правильных, разумных правил и тем самым тормозили дальнейший ход развития [4.173].

Вообще же этническая традиция — это сложный феномен, проявляющийся в каждом отдельном случае в совершенно особой форме. Если в хозяйственной сфере стойкость этнических традиций и играет известную роль, то по отношению к сельскохозяйственной технике, традиция находится в прямой зави-



симости от производственной целесообразности, и этнические традиции теряют свою силу. Как известно, традиционные формы хозяйства в основном возникают под влиянием социально-экономических и географических условий, например, субтропические культуры не могут стать традиционной отраслью хозяйства Чечено-Ингушетии или, скажем, Хевсуретии. Вообще же, видимо, не следует рассматривать в отрыве друг от друга такие вопросы как формы хозяйствования и средства производства, поскольку в обоих случаях определяющим условием является эффективность производства [4.175, с. 84—85].

Вышеизложенные предварительные соображения, касающиеся орудий труда, думается, позволяют перейти к рассмотрению конкретного материала, обнимающего основные регионы Северного Кавказа — Центральный и Северо-Западный Кавказ.

### 1. ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ ПАХОТНЫХ ОРУДИЙ У ВАЙНАХОВ

В Чечено-Ингушетии обработка почв производилась различными способами и средствами, обусловленными особенностями конкретного микрорайона. Определенное значение имела структура почвы, ее состав и рельеф поверхности. Следовательно, в основу типологии можно положить связанное с этими факторами функциональное назначение орудий [4.364, с. 4].

В горных местах Ингушетии применялось в основном деревянное пахотное рало типа грузинского ачаха, называемое дахчанох, лоам нох, или просто нох. Такого же типа орудие под названием нох, или дечигнох употреблялось и в Чечне. К сожалению, относительно этого орудия в источниках сохранилось очень мало сведений. Не лучше обстоит дело и в современной литературе. Пробел в этом вопросе в некоторой степени восполнил Б. Калоев. В его обобщающей работе о земледелии народов Северного Кавказа представлен материал и о вайнахских пахотных орудиях [4.169]. Более того, материал картографирован, что дает возможность проследить ареал и частоту распространения этого наиважнейшего элемента культуры. Однако, кое-что все еще требует уточнения и дальнейшего исследования, о чем речь пойдет ниже.

В. Христианович писал об Ингушетии: «Применяется в большинстве случаев однократная вспашка, которая производится двумя горскими орудиями: специальным резцом производится обрез пласта, а деревянным висячим плугом делается затем оборот пласта. В работе участвуют 3 работника и 4 вола: одна пара запряжена в резец, другая пара — в плуг». И далее: «В некоторых районах с более легкими почвами и на старовспаханых землях резец не применяется и вспашка производится только плугом на паре волов» [4.398, с. 189].

Наличие подобных орудий в Чечне подтверждает Н. Ив-  
ненков. Он пишет: «Предварительно прорезанная специа-  
льным резцом земля затем обрабатывается пахотным орудием»  
[4.148, с. 11]. К сожалению, ни один из упомянутых авторов  
не приводит ни названий орудий, ни описания их конструкции,  
не указывает ареала их распространения. Черкание земли  
резцом в Чечено-Ингушетии подтверждается этнографическим  
материалом. Это орудие называется по-ингушски пход, а по-  
чеченски — пхот, пхату\*. Деревянный пход несложен по  
конструкции, представляет собой обструганный брус длиной  
до трех метров. На одном конце у него сделаны отверстия, в  
которые продеваются ремни для привязывания ярма. Второй  
конец загнут вверх, приблизительно под углом 45°. Сверху на  
нем вертикально крепится деревянная стойка. В середину  
бруса, который фактически служит грядилем, вбит железный  
резец, или резак. Пход — орудие без пятки и без лемеха, его  
рабочим элементом является резак. Впрягается в него одна  
пара волов. Грядиль по-чеченски называется чадак, по-ин-  
гушски — нок, дышло — ко. Резак, как и все орудия, по-  
чеченски — пхот, пхоту, по-ингушски — пхиад.

Только с помощью пхода пахать было нельзя, он прокла-  
дывал резакom борозду, за ним следовал нох и по уже про-  
ложенной борозде поднимал и переворачивал пласт. По-ви-  
димому, пход был распространен по всей Ингушетии и Чече-  
не, его применяли для обработки твердых, тяжелых почв. Вла-  
дельцы же легких, рыхлых участков предпочитали применять  
для вспашки только нох. Правда, как считает Б. Калоев, срав-  
нительно с Чечней это черкающее орудие в Ингушетии ис-  
пользовалось редко [4.169, с. 177], нашими материалами, од-  
нако, это положение не подтверждается. В опубликованной  
несколько ранее, чем книга, статье, этот же автор говорит о  
наличии орудий черкающего типа только в Чечне [4.169,  
с. 117], связывая их с возделыванием кукурузы. Кукуруза, как  
известно, сравнительно новая на Кавказе культура. Между  
тем, орудия черкающего типа намного опережают здесь по-  
явление кукурузы.

Обработка земли пходом по-ингушски называется лат-  
ходу. Лат — это земля, ходу — резать, в то время как пахо-  
та орудием нох называется нохац лат ох. Ох означает  
пахоту. Таким образом, для пахоты и резания (черкания)  
земли существуют дифференцированные термины, а именно:  
ходу — резание, ох — вспашка.

Кроме Чечено-Ингушетии, подобное пходу орудие нами  
засвидетельствовано и у цовов. В грузинской действительно-

---

\* Во избежание неточностей при изложении материала мы будем упот-  
реблять термин пход.

сти рассматриваемому орудью соответствует сацера, или кавцера (яремное черкающее орудие). Орудие это распространено в Тушетии, Хевсуретии и Сванетии. Засвидетельствовано оно и у дидойцев. Относительно этого орудия Г. Джалабадзе пишет: «Черкающее орудие, или кавцера, проводившее по земле разной глубины борозды, прорезало травяной покров. Это делало его необходимейшим в условиях данной среды орудием. Следовавшей по прочерканной борозде ачаче приходилось, кроме перемещения, создавать в вспаханной земле своеобразный профиль». Такой способ вспашки автор называет «двухъярусной обработкой земли». Первым ярусом он считает прочерканную кавцерой борозду, вторым же — взрыхленную с помощью ачача землю. По мнению Г. Джалабадзе, «обработанная таким способом земля имеет то преимущество, что прорезанная резаком борозда, попадая под другой слой, выполняет функцию дренажа и на долгое время удерживает влагу» [4.127, с. 23]. Параллельное применение двух орудий диктовалось трудностью вспашки тяжелой, жесткой земли, так как ни одно из этих орудий в отдельности не способно было справиться с такой задачей.

В монографии Б. Калоева пход не картографирован, не дается и чертеж, видимо потому, что в современной действительности это орудие у вайнахов более не встречается, хотя обнаружение этнографического материала и уточнение ареала его распространения еще возможны. В связи с этим, полагаем, необходима более тщательная фиксация всех данных, чтобы не были утеряны ценные элементы культуры земледелия, игравшие определенную роль в хозяйственном развитии края.

Итак, чечено-ингушский пход-пхот — это орудие типа грузинского кавцера, или сацера, а ареал его распространения — горный Кавказ. Это — черкающее орудие, осуществляющее первый этап вспашки: по прорезанной им борозде затем уже вспахивает землю более мощное орудие. Этот способ — один из древних этапов в развитии земледелия, позволяющий составить представление о традициях земледелия в Чечено-Ингушетии. По своей конструкции пход настолько прост, что может считаться наиболее ранней ступенью в развитии пахотных орудий.

Думаем, не вызовет споров соображение, что чечено-ингушский пход-пхот, кроме местного наименования, никаких других этнических особенностей не имеет, поскольку орудия подобной конструкции, как мы убедились, распространены и в других областях Кавказа.

Как уже отмечалось, в горных местностях Чечено-Ингушетии землю пахали также ралом, местные названия которого — нох, лоам нох и дахчи нох. Несмотря на три различных наименования, это — одно и то же орудие, производившее вспашку в комплексе с пходом или без него. Лоам означает



гору, т. е. горное орудие. Из перечисленных наименований наиболее интересным представляется термин дахчи-нох, где дахчи — дерево, т. е. деревянное орудие. В нем содержится указание на материал, из которого орудие изготовлено. Составленные таким путем названия орудий нами засвидетельствованы и в других местах Кавказа, например, в Кабарде [4.174, с. 90].

А. Генко, исследуя распространенные в северо-кавказских языках названия пахотных орудий, считает, что такое наименование, как деревянное пахотное орудие, должно считаться достаточно древним, в частности, относящимся к тому времени, когда все орудие целиком, включая и лемех, делалось из дерева [4.101, с. 130]. Если еще учесть, что в шумерском пахотное орудие обозначалось словом гиш — апин (досл. деревянное орудие), то можно допустить, что деревянные орудия употреблялись еще до железного века и, таким образом, существовали с весьма отдаленных времен. Примечательно и то, что для вспашки мягких земель в Грузии применяли кави — рало с выточенной из твердой породы дерева (дзелк-ва) пяткой, без железного лемеха. В некоторых случаях, например, в Осетии, также пахали землю безлемехным орудием [4.173, с. 128]. Ясно, что такое орудие годилось только для обработки мягких почв. Таким образом, чечено-ингушский нох, по всей вероятности, был целиком деревянным орудием, к которому позднее приспособили железный лемех.

Этимология термина нох окончательно еще не установлена. А. Генко пытался обосновать происхождение ингушского нох от осетинского. Он связывал нох с осетинским словом, означающим ноготь или коготь [4.100, с. 77]. Это предположение нам представляется неубедительным, так как, если бы вайнахи восприняли название этого орудия от осетин, то они должны были принять осетинское название самого орудия, а не называть его словом, означающим ноготь. Более убедительным и обоснованным, по нашему мнению, является сообщение Т. Гониашвили, которая связывает глаголы аха (чечен.), оахам (инг.), ахар (цовск.) с мегрельским хонуа и картлийским хвна (пахать). Автор считает, что такая связь свидетельствует об отношениях между этими этническими группами, существовавших с давних времен [4.109, с. 584].

Б. Калоев отмечает, что в горных областях Северного Кавказа было распространено орудие, конструкция которого отличалась некоторой особенностью, позволявшей применять два подвида орудия — с длинным и коротким грядилем. Первый из них, как говорит сам автор, он называет по терминологии Г. Читая ярмочным, второй — грядильным [4.419, 4.281, с. 236; 4.169, с. 113]. Такое разграничение само по себе носит весьма общий характер. Следует отметить, что ссылка авто-

ра на терминологию Г. Читая неточна. В данном случае мы имеем дело не с терминологией, а с классификацией и типологией орудий, разработанных на грузинском материале Г. Читая, которые получили всеобщее признание в науке.

В Ингушетии землю обрабатывали нохом двух видов. Один имел составной изогнутый грядиль, второй — цельный прямой. И тот и другой характерны для орудий типа ачаха. Таким же орудием с изогнутым грядилем являются осетинский дзубур, также применяемый в горной Мтиулету (Восточная Грузия), картули (грузинское), балкарское сабан-агач и др. По-видимому, орудия такого типа распространены были на всем Центральном Кавказе, так как оно являлось одинаково эффективным и в условиях горного рельефа и для обработки мягких земель.

Длинные, с прямым грядилем орудия типа ачаха также встречаются в этнографической действительности Кавказа. Это — известные в Грузии под названием пшаури пахотные орудия, адыгские пха-аша и орудия, применявшиеся в Дагестане. Указанные прямогрядильные орудия относятся к ряду четырехсторонних, т. к. всаженные в дышло грядиль и стоек придают схематическому изображению орудия вид четырехугольника. Ингушское орудие, однако, стойка не имеет. Грядиль в конце загнут и вместе с дышлом всажен в пятку. Тем самым это орудие приближается к трехстороннему типу с составным грядилем. Некоторые исследователи остов орудий вместе с грядилем в отличие от лемеха и резака считают нефункциональными частями. Однако форму орудию придает именно остов, поэтому его размеры, так же как конфигурация его грядиля и принцип крепления тягловой силы, имеют первостепенное значение для процесса работы. Например, малым орудием с коротким грядилем легче обрабатывать неровную поверхность, так как оно обладает большей маневренностью [4.284, 4.285, с. 87; 4.111, с. 86].

Рассматриваемое нами орудие, нох, имеет плоскую клиновидную пятку и двусторонний железный лемех. К грядилю прикрепляется ярмо с помощью клиньев и березовых прутьев. Регулирование глубины вспашки происходит путем поднятия и опускания грядиля. Ровные участки, почвенный покров, которых составляют тяжелые земли, пашут тремя парами волов, а для откосов и террас достаточно и одной пары. Каждая деталь ноха имеет собственное название: лемех — ханхол, пятка — барч, грядиль — гом дахч, дышло — дахико, ког<sup>а</sup>уц, ярмо — дук<sup>а</sup>. Т. Гониашвили связывает вайнахское название ярма — дук, с одной стороны, с названием грузинской двупарной упряжки волов — кевари (ყვარბი), с

другой, с названием двойни (ᲞᲣᲗᲟ). Рассматривая фонетический состав вайнахского дук, автор приводит грузинское у-г-у-а, где -г представляет собой фонетический и семантический вариант звука к в корне дук [4.109, с. 589]. Общность происхождения слов ткупи и дук отмечал и Н. Марр [4.254, с. 420].

В Ингушетии применялся и нох с коротким составным грядилем; оно состояло из закругленной клиновидной пятки, грядиля и дышла (сел. Джариах, Пемет, Эзми, Фуртоуг). Ингушские названия деталей ноха следующие: пятка — хунгол, гувам, нахур-барч; лемех — хунгол, дышло — дрк, рукоятка дышла — ко, нохур-ко, полоз — пко, клин — дзел, регулятор глубины вспашки — пхца. На конец пятки насаживался треугольный обоюдоострый железный лемех. Орудие это имело дышло, вставленное в пятку, а также рукоятку с крючковатым держакom, которую делали из гладкого дерева определенной породы — турс. Считалось, что это дерево охраняет от нечистой силы. Вместе с дышлом в выдолбленное в пятке гнездо всаживался и составной грядиль загнутой формы. Грядиль доходил до конца пятки. Если грядиль был составной, обе детали крепились с помощью клиньев — дзел. К грядилю клиньями, вбитыми в отверстие, крепился полоз.

В месте соединения частей грядиля параллельно лемеху крепился регулятор глубины вспашки.

Чеченский нох, как и ингушский, по существу, представлял собой рало — орудие типа грузинского ачача — и состоял из пятки, грядиля, дышла и лемеха. В Шаро-Аргунском ущелье употреблялся нох с прямым грядилем, один, прямой, конец которого крепился к ярму, второй — загнутый, подобно абхазскому орудию, был всажен в пятку. В пятку всаживалась рукоятка с держакom цаһтам, причем ца — означает один, одно. В ингушском и цовском цһеа также означает один. К вайнахскому цаһе приближается грузинское цали — ᲞᲗᲟ — (штука). Подобные же корни имеются и в других кавказских языках [4.109, с. 588].

Пятка ноха представляет собой расширяющийся к концу раздвоенный клиновидный деревянный брусok. На конце пятки крепится обоюдоострый железный лемех. В нох запрядается одна пара волов. Этот вариант чеченского ноха подобен ингушскому орудию с длинным грядилем. Таким образом, ингушское и чеченское орудия должны быть отнесены к типу ачача с прямым грядилем, хорошо известным на Кавказе.

Между чеченским и ингушским орудиями имелись и некоторые различия. Пятка ингушского ноха ушек не имеет. Прав-

да, в рисунках, приведенных в монографиях Б. Калоева и «Народы Кавказа», чеченское рало тоже не имеет ушек. Однако этнографический материал ясно указывает на наличие последних у чеченского орудия. При исследовании было выявлено, что чеченский нох трехсторонний. Грядиль с загнутым концом, всаженный в пятку, без стояка, и составляет ту особенность, которой трехстороннее орудие отличается от четырехстороннего. Однако, как правило, трехстороннее орудие имеет составной, а не цельный грядиль, как в чечено-ингушском варианте. По-видимому, в данном случае мы имеем дело с переходной ступенью от трехстороннего к четырехстороннему типу, и, возможно, в этой своеобразной конструкции проявляется влияние этнической традиции, если вообще допустимо говорить об отражении этнической специфики в орудиях труда.

Зафиксированные в Шаро-Аргунском ущелье орудия не имели регулятора глубины вспашки. Названия деталей отличались от приведенных выше: лемех — хзигол (сел. Беной — хенкур), рукоятка — иш (сел. Беной — нахаргаш), грядиль — пхо, пятка — нохури гур, ярмо — дук. Отдельные части орудия соединялись клиньями. Клин по-чеченски — дзмаил. Этот термин приближается к грузинскому дзели (ძელი) — (деревянный брус) и восходит к мегрельскому джа (ლი) и абхазскому ацла.

Таким образом, в высокогорных ущельях Чечни, как и в Ингушетии, почву обрабатывали с помощью ноха и пхода. Они являлись основными и традиционными орудиями производства этого края, существовавшими со времен далекого прошлого. Утверждать это дает нам право сама конструкция пахотных орудий, а также этимология названий отдельных деталей.

Чеченское орудие описано и Н. Иваненковым [4.148, с. 11]. Однако местные термины даются в искаженном виде. Автор пишет также о наличии реза в чеченском пахотном орудии. Резец действительно появляется в чеченском орудии, но сравнительно поздно, в результате соединения черкающего пхода с нохом. В данном случае наглядно проявляется тенденция развития и совершенствования орудий на местной почве: существовавший отдельно резец приспособили к основному пахотному орудью и получили одно усовершенствованное орудие. Небезинтересно и то, что сделавшись составной деталью, резец сохранил свое наименование, и теперь деталь ноха стала называться пходом.

Вышеописанный случай не был единственным. Так, в сел. Дай мы обмерили и описали орудие, тоже называемое нохом. Оно имеет клиновидную пятку без ушек. В пятку вделано дышло, в которое всажен длинный прямой грядиль. Он соединяется с пяткой стояком, таким образом это орудие является



четырёхсторонним. В грядиль же всажен и железный **резак**, который закрепляется перед железным лемехом с помощью клиньев. К грядилю крепятся с боков, вдоль лемеха, две длинные жерди, концы которых соединяются с вертикально укрепленным дышлом. Жерди концами обращены вверх. В дышло между двумя жердями вделана еще и третья добавочная жердь, которая вторым концом соединяется с грядилем. В отличие от обычного четырехстороннего орудия данный вариант чеченского ноха имеет три добавочные жерди, соединяющие дышло с грядилем; третья жердь служит также рукояткой. По-видимому, непрочность длинного прямого грядиля вызвала необходимость его укрепления добавочными жердями, благодаря которым грядиль стал более устойчивым и надежным. В других регионах Кавказа орудие такой конструкции не зафиксировано, и, возможно, оно представляет собой местную модификацию ноха с длинным грядилем.

Подытоживая представленный материал относительно распространения среди вайнахов пахотных орудий приходим к заключению: 1. Черкающее рало, а именно пход, или пхот можно считать формой, предшествующей пахотным орудием; 2. Если наше предположение, что у пхода в определенный период появляется деталь (пятка), самостоятельно осуществляющая вспашку, правильно, можно считать, что орудие в результате усовершенствования — соединения с ярмом принимает вид ноха с составным грядилем. По-видимому, первоначально нох и пход функционировали отдельно, и только в дальнейшем произошло их слияние в одном комплексе; 3. Дальнейшее развитие длинного прямогрядильного ноха видится нам в создании четырехстороннего ноха, у которого грядиль вделан в дышло и имеется стояк; 4. Вариантами этого четырехстороннего ноха является орудие с резаком и пахотное орудие с модифицированным грядилем, зафиксированное в чеченском селении Дай.

Представленная картина развития пахотных орудий не является окончательной. Каждое орудие имеет свою достаточно сложную историю развития, поэтому установить, как изменялись его формы, непросто. Нужно отметить и то, что, хотя описанные орудия безусловно являлись традиционными для Чечено-Ингушетии, они отнюдь не были характерными лишь для данной локальной среды. Повторяем, что орудия такого типа были широко распространены на Кавказе. Поэтому чечено-ингушские пахотные орудия не могут служить эталоном этноспецифики.


В исследуемом регионе нами было зафиксировано также передковое, полностью деревянное орудие с двумя рукоятками, называемое гуота (сел. Эрсеной, Введенский район). Передок его имел колеса одинакового диаметра, а также ре-

зак, называемый пхатуода, и асимметрический лемех. Гуота применялось для вспашки ровных мест.

Б. Калоев отмечает, что тяжелый передковый плуг дахан-нох был распространен в равнинных районах как Ингушетии, так и Чечни. Автор указывает и ареал его распространения, при этом сообщает о наличии в Чечне и легкого передкового плуга, в который впрягали только одну пару волов [4.169, с. 126]. Остается неясным, чем отличался тяжелый плуг от легкого и где какой применялся. Указывается также, что применялись передки двух видов, с колесами разной величины и одинаковыми, что автор справедливо объясняет требованиями рельефа. По мнению Б. Калоева, в равнинной зоне региона преимущественно был распространен тяжелый адыгский плуг.

Гуота поднимал борозду и крошил пласт. Таким образом, это орудие является более совершенным, соответствующим грузинскому деревянному плугу. В чечено-ингушской действительности наименование гуота засвидетельствовано также для комплекса нох — пход вместе с ярмами, это доказывает, что данные орудия воспринимались местными жителями как одно целое, т. к. по существу они выполняли не две операции, а одну — вспашку, дополняя друг друга.

Термин гутани (плуг) давно привлекает внимание специалистов. Его исследованием занимались в свое время Н. Марр [4.254, с. 420], И. Джавахишвили [4.221, с. 220], касался этого вопроса и В. Абаев [5.1, с. 257]. Мы не будем здесь подробно излагать соображения этих авторов, т. к. к данному вопросу в силу необходимости должны вернуться при рассмотрении осетинского и адыгского материала. Отметим только, что Г. Читая, исследуя конструктивные особенности грузинского плуга, коснулся также ареала его распространения и вопроса происхождения самого термина. Он считает, что термином gutani в Картли обозначаются горное, предгорное, и долинное пахотные орудия. У некоторых картвельских племен этим термином называли также подошву пахотного орудия. Этот же термин бытует и у других кавказских народов в качестве названия пахотного орудия хевсурского типа. У армян, азербайджанцев, турок он является заимствованным словом, обозначающим комплексное пахотное орудие (baruli gutani). В мегрельских сказках и древних ритуальных текстах горцев-грузин термином гутани называется примитивное пахотное орудие, что указывает на древность этого слова. Употребление ими этого термина доказывает, что заимствование произошло в период, когда этим термином уже называлось комплексное пахотное орудие. К этому времени был пройден путь развития от хевсурли абаца до baruli gutani [4.418, с. 505].



Интересующий нас термин исследовала и Т. Гониашивили. По ее мнению, плуг является органически необходимой принадлежностью хозяйственной деятельности обитающих по обе стороны Кавказского хребта племен и у многих из них имеет почти одинаковое словесное выражение: грузинское — гутани, осетинское — гутон, армянское — гутон, удинское — котан, абхазское — акутан и т. д. Это обстоятельство дает основание предполагать, что первоначально существовал один конструктивный тип этого хозяйственного орудия, из которого впоследствии образовались своеобразные варианты в соответствии с этническими ответвлениями. Далее исследователь пишет, что, если справедливо положение И. Джавахишвили, согласно которому грузинское гутани не является дублетом армянского, тогда «ан» следует считать словообразовательным суффиксом при корне «гут», чеченское же гуота — образованным в то время, когда термин существовал без суффикса «ан». Значение слова гутани, как считает автор, в настоящее время не поддается этимологическому объяснению ни в одном языке, хотя грузинское гутани образовалось с помощью того суффикса «ан», который наличествует и в названии древнейшего пахотного орудия — эрквани и в широко распространенном в быту слове котани. Таким образом, заключает Т. Гониашивили, можно предположить, что гутани является органическим достоянием кавказских, в частности грузинского, языков и что в армянский язык он проник из кавказских языков, а именно, из южно-кавказских [4.121, с. 580].

И наконец, хотим отметить, что действия отдельных пахотных орудий в Чечено-Ингушетии выражались различными глаголами. Функция пхода — черкающего рала ограничивалась прорезанием борозды и обозначалась термином хаду. Нох, более усовершенствованное рало, прорезал борозду и поднимал пласт. Этот процесс выражался глаголом а хар. Отсюда и производное харуоит (крестьянин), буквально означающее пахарь. Наименование вспаханной земли или борозды харш — хершниш. Гота в качестве более развитого передкового орудия, уже имеющего резак, не только режет пласт, но опрокидывает и кладет в одну сторону. Здесь мы уже имеем дело с иным способом пахоты, и это действие выражается глаголом гуота.

Цель этого небольшого экскурса в языкознание — еще раз подтвердить уже высказывавшееся в научной литературе мнение, что орудие гот и его наименование — грузинского происхождения и перенято народами Кавказа из грузинской среды.

## 2. ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ ПАХОТНЫХ ОРУДИЙ У ОСЕТИН



В ущельях Северной Осетии было в употреблении в основном три вида пахотных орудий. Земля в равнинной местности обрабатывалась большим четырехсторонним передковым плугом, на котором мы не будем здесь останавливаться, т. к. он не является характерным для горной полосы; это орудие мы опишем на примере кабардинского большого плуга.

Осетины, живущие в верховьях рек Ксани, Большая и Малая Лиахви, пользовались пахотным орудием двух типов: гутон и дзубур. Последнее известно и в исследуемых ущельях Северной Осетии под названиями дзубур, дзевур, дзувур. Мы хотим остановиться главным образом на орудии дзубур, хотя оно и описано в литературе в достаточной мере. Однако соображения некоторых авторов кажутся нам не совсем приемлемыми.

Вопрос происхождения употреблявшихся в Осетии пахотных орудий с начала его изучения был связан с некоторым недоразумением. Еще А. Гакстгаузен опубликовал зарисовки виденного им в Осетии пахотного орудия, которое назвал *Sibir* и объявил осетинским [9.7, с. 3]. На рисунке изображено короткогрядильное пахотное орудие с подошвой\* и ушками на конце. У этого орудия имеются двуручная оглобля, резак, цепь, крюк. Оно имеет одно ярмо. А. Гакстгаузен сравнивает это орудие с мекленбургскими *Nackep* и заключает, что подобное орудие он, кроме Осетии, не встретил ни в одной из стран Кавказа. Здесь допущен ряд неточностей. Во-первых, представленный А. Гакстгаузеном *Sibir* по конструкции совершенно отличается от *Nackep*. У мекленбургского орудия имеется длинный грядиль с одной ручкой [9.3, с. 83; 9.13, с. 170—174, 180]. Разная у этих орудий и подошва. Второе пахотное орудие, названное А. Гакстгаузеном *Sibir*, как установил Г. Читая, является орудием типа грузинского орхела, или ксанского горного плуга [4.419, с. 502]. Такое орудие действительно встречалось в Юго-Осетии, но осетины не считают его дзубуром, а называют гутоном. Гутон же и дзувур типологически полностью отличаются друг от друга.

Р. Браунгарт тот же гутон, обозначаемый А. Гакстгаузеном термином *Sibir*, объявил орудием готского происхождения [9.1, с. 269], что также лишено основания. На самом деле оно является орудием типа орхела, которое берет начало от более древнего простейшего орудия. Оно развивалось путем внутреннего усовершенствования основных элементов и считается одной из значительных ступеней в развитии пахотного орудия, создателями которого признаны картвельские племена [4.417, с. 290].

\* Подошва — то же, что пятка, пята.




О дзувуре упоминает и С. Мачабели, но и он не смог внести ясность в этот вопрос. Он, путая, как и выше названные авторы, орхела и дзувур, прямо пишет: дзувур — тот же орхела [6.8, с. 209]. Этот автор называет дзувур также окока. Нужно отметить, что Г. Тедеев для равнинной части Юго-Осетии наряду с термином дзувур приводит названия къау, окока [4.363, с. 137]. Къау, по нашему мнению, можно сопоставить с грузинским кави (კავი), обозначающим орудие простой конструкции. Термин окока встречается и в грузинской действительности. Тем не менее дзувур ни в коем случае нельзя отождествлять с орудием, именуемым окока. С точки зрения С. Мачабели дзувур и орхела отличаются только размерами, что также является ошибочным, ибо дзувур — орудие сравнительно простой конструкции, орхела же — усовершенствованное орудие.

Неточность мачабелевского определения дзувур — отождествление орхела, окока и дзувур — проникла и в некоторые современные исследования [4.381, с. 140]. Из словаря В. Миллера видно, что дзувур действительно было названием простого пахотного орудия [9.11, с. 537]. Для обозначения сложного составного пахотного орудия в осетинском языке А. Гюльденштедт приводит наименование гутон [9.4, с. 541], Ю. Клапрот — гутон и гутоян. В дигорском диалекте Ю. Клапрот зафиксировал термин котан (9.8, с. 475). Ни один из этих авторов не приводит дзувур как осетинское название простого пахотного орудия, тем не менее И. Джавахишвили считает, что пахотное орудие дзувур был в употреблении у осетин и в период изучения вышеупомянутыми авторами быта горских народов.

Кроме неясности в определении термина дзувур, связанной с именем А. Гакстаузена, существует еще одна: в научной литературе как дореволюционной, так и современной, простое пахотное орудие дзувур называют сохой. Таким образом, перед нами стоит две задачи: с одной стороны, надо показать различие между грузинским орхела и дзувуром, и с другой — что употреблявшийся в Осетии дзувур ни в коем случае не является орудием типа русской сохи. Для этого в первую очередь необходимо на основе выявленного нами материала еще раз описать конструкцию дзувур.

В горной полосе Осетии, как уже отмечалось, в основном использовался дзувур. Он состоит из длинного доходящего до ярма грядиля, один конец которого крепился к подошве, а второй — в отличие от короткосторонних пахотных орудий, был высоко поднят. Опорой грядиля служило ярмо, поэтому высота грядиля была соразмерна высоте быков. Грядиль делался из двух частей, чтобы легче было подгонять его к высоте быков. Именно это составное длинное плечо отличает рассматриваемое орудие от орудий другого типа. Дзувур име-



ет широкую клиновидную подошву, на острую часть которой надевается симметричный железный лемех треугольной формы. К подошве крепится также оглобля с маленьким державком. Дзувур не имеет ни стояка, ни резака. Это — типичное трехстороннее орудие. В него впрягалась только пара быков при помощи короткого ремня. Такой дзувур мы зафиксировали в нескольких селениях Куртатинского ущелья.

В горных селах Дигории, в верховьях Урухского ущелья, нами было выявлено два подвида дзувура. Один полностью совпадает с вышеописанным. Другой также имеет составной изогнутый грядиль, конец которого крепится к пятке, в изогнутой части грядиля укреплен маленький деревянный крюкообразный держак. Пятка, деревянная часть клиновидной формы, менее обработана. Подошва же описанного нами типичного дзувура обработана более тщательно. Имеется разница и в размерах: второй подвид значительно меньше первого.

Мы предполагаем, что это второе орудие небольшого размера является более ранним вариантом. Такой дзувур в старину употреблялся и без лемеха. Подошва у него была плоской, острую часть ее для прочности обжигали и пахали без лемеха. Затем подошва постепенно приобрела определенную четкую форму, увеличился изгиб, стали применять железный лемех, увеличили размеры; в результате появилось орудие, употребляемое и поныне.

В. Тотров отмечает, что в горных районах Юго-Осетии встречается дзувур двух типов — с составным грядилем и грядилем из цельного куска дерева в виде полоза [7.4, с. 46]. По-видимому, под дзувуром с грядилем из цельного куска дерева надо подразумевать не раз упомянутый нами выше орхела, так как отличительной чертой последнего является именно прямой ровный грядиль. Дзувур же имеет длинный составной грядиль, доходящий до ярма.

Осетины, живущие в ущельях рек Ксани и Лиахви обрабатывали землю дзувуром. Однако вопрос, принесли они данное орудие с собой, с северного на южный склон Кавказа или переняли у местного населения, остается открытым, т. к. в Грузии орудие такого вида имело широкое распространение, правда, под иным названием. Хотя осетины, живущие в других районах Грузии, такое орудие простого устройства также называют дзувур, дзубур, дзевур. Дзувур, как поясняет Г. Читая, древний осетинский плуг с длинным составным плечом [4.415, с. 215].

Г. Джалабадзе обнаружил пахотное орудие вышеописанного вида также у осетинского населения Терского ущелья. Местные жители называют его дзевир. Дзевир состоит из пятки, грядиля, рукоятки и лемеха. Согласно Г. Джалабадзе, осетины, живущие в Тетри-Цкаройском районе, употребляют

такое же пахотное орудие. Оно попало туда благодаря осетинским переселенцам из Терского ущелья [4.126, с. 123].

В труде В. Христиановича «Горная Ингушетия» приведены фотографии пахотного орудия, употребляемого в Ингушетии, которое полностью совпадает с описанными нами вариантами осетинского дзувур. На одном рисунке — пахотное орудие сравнительно небольшого размера с изогнутым составным грядилем, под рисунком надпись: «Деревянный плуг грузинского типа», на втором — орудие с более тщательно обработанной пятой, надпись — «Ингушский плуг более совершенного типа». На третьем рисунке изображено пахотное орудие с менее обработанной по сравнению с ранним вариантом дзувурой пятой [4.398, с. 18—20]. У ингушского орудия также имеется составной грядиль. Разница между дзувуром и ингушским орудием состоит в том, что рукоятка у ингушского ламин-ноха крепится к пятке. У осетинского же пахотного орудия рукоятка крепится к грядилю. Такими же пахотными орудиями пользовались балкарцы и чеченцы [4.281, с. 273, 349; 4.169, с. 120—121].

Орудие типа дзувур применялось и в Восточной Грузии, а именно в Мтиулету. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что орудие подобной конструкции распространено во всех районах Центрального Кавказа, и считать какой-либо определенный район Кавказа центром возникновения или первичного применения его несобоснованно. Оно, по-видимому, общекавказского происхождения.

До создания четкой классификации пахотных орудий рассматриваемое орудие в научной литературе именовалось плугом [4.291, с. 171—172, 4.169, с. 58], сохой [4.181, с. 42, 4.65, с. 26] или ралом [4.345, с. 11—12]; наиболее часто встречается название соха. Целый ряд авторов отождествляют употребляемый в Осетии дзувур с русской сохой, на что указывается в «Истории Северной Осетии» [4.157, с. 88], в труде А. Магомедова [4.227, с. 60]. В первом томе монографии «Народы Кавказа» дзувур называется то ралом, то сохой [4.281, с. 60]. Не совсем ясно, орудием какого типа считает дзувур В. Тотов. Он пишет: «Основным пахотным орудием был примитивный деревянный плуг типа дзивир — сохи» [7.4, с. 75]. Б. Калоев в своих ранних работах [4.165, с. 69] для обозначения дзувур также употребляет термин соха. Хотя в последующих работах он для горных пахотных орудий предлагает применять название рало [4.169, с. 114]. Е. Крупнов на основе анализа раскопного археологического материала приходит к выводу, что в первой половине I тыс. до н. э. в связи с общим подъемом хозяйства и развитием производительных сил, несомненно, сделало шаг вперед и земледелие. Развитие земледелия стимулировалось ростом населения. Не имея прямых вещественных доказательств и опираясь только на ряд кос-

венных показателей, автор считает, что на этой стадии развития производительных сил закономерно предполагать в нагорных районах зачатки уже пашенного земледелия с применением горского плуга или деревянной сохи [4.201, с. 312—313]. Как видим, Е. Крупнов пытается найти для пахотного орудия простой конструкции обобщающий термин — горский плуг, деревянная соха. Применение этих названий к распространенным в горной полосе Кавказа орудиям, мы считаем не совсем правомочным.

Все вышеперечисленные авторы, считающие дзувур сохой, по-видимому, опирались на определение В. Абаева. Абаевская этимология термина дзувур такова: *зувур*, *зубур* / *зубур* — соха. «Исходное значение — орудие с острым торчащим концом» [5.1, с. 143] — это определение более применимо именно к орудю типа сохи, а не к осетинскому дзувур, которое является трехсторонним орудием с составным грядилом.

Можно предположить, что первоначально дзувур действительно был орудием типа сохи. В. Абаевым в азовском диалекте новогреческого языка зафиксировано слово *савуга* — плуг, которое трудно отделить от осетинского *зувур*. Бытование этого термина среди жителей юга России, с одной стороны, и в осетинском языке — с другой, дает автору основание говорить о старом скифском наследии [5.1, с. 408]. В. Абаев осетинский термин дзувур считает древнеиранским по происхождению [4.3, с. 143]. Итак, можно допустить, что обитая на территории южно-русских степей, предки современных осетин обрабатывали землю именно сохой, называя ее дзувуром. Но оттесненные в результате татаро-монгольского нашествия в высокогорные районы Кавказа стали вместо сохи применять орудие, пригодное в условиях местного рельефа и коренным образом отличающееся от сохи. Освоив местное орудие, назвали его старым термином — дзувур. Как известно, наименование одним и тем же термином различных орудий — обычное явление. Часто название пахотного орудия не соответствует ни конструкции орудия, ни его функции. Иногда под одним и тем же названием встречаются орудия различной конструкции, типа и функций. И наоборот, одно и то же орудие может иметь разные названия.

Если принять этимологию В. Абаева в отношении дзувур, согласно которой дзувур является орудием с острым торчащим концом, то окажется, что конструкция и функция орудия в Осетии не соответствуют его названию. По-видимому, вышеупомянутые авторы, отождествляя соху и дзувур, основывались лишь на этимологии названия, не учтя ни конструктивных особенностей, ни функции этих орудий.

Дзувур и соха — типологически совершенно различные орудия, причем различие это в основном проявляется в строении пятки. Пятка сохи не является основной пашущей дета-



люю орудия; она представляет собой лишь основу лемеха — основа по себе непригодна для вспашки, рыхления и переворачивания пластов. В орудии этого типа пятка только соединяет друг с другом отдельные части пахотного орудия, и, что самое главное, его конструктивной особенностью является лемех, прикрепленный полувертикально к грядилю, но не к клину пятки. М. Зеленин [4.146], сведения которого отличаются надежностью, еще в начале нашего века описал в своей работе русскую соху, показав тем самым, что рало — орудие совершенно другой конструкции, нежели соха. В отличие от сохи дзувур имеет широкую клиновидную пятку, на клинок которой насажен треугольный лемех симметричной формы, поэтому пятка дзувюра, в отличие от сошной, представляет собой основную пашущую часть пахотного орудия.

Характерным элементом дзувюра является также составной грядиль, укрепленный в пятке. В отличие от сохи, признанной орудием народов Севера, очаг происхождения орудия типа дзувур надо искать на юге, т. к. параллели дзувюра можно найти в Сирии, Палестине, Аравии и в пахотных орудиях древнейшего времени: в Вавилоне, Хеттском государстве, у этрусков [4.147, с. 281; 4.418, с. 495]. На одной древней вавилонской печати рядом с фигурой человека изображено пахотное орудие, имеющее изогнутый составной грядиль [4.126, с. 123]. Это орудие совпадает с грузинским сацера-ачача (черкашское орудие). К этому же типу относится и дзувур.

По мнению Э. Верта, трехстороннее пахотное орудие с составным грядилем типа сацера-ачача является орудием народов Юга. Ареал распространения его охватывает бассейн Средиземного моря, Сирию, Палестину, Месопотамию. Автор указывает, что данное пахотное орудие широко распространено на всем Кавказе, и приводит картограмму распространения упомянутого им орудия [9.13, с. 170—174].

Таким образом, можно сделать заключение, что употребляемое в горной Осетии орудие, называемое дзувур, относится к трехстороннему пахотному орудью типа грузинского сацера-ачача. Такое широкое распространение на Кавказе этого пахотного орудия получило благодаря особенностям конструкции; оно было хорошо приспособлено, с одной стороны, к столь характерному для Кавказа неровному рельефу, а с другой — к обработке искусственных участков и естественных легких почв. Рассматриваемое орудие в горах служило для распахивания участков, а на равнине употреблялось в большинстве случаев для рыхления земли после основной вспашки. Соответствие формы и конструкции орудия природной среде, системе и технике земледелия не абсолютно, а относительно. Этим и объясняется тот факт, что на одних и тех же землях и в одинаковых условиях орудия варьируются в известных



пределах и при этом сохраняют в конструкции следы генезиса и культурно-исторических традиций [4.403, с. 73].

Осетины, живущие в ущельях Ксани и Лиахви, как известно, обрабатывали землю, помимо вышеописанных орудий типа дзувур, орудием, называемым орхела, или ксанским горным плугом, которое считается грузинским по происхождению [4.418, с. 486]. По словам З. Гаглоевой, «...На плоскости почвы в основном вспахивали плугом (гутан). В некоторых местах его называли орхела (грузинское слово, означающее в переводе на русский язык «плуг с двумя рукоятками»). Это мнение с некоторыми оговорками превалирует в научной литературе [4.85, с. 207; 4.281, с. 302; 4.165, с. 70]. Хотя Г. Тедеев, например, считает орхела осетинским орудием, имеющим грузинское название. Он дает подробное описание этого орудия с обозначением отдельных его частей [4.363, с. 142].

Для ксанского горного плуга, или орхела характерны: короткий грядиль, крюк, прикрепленный к концу грядиля, волочащийся по земле, и пятка с раздвоенным концом — ушками. Аналогичный плуг описан нами в селениях Ксанского ущелья (Зонкари, Дореткари, Джангаткари, Ларгвиси и Уканубани). Его используют и осетины, и грузины как для поднятия паров, так и во время раннего сева. Это пахотное орудие хорошо приспособлено к местным особенностям почвы.

Плуг орхела известен в Ксанском ущелье под следующими названиями: орхела, деревянный плуг, ачага гутани.

По нашим данным, в ксанский горный плуг впрягалось от 2-х до 4-х ярм. Он имел плоскую треугольной формы пятку с раздвоенным концом. Местное население эту раздвоенную часть пятки называло ушками. Посредством ушек пахотное орудие разрубало и поднимало глыбы земли. К концу короткого грядиля приделывался деревянный крюк, который, волочась по земле, выполнял функцию амортизатора и регулятора глубины вспашки, грядиль к ярму прикреплялся цепью или ремнем. Он имел железный обоюдоострый лемех треугольной формы и ножевидный железный резак. В сел. Дореткари описан деревянный плуг без передка. Плуг обслуживали два погонщика и плугарь. Во время пахоты добавлялся еще один человек, который разбивал большие глыбы земли мотыгой.

Мы зафиксировали такое же орудие в селах Большой Лиахви, население которых составляют исключительно осетины. Орудие они называют гутон. Как установлено, этот термин в осетинский язык вошел из грузинского, в грузинском гутани — это обобщающий термин, обозначающий горный плуг, плуг-орхела и равнинный плуг. Для этих орудий характерным является короткий грядиль [4.149, с. 497]. Осетинский гутон также имеет короткий грядиль. По нашему мнению, орхела, ксанский горный плуг и осетинский гутон идентичны.



Как считает В. Абаев, гутон является словом неизвестного общекавказского, возможно, скифского происхождения [5.1, с. 527]. Тезис о скифском происхождении термина гутон, в свое время выдвинутый Н. Марром, в дальнейшем убедительно опровергнул И. Джавахишвили, который указал, что термин гутани в грузинских письменных памятниках появляется не ранее XIII в. К этому времени скифы давно уже сошли с политической арены, ввиду чего не существовало реальных условий для проникновения скифских терминов в другую языковую среду. Реально возможная ситуация в отношении мест обитания кавказских племен к указанному периоду также исключает возможность возведения грузинского термина гутани в значении северного орудия к племенному наименованию готов [4.121, с. 220]. Исследуя этимологию гутани, И. Джавахишвили пришел к выводу, что этот термин и все его дериваты используются лишь в Грузии и радиус его распространения не выходит далеко за ее пределы. Он считает, что гутани первоначально должен был появиться в Грузии и отсюда вошел в языки соседних народов.

По выявленным нами в ущелье р. Лиахви материалам, в гутон впрягали два-три ярма. Он имел треугольную раздвоенную на конце пятку. В середине пятки на ее верхней стороне насаживался изогнутый шест-грядиль. Грядиль был коротким, он не доходил до ярма и во время работы волочился по земле. На конце грядиля делалось отверстие, в которое протягивалась хворостина или ремень; или грядиль соединялся с ярмом. В то же отверстие сзади вставляли палку с раздвоенным концом. Эта вилообразная оглобля служила рукояткой плуга.

Такой плуг в вышеуказанных ущельях сегодня уже не встречается, однако его наличие в прошлом подтверждается зафиксированным нами материалом.

Определенный интерес представляет наименование отдельных частей гутона. Мы не будем перечислять все, ибо о них уже писалось [4.173, с. 140]. Укажем лишь некоторые. Подошва, пятка, полоз гутона по-осетински къусли. В. Абаев пишет, что *gusli*, «задняя часть плуга», происходит от грузинского *kusli* — пятка [5.1, с. 527]. Резак, или лемех называется дзыргъа. В словаре Сулхана-Саба Орбелиани термин джилга объясняется как «плуг без крыльев» [5.7, с. 455], у Ю. Клапрота же встречается слово дзирга (*zirgha*), которое обозначает пахотное орудие вообще. Оба эти термина, безусловно, прямо связаны с осетинским дзыргъа. По мнению И. Джавахишвили, этимология этого термина не осетинская, его можно считать фонетическим видоизменением грузинского джилга [4.121, с. 235]. В. Абаев для обозначения резака приводит тот же термин — *zyrga/zirgæg*, который сравнивает с грузинскими джилгой и аджилгой. Автор считает, что в осе-

тинский это слово должно было войти из грузинского языка [5.1, с. 407].

Г. Тедеев не согласен с этимологией, данной В. Абаевым, ибо, по его мнению, в грузинском языке это слово является крайне нераспространенным и не существует производных от него форм. Поэтому автор не видит оснований считать осетинский дзыргъат термином, имеющим грузинскую основу. Он связывает его с осетинским дзыргъат — режущий. По мнению Г. Тедеева, в осетинском языке имеются образованные от него формы. Все это дает ему основание считать термин дзыргъат осетинским [4.363, с. 144]. Нам суждение Г. Тедеева представляется вполне убедительным, мы также считаем возможным проникновение осетинского дзыргъат в грузинский словарный фонд и превращение его в грузинское джилга, аджилга, хотя нам и известно утверждение С. Джикия, что джилга-гора (пахотное орудие) является показателем высокой земледельческой культуры древнегрузинских племен и что данный термин из грузинского перешел в другие языки [4.134, с. 260].


Термин гинон, по нашим материалам гуиноль, который означает грядиль или кривое дерево. И. Джавахишвили считает действительно осетинским термином [4.121, с. 235]. В. Абаев сравнивает гинон с рачинским гвиноли и ссылается при этом на работу Ш. Дзидзигури, который пишет: «Гвиноли (осет.) — часть пахотного орудия» [4.136, с. 203]. М. Андроникашвили этот же термин ginon/gwinon, ginonæ, бытующий в рачинском диалекте грузинского языка, считает осетинским по происхождению [4.18, с. 68]. По-видимому, означенный термин из осетинского перешел в рачинский диалект грузинского языка.

Рассматривая осетинское слово æфсан — лемех, Г. Тедеев приходит к заключению, что в осетинском слово æфсан на пути своего семантического развития претерпело некоторые изменения. В древности оно означало железо, впоследствии же стало означать сошник. Название металла закрепилось за изготовляемым из него орудием. Для обозначения железа стали употреблять слово æфсæйнаг [4.363, с. 144].

Итак, подводя итог вышесказанному, можно с уверенностью утверждать, что взаимоотношения, существующие между осетинским и грузинским народами, имеют довольно глубокие корни и прочную основу. Очевидно, что происходило и взаимопроникновение элементов культуры, в частности языка.

Кроме ущелий Ксани и Лиахви гутон использовался и в предгорной полосе Северной Осетии. Это орудие, по-видимому, было заимствовано из грузинской среды сравнительно недавно, а именно, когда осетины-горцы для посева кукурузы начали брать в аренду низинные земли. Фабричные железные плуги в то время (XIX в.) у осетин были еще редки. Мест-





ный же большой передковый плуг не для всех был доступен, он был дорогим, требовал не менее 6—8 пар тягловой силы и трех-четырех работников. Таким образом зачастую осетины для обработки арендованных земель использовали принесенное с собой с гор орудие. И это был не дзувур, почти непригодный для обработки сравнительно тяжелых почв равнины, а грузинский орхела, или ксанский горный плуг, именуемый у осетин гутоном. Этот тип пахотного орудия, как свидетельствуют выявленный нами материал и сохранившиеся в литературе данные, осетины Северного Кавказа получили от рачинцев.

### 3. ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ ПАХОТНЫХ ОРУДИЙ У АДЫГОВ

В XIX в. плуги фабричного производства, как и все другие сельскохозяйственные орудия, на Северо-Западный Кавказ поступали из России. Видимо поэтому сегодня, не считая сохранившихся кое-где фабричных орудий, не удастся обнаружить никаких пахотных орудий местного изготовления. Тем не менее, в этнографической действительности сохранились важнейшие данные, позволяющие внести ясность в исследуемый вопрос, на который в основном и опирается наша работа.

При этом нами использованы также существующие по этому вопросу историко-литературные, языковые, музейные и другие материалы. Путем ретроспективного анализа мы постарались реконструировать традиционные пахотные орудия, бытовавшие в прошлом в адыгском мире.

Следует указать, что в специальной литературе содержатся лишь весьма общие сведения о применяемых адыгами и кабардинцами пахотных орудиях. Некоторые авторы ограничиваются только упоминанием большого плуга, сравнивая его то с украинским, то с грузинским образцами. Детально же это орудие никем не рассматривалось.

Первое сообщение об интересующем нас орудии мы находим у А. Гюльденштедта, который приводит чертеж большого плуга и его местное наименование — пхъэ́щэ [9.4]. Затем Паллас, отмечая существование в Кабарде большого плуга, указывает, что в него впрягали 6—8 волов [9.12]. Х. Серебряков отмечает, что адыги употребляют орудия двух видов, из которых одно, более тяжелое, имело все главные принадлежности плуга, а другое более похоже на рало. Черкесский плуг сходен с грузинским, с разницей лишь в том, что первый без передка, имеет прямое дышло и несравненно меньше и легче последнего [4.345, с. 11—12]. С. Броневский указывает, что землю в Кабарде обрабатывали похожим на украинский плуг орудием, запрягая в него несколько пар волов

[4.70, с. 97]. К сожалению, он этим кратким сообщением ограничивается, не приводя ни местного наименования орудия, ни его описания. И. Попко в отличие от предшествующих авторов указывает на наличие легких пахотных орудий. Он пишет: «Кабардинцы — народ земледельческий. Они работают легким плугом, пашут мелко, тонкими пластами...» [4.287, с. 116]. Приводимое С. Анисимовым сообщение о кабардинском хозяйстве реформенного периода подтверждает материал И. Попко. С. Анисимов отмечает, что кабардинцы употребляли соху [4.19, с. 99], и приводит рисунок безпередкового, безотвального однояремного пахотного орудия в процессе пахоты. Однако он не указывает ни местного названия орудия, ни территории его распространения.

В. Христианович пишет, что как только в Кабарде появились первые фабричные плуги, старинные кабардинские деревянные плуги исчезли [4.397, с. 71]. Это сообщение мы не считаем достоверным, так как по имеющимся у нас данным, в первые годы после установления Советской власти в Кабарде деревянные местные плуги еще употреблялись наряду с фабричными.

Больше сказано о кабардинских пахотных орудиях у В. Пожидаева. Он пишет: «Каким способом производилась обработка земли (в Кабарде. — М. К.) в древнюю, доисторическую эпоху, неизвестно. Надо думать, что вышедшая теперь из употребления у кабардинцев «пхаша» (простой деревянный сук), видимо, представляла собой разновидность рала, все еще сохранившегося в горных местностях, а также в расположенных по ту сторону хребта Армении и Грузии» [4.305, с. 65]. Автор предполагает, что этому пахотному орудью, согласно закону эволюции, должны были предшествовать применявшиеся африканскими неграми мотыгообразные орудия или простые палки. Как видим, в вопросе этапов развития пахотных орудий В. Пожидаев в общем приходит к правильным заключениям. Однако конкретно о применяемых у адыгов орудиях он мало что говорит. Здесь же нужно сказать, что В. Пожидаев под указанными им пахотными орудиями, по-видимому, подразумевает не большой плуг, а другие, более простые орудия.

По мнению Е. Студенецкой, основным пахотным орудием был деревянный передковый плуг с массивными железными лемехом и резаком. В плуг, посредством деревянных ярем, впрягались 4—8 пар волов. Несмотря на то, что этому орудью многого недоставало до совершенства, его все-таки нельзя было считать примитивным [4.350, с. 149]. Совершенно справедливое суждение. Е. Студенецкая отмечает, что до того, как дойти до создания подобного плуга, человечество должно было пройти длительный период развития. По ее мнению, кабардинский большой плуг по форме близок к украинскому или



грузинскому плугам. Исходя из этого она заключает, что кабардинцы занимались земледелием с древнейших времен, достигнув при этом относительно высокого уровня культуры. Здесь же она указывает, что это орудие вполне соответствовало географическим условиям страны.

А. Белоусов, касаясь вопросов экономического развития Кабарды в XIX в., отмечает, что к 1867 г. земледелие в Кабарде находилось в неразвитом состоянии и основными орудиями производства там являлись деревянная соха и мотыга, применявшиеся в основном в горных районах. Из зерновых культур возделывали преимущественно просо [4.46, с. 76].

С. Токарев распространяет описание черкесского пахотного орудия и на кабардинское. Он пишет, что в Кабарде применялись простейшие деревянные однолемешные плуги, типологически отличавшиеся от обычных кавказских плугов. Последние же, в свою очередь, как полагают, генетически связаны с мотыгой, между тем более вероятно, что черкесский плуг происходил от заступа [4.367, с. 248].

Полагаем, что именно кабардинские и, скажем, грузинские четырехсторонние передковые плуги были орудиями одного типа, а что касается рал, то в их конструкции существовало определенное разнообразие, обусловленное географическими особенностями и разницей в уровне развития хозяйства. Живущие в горных районах шапсуги пользовались не большим плугом, а орудием типа рала. Указанное пахотное орудие, как и кабардинское, называлось пхааша, хотя это еще не доказательство их тождества. Различные орудия имелись и у бжедугов.

Специальное место уделено описанию хозяйства революционной Кабарды и Адыгеи в I томе «Народов Кавказа» [4.281, с. 146]. И. Калмыков также приводит описание черкесского большого плуга [7.2, с. 58]. Н. Шафиев, опираясь на археологический материал, пишет, что до XIV в. земля в Кабарде обрабатывалась плугом пхъэIэщэ, что дословно означает деревянное орудие. В XIV—XVI вв. начали обрабатывать землю сохой с железным лемехом, а также мотыгой, боронкой, серпом, косой [8.4, с. 11]. Безусловно, материал в книге нуждается в лучшем изложении.

В этнографической действительности Кабарды, кроме большого плуга, установлены, и другие, более простые орудия. Материал этот нами уже публиковался [4.174, с. 83—107], почему мы и представляем их в более сжатом виде.


Рассматриваемые орудия, как выяснилось при классификации материала, применялись в определенной географической среде. Известно, что в научной литературе высказано два противоположных мнения. По одному из них, существование различных орудий обуславливается географическими и климатическими условиями, качеством почвы и определенной системой



земледелия [4.418, с. 496; 4.420, с. 191]. Другое мнение принадлежит австрийскому ученому Гансу Корену, согласно которому при одновременном существовании в одном районе нескольких видов орудий их применяли для обработки различных почв, однако при наличии только одного вида им хорошо обрабатывались и различные почвы. Из сказанного автор делает вывод, что появление тех или иных орудий первоначально не было связано с различием природных условий, что их возникновение, вернее, перенос определенных видов орудий из одного района в другой объясняется иными причинами [4.170, с. 268].

По отношению к Кабарде этот вопрос требует детального разъяснения. Необходимо принять во внимание, что, согласно существующему в науке мнению, кабардинцы переселились на нынешнюю территорию в XIII—XIV вв., ранее же, насколько установлено, обитали в Прикубанье. Можно предположить, что рала разных видов кабардинцы принесли из первоначальных мест обитания. Что касается большого плуга, то это орудие они по всей вероятности переняли от соседних народов уже после своего расселения на нынешней территории, т. к. в указанный период, и даже ранее, он уже употреблялся соседними народами, в частности грузинами [4.422, с. 219]. Картельские племена же, как достоверно доказано, внесли в конструирование и усовершенствование пахотных орудий немалый вклад [4.419, с. 502]. Ко времени освоения большого плуга кабардинцы уже располагали благоприятными для его применения в отношении природных условий территориями (обширные поля, тяжелые почвы) и имели достаточно развитое хозяйство. Глубокая вспашка с отвалом пластов со своей стороны также способствовала утверждению новой системы земледелия.

Возвращаясь к вопросу о применении того или иного орудия на разных территориях, хотим добавить, что следует учитывать самые различные факторы и среди них наряду с социально-экономическими условиями особо нужно выделить степень воздействия естественной среды, механизма традиций, различных этнических и миграционных процессов и т. п. Если в одних случаях разные орудия применяются в одной и той же среде, то в других — одни и те же орудия с равным эффектом используются в различных условиях. Видимо, тут имеет место бинарный подход к хозяйству и поэтому нельзя говорить об абсолютном соответствии орудий производства природным условиям. Здесь мы вполне согласны с Ю. Красновым, который пытается объяснить наличие одних и тех же типов пахотных орудий в разных климатических условиях тем обстоятельством, что одинаковым условиям внешней среды и сельскохозяйственной технологии могут отвечать разные по конструк-



ции скелета типы орудий и, наоборот, что пахотные орудия, появившиеся в одном районе, могут без сколько-нибудь существенных изменений в своей общей конструкции распространяться в иные районы [4.199, с. 14].

Следует учесть и мнение Ю. Бромлея, по которому разнообразие орудий обработки земли, неоднократно отмеченное в литературе, по-видимому, можно объяснить тем, что в данном отношении существенную роль играет простота орудий труда, вследствие чего различия в их конструкции не имеют решающего значения с точки зрения уровня их развития [4.63, с. 251].

В. Анучин же с позиции географа отмечает, что «...Роль природы в развитии орудий труда (техники) заключается в том, что она противостояла последним своим предметным разнообразием, выступая по отношению к одному и тому же орудию множеством своих свойств. Это приводило (и приводит!) к противоречию между техникой и природой. Важность этого противоречия заключается в том, что из-за бесконечного природного разнообразия оно не может быть полностью снято. Какую бы технику люди не создали, она никогда не сможет охватить природного разнообразия, сделаться абсолютно современной». Затем он добавляет, что «уже в эпоху неолита орудия труда имели региональные различия, определяемые географической спецификой районов древнего расселения человеческого стада» [4.20, с. 76, 77].

В Кабарде, как и в Адыгее, все виды пахотных орудий называются пхэ́лэщэ, что означает «деревянное орудие». В научной литературе и в этнографической действительности встречается только этот термин. А. Генко, изучая с этимологической точки зрения наименования кавказских пахотных средств, обратил внимание и на кабардинскую пхааша [4.101, с. 130]. Исходя из содержания термина — деревянное орудие — он признает его довольно-таки древним. Однако тут возникает другой вопрос: как объяснить, что различные орудия имеют одно и то же название? Можно считать, что пхааша было общим названием всех пахотных орудий (как, например, термин сахвнели в грузинском), а отдельные разновидности имели свои утраченные с течением времени названия. Хотя, как правило, термины и названия сохраняются в обиходе часто куда лучше, чем сам материальный предмет. В данном случае интересным представляется и то, что различные по конструкции орудия называются одинаково и адыгский мир не является исключением. Как отмечает Г. Читая «...Названия пахотных орудий в большинстве случаев не соответствуют конструкции и функциональному назначению орудия. Имеют место факты, когда одним и тем же названием именуется пахотные орудия различных конструкций и функций, различных типов и уровней развития. Поэтому главное значение для ис-

тории пахотных орудий приобретает определение функций и конструкции этих орудий» [4.416, с. 286]. В связи с вышеизложенным, мы вынуждены давать рассматриваемым ниже орудиям условные наименования, присваивая им в некоторых случаях названия тех мест или сел, где о них удалось собрать сравнительно полноценный материал (сел. Чегем I, Губжоково, Псыгансу), или грузинские названия соответствующих им орудий (джилга-гогора — передковое пахотное орудие или кави — черкающее рало).


В сел. Чегем, кроме большого плуга, информаторы описали орудие, напоминающее грузинское кави (рало), состоящее из пятки, грядиля, рукоятки и лемеха. Грядиль и пятка изготовлялись из одного цельного куска дерева. На пятку насаживался треугольный безотвальный железный лемех, обоюдоострый, сравнительно небольшого размера. Отверстие лемеха, в которое всаживался конец деревянной пятки, был прямой трубчатой формы, скелет орудия — четырехсторонний.

В Адыгее почва обрабатывалась в основном четырехсторонним пахотным орудием, носящим, как и в Кабарде, название пхъэIаш. Оно состояло из прямого грядиля — пэгъу, пятки — пхъэI-ашэ, лъэгу, дышла — ихъэIашэкI, стоика — шыичат, железного лемеха — цуабдэ и резака — шIобз [4.11, с. 109—110]. Это орудие являлось основным пахотным средством в горных местностях, а в низменных районах применялось для перепашки весеннего пара. Орудие это по своей конструкции относится к типу ачаха (рало с парой волов) и походит на описанное нами чегемское пхааша.

В. Гарданов, характеризуя земледелие адыгов, отмечает, что в то время как адыгский плуг был хорошо приспособлен для пахоты на равнине, в горных районах, где черноземный слой был не столь глубоким, а поля при более интенсивном характере земледелия подвергались частой распашке, требовалось более легкое пахотное орудие, каким и являлось адыгское рало с одной парой волов. Однако кое-где адыги пользовались и плугом и ралом, которые в известной мере дополняли друг друга. Плугом в таких случаях поднимали новь и вообще производили первую распашку, а ралом перепашивали землю вторично — факт, свидетельствующий о высокой культуре земледелия.

Таким же орудием обрабатывали земли и горные адыги. Это орудие распахивало землю примерно на глубину двух с половиной вершков (до 11 см). Такая неглубокая вспашка, рассматриваемая как недостаток адыгского рала, в действительности, как замечает В. Гарданов, была наиболее подходящей для почвенных условий Закубанья [4.91, с. 64, 73].

Это справедливое, на наш взгляд, замечание еще раз подтверждает наличие опыта и знаний у местного населения, пра-



вильную эксплуатацию ими земель. Агрономические знания местных землепашцев отмечались еще старыми авторами. На пример И. Герко писал: «В горах пахали мелко, потому что черноземный пласт весьма тонок, а за ним следует пласт глинистый. Таким образом, герцы бросали свое зерно в черноземный слой. Абадзехи пахали легким плугом и неглубоко. Вспахав один раз, оставляли землю и через неделю перепаживали, стараясь как можно больше вспушить землю, чтобы не было крупных комьев» [4.103, с. 78].

Б. Калоев отмечает, что пахотным орудием большого габарита вспаживали все виды пахотных земель, кроме искусственных террасных полей. Далее он более подробно описывает конструкцию этого орудия, которое имело изогнутый составной грядиль и приставную рукоять с держаклом. На передний конец полоза надевали железный наральник. И наконец указывает, что этим орудием пользовались и западные адыги, однако они делали его более массивным, и орудие имело наряду с наральником еще и резак [4.169, с. 116]. Нами в названном регионе такое орудие зафиксировано не было.

И. Серебряков указывает, что адыгский плуг был безредковым, имел прямое дышло (т. е. грядиль. — М. К.) и был несколько меньше и легче, чем грузинский плуг. Он отмечает также, что это орудие имело прямой деревянный отвал [4.345, с. 11—12].

Однако по мнению В. Гарданова, адыгский плуг был намного легче грузинского плуга. Хотим отметить, что адыгский плуг (а точнее, рало) мог быть и легким — без передка и тягелем — с передком, т. е. здесь мы имеем дело с двумя орудиями.

Учитывая весь представленный материал, можно заключить, что речь идет о наличии нескольких орудий разных конструкций, которые, наряду с большим плугом, функционировали на Северо-Западном Кавказе. Широкое распространение этих орудий подтверждается такими авторами как Хан-Гирей [4.388, с. 257], А. Дьячков-Тарасов [4.141, с. 17], И. Клинген [4.184, с. 50], И. Серебряков [4.345, с. 11—12].

В Грузии еще сравнительно недавно такие орудия, как известные под названием кави, чути, ачаа, применялись в Тушетии, Хевсуретии [4.128, с. 80, 119] и Сванетии. Ими пользовались также и дидойцы [4.424, с. 2]. Орудие это засвидетельствовано и В. Христиановичем в Ингушетии [4.398, с. 189]. Это было легкое орудие типа рала, требовавшее в упряжку только пару волов или буйволов.

Орудие типа кави в Кабарде для распашки земли не применялось, так как ввиду своей легкости оно только царапало землю. Его употребляли при взрыхлении междурядья на огородах и для перепашки весенних пашен. По свидетельству жителей, такое орудие в старое время употреблялось в Кабарде

повсюду и считалось местным. Нами это орудие, кроме Чегема, засвидетельствовано также в сел. Кызбурун, Старая Крепость и Псыгансу. Подобное орудие употребляли также кабардинцы, живущие на хуторах близ Моздока.

К другому виду относится орудие, зафиксированное в сел. Губжиково. Оно представляет собой четырехстороннее пахотное орудие со своеобразной, снабженной ушками пяткой. По рассказам местных жителей, к пятке с обеих сторон были прикреплены деревянные бруски. Верхний конец правого бруска для устойчивости был прикреплен к плечу пхааша, с помощью левого сохранялось равновесие и производился отвал срезанного пласта земли. Пятка была плоская, треугольной формы. Рукоять представляла собой достаточно плотный брус, снабженный дополнительной ручкой, за которую непосредственно держался плугарь во время пахоты. Грядиль лежал прямо на оси передка. Острия лемеха и резака постоянно располагались в одной плоскости. Орудие это имело также стояк, называвшийся кукъу, который делался для прочности, им же регулировали глубину вспашки. Это орудие было более тяжелое. Лемех — вабдза весил 10—12 кг, резак — фIэбз 5—7 кг. Впрягали в него 6 пар волов. Орудие было с передком, на колесиках равной величины, которые назывались куэтэншэрхь, а ось — гутлъемыж. Длина всего пхааша, без передка, равнялась приблизительно 3 м.

Развитым видом губжиковского ушкового орудия мы считаем орудие, состоящее из пятки, грядиля, резака и передка; оно имеет также стояк и тем самым относится к группе четырехсторонних пахотных орудий. Пятка этого орудия на конце раздвигалась, оканчиваясь торчащими кверху ушками. Эти ушки, прежде всего, переворачивали пласт. В отличие от описанных выше орудий, к этому орудию приделывается более тонкий лемех, резак делался более острым, ножевидным, оно имело двуручную оглоблю, прикрепляемую клиньями к пятке. В рукоять был всажен грядиль, связанный одинаковой величины колесами с передком. Степень поднятия и опускания стояка была у него больше. По размеру плуг был меньше. Длина пятки равнялась 1 м, грядиля — 2 м, лемеха — 40 см. Так как он был легче, в него запрягали четыре пары волов. Глубина вспашки составляла приблизительно 15—20 см. Это орудие по форме пятки походило на грузинский кеанский горный плуг, или орхела. Разница состояла в длине грядиля, у грузинского горного плуга грядиль был несколько короче.

Старожилы утверждают, что в старину землю пахали только таким плугом. Позднее появился плуг с железным отвалом и передком и колесами разной величины. Описанный выше плуг с одинаковыми колесами подобен распространенному в Грузии месхетскому передковому пахотному орудию наличием ушек у пятки и отсутствием отвала. Адыгское ушко-



вое орудие в отличие от месхетского передкового имело также резак. Такое орудие с резаком изображено на могильных каменных плитах в Южной Грузии [4.125, с. 40]. И. Джавахишвили этот тип, т. н. джилга, считает более древним [4.121, с. 187], приближающимся по своей конструкции к отвальному плугу [4.125, с. 41].

Описанное орудие, имеющее ушки, употреблялось главным образом в Малой Кабарде и Адыгее. Его применяли и моздокские кабардинцы.

Весьма интересно пахотное орудие, описанное жителями сел. Псыгансу. Кроме того, нам представилась возможность ознакомиться с моделью этого орудия. Грядиль и пятка делались из цельного деревянного бруска. Грядиль был длинным с загнутым вверх концом, достигающим до передка, а пятка являлась не просто его продолжением, а представляла собой довольно массивный, специально обработанный кусок дерева. Снизу она была плоской, так что при работе в основном лежала на земле. Правая сторона не имела вырез, наподобие полукруглой выемки. По верхней стороне пятки проходил желоб, в который всаживалась и крепилась клиньями раздвоенная на конце рукоять. Через грядиль насквозь, приблизительно посередине, проходил изогнутый с обеих сторон деревянный штырь, называемый в ашIэидзапIэ. Посредством этой детали орудие соединялось с передком, она выполняла роль привязного штыря, на котором крепился кожаный ремень, другим концом привязанный к грядилю. У орудия имелся резак и односторонний асимметричный лемех. Но у него не было стояка, т. е. оно представляло собой трехстороннее орудие. Не было и отвала, однако благодаря пятке оно было довольно эффективным, так как могло переворачивать пласт.

По вопросу функционального значения пятки Г. Читая пишет: «Известно, сколь большое значение имела пятка в процессе пахоты. В сущности, она представляла собой основную рабочую часть пахотного орудия, с помощью которой производились и глубокая и поверхностная вспашка, взрыхление пашни, измельчение пласта, его отваливание, а также эффективно применялась рабочая сила (плугарь и волю). В зависимости от того, какова была пятка, достигалась большая или меньшая эффективность пахотного орудия» [4.420, с. 190].

Прорезанный резаком псыгансуйского орудия и поднятый его лемехом пласт скользил по пятке, закругленная выемка которой выталкивала и переворачивала его на сторону. Передок этого орудия имел разной величины колеса. Большое колесо называлось шархъIъагэ, а меньшее — шархъIъахъшэ, что означало «низкое колесо». На установленном на передке регуляторе глубины крепился грядиль.

Таким образом, псыгансуйский плуг — весьма своеобразное орудие. По конструкции оно относится к типу трехсторон-

них орудий. С одной стороны, псыгансуйское орудие приближается к типу ачаха, но при этом благодаря своеобразной изогнуто-закругленной форме пятки способно выполнять довольно сложную функцию, а именно, переворачивать пласт, что в большом плуге делает отвал. Кроме того, псыгансуйское орудие снабжено асимметричным лемехом и передковыми колесами разной величины. По этим своим деталям оно приближается к большому плугу. Интересно, что по мнению некоторых информаторов, орудие это местного происхождения, другие же считают, что оно грузинское и даже называют имя того, кто его применил первым. Однако такое орудие в Грузии не зафиксировано.


И наконец, рассмотрим большой плуг, который по сравнению с прочими пахотными орудиями приобретает к концу XIX и началу XX вв. господствующее положение в северо-западном регионе Кавказа. Б. Калоев пишет: «В равнинной зоне региона наиболее распространенными пахотными орудиями были черкесский (адыгский) и украинский тяжелые передковые плуги. При этом адыгским плугом обрабатывали земли не только сами адыги — кабардинцы, черкесы, адыгейцы, но и абазинцы, ногойцы, а также переселившиеся с гор на равнину осетины, балкарцы, карачаевцы, отчасти ингуши и чеченцы» [4.169, с. 118].

Функцией плуга в процессе вспашки вообще является проведение борозды, срезание пласта, его переворачивание и разрыхление. В результате применения плуга меняется структура почвы, разрываются корни растительности, а на перевёрнутые пласты хорошее действие оказывают солнечные лучи и приносимая дождем влага [4.425, с. 66]. Неорошаемые равнины Кабарды нуждались в глубокой вспашке, и в отличие от прочих простейших орудий желаемый эффект достигался только с помощью большого плуга.

Существует мнение, что большой плуг в Грузии способствовал расширению посевных площадей и повышению урожайности пшеницы [4.224, с. 28]. Думается, то же можно сказать относительно Кабарды и Адыгеи.

В литературе большой плуг, функционирующий на Северо-Западном Кавказе, известен под названием адыгского плуга. Этот плуг был хорошо приспособлен для пахоты на равнине. Наличие достаточного количества рабочего скота позволяло кабардинцам, бесленеевцам, темиргоевцам, бжедугам и другим адыгским племенам, применявшим преимущественно этот плуг, впрягать в него три-четыре пары волов и таким образом производить довольно глубокую вспашку тяжелых и жирных почв в степной полосе [4.91, с. 64].

Основной корпус плуга состоял из деревянных частей и назывался пхъэIэшэгъу (под основным корпусом подразумевается пятка, или подошва с грядилем и рукоятью). Оно



имело две изогнутые деревянные ручки, одна из которых — анэ была потолще, вторая — гуэдзэ, или придаток тоньше. Нижние прогнутые части ручек соединялись лемехом, образуя тем самым подошву орудия — защъхэ, что означает единый, одноглавый. В анэ всаживался грядиль. Он также представлял собой изогнутый в двух местах кусок дерева, который с помощью ремня прикреплялся, сохраняя способность двигаться, к оси передка. В двух верхках от лемеха к грядилю был прикреплен резак. Лемех и резак всегда должны были располагаться в одной плоскости. В деревянном плуге лемех и резак были железные. Лемех был такой же асимметричный, как и у грузинского плуга. Лемех и резак вместе весили около 15—17 кг. Грядиль соединялся с подошвой с помощью стояка — щэнджата. Плуг имел и отвал — Гупхъуэ-тельно под углом 140°. Передок состоял из двух колес разного диаметра и оси. Большое колесо проходило по борозде.

В некоторых районах Кабарды передок назывался куэт-эншэрхъ, хотя вообще это название колес плуга. Шэрхъ — колесо по-кабардински, по-видимому, связано со словом чархи (распространенное на Кавказе, слово, означающее колесо), а плужные колеса — котаншарх. Примечательно, что первая часть этого слова — котан в кабардинском не имеет объяснения, оно, видимо, занесено из другого языка, может быть происходит от грузинского гутани (плуг). Столь же интересным является другой термин — гутлямыж, или кутлямыж, употребляющийся в некоторых случаях в значении оси, а иногда — передка. И этот термин, видимо, происходит от грузинского гутани. Известно, что термин гутани-котан встречается во многих кавказских языках, например в абхазском, ингушском, чеченском, квирском, лакском. Этим же термином обозначаются передковые орудия в армянском, осетинском, азербайджанском и турецком языках. (Выше мы уже сравнительно подробно рассматривали термин гутани-котан, поэтому отметим только, что термин этот, по мнению Г. Читая, в перчисленных языках является заимствованным, так как ни в индоевропейских, ни в турецком, ни в семитских языках корень его не обнаруживается. Как считает Г. Читая, гутани — древний термин общекавказского пользования, обозначавший первоначально примитивное пахотное орудие. То обстоятельство, что наименование гутани у армян, азербайджанцев и турок употреблялось только в значении передкового орудия, свидетельствует, что заимствование произошло тогда, когда плуг стал передковым орудием [4.418, с. 496—498, 502]. Ин-



интересно также, что в адыго-кабардинских языках словами котан-шарх, гутлямыж, кутану обозначаются передок или колесноносная часть. Можно допустить, что к адыго-кабардинцам передок попал от грузин или, во всяком случае, от народов, которые в свое время заимствовали его у грузин.

И наконец, следует отметить, что полемизируя с А. Джафароглы относительно термина котан, С. Джикия опровергает его мнение, что означенный термин в грузинский проник из среднеазиатских турецких языков. Тем самым С. Джикия еще раз подтверждает исконно грузинское происхождение как термина, так и самого материального предмета [4.134, с. 255].

На основе вышеизложенного можно признать обоснованным суждение Г. Читая о том, что очаг происхождения большого плуга следует искать не на севере — в средней Европе, как это утверждают зарубежные ученые, а на юге (там же).

Большой плуг обслуживал плугарь — пхэъІещэжь и погонщики — вауэ и урыуэ, или жьэдэуэ. Один погонщик следовал сбоку от плуга, вооруженный скребком, которым он разламывал пласты и счищал приставшие к пятке комья земли и гряды. Каждый погонщик в зависимости от того, каким ярмом он правил, имел свое название.

Такими плугами, при наличии хороших волов, запахивалось в день до полдесятины земли.

Моздокские кабардинцы также пользовались большим плугом, который по своей форме ничем не отличался от кабардинского плуга и также назывался пхааша. Моздокский большой плуг был легче и меньше кабардинского. Большая легкость его объяснялась меньшим весом железных частей. Большой плуг тянули четыре пары волов, для вспашки мягких почв достаточно было и трех. В отличие от кабардинского, пятка моздокского плуга была подбита железными полосами, что предохраняло ее от быстрого износа. Железом была окована и ось. Таким плугом, при сильных волах в упряжке, в день запахивалось до полдесятины.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подытоживая весь представленный материал, можно заключить, что из стоящих перед этнографической наукой проблем одной из главных является определение своеобразных черт кавказского горного хозяйства. При комплексном изучении вопросов земледелия основным становится установление степени и масштабов его развития. В этой связи определенное значение приобретает изучение традиционных средств и способов обработки земли.

Изучение конкретного материала методом сравнительного анализа создает перспективу для вынесения обобщенных объективных выводов, и поэтому данные аграрной этнографии горного Кавказа со специфическими чертами его хозяйства содержат интересные факты. Основной тип земледелия, которое представляет собой конкретное проявление социально-экономического развития общества, определяется соотношением естественно-географической среды с производственным опытом и трудовыми навыками. Определенное значение придается хозяйственно-производственной и социально-культурной ориентации населения. Эти ингредиенты в совокупности представляют экологический аспект изучаемого вопроса. При такой постановке вопроса представляется допустимой мысль о влиянии этнической традиции на элементы традиционной материальной культуры.

Изучая традиционные средства и способы обработки почвы в Чечено-Ингушетии и сопоставляя итоги исследования с общекавказскими данными, вырисовывается приблизительно следующая схема развития традиционных пахотных орудий.

1. За первооснову местных орудий следует принять черкающее, режущее орудие, известное в Чечено-Ингушетии под названием пход//пхот.

2. Если априори допустить, что у пхода со временем появляется пашущий полоз и изогнутый грядиль, то становится ясно, каким образом это орудие превратилось в рало, или нох. Можно предположить, что первоначально пход и нох функционировали самостоятельно. Сравнительно позже с целью лучшей обработки местных почв произошло их объединение в один комплекс. Такая двухъярусная вспашка считается древним способом обработки, и в горных районах Кавказа она зафиксирована во многих местах.

Этнографическое изучение местных орудий показывает, что существовали рала двух видов — прямогрядильные и с изогнутым составным грядилем. Путем дальнейшего развития прямогрядильного возникло четырехстороннее рало-нох, грядиль которого всажен в рукоятку. Орудие снабжено и стояком. Таким образом, по конструкции это — четырехстороннее орудие. Оно имеет свой модифицированный вариант — нох с дополнительными жердями для устойчивости остова орудия с длинным грядилем.

Самостоятельным вариантом ноха нужно считать орудие с резаком. Оно, как предполагается, сформировалось на почве слияния двух традиционных орудий — черкающего пхода с пашущим нохом. Произошло это, по-видимому, на местной почве, что подтверждается языковыми данными. Взамен двух возникло одно орудие, т. е. рало-нох с резаком.

3. Наряду с легким нохом в Чечено-Ингушетии были в употреблении беспередковые малые плуги типа грузинских

малых плугов и четырехсторонние передковые плуги, так зываемые гуота.

Представленный в работе осетинский материал дает нам право сделать следующие выводы:

1. Употребляемый в Северной и Южной Осетии дзувур отличается от пахотного орудия, известного в Грузии под названием орхела, или ксанский горный плуг.

2. Дзувур — это трехстороннее, типа грузинского сацера-ачача пахотное орудие, которое было широко распространено по всему Кавказу; дзувур не является орудием типа сохи, характерный признак которой — позиция и функция лемеха, укрепленного на плече пахотного орудия в полувертикальном положении; симметричный лемех дзувурасажен на так называемый клинок широкой треугольной пятки.

Создание дзувураса — традиционного орудия осетин было предопределено своеобразием природных условий. В этом во-просе мы разделяем мнение А. Черенцова, который объясняет главные достоинства традиционных орудий тем, что при чрезвычайно медленном эмпирическом поиске неудачные формы орудий сами собой отмирали в силу экономических причин, а удачные постепенно совершенствовались [4.403, с. 73]. Так что говоря о традиционных орудиях, ни в коем случае не следует думать, будто они в силу традиции переходили из поколения в поколение в неизменном виде, не претерпевая никаких изменений.

В Осетии дзувуром пахали как на склонах гор, так и на ровных участках. Он разрыхлял землю, резал ее с одной стороны, не переворачивая пласта. Из-за преобладания каменисто-щебнистых почв обрабатывать землю возможно было только дзувуром — он был легким, быстроманеврирующим орудием. Им легко было регулировать глубину вспашки, что являлось необходимым условием при засоренности местных полей. Дзувуром можно было пахать и по спирали. Местное население преимущественно употребляло дзувур по сравнению с другими орудиями объясняет преобладанием легких почв, не нуждавшихся в глубокой вспашке. Исключительному распространению в этих ущельях дзувураса способствовало также малоземелье и расположение пашен, которые, как правило, были расположены на склонах гор. Узкие длинные наделы не позволяли производить отвальную вспашку «всвал» или «в развал», так как в этом случае поле приобретало желобообразный или выпуклый профиль, что нарушало водный режим почвы и приводило к дополнительным потерям полезной площади и без того весьма значительным из-за частых меж. Т. е. следовало производить «гладкую» вспашку.

3. Употребляемый в Южной Осетии гуотон — это типичное грузинское пахотное орудие орхела, или ксанский горный плуг.

В Северную Осетию он проник, очевидно, из Грузии через примыкающий к Осетии район — Рача.

Анализ этнографического материала Адыгеи и Кабарды позволяет заключить, вопреки господствующим в научной литературе мнениям, что к концу XIX в. в исследуемом регионе наряду с большим четырехсторонним передковым плугом применялись также более простые и легкие пахотные орудия типа рала. Здесь были представлены, таким образом, как простые, так и сравнительно сложные орудия. К сожалению, в настоящее время чрезвычайно трудно, а может быть и невозможно, дать картину всех ступеней развития пахотных орудий, фиксируя их переход от простых видов к сложным. В этом отношении наш материал несвободен от некоторых недостатков, обусловленных тем, что сегодня выявление данных об этих орудиях дело весьма трудное: они давно уже вышли из употребления и плохо сохранились даже в памяти людей.

Выявленный нами в ходе исследования материал укладывается в следующую схему: 1. Простейшим орудием является черкающее пхааша, засвидетельствованное в сел. Чегем; 2. По сравнению с ним орудие, зафиксированное в сел. Губжоково, представляет собой определенный этап в развитии пахотных орудий, т. к. имеет изолированную пятку с прикрепленными к ней ушками, снабжено резаком и стояком. Это пахотное орудие в корне отличается от чегемского, ибо первое является черкающим орудием, второе же — сравнительно развитым ралом; 3. Далее совершенствуется подошва и добавляется передок с одинаковыми по величине колесами; 4. Несколько особняком стоит орудие, описанное нами в сел. Псыгансу; 5. Наконец особо следует отметить огромное значение большого плуга в сельском хозяйстве Северо-Западного Кавказа. Начиная с XIX в. он достигает доминирующего положения благодаря своим конструктивным и функциональным преимуществам.

Большой плуг для реальной действительности, и особенно Кабарды, являлся тем орудием, которое на дореформенном уровне социально-экономического развития и в начале последующего периода вполне отвечало потребностям сельского хозяйства этой страны. Одновременно с плугом функционирование сравнительно простых орудий объясняется опять-таки социально-экономическими причинами. Поэтому железные плуги к концу XIX — началу XX в. не столь часто встречались в селах исследуемого региона. Как засвидетельствовано в архивных документах 1898—1911 гг., из 30 семейств только у пяти были железные плуги. Это и не удивительно, если учесть, что, во-первых, они стоили слишком дорого (по тем же архивным материалам — от 15 до 100 рублей), а во-вторых, фабричные плуги не всегда соответствовали местным условиям [4.352, с. 79].

Поэтому определенная часть населения довольствовалась применением простых орудий, что безусловно отражалось на качестве обработки земли. Сохранение этих орудий было обусловлено и устойчивостью традиций. Сложный процесс этнической консолидации кабардинцев в определенном смысле нашел отражение и в особенностях их хозяйства, в котором сохранились традиционные орудия, принесенные ими из мест первоначального обитания и в конце XIX и начале XX в. активно вытесняемые из быта.

Кроме всего вышесказанного, мы пришли к некоторым заключениям общего характера. А именно: изучение применяемых на Северном Кавказе традиционных пахотных средств убедительно свидетельствует о том, что понятие традиционности, как правило, не связано с генезисом.

Я. Чеснов отмечает, что «...Бытование этнографических реалий зависит не только от материальных условий производства, но и от избирательного санкционирования общества, наделяющего эти вещи качеством народных» [4.406, с. 189]. В противоположность фабричным официально санкционированным предметам широкого потребления все, создаваемое на базе кустарного производства, является народным. Однако народное не покрывает целиком национальное. Национальная культура покрывает границы расселения этнической общности, а зачастую и выходит за ее рамки. Если б было иначе, то каждая общность должна была иметь присущие только ей одной орудия труда, строения, одежду и другие элементы материальной культуры. В случае же нашего исследования дело касается весьма трудно выявляемых особенностей, и суждения по этому вопросу могут быть диаметрально противоположными по своему направлению, что мешает придти к одинаковым выводам. Однако это ведет к схоластике, лишенной научной основы. Разумеется, установление единого универсального определяющего этнического критерия, применяемого только для данной этнической общности, невозможно, так как на разных ступенях развития общества каждый этнический признак действует не с одинаковой силой [4.69, с. 6] и ни один компонент культуры не может претендовать на определяющее значение. Ю. Бромлей считает, что пока попытка выделить один непрременный для всех случаев этнодифференцирующий признак обречена на неудачу [4.61, с. 38].

Более всего вышесказанное, по-видимому, относится к орудиям труда, в формировании которых основная роль принадлежит социально-экономическим условиям и географической среде. Орудия труда являются фактором, непосредственно определяющим уровень производства, а т. н. «избирательность этнографических реалий», по нашему мнению, отступает на задний план, проявляясь преимущественно в надстроечных категориях, в нефункциональных эле-





ментах, придающих явлениям культуры народность. С другой стороны, существующие между этносами различия не позволяют считать этот вопрос полностью решенным. По-видимому, необходимо выработать иной подход, иной критерий абстрагирования, который откроет путь более конкретным заключениям. На сей раз самым справедливым следует признать положение Ю. Бромлея о том, что «неповторимый облик каждого этноса создается не отдельной его чертой, а особым характерным только для него сочетанием объективных свойств, многие из которых могут быть одновременно присущи и каким-то другим этносам» [4.60, с. 19]. Тем более, что зачастую эти комплексы являются выразителями этнической специфики.

## ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ ТРУДОВЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ И ВЗАИМОПОМОЩИ


### ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

При этнографическом изучении традиционной хозяйственной культуры народов Кавказа наиважнейшим является отражение ее специфики и своеобразия в повседневной жизни, ее проявление в исторически сложившихся формах общественного бытия, характер которых она в конечном счете определяет. Основным моментом представляется чисто утилитарная сторона вопроса, т. е. традиционные навыки и правила ведения хозяйства, затем, не менее важным, рассмотрение этих проблем в социальном аспекте, где хозяйственная сторона сближается с бытовой.

Помимо чисто аграрных вопросов, большинство которых до настоящего времени не утратило своей практической значимости, Кавказ является ценнейшим источником информации, способствующей постановке и решению ряда важных теоретических проблем. Этот регион дает возможность выявления материала различных уровней стадийального и формационного характера. Поэтому параллельно с изофункциональными явлениями, укладывающимися в определенные изопрагмы, обнаруживаются зачастую необычные для данной формации, нетипичные, материалы. Совмещение явлений однозначных, но представляющих разные формационные уровни, уже есть показатель процесса развития, изучение которого даже в общих чертах способно дать значительные результаты.

Изучая культуру как систему способов деятельности, С. Арутюнов наметил иерархии подсистем. Рассматривая культуру как отражение социальной структуры, автор выявляет ряд социальных субкультур. Эти аспекты исследования культуры (системный и культурный) лежат в разных плоскостях, ибо в отдельных субкультурах можно выделить многие или даже все подсистемы, присущие культуре в целом, а отдельные подсистемы могут обслуживать многие или даже все субкультуры [4.23, с. 29]. Земледельческая культура в целом представляется в виде одной цельной системы, в которой на разных ступенях развития функционируют различные социальные организации, обслуживающие систему, т. е. культуру земледелия, различными способами и средствами.

На Кавказе земледельческие и вообще все трудоемкие сельскохозяйственные работы, как известно, по традиции выполнялись сообща, силами коллектива, который являлся конкретной социальной единицей с четко установленными нор-



мами взаимоотношений между его членами. Отношения эти, вытекавшие из них взаимные обязанности, а также моральные устои, идеализированные представления об этих отношениях складывались в соответствии с уровнем общественного развития и изменялись в процессе его развития.

В доклассовую эпоху образование социальных единиц происходило по принципу кровного родства. В последующие периоды начинает играть роль территориальный принцип, и кровнородственные объединения уступают место преимущественно территориально-соседским. В этих условиях, когда обработка земли происходила силами отдельных семейств, имела место кооперация индивидуальных хозяйств, которая, однако, качественно отличалась от первобытной кооперации кровно-родственных объединений, предпринимавшейся, по словам К. Маркса, не с целью обобществления средств производства, а по причине слабости отдельных индивидуальных хозяйств.

Трудовые объединения представляли собой повсеместное явление. Эта всеобщая универсальная организация несла определенную практическую и идеологическую нагрузку и таким образом функционировала на протяжении всей досоциалистической эпохи. Она претерпела коренные изменения лишь при социализме, представ перед современным обществом в качестве новой, отвечающей его задачам организации.

Классики марксизма придавали важное значение этой универсальной форме кооперирования труда. В их произведениях содержится классификация различных форм и видов организации труда. Форма труда, при которой значительное число рабочих работает планомерно, рядом и совместно друг с другом в одном и том же процессе производства или в связанных между собой процессах производства, называется кооперацией [1.1, с. 38; 1.7, с. 243]. Более простая форма объединенного труда классиками марксизма представлена в виде артели: артель есть возникшее и еще не развитое кооперативное товарищество. Такие товарищества, по их определению, образуются везде, где в них возникает потребность, в Швейцарии в производстве молочных продуктов, в Англии у рыбаков, где они даже принимают весьма разнообразные формы. Артель есть широко распространенный в России вид ассоциации, простейшая форма свободной кооперации, встречающаяся у охотничьих народов [2.8].

Таким образом, коллективный труд как историческая категория возник одновременно с человеческим обществом, претерпевая параллельно с его развитием формационные и стадийные изменения. Кооперация трудовых процессов, как отмечается у К. Маркса, в том виде, в каком мы ее находим на различных ступенях зарождения и развития человеческой культуры, например, среди охотничьих народов или в земледелии


индейских племен, основываются, с одной стороны, на общеплеменном владении орудиями производства, с другой, — на том, что отдельный индивид еще не оторвался пуловиной от породивших его племени и рода, с которыми он связан так тесно, как отдельная пчела с ульем. Обеими своими формами эта кооперация отличается от капиталистической кооперации. Спорадическое обращение к кооперации в широких масштабах в античном мире, в средние века и современных колониях основывается на непосредственном господстве и порабощении, и, наоборот, капиталистическая форма кооперации с самого начала предполагает наличие наемного рабочего, продающего свой труд капиталисту [1.1, с. 425].

Необходимость организации труда, точнее, необходимость в кооперации, с самого же начала должна была возникнуть вследствие тяжелых условий жизни и труда, а также под влиянием существовавших на той стадии форм собственности. Чем дальше заглядываем мы в глубь развития общественных форм, тем явственнее вырисовывается роль и значение организации труда.

Отметим также, что к категории кооперации мы относим и разные виды взаимопомощи. Именно помощь представляет нам изначальной формой кооперации, в основе которой лежит участие более чем одного индивидуума в выполнении одной операции. Эта совместная работа и породила различные формы организации труда и взаимопомощи, связала членов подобных объединений определенными правами и обязанностями.

В своде этнографических понятий и терминов социальный термин «взаимопомощь» объясняется следующим образом: взаимопомощь в широком смысле — всякая взаимовыручка, в более узком экономическом смысле — форма обмена, зародившаяся в первобытной общине с появлением в ней распределения по труду и личной собственности. Этот взаимный обмен помощью, как поясняется, не был связан с разделением труда. Его возникновение и существование было обусловлено прежде всего неустойчивостью экономического положения формирующихся или же сформировавшихся домохозяйств, которая выражалась в постоянном возникновении в них нужды в тех или иных предметах потребления или средствах производства, а также в привлечении на время дополнительной рабочей силы [5.10, с. 238].

Первоначальная простая форма взаимопомощи перерастает в более сложную, не теряя своего прежнего значения, продолжая функционировать параллельно с новой организационной формой, чем и обусловлено сохранение в быту многообразного различного уровня материала. Устанавливается некий симбиоз различных укладов, в котором пережиточные формы долгое время продолжают существовать бок о бок с новыми,



а конкретно, как показывает история, вплоть до первых десятилетий XX века. Именно об этой многоукладности хозяйства в послеоктябрьский период писал В. И. Ленин, как о характерном для русского и других народов России явлении. Это были следующие, как указывал В. И. Ленин, общественно-экономические уклады: 1) патриархальное хозяйство, преимущественно представлявшее собой натуральное, не связанное с рынком крестьянское хозяйство; 2) мелкое товарное производство (большинство крестьянских хозяйств, связанных с рынком, а также кустари-ремесленники); 3) частнохозяйственный капитализм (частные промышленники, торговцы и кулацкие хозяйства); 4) государственный капитализм (контролируемые государством капиталистические предприятия, буржуазная кооперация); 5) социализм (советские государственные предприятия, колхозы) (1-12, с. 178).

Из перечисленных пяти укладов на Северном Кавказе в дореволюционное время отмечалось существование натурального крестьянского хозяйства, элементов мелкотоварного производства и зачаточной стадии частнокапиталистического хозяйства. Государственный же капитализм не смог развиваться вследствие неразвитости в исследуемом регионе капиталистического производства вообще. Поэтому здесь не имели места монополизация или концентрация капиталистического производства. Все это после революции тормозило процесс национализации и обобществления собственности, что являлось необходимым условием для создания социалистического хозяйства. В. И. Ленин считал, что строительство социализма возможно только на базе высокоразвитого индустриального производства. Отсталость же и слаборазвитость деревни на Северном Кавказе создавали большие трудности для поступательного движения по пути индустриализации и социализма. Это обстоятельство, несмотря на осуществление политики развития социалистического производства, обусловило сохранение на значительный срок элементов хозяйств прошлых формаций и способствовало сохранению в быту многих форм трудовой организации и взаимопомощи, связанных генетически с ранними стадиями развития.

Формы и организация трудовых объединений с давних пор привлекали внимание исследователей, поскольку такие объединения возникали повсеместно на протяжении всей истории хозяйственной и трудовой деятельности людей, и по этому вопросу в литературе высказывалось много интересных, подчас разноречивых мнений.

Так, П. Кропоткин в труде, касающемся взаимной помощи людей (и даже животных), высказывает взгляд, что существующий в природе всеильный закон взаимной помощи играет важнейшую роль в борьбе за существование. По его мне-

нию, в прогрессивной эволюции видов он (т. е. закон взаимной помощи) имеет даже большее значение, чем закон борьбы за существование. Эти соображения, в сущности представляющие собой некоторое развитие идей Ч. Дарвина, П. Кропоткин считал весьма важными [4.200, с. 4].

Исследуются как виды трудовых объединений у народов, стоящих на низкой ступени развития, так и их формы и варианты в более развитых обществах.

В. И. Ленин указывал, что трудовые объединения в крестьянских хозяйствах представляют собой весьма интересное явление как с экономической, так и с бытовой точки зрения. Ту категорию крестьян, которая из-за малочисленности рабочего скота вынуждена была для обработки земли прибегать к трудовым объединениям [1.11, с. 54, 58], В. И. Ленин относит к средней группе крестьян.

В трудовые объединения прежде всего вступало бедное и беднейшее крестьянство. По этому поводу П. Гугушвили пишет, что, если бедный или беднейший крестьянин бывал не принят в члены объединения — «артели», он не мог принять участие в супраге даже как погонщик и тем самым рисковал остаться с незапаханным участком, так как нанять упряжку у него не было средств. Это ставило его в худшее по сравнению с другими положение [4.115, с. 334].

Вынужденное вступать в артель беднейшее крестьянство в определенной степени подвергалось эксплуатации зажиточного слоя. Ясно, однако, что в данном случае речь идет не о ранней форме объединения труда, а о последующем варианте, надо полагать, о явлении пореформенного периода.

В современной литературе и теоретических трудах по этнографии различные виды взаимной помощи, наряду с многочисленными формами раздела и распределения продукции сельского хозяйства, связываются с изначальными формами эксплуатации на селе. Проявления этих форм в первобытном обществе изучались Ю. Семеновым [4.342, с. 114], который предложил назвать их «кабальничеством...» и рассматривать как особый неклассический способ соединения работников со средствами производства. Однако А. Першиц считает, что почти повсеместно возникали отношения, овязанные с эксплуатацией труда тех сородичей или соседей, которые не располагали средствами производства либо располагали ими в недостаточной степени. Генетически они также восходят к общинным традициям — взаимопомощи, а затем взаимному обмену дарами и услугами, за которым в советской экономической этнографии утвердилось название «реципрокация». Конкретные проявления этих отношений очень различны [4.267, с. 62].

А. Хазанов, полагая, что реципрокация представляет собой социально-экономический канал, ведущий к образованию классов, замечает, что «...в самом общем виде под реципрока-

цией понимается обмен материальными благами или трудовыми услугами, распределение прибавочного (а иногда избыточного и даже необходимого) продукта между индивидами и группами, связанными принятыми в данном обществе взаимобязательствами (семейными, родственными, соседскими, дружескими союзами и пр.), но вместе с тем являющимися равноправными по отношению друг к другу. Поэтому различные виды реципрокации совершаются обычно на горизонтальном уровне» [4.386, с. 130].

В современной советской этнографической науке многие проблемы ставятся шире, что раскрывает перед исследователями новые перспективы и дает возможность обобщить конкретный материал, сделать выводы общего характера. Своеобразно осмыслен в трудах ряда исследователей и вопрос изучения материальной культуры. В центре внимания находится выявление роли человека. Эта проблема сравнительно давно стоит перед наукой и по ней написан ряд работ по этнографии в масштабе кавказологии, в которых освещены отдельные аспекты данной проблемы; как правило и этнографические исследования ведутся с учетом социального аспекта. Одним из первых вопросов роли человека в теоретическом плане поставил С. Токарев, по мнению которого для этнографа не так важно знать отношение вещи к человеку или отношение человека к вещи, сколько отношения между людьми по поводу данной вещи [4.370, с. 3]. Это положение он сравнивает с положением об экономической категории собственности. С марксистской точки зрения собственность есть не отношение человека к вещи, а отношения между людьми по поводу той или иной вещи. Совершенно аналогично, считает С. Токарев, должен смотреть и этнограф на задачу изучения явлений материальной культуры [4.370, с. 4]. Раскрывая суть этого тезиса, С. Токарев отмечает, что материальный предмет интересует этнографа не сам по себе, а в его отношении к человеку или в отношении человека к этому предмету. Но еще важнее для этнографа другое: отношения между людьми в связи с данным предметом, т. е., говоря шире, социальные отношения, опосредствованные материальными предметами [4.370, с. 5]. Учитывая данное положение, мы вместе с тем полагаем, что изучение предмета материальной культуры нужно начинать с его формы, функции и техники изготовления, т. е. технологии. Подходя так к каждому изучаемому предмету, можно рассматривать его как «сумму человеческого труда» и описывать его по материалу, технике изготовления и функции, а после выявления этих сторон изучать его уже в социально-идеологическом аспекте. Такой подход дает возможность всесторонне изучить как базисные, так и надстроечные категории и тем самым выявить все стороны конкретного материального предме-

та [4.422, с. 222]. Такая постановка вопроса отнюдь не умаляет значения социального изучения материального предмета, убедительно обоснованного А. Робакидзе, согласно которому при рассмотрении других явлений этнографии, независимо от того, касаются они материальной культуры, хозяйственного быта или религиозных представлений, эти исследования надо подчинять не только интересам выявления основной закономерности их формирования, но также их исторического места в общественно-экономической жизни народа, т. е. интересам раскрытия их общественной функции. А. Робакидзе считает, что пренебрежение социальными аспектами при изучении элементов материальной культуры, хозяйственного быта и религиозного мышления превращает этнографию в фактографию с сугубо эмпирическим уклоном в голое вещеведение [4.321, с. 11, 12].

Немаловажное значение имеет и вопрос о культуре общения, который выдвинулся в последнее время в особую субдисциплину — этнографию общения. В советской науке уже довольно прочно утвердилось выработанное А. Леонтьевым, его коллегами и учениками представление об общении как о внутренней активности общества, направленной на поддержание и развитие сложившихся в нем социальных, этносоциальных связей и отношений [4.222, с. 4]. Культура общения является, главным образом, разделом социальной психологии, изучающей психологические явления, возникающие в ходе взаимодействия между людьми в группах и коллективах, шире — в различных организованных и неорганизованных человеческих общностях [4.300, с. 7]. Однако изучение данных вопросов с этнографической точки зрения открывает новые интересные перспективы, ибо становится возможным раскрытие в общественных и экономических контактах разных сторон отношений, их общественных функций, причин и источников стереотипного действия и мышления, выявление в этнографических исследованиях роли человека, создателя культурных ценностей.

Общение или коммуникация — одна из форм взаимодействия людей в процессе их деятельности. Представляя собой процесс обмена сообщениями, в которых содержатся результаты отражения людьми действительности, общение, как отмечает А. Леонтьев, является неотъемлемой частью их социального бытия и средством формирования и функционирования их сознания, индивидуального и общественного [4.222, с. 154]. Общение объединяет людей общих интересов и упорядочивает отношения в ходе совместной деятельности. В процессе общения происходит передача трудовых и бытовых навыков как в горизонтальном, так и в вертикальном направлении. Тем самым вырабатываются общие интересы и мировоззрение. Однако в классовом обществе существуют и классовые отношения, отношения между представителями разных классов. В та-



ком случае культура общения выявляет противоречия интересов и взглядов, весь психологический канал антагонистически противопоставляемых интересов и взглядов.

В культуре общения проявляются стереотипы поведения, они являются социальными феноменами, а это значит, что поведение человека в обществе обусловлено особенностями социальной организации, социокультурным механизмом [4.31, с. 36]. Они являются неотторжимой частью бытовой культуры, ее компонентом. Подчиняясь нормам, выработанным обществом, которые посредством механизма преемственности традиции становятся наследственными, эти стереотипы во многих случаях стандартизированы и призваны унифицировать многообразные варианты поведения.

Возникнув на заре человеческого общества, в самых примитивных формах, общение прошло долгий путь развития, совершенствуясь вместе с развитием общественного производства и общественного сознания, общение усложнялось по своим конкретным формам, обогащалось его содержание, испытывая на себе влияние господствующих форм общественного сознания [4.222, с. 156].

Предметом научного анализа общение стало сравнительно недавно. Им заинтересовались социологи и психологи, оно стало предметом историко-этнографического изучения. В этом плане уже появились интересные этнографические работы Б. Бражпокова [4.41, 4.42, 4.43]. Изучая интересующий нас вопрос с позиции этнографа, Б. Бражпоков отмечает, что общение является специфическим, конечно не зеркальным, отражением или выражением всей исторически сложившейся культуры этносов, способом существования этнических культур и в этом качестве — носителем этнической специфики или, как принято иногда говорить, этнической информации [4.43, с. 4]. Этнографа интересуют межличностные отношения — это именно те непосредственные связи и отношения, которые складываются в реальной жизни между живыми, мыслящими и чувствующими индивидами. Это — эмпирические отношения действительных людей в действительном общении [4.290, с. 195].

Для нас на сей раз особый интерес представляет общение в процессе коллективного труда, участие каждого индивида в общем трудовом процессе, разделение и вознаграждение труда в процессе коллективной деятельности и причины, которые вынуждают людей обращаться друг к другу; затем чисто организационные стороны: кто является лидером коллективного труда, как распределяются функции и как осуществляется сам процесс работы. Итак, в общении в процессе коллективного труда выступают, с одной стороны, экономические моменты общения, которые, в сущности, опосредствованы социальной значимостью общения (ср.: Ф. Энгельс указывал,

что отношение фабриканта к рабочему — не человеческое, а чисто экономическое [1.3, с. 495], с другой — психологические моменты, потребность в общении, потребность в контактах, ибо, как известно, человек является «общественным животным», и с самого начала его социализации появилась потребность в общении.

Таков круг вопросов, которые, связывая их с конкретными формами организации труда, существовавшими в различных регионах Северного Кавказа, мы постараемся сопоставить и обобщить в данном разделе работы.

Виды кооперации у находящихся на низкой ступени развития народов изучались многими авторами [4.147, 4.210, 4.390, 4.444, 4.366 и др.]. Исследователи раннего периода справедливо указывали, что с отмиранием первобытнообщинного строя, зародившиеся в его недрах виды кооперации не только не исчезали, но продолжали существовать и в последующих общественных формациях. Однако не все смогли увидеть, что тот или иной вид трудового объединения прошел довольно-таки сложный путь развития (Ф. Щербина), не представляя собой раз навсегда установившееся и неизменное явление. Относительно изменений этих видов писал А. Робакидзе, отмечавший, что когда возникшая на кровнородственной основе община сменяется территориально-соседской общиной, в существовавших прежде формах проявляются новые тенденции [4.315, с. 10]. На широко распространенные подобные институты в свое время обратил внимание Г. Чурсин [4.427]. Их изучал также М. Косвен [4.197]. Опираясь на кавказский этнографический материал Б. Калоев дает в целом характеристику этой универсальной организации и вскрывает причины ее функционирования [4.169, с. 129]. Я. Смирнова увязывает обычай взаимопомощи с патронимической организацией [4.348, с. 92—93]. Разнообразные формы трудовой организации существовали и в Грузии. Этот институт описали многие авторы дореволюционного периода [6.8, 6.9; 6.10; 6.11; 6.12, 6.13, 6.14, 6.15], обращались к нему и современные исследователи традиционного быта Грузии [4.99].

Итак, земледельческие и другие трудоемкие сельскохозяйственные работы часто выполнялись общими силами. Такие трудовые объединения являлись повсеместно распространенными универсальными организациями на протяжении почти всей досоциалистической эпохи. Являясь продуктом различных эпох, они имели неодинаковый характер и по своим формам были многообразны. Существовало много вариантов помощи и взаимопомощи, наряду с ними бытовали и более сложные трудовые организации, создаваемые на основе предварительно устанавливавшихся, строго регламентированных начал. По этому вопросу имеется богатый полевой этнографический материал, относящийся к концу XIX и началу XX в.

Многообразие форм трудовых объединений в конечном итоге определяется различной степенью развития производительных сил. Производительные силы — это средства производства и люди, приводящие в движение орудия труда и осуществляющие производство материальных благ при наличии известного опыта и навыков к труду. Следовательно, тип орудия, посредством которого обрабатывалась почва, и установление степени его развития дает критерий к определению уровня развития производительных сил общества. Установление форм собственности и социальной структуры изучаемого региона вообще также является важным условием для всестороннего изучения вопроса.

Исходя из фактического материала и учитывая показатели, определяющую форму организации труда, считаем, что орудия труда во многом определяли на Кавказе сущность и характер объединений во время полеводческих работ, среди которых основной и наиважнейшей нужно считать пахоту. Здесь, безусловно, следует учитывать и роль тягловой силы, так называемого «живого инвентаря», которой по праву принадлежит значительный удельный вес в трудовом объединении.

#### 1. ФОРМЫ ТРУДОВЫХ ОБЪЕДИНЕНИИ И ВЗАИМОПОМОЩИ У ВАЙНАХОВ

В горных районах Чечено-Ингушетии, как отмечалось выше, земледелие из-за неблагоприятных естественно-топографических условий и исключительно малоземелья занимало подчиненное положение и сничалось по сравнению со скотоводством второстепенной отраслью. Тем не менее оно достигало высокой степени развития и являлось интенсивным.

Земледелие и скотоводство были взаимообусловленными отраслями. Скотоводство, несмотря на свой универсальный характер, благодаря которому оно удовлетворяло почти все нужды местных горцев [4.201, с. 308], не могло существовать самостоятельно как отрасль без земледелия, и наоборот — пашенное земледелие также немислимо без наличия тягловой силы. Направленность скотоводческих отраслей, масштабы его развития определяют степень использования скота в полеводстве. Определенную роль играло и распределение скота среди населения. Если население владело скотом в достаточном количестве, значение трудового объединения в полеводстве было сравнительно небольшим, и наоборот, роль взаимной помощи возрастает с уменьшением количества рабочего скота или с его неравномерным распределением среди населения.

Таким образом, нехватка рабочих рук и инвентаря возмещалась кооперацией труда и совместным пользованием сред-

ствами производства. Ко всему вышесказанному следует добавить, что отдельные области Центрального Кавказа характеризовались различным уровнем социальных взаимоотношений и экономической базы. Совокупность всех перечисленных предпосылок плюс многообразие естественной среды обусловили существование многочисленных вариантов трудовых объединений. Однако несмотря на многообразие последних, всеобщим для всего Центрального Кавказа было создание временных объединений тягловой силы, орудий труда и работников во время пахоты или связанных с полеводством других хозяйственных работ. В большинстве случаев вне такой кооперации невозможно было выполнить даже простые операции, не говоря уже о таких трудоемких, как поднятие целины, устройство террас, оросительных каналов и т. п.

Несложной конструкции местное деревянное орудие всякий крестьянин мог изготовить сам при наличии соответствующего материала, найти который в ближайших лесах не представляло труда. Т. е. иметь собственное орудие пахоты при желании мог каждый крестьянин, хотя железный лемех изготовлялся кузнецами или приобретался в городе и стоил довольно дорого. Следовательно, не только орудие являлось причиной потребности в совместном труде. Слабая экономическая база и сложные природные условия исследуемого региона убеждают нас в том, что трудовая взаимопомощь была необходимым мероприятием.

Горные ущелья как Чечни, так и Ингушетии особенно отличаются малоземельем. Этот вопрос довольно хорошо освещен в специальной литературе: существуют интересные архивные документы, посемейные списки, содержащие конкретные цифровые данные и статистические показатели, так что мы располагаем достаточными сведениями, свидетельствующими о том, что местное население испытывало нужду в пахотной земле.

Структура трудовых объединений достаточно сложна. В нее входят несколько переменных величин. Сущность организации определяется тем, какая связь существует между этими величинами. После установления основной характеристики полеводства — площади пахотных угодий, мы постарались определить связь между такими зависимыми переменными как плотность населения на конкретной территории, количество рабочего скота и характер его распределения среди населения и их цифровые характеристики.

Исходя из показателей, характерных для второй половины XIX в., в горных ущельях Ингушетии рабочий скот был распределен среди населения неравномерно. Этнографический материал дает ту же картину и позволяет составить довольно ясное представление о реальной обстановке в горных ущельях Ингушетии в рассматриваемый период. Для самостоятель-



ного ведения полеводческого хозяйства на местах не было достаточного количества рабочего скота, а это приводило к необходимости обработки земли объединенными силами. Приблизительно таким же было положение и в горных ущельях Чечни. Традиционные для указанных регионов пахотные орудия, удовлетворяя местным условиям и формам хозяйства, по своей конструкции были чрезвычайно простыми и изготовление их не представляло трудности для любого хозяйства, в отличие, например, от большого плуга. Поэтому применяющие их трудовые объединения не могли быть сложными по своей организации.

Для определения форм трудовой организации следует учитывать, что они прежде всего связаны с характером господствовавших в данном обществе производственных отношений, выражавших отношения собственности, которые обуславливают распределение средств производства, а также людей в процессе общественного производства. Поэтому сначала следует ответить на ряд вопросов, а именно: кто является хозяином средств производства, все общество, отдельные лица или группы, а также используются ли эти средства в целях эксплуатации. Ответ на эти вопросы поможет определить уровень развития и характер общества в целом.

Традиционные формы трудовых объединений в горной части Чечено-Ингушетии в современной литературе изучены недостаточно. Исключением можно считать статью З. Хазбулатовой о распространенных в хозяйственном и семейном быту форм взаимной помощи в XIX и начале XX столетия [4.387]. В статье рассмотрены весьма интересные в этнографическом отношении данные.

Из материалов старых авторов следует упомянуть данные, приведенные Г. Вертеповым, указывающим, что при распашке пахотной земли, где бы она ни находилась, т. е. на низменностях или в горах, в большинстве селений существует обычай распахивать землю всю подряд, не оставляя широких промежутков. Нередки случаи распашки земли силами десятка или квартала, но такая «супряжка» встречается только тогда, когда пахотная земля попадает в горной местности, где распашка сопряжена с большими трудностями. На равнинах каждый двор пашет свой пай всегда самостоятельно [4.74, с. 110]. Здесь в качестве причины супряги приводятся трудности, связанные с распашкой в горных условиях, а не нехватка тягловой силы или средств труда. Между тем основной причиной пахоты сообща была нехватка, а зачастую и полное отсутствие средств производства. Интересным является засвидетельствованный Г. Вертеповым факт, когда несмотря на недостаток в имуществе и средствах, запашка производилась сообща целым десятком семей одного квартала. А это уже является



примером древнейшей формы трудовой взаимопомощи, характерной для стадии, когда землей владела вся община и обрабатывала ее общими силами. Что касается распределения собранного урожая, то на ранней стадии урожай делился поровну, в сравнительно же поздний период, с появлением имущественной дифференциации, — по мере фактического участия в труде.

Подобные же вопросы рассматривает З. Хазбулатова, которая отмечает: в Чечне и Ингушетии в некоторых сельских обществах полученные участки земли для квартала с согласия их владельцев не делились на мелкие пай — «дакъош», а целиком и полностью обрабатывались совместно (обычно родственниками), урожай же делился. Автор считает, что подобную форму объединения, для которой была обязательной взаимопомощь родственников на всех этапах производства в процессе труда (хотя об общности средств производства ничего не говорится. — М. К.), видимо, следует считать наиболее архаичной, восходящей к патриархально-родовому строю. Об этом, в частности, говорит и тот факт, что в таких родственных коллективах, независимо от того, в каком количестве вносились рабочая и тягловая сила и инвентарь, урожай, как правило, делился между всеми поровну. Встречались объединения, где полученный урожай распределялся в зависимости от количества едоков в семьях, участвовавших в объединении [4.387, с. 46].

Таким образом, засвидетельствованная Г. Вертеповым общинная форма вспашки подтверждается этнографическим материалом, однако мы не можем согласиться с мнением автора, что обычай вспашки общими силами существовал лишь в горах, а не на низменностях, где якобы каждый самостоятельно обрабатывал свою землю.

В сравнении с горными аулами низменные села имели больше пахотной земли и сенокосных участков. Здесь уже были в ходу фабричные железные плуги или пахотные орудия наподобие больших грузинских или украинских плугов. В них запрягали до 7—8 пар волов или буйволов, которые, конечно, имелись, не у всех крестьян. Весьма дорого стоили как сами плуги, так и металлические части к ним — резак и лемеха. Поэтому именно в этих низменных селах приходилось создавать довольно крупные объединения. В таких объединениях действовали строго регламентированные правила трудового участия и вознаграждения. Природа этих трудовых объединений и их значение в общественной жизни Северного Кавказа достаточно хорошо изучены [4.169, с. 129].

Один из современных Г. Вертепову авторов по поводу способов земледелия в низменных селениях писал: «Для применения старинных плугов требовалось объединение двух или трех соседей, так как потребные для плуга 4 упряжки волов

имелись не у всех. Между соучастниками часто возникали споры и некоторые, в результате, оставались вовсе без хлеба [4.74, с. 106—107]. Это сообщение представляется нам более достоверным. Арендя низменные пахотные участки, горцы обрабатывали их опять-таки сообща. Г. Вертепов, вероятно, имел в виду сравнительно зажиточные семьи, которые действительно могли самостоятельно обрабатывать свои участки, но такие семьи представляли собой редкое исключение.

Обычай трудовой помощи описан Н. Харузиным [4.390, с. 133], однако он не приводит названия этого обычая и ничего не говорит о принципах распределения трудовых обязанностей. Более конкретный материал содержится у Н. Иваненкова, согласно которому лица, не имеющие собственного рабочего скота или пашни, обрабатывают чужую на следующих условиях: пять дней пашут для владельца земли, а три дня для себя [4.148, с. 117]. Здесь мы встречаемся со скрытой формой найма физического труда человека. Эта категория крестьянства представляет собой продукт пореформенного времени.

Формы организации труда в исследуемом регионе рассмотрены в труде В. Христиановича [4.398, с. 93]. Он отмечает, что сдача мертвого инвентаря внаем почти не наблюдается, т. к. по хозяйственным условиям гор там почти отсутствует мертвый инвентарь. Деревянные же сохи и бороны, как отмечает автор, легко изготавливаются внутри каждого хозяйства. И речь может идти чаще всего о живом инвентаре, т. е. о рабочем скоте. Последний, однако, не сдается в наем, участвуя в работах вне своего хозяйства по преимуществу двумя способами: либо на началах супруги, либо при найме владельцев скота на производство какой-либо работы: доставки сена, дров, вывозки навоза на пашню и пр.

Относительно супруги тот же автор отмечает, что в зависимости от особенностей хозяйственного положения спягающихся она многообразно варьирует в своих формах; приведены и местные названия этой формы объединенного труда: юк — кэя жбеш и цанболхбеш. Далее отмечается, что чаще всего спягаются два однолошадника. В труде рассмотрены и другие варианты; например, спягаются безлошадник с лошадыным хозяином. Последний работает со своими лошадьми днем, а безлошадник должен за это пасти лошадей ночью, отвечая за пропажу лошади. Третий вариант имеет место, когда спягаются втроем: один лошадыный и два безлошадных хозяина. Первый дает лошадь, второй пашет, а третий пасет вочью. Ответственность за пропажу лошадей несут оба безлошадных хозяина на половинных началах. Наконец, четвертый случай, когда спягаются безлошадник, имеющий плуг, один лошадыный хозяин и безлошадник, ничего не имеющий. В этом случае взаимоотношения между ними складываются из расчета ра-

венства дня работы лошади дню работы плуга и трем дням дающего работу рабочего. Как совершенно справедливо отмечает В. Христианович, в отдельных случаях этот обмен услугами может приобретать эксплуататорские формы [4.398, с. 93—94].

Таким образом, хотя В. Христианович приводит весьма интересный материал, сопровождая его примечательными комментариями, он, тем не менее, касается только лошадных или безлошадных хозяйств, не принимая в расчет широко применявшуюся тягловую силу — волов, представляющих собой более древнюю и универсальную категорию рабочего скота, как об этом свидетельствуют цифровые показатели его распределения по отдельным селам. К этому можно добавить сведения Б. Калоева, согласно которым чеченцы для пахоты применяли и буйволов [4.168, с. 131]. Впрочем, последнее, по-видимому, характерно для низменных мест, так как буйволы не встречаются в горах, а потому в горах все же основной силой являлись волы.

В рассмотренных В. Христиановичем вариантах супруги не ясно, какое количество земли обрабатывалось для каждого из участников коллектива. Не подвергнуты рассмотрению и некоторые другие варианты и формы взаимной помощи.

В выявленном нами этнографическом материале засвидетельствованы следующие формы организации совместного труда: 1) стихийно образующиеся примитивные формы взаимной помощи; 2) помощь по специальному соглашению и 3) объединение на определенных условиях для совместной обработки земли. Указанная классификация относится только к сфере полеводства. Что касается организации труда в других отраслях хозяйственной деятельности, они выходят за рамки нашего исследования.

Простейшие формы организации труда проявлялись в создании объединений в помощь вдовам и сиротам, а также крайне нуждавшимся семьям. Они создавались на сезон сельскохозяйственных работ. Эта форма взаимопомощи известна под названием *ноква* стал.

Во всех регионах Кавказа, в том числе и в Грузии, был широко распространен этот обычай оказания помощи беднейшим семьям. В разных местностях он назывался по-разному. По этому вопросу обширный материал содержится как в дореволюционной, так и в современной литературе, ему посвящены и специальные исследования, опубликованные в последнее время [4.99, 4.112, 4.113].

В Чечено-Ингушетии, где проповедывался ислам, пятница была праздничным днем и делать в этот день что-либо для себя запрещалось. Однако работать для других разрешалось и считалось богоугодным. Поэтому работа в помощь, как правило, происходила по пятницам. В Грузии также был обычай оказания помощи бедным односельчанам в праздничные дни,



так как другие дни были заняты работой на себя, а в праздники работать на себя не подошло [7.1, с. 38].

Село, безусловно, знало, кто нуждался в помощи в сельскохозяйственных работах. Это были в основном вдовы и сироты и семьи, вообще лишенные работоспособных членов. Для горных мест Чечено-Ингушетии характерными являются мелкие деревушки, в редких случаях насчитывающие 10—15 домов. Постольку семейств, не имеющих работоспособных мужчин, было не так уже много, а местами таких не было вовсе. Однако традиция взаимной помощи бытовала повсеместно, и при надобности она немедленно начинала действовать. До начала сезона полевых работ сельский сход решал, когда устроить ноквастал, здесь же договаривались, кому оказать помощь и какое количество рабочей силы и скота для этого требуется.

3. Хазбулатова отмечает, что обычно организатором всевозможных трудовых объединений по оказанию взаимопомощи у вайнахов выступал один из представителей квартала — куьпан хьалхара стат, куьпан да или патронимии. Впоследствии, когда кварталы потеряли свой патронический характер, обязанности главы коллектива выполнял кто-либо из старших и авторитетных жителей данного квартала, которым обычно являлся представитель большой фамилии [4.387, с. 47]. Я. Смирнова также связывает взаимопомощь с патронической организацией. Она считает, что наиболее ощутимо экономическая общность патронимии проявляется в обычаях взаимопомощи, что в принципе взаимопомощь связывала всех родственников и всех соседей, но в пределах патронимии она была особенно тесной. Дальние родственники и соседи могли помочь и обычно действительно помогали, члены же патронимии, наряду с ближайшими родственниками по материнской линии, обязаны были помочь. Считалось, что на них лежит безусловная обязанность взаимопомощи, отказ от которой являлся бы безнравственным поступком [4.348, с. 92].

Таким образом, в Чечено-Ингушетии пахота, косьба и жатва производились общими силами для всех нуждающихся. Такая же помощь оказывалась в заготовке и доставке дров или в вывозе навоза на поля. Однако эти работы не требовали особой организации. Что касается пахоты, покоса или жатвы, то они требовали определенной концентрации сил. Самым сложным в этом отношении делом была пахота, так как требовала мобилизации и рабочих рук, и орудий труда, и тягловых средств. Чтобы легче справиться с этой задачей, уже скомплектованным супрягам заранее определялся день работы в пользу нуждавшихся. Ввиду малых размеров земельных участков справиться с этой работой удавалось за один день. За нее не полагалось никакого вознаграждения или ответных услуг в каком-либо другом виде работ. Это была моральная обя-



занность жителей горного села — не оставлять в беде своих односельчан.

В работах, связанных с жатвой и косьбой, имелись свои трудности, т. к. урожай должен был быть убранный и вывезен с полей своевременно. Например, в скошенном вовремя сене белков содержится на 25—30% больше, чем при ранней или запоздалой косьбе [8.1, с. 21]. Поэтому период косовицы, продолжавшийся целый месяц, требовал самого интенсивного труда. Иногда для помощи односельчанину сил всего села не хватало, и к этому делу привлекались родственники или близкие люди из соседних сел. Дело в том, что в разных местах рассматриваемого региона жатва и косьба производились не в одно время, и определяющим фактором здесь выступает высота, ибо в высокогорных селах нивы и травы вызревают позже, так что жители этих сел могли оказывать помощь селам, расположенным ниже. Например, в сел. Джариах помогали родственники и близкие из расположенного выше горного сел. Лежги, и наоборот, когда в сел. Лежги наступало время косить, в Джариах сенокос почти был закончен и жители его отправлялись помогать лежгинцам.

Описанная в Чечено-Ингушетии форма взаимопомощи ноквастал была широко распространена по всему Кавказу, в том числе и в Грузии.

Существовал и другой вид помощи — дзагат: прежде чем начинать расходовать зерно из нового урожая, отделяли долю нуждавшимся семьям, вдовам и сиротам. И этот обычай также был распространен среди магометанского населения на всем Кавказе. Вайнахи не скупилась на помощь нуждавшимся, надеясь этим заслужить отпущение грехов у бога и место в раю. Однако положительная сторона данной формы помощи очевидна. В христианской Грузии также существовал подобный обычай. Следовательно, помощь ближнему — норма общечеловеческой морали.

В Ингушетии был распространен обычай помощи скотом. Если в результате бедствия у кого-то погибал скот, то старики обходили все село, а иногда и соседние села, прося о помощи в пользу пострадавшего. Помощь оказывали все, в меру своих возможностей, по большей части опять-таки скотом, и этот обычай также назывался ноквастал. Такой вариант помощи аналогичен грузинскому очхари. Он бытовал и в Юго-Осетии, где был известен под названием оцхари.

Ноквастал соблюдался и в кровнических отношениях. Старики и тогда обходили все село, собирая деньги и скотину для вспоможения.

Итак, ноквастал — это помощь всякого рода: в случае свадьбы, поминок, строительства дома и т. п. В случае поминок или свадьбы каждый из родственников точно знал в каком виде и размере он обязан был внести свой взнос: деньги-



ми, натурой (скотом) или продуктами, а также трудом. Неж-  
вастал — это форма помощи, которая не требует сложной ор-  
ганизации. Помощь основывалась главным образом на прин-  
ципе добровольности, осмысливалась только как моральная  
обязанность, полностью исключался фактор какого бы то ни  
было вознаграждения за труд.

Другой вид помощи, который вайнахи называют биел-  
хи, подразумевает специальное предварительное приглашение  
главой семьи. По-видимому, это слово происходит от слова бо-  
алх, означающего работу. Эта форма взаимопомощи включа-  
ет обязательное предварительное приглашение на устраивае-  
мое после окончания работы застолье, что символизирует воз-  
награждение за труд [4.173, с. 166].

Биелхи имел широкое распространение у вайнахов, и все-  
возможные неотложные и трудоемкие работы совершались по-  
средством его. Созывать биелхи мог каждый, кому предстоя-  
ла большая работа и у кого было достаточно средств для уго-  
щения приглашенных односельчан. Семья, по нашим данным,  
не обращалась с приглашением к конкретным лицам, а объяв-  
ляла на сходке, на какой день назначен биелхи, с какой рабо-  
той он был связан. И все, кто мог, считал себя обязанным от-  
кликнуться на этот призыв и принять участие в работе. Собира-  
лись для этого как родственники и близкие, так и соседи. По  
окончании работы устраивалось традиционное застолье, и про-  
водившая биелхи семья обязана была достойно угостить при-  
глашенных.

Вероятно, эту форму и имел в виду автор XIX в. Ф. Щер-  
бина. Исследователь подводит под одну рубрику распростра-  
ненные на Кавказе формы взаимопомощи и трудовых объеди-  
нений, отмечая, что формы взаимопомощи происходят, с одной  
стороны, из самих условий жизни, с другой — есть результат  
неопределенных и бессистемных поступков общинника. Соглас-  
но этому автору, трудовые объединения в случае необходимости  
создавались стихийно. Число участников не обязательно  
оговаривалось с точностью, но непременно определялось с уче-  
том общественного мнения и обычая. Ф. Щербина отмечает,  
что при вознаграждении за помощь отсутствовали соображе-  
ния взаимности или конкуренции и единственной формой яв-  
лялось угощение, что автор считает характерной чертой общин-  
ного уклада [4.444, с. 57]. Эти сведения, несомненно, пред-  
ставляют весьма интересными. Однако в труде этого авто-  
ра смешаны различные формы трудовой помощи, что, по на-  
шему мнению, вызвано отсутствием дифференциации видов  
взаимной помощи и трудовых объединений. Описанный Ф. Щер-  
биной вариант нельзя отнести ни к осетинскому зиу, и ни тем  
более, к кабардинскому задзей. Вообще же установление еди-  
ной общекавказской формы немислимо при наличии столь ха-  
рактерных для Кавказа особенностей социально-экономическо-


го развития и многообразия природных условий. Ни одна форма трудовых объединений, кроме того, не сохранилась в неизменном виде. Вслед за общественным развитием эти формы также меняли свое первоначальное содержание и облик.

Несмотря на свою, на первый взгляд, простоту, вайнахский биалхи также претерпевает известные изменения вслед за дифференциацией общества, которая в данном регионе хотя и медленно, все-таки совершалась. Менялась природа биалхи, он утрачивал обязательность взаимной помощи, превращаясь в привилегию зажиточных слоев. В связи с этим, нельзя не вспомнить женские объединения по переработке шерсти, создаваемые некогда на Кавказе везде, где было развито овцеводство. Формы этих объединений порой не соответствовали их характеру. Здесь зачастую мы сталкиваемся с смешением двух различных видов коллективного труда. Один — когда женщины собирались для работы в одной какой-нибудь семье, принося с собой чесалки и прялки. Цель такого собрания — сделать процесс труда менее однообразным и монотонным. Каждая делает свое дело, и постольку нет никакого регламентирования труда и вознаграждения. Подобные объединения были распространены на всем Кавказе, причем в разных видах хозяйственных работ. Например в Дагестане, в частности в сел. Балхар, женщины объединялись для производства керамических изделий. При расчистке пахотной земли или жатве подобные объединения создавались и в Осетии, причем исключительно на добровольных началах. Совершенно иной принцип лежит в основе вайнахских биалхи, созываемых по приглашению.

Итак, в одном случае мы имеем дело с совместным трудом, в другом — совместный труд принимает характер помощи одной конкретной семье, поскольку совершается в пользу последней.

Наконец, хотим остановиться еще на одном обычае совместной обработки земли в Чечено-Ингушетии, известном под названием амадагар. Необходимость в такой организации была обусловлена общественным характером производства и уровнем развития производительных сил. К. Маркс отмечал, что средства труда не только являются мерилем развития производительных сил, но и показателем характера общественных отношений, в которых применялся труд. В числе средств труда механические средства, совокупность которых можно назвать плотью и кровью производства, для той или иной эпохи общественного производства составляют ее основной характерный признак [1.1, с. 111].

Попытаемся внимательно разобраться во взаимоотношениях людей, вовлеченных в указанную организацию. Права и обязанности участников этой организации довольно-таки про-



сты. Они связаны между собой через средства труда. Каждый из них обладает приблизительно равными возможностями, недостаточными для выполнения необходимых работ, а потому они вынуждены объединяться. Права у всех одинаковы. Участники организации сообща производят полевые работы как в горах, так и на арендованных в долинах землях. Периоды пахоты и жатвы в горах наступают позже, чем в долинах, поэтому сначала работают в долинах, а затем, вернувшись в горы, обрабатывают участки у себя. Формы аренды мы рассматривать не будем, т. к. это самостоятельная тема. Отметим только, что к аренде земли в долинах прибегали преимущественно жители Джариаха, Фиапа. Сравнительно меньше пользовались арендой чулхойцы, а хамкины и цорийцы и вовсе не арендовали землю в долинах, т. к. по словам местных жителей, эти села располагались далеко от долин. Более широко пользовались арендой долинных земель чеченцы, и эта форма землепользования в значительной степени способствовала экономическому освоению чеченцами долинных районов, на территории которых возникали их новые поселения. Основой процесса миграции с гор в долины было наличие обширных пригодных для земледелия территорий, в результате чего чеченский «оазис» в долинных районах превратился в основного производителя зерновых культур, снабжавшего зернопродуктами, особенно кукурузой, почти весь Восточный Кавказ. Чечню называли даже хлебной житницей Кавказа, имея в виду, конечно, ее плодородные земли, в долинах, главным образом Ичкеринский район.

Нами зафиксировано несколько вариантов совместной папки земли в горах. Рассмотрим некоторые из них.

В товарищество вступали земледельцы, обладавшие приблизительно равными по мощности хозяйствами, например, одним рабочим волом. Пахотные орудия в данном случае в расчет не принимались, так как ими владели почти все, и пахали орудием того, чей участок запахивался. Всем членам товарищества запахивали столько земли, сколько у них имелось или сколько требовалось. Различие в величине пахотных участков во внимание не принималось. Этот вариант основывался на том, что члены объединения выставляли для работы равные средства, но норма папки не устанавливалась, всем пахали столько, сколько требовалось. Таким образом, обрабатывается вся находящаяся во владении членов товарищества площадь. Пахарей угощал тот, чья земля запахивалась. Запаханный в первой половине дня участок, во второй половине уже засеивался. Каждый засеивал свой участок. Т. е. основная тяжесть ложилась на того, чей участок запахивался — он и пахал, и сеял, и угощал сотоварищей. Остальные же участники работали в качестве дневных или ночных погонщиков и предоставляли тягловую силу. Для Ингушетии эта форма орга-

низации может считаться доминирующим видом взаимоотношений.

Если объединялись люди, имевшие по одному волу, то их должно было быть не менее четырех человек, если по два — то достаточно было и двух крестьян. Те, кто вообще не имел рабочей скотины, вступали в объединение погонщиками и в счет своего трудового участия запахивали свои участки. Иногда такой погонщик помогал в жатве или сенокосе тому, кто пахал его участок, и таким образом расплачивался за пахоту. Один день пахоты приравнялся к одному дню жатвы или сенокоса. Практиковалось также безвозмездное одалживание орудий или волов, в некоторых случаях расплачивались тем, что работали в пользу одалживающего столько дней, сколько пользовались предоставленными средствами.

Подводя итог вышесказанному, можно сказать, что труд членов товарищества не нормировался, запахивалось столько земли, сколько нужно было каждому. Отношения между членами товарищества устанавливаются через средства труда, которые и определяют его характер. Эти отношения отличаются простотой и носят печать добрососедства, что обусловлено приблизительно одинаковыми материальными условиями участвующих в объединении семей. Правда, имущественная дифференциация в Чечено-Ингушетии в исследуемый период уже явно заметна, отражаясь и в формах организации труда, даже в том факте, что в товарищество вступают, наряду с имеющими рабочий скот, и не имеющие никаких средств, и эти последние личным трудом платят за распашку своих земель. Эта дифференциация еще не является поводом к редкому социальному расслоению общества. Традиция помощи соплеменнику, соседа в нужде настолько прочна, что эта помощь является само собой разумеющейся, примером чего может служить описанное нами товарищество, где участники владеют равными средствами. В нем, в отличие от пахоты супрягой в горных ущельях, мы встречаемся с уже более развитой формой.

Что касается низменных районов, там где уже применялись железные орудия фабричного производства или большие деревянные плуги, то там трудовые объединения основывались на иных принципах, принципах вознаграждения за труд. Сущность его мы рассмотрим ниже, на материале другого региона, где эта форма супряги была представлена в более классическом виде. Укажем только, что необходимость в трудовых объединениях опять-таки обуславливалась экономическими причинами, выразившимися в недостаточности пахотных средств и рабочего скота. К этому следует добавить и живучесть традиции взаимопомощи. По материалам Б. Калоева, в ингушском селе Сурхахи, где насчитывалось 130 дымов, было только



13 пахотных орудий [4.169, с. 129]. Поэтому понятно, какими трудностями было связано использование этих орудий.

Супруга в Чечено-Ингушетии называлась чеш хой.

## 2. ФОРМЫ ТРУДОВЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ И ВЗАИМОПОМОЩИ У ОСЕТИН

Причины возникновения трудовых объединений в Осетии были в основном те же — нехватка рабочих рук и инвентаря, которая возмещалась кооперацией труда, совместным использованием инвентаря [4.323, с. 18]. Ко всему вышесказанному следует добавить, что отдельные ущелья характеризовались различным уровнем социально-экономического развития. Все это плюс многообразие природных условий в горной Осетии и обусловило наличие многочисленных вариантов трудовых объединений. Тем не менее всеобщим и для всей горной полосы Северной и Южной Осетии было создание временных объединений тягловой силы, орудий труда и работников на время пахоты или связанных с полеводством других хозяйственных работ.

В Нарской котловине и Мамисонском ущелье почти до начала коллективизации бытовала межсоседская взаимопомощь в следующих работах: домостроительстве, сенокосе, жатве, пахоте и заготовке лесоматериалов [4.411, с. 77].

Традиционные формы трудовой взаимопомощи, распространенные в Осетии, описаны многими дореволюционными и советскими авторами. Однако ни один из них не ставил себе целью исследовать данный институт всесторонне в его историческом развитии.

Анализ выявленного в Осетии этнографического материала привел нас к следующей классификации форм организации труда в земледелии: 1) стихийно возникающие простые формы взаимопомощи; 2) организованная помощь, так называемая зну и 3) совместная пахота — супруга.

Простейшей формой организации труда в Осетии следует считать временно создаваемые объединения в помощь семьям вдов, сирот и нуждающихся. Они создавались сезонно на время сельскохозяйственных работ. В Куртатинском ущелье такая помощь известна под названием баххуыскодтой, анхос, в Урухском — анхосс зенон, анхос, корон. В. Абаев приводит форму аххуыс, которую отождествляет с аххус, (и дает такое разъяснение — (помощь) [5.1, с. 225]. Термин анхос распространен также в ущельях Южной Осетии, где параллельно с ним употребляются также хачстат, оцхари. Впрочем, здесь же надо пояснить, что оцхари, как свидетельствует полевой этнографический материал, аналогична грузинской очхари и является совершенно иной формой помощи. Очхари — это одноразовая помощь ско-

том или деньгами пострадавшим во время стихийных или иных бедствий. Подобная форма помощи южными осетинами, видимо, была усвоена от грузин, так как этот институт в Грузии был широко распространен.

Анхос — так мы называем условно простую форму помощи во всей Осетии — выражалась в следующем: во время пахоты, жатвы, косыбы или других работ собирались несколько работников со своим рабочим скотом и другими орудиями труда для выполнения необходимых работ в пользу семей, оставшихся без работников: например, по описанным материалам Куртатинского ущелья, во время пахоты селение всем нуждающимся вспахивало землю общими силами. Организацию анхос брал на себя один из старейшин деревни, пользовавшийся всеобщим уважением и авторитетом, решениям которого подчинялось все село. Вопрос об укомплектовании группы участников анхоса, о ее обеспечении инвентарем и о сроках выхода в поле обсуждался на сельском сходе — нихас. Горная часть Северной Осетии также отличается малоземельем, почти все пахотные участки по величине были такими, что их распахивали за день, т. е. объединившиеся для помощи пахари должны были закончить свою работу за один день. Старейшина проверял качество и темп работы. Обеспечивал он также и проведение сева. Участники анхоса не требовали даже угощения, учитывая тяжелые экономические условия того, кому оказывали помощь. А. Хазанов такую форму помощи относит к категории так называемых несбалансированных реципрокаций. «Если доминантной первой была императивность (речь идет о начальном этапе разложения первобытного общества, когда сфера действия безусловной реципрокации постепенно сужается и ограничивается все более узким кругом родственников. — М. К.), то второй — своеобразная первобытная благотворительность, не требующая отдачи, но повышавшая престиж дающего... Если она и не требует от берущего обязательного эквивалентного возврата взятого, то накладывает на него хотя бы моральные обязанности по отношению к дающему» [4.386, с. 148].

В Юго-Осетии, в частности у осетин, живущих в ущелье р. Лиахви, действовал принцип родственной помощи вдовам и сиротам; нуждавшимся в помощи помогала не вся деревня, а только родственники. Эту форму помощи называли хæстæг, что дословно переводится как близко, близких, мой. Таким образом, можно заключить, что в Юго-Осетии взамен соседской взаимопомощи практиковалась родственная помощь, что подтверждается и З. Ваневым [4.72, с. 51]. Здесь, по-видимому, проявляется живучесть традиции кровного родства, являющегося более ранним продуктом общественного развития. В связи с этим М. Косвен приводит весьма интересный матери-





ал. По распространенному в старину обычаю, жених со своим рабочим скотом помогает в полевых работах будущему тестю. И после вступления в брак, зять, окончив свои работы, обычно отправлялся со своим скотом к тестю, если последний нуждался в помощи [4.197, с. 10]. М. Косвен этот обычай считает пережитком матриархата. В связи с этим следует заметить, что в последнее время вообще ставится под сомнение существование на Кавказе матриархата. Л. Лавров пишет: «Археология не содержит материалов, которые могли бы свидетельствовать, что там (на Северном Кавказе. — М. К.) когда-либо возникали экономические условия для появления матриархата» [4.220, с. 3].

Трудовая помощь вроде осетинского анхоса существовала почти везде на Кавказе. З. Гаглойти причисляет распространенные в Осетии формы взаимопомощи к характерным чертам сельской общины [4.87, с. 112]. А. Робакидзе на обобщенном материале кавказских горцев полагает кооперирование труда одной из особенностей горского феодализма, который в определенной мере проявляется и в существовании сельской общины [4.323, с. 18].

На основе характеристики социально-экономического строя грузинских горцев Г. Меликишвили заключает, что наличие внутри общины взаимопомощи является показателем того, что в общине существуют экономически маломощные члены [4.260, с. 26]. Г. Меликишвили в данном случае имеет в виду опять-таки сельскую общину. Из вышесказанного вытекает, что сельская община способствовала сохранению форм взаимопомощи и совместного труда в этнографической действительности.

Создаваемые на время пахоты трудовые объединения можно условно назвать общим для всей Осетии термином *цæдис*. Для обозначения этого объединения в Урухском ущелье пользовались термином *цæдыс* и *æмцæдис*, что вообще означает сотоварищество. В том же значении применялось слово *æмабал-цæдис*. В словаре В. Абаева термин *æmbal/ænbal* переводится как «товарищ, спутник» [5.1, с. 135]. А. Магомедовым приводятся общие для всей Осетии обозначения *цæдис*, *цæдис æмбал*, *гал æмбал*, что означает, по мнению автора, «союз в упряжке, товарищ по упряжке, товарищ по быку» [4.227, с. 179]. Б. Калоевым приводится термин *æмцæдис* или *галембал* [4.163, с. 71]. Нами записан также термин *иум хуым кæнонц*, что дословно обозначает пахоту объединенными силами. Как видим, этот последний термин носит описательный характер.

В Кутатинском ущелье термину *цæда* соответствует *цæдиш*, *цæдишкодтой*; употребляется также *цæдишæмбал*, или только *æмбал*, и *юмæамбалта*. Слово *амбал* означает товарищ, а *иумæамбалта* — товарищество.



Существует составное наименование — и ю м а б а х х у с к а н ы н — пахота объединенными усилиями.

3. Таглойти отмечает, что формы крестьянской взаимопомощи были различными и именовались по-разному. Для совместной пахоты его приводятся термины цадис и галамбал [4.87, с. 112—113]. Среди осетин, живущих в Юго-Осетии, кроме чисто грузинских терминов (модгами, нацвалгардоба, дадзахили) встречаются также осетинские цадис, цадисбаканын — взаимопомощь во время пахоты, которые, по толкованию Г. Тедеева, означает соучастников в ярме трудового объединения. В Юго-Осетии пользуются также словом галцадис, обозначающим объединение быков, или цадаэмбал — парное товарищество быков [4.363, с. 150]. Сам процесс объединения обозначается описательными терминами цадыс канын, или цадаэмбалканын, А. Шифнер для данной формы трудового объединения приводит термин цадисэмбал [4.442, с. 63] и поясняет его как участие в одном ярме. По мнению Г. Тедеева, это объяснение А. Шифнера не совсем правильно, т. к. слово цадис относится не к скоту, входящему в объединение, а к людям, рабочей силе. Такой вид сотоварищества называют аэмгусинканын, что буквально означает сотрудничество. М. Ковалевский же приводит наименования этих последних видов сотрудничества в форме ангуст, или ангосина. Он упоминает также аэмцадис, или галамбал и раскрывает их смысловую сторону [4.187, с. 205].

Согласно нашим материалам, временное объединение, включающее рабочие руки и тягловую силу, в горной Осетии имеет следующую структуру. Земля там обрабатывается деревянным дзувуром, которому требуется одно ямо. Само по себе укомплектование этого орудия не было сложным. Собственный дзувур имелся почти во всех семьях. Но исключительная нужда и, главное, мизерность покосов и пастбищ затрудняли самостоятельное содержание даже пары волов. Поэтому такие семьи вынуждены были производить вспашку общими силами. Надо учитывать, что процесс пахоты сам по себе был весьма тяжелым из-за раздробленности существующих участков и своеобразных ландшафтных условий высокогорья. Таким образом, помимо отсутствия скота или орудий, необходимость работы в содружестве в период пахоты обуславливалась и своеобразием рельефа.

До начала пахоты несколько семей договаривались о совместной обработке земли. Объединение основывалось на определенных нормах. Ввиду того, что пахотное орудие — дзувур не отличалось сложностью, оно имелось почти в каждом хозяйстве и оценивалось не слишком высоко. Железный лемех, изготавливаемый кузнецом, стоил относительно дорого, поэтому у некоторых имелись пахотные орудия без лемеха. Вклад в

объединение в виде лемеха оценивался однодневной пахотой бонцау. Один вол также равнялся однодневной пахоте, упряжки с двумя волами — двухдневной. Труд плугаря оценивался днем пахоты. Труд вола ценился дороже, чем труд человека. Труд погонщиков равнялся половине бонцау. В работах А. Магометова [8.3, с. 67] и З. Ванеева [4.72, с. 31] установлены аналогичные факты. Только К. Хетагуров дает несколько иные сведения. Он пишет: «Осетины, имеющие только по одному волу, вступают между собою в товарищество цадисамбал на время производства работ, а не имеющий совсем рабочей скотины возмещает прокат пары быков с сохой или с саеями каким-нибудь личным трудом, впрочем, безвозмездное пользование чужой рабочей скотиной и хозяйственным орудием прежде было в обычае» [4.396, с. 20]. Такой порядок соответствует вайнахскому обычаю, известному под названием но-квастал, о котором мы уже писали.

Таким образом, в одном случае вступают в товарищество равноправные хозяева, во втором — менее состоятельный хозяин личным трудом возмещает свое участие в супруге (такой порядок подразумевает М. Ковалевский под понятиями ангуст и ангосина [4.187, с. 35], в третьем — пользуются чужими орудиями и рабочим скотом без всякой компенсации. Необходимо отметить, что собранный нами этнографический материал подтверждает, а в некоторых случаях и дополняет данные К. Хетагурова. Например, в Дигории для распашки земель собиралось товарищество — цадис. Участники вносили то, что у них имелось, однако земля распахивалась всем без ограничения площади. Бытовали случаи одалживания рабочего скота или орудий. Этот обычай назвался корон. В Караулумской общине такое ненормированное товарищество называлось æмбалцаедес, цаедес.

Простое трудовое объединение вне всякой регламентации зафиксировано только в двух селениях — Урикау и Кадат Куртатинского ущелья. Для объединенной пахоты в Урикау использовался описательный термин июмаæбахомхотам, что дословно переводится как совместная пахота. Каждому члену товарищества в этом селении пахали по потребности. Жесткого нормирования не существовало. Но в отличие от формы, установленной в Дигории, в селениях Куртатинского ущелья обязательным было участие в товариществе на равных началах.


Аналогичная форма организации труда в период пахоты установлена и среди осетин, живущих на южных склонах Кавказа. Следует заметить, что схожие объединения функционировали исключительно в тех районах, где земля обрабатывалась простейшим пахотным орудием дзувур. В Юго-Осетии эту форму товарищества также называли цаедис. По своему

содержанию она более приближается к форме объединения, распространенной в Куртатинском ущелье. Однако в Куртатинском ущелье зафиксирован и несколько иной вариант совместного труда. Это объединение также называется цедис, или цедис и на первый взгляд ничем не отличается от вышеописанных видов, но незначительная разница все же имеется, и если последние мы отнесли к простейшим видам трудовых объединений, то нижеприводимые, вероятно, являются переходным звеном между простейшими и более сложными формами организации труда. В этом варианте товариществом не принималось в расчет пахотное орудие. Каждому участнику пахали равное количество земли. Если имелись неравные участки, то хозяин большего участка для возмещения труда остальных участников обязан был во время жатвы, заготовки дров или другой работы одолжить коня или помочь лично. По определению А. Хазанова это — т. н. «сбалансированная реципрокация», согласно правилам которой то, что дано, должно быть тем или иным способом возвращено обратно, однако не обязательно в абсолютно равной пропорции [4.386, с. 148]. Этот материал полностью повторяет один из вариантов, зафиксированных К. Хетагуровым.

В том же Куртатинском ущелье, если в объединение входили равносильные хозяйства, тогда для всех участников запахивалось одинаковое количество земли. Но если кому-либо вспахивали лишнее, то он должен был угостить остальных членов товарищества или помочь им в другой работе. Вспашку производил самый опытный участник товарищества, причем его труд никак не компенсировался. Кормил членов объединения тот, чей участок распахивался.

Бывало и так, что в случае объединения на равных началах товарищество пахало три гектара земли, каждому по одному гектару (сел. Лац). Затем начиналась вспашка обязательной очереди, которая продолжалась неделю. Если какой-либо член объединения владел большим участком и не укладывался в общие нормы, то он должен был уже на свои средства нанять укомплектованное пахотное орудие. В товариществе не было особо выделенного плугаря, все были равны и по очереди пахали каждый участок [4.52, с. 170], но если кто-либо из участников отличался по возрасту, то из уважения пахать для всех предоставляли ему. Пахота вообще считалась почетным делом.

Здесь же небезынтересно рассмотреть и дигорский материал. Если у какого-нибудь члена объединения по сравнению с остальными была большая площадь для вспашки, то он должен был после снятия урожая оплатить остальным членам товарищества разницу натурой. В этом случае учитывалось, сколько пахотных дней — бонгаид — работала супруга, определялась стоимость однодневной работы, выражавшаяся в



зерне. Полученную разницу сотоварищи делили поровну. Если кто-либо вносил в товарищество меньшую рабочую силу, он должен был работать дополнительно погонщиком или выполнить какую-нибудь другую работу. Здесь мы вновь встречаемся со случаем сбалансированной реципрокации.

Таким образом, весь вышеприведенный материал можно рассматривать в следующей последовательности:

1. Формы помощи в простых случаях. Они представляются нам начальной формой коллективного труда. Определенный коллектив трудится без всякой награды и компенсации в пользу одной семьи.

2. Сотоварищество на период пахоты, созданное по принципу трудового участия с ненормированным возмещением. В этом случае каждый участник по возможности вносит в объединение рабочую силу, но объединение обрабатывает всю его землю. Эта форма схожа с распространенным обычаем модгами в Месхети (Южная Грузия) [4.395, с. 23]. Одноименную форму товарищества установил Х. Вермишев в Ахалцхском и Ахалкалакском уездах [6.12, с. 151]. А. Робакидзе эти варианты модгами — супряги считает архаическими формами, т. к. имущественное неравенство еще не влияло на распределение норм пахоты. В этом случае пахота супрягой производится по фактическим требованиям, а не пропорционально участию членов модгами. По его мнению, эта форма представляет собой ту первую ступень развития института модгами, которая сформировалась в результате распада большой семьи [4.317, с. 409].

3. Товарищество, осуществляемое только на равных началах, но без установления норм пахоты: каждому пахут столько, сколько ему нужно.

4. Товарищество, в котором стоимость труда каждого члена, входящего в него, строго определена.

Как известно, кроме дзувур, земля в Осетии обрабатывалась гутонем. Гутон был распространен в предгорной полосе Юго-Осетии и в низменных районах Северной Осетии. По сравнению с дзувуром, это — более сложное орудие, которое, кроме всего прочего, требует большой тягловой силы. Для гутона были необходимы железные лемех и резак и кожаные ремни и не менее трех пар быков для одного орудия. Естественно, комплектование такого орудия было делом достаточно трудным, почему и объединялись вокруг одного гутона не менее 5—6 семей. В этом случае точно определялась стоимость каждого компонента, входившего в супрягу. Мерой компенсации труда служила однодневная пахота, называемая в Северной Осетии бонцау, бонкуышт. Южные осетины параллельно с этими терминами употребляли грузинское ало. В ущельях Северной Осетии полный комплект плуга с тягло-

вой силой назывался гутонир, на юге же был распространен грузинский термин гутнеули.

В Юго-Осетии на комплект плуга гутнеули нормы распределялись следующим образом: плугарю полагалось два дня пахоты, погонщику — полдня, за плуг — один, за пару быков — два, за каждый ремень — один, за лемех — два, за резак — один день пахоты. Всего 16 дней пахоты. Если была возможность, то каждому вспахивали еще полнормы. Тогда вся пахота длилась 25 дней.

А. Робакидзе установил в Ксанском ущелье супругу другой продолжительности: так называемая тавоба (описанный нами выше вариант) длилась 40—42 дня [4.317, с. 408]. По нашим же материалам, как уже отмечалось, тавоба в Осетии заканчивалась в 25 дней: обязательная пахота — 16 дней плюс половина нормы, т. е. 8 дней. Если прибавить к этому еще полагаемый плугарю добавочный день, получится ровно 25 дней. По-видимому, зафиксированную 40-дневную пахоту мы уже не застали.

В ущельях Северной Осетии сложилось иное положение. В высокогорных районах использование орудий, кроме дзувур, было невозможно. Но в конце XIX в., точнее после проведения крестьянской и земельной реформ на Кавказе, жившие в ущельях малоземельные крестьяне в массовом порядке стали брать в аренду землю в низменных районах. Расширяется связь горцев с равнинными районами и переселение горцев на равнину принимает массовый характер [4.157, с. 162; 4.347, с. 194]. Этому обстоятельству способствовало широкое распространение на Кавказе культуры кукурузы. До означенного периода кукуруза сеялась редко и считалась (по статистическим данным и официальным документам) бахчевой культурой.

В конце XIX и в начале XX в. площадь посевов кукурузы росла быстрыми темпами. Эта культура вскоре заняла первое место среди других посевных, сеяли ее в низменных районах на арендованных землях. Для тяжелых низинных черноземных почв применялся гутон. Иногда горцы, живущие в ущельях, держали гутон специально для вспашки низинных мест.

С целью лучшей обработки арендованной земли объединялись три-четыре соседа или родственника и снимали землю в низинах. Такие объединения назывались цадаэ, аемцадаэ, аемгутон. Как правило, орудия труда и волю были с гор. Если каждый участник товарищества выставлял пару волов, то распахивался каждому равный участок. Хозяину плуга также полагалась доля пары волов. В Урухском ущелье она называлась ххæй, или гутонхæй, однодневная пахота — бонцаухума. Созданное на равных началах товарищество, обычно, брало участки одинакового размера и без сложностей устанавливало норму каждого участника. Такое же

правило бытовало в Моздоке среди живущих там осетин. Семьи, объединенные в супруги, по обыкновению брали один общий участок, который после вспашки делили по жребью [4.164].

Если в товарищество объединялись неравносильные участники и обрабатываемые участки были разного размера, распределение дневной пахоты проходило не совсем просто. В таких случаях нужно было уравнивать силы, что выражалось в следующем: первоначально каждому пахали малую норму, равную самой малой внесенной доле, после этого начиналась пахота по фактическому участию. Если малопосильный хозяин хотел получить дополнительно долю, он должен был отработать погонщиком или выплатить стоимость натурой или деньгами.

В некоторых случаях на гутон доля не приходилась, но если в процессе работы орудие ломалось, члены товарищества обязаны были компенсировать это повреждение. Когда гутон арендовали на месте, хозяину гутона вспахивали один гектар или договаривались об оплате деньгами.

Иногда в низинах землю пахали фабричными железными плугами. Здесь был распространен «сакковский» железный плуг № 10, в него впрягалось три ярма. По данным Куртатинского ущелья, для вспашки одного гектара железный плуг на месте арендовали за 5 рублей. Объединение, созданное на равных началах, без всяких трудностей распределяло подлежащую к оплате сумму, однако в товариществе на других условиях часто бывали конфликты.

Помимо пахоты, общими силами производились связанные с полеводством следующие работы: жатва, молотьба, расчистка пашни от камней, поднятие целины, устройство террас.

В Осетии в жатве в основном участвовали женщины, т. к. в это время мужчины, как правило, косили, а жатва в горах — неотложное дело. Зерновые созревают поздно, а снег выпадает рано. Поэтому часто женщины одного квартала (точнее, соседних пашен) собирали урожай сообща. В этом случае не было никакого регламентирования.

Организаторами являлись хозяева участка, каждая — на своем. Помощницы жали колосья, молодые вязали снопы и складывали в стога.

Такое трудовое объединение представляется нам простейшей формой взаимопомощи, т. к. трудовое участие не регламентировано, жнут столько, сколько надо. Моральной обязанностью является лишь ответная помощь.

В большинстве случаев параллельно с жатвой шла молотьба, которая тоже нередко производилась общими силами. Но здесь положение было иным. Эта форма трудовой организации была связана с месторасположением гумна и сложностью его устройства. Не все семьи могли иметь гумно, прихо-

дилось обращаться к родственным по патронимии семьям, которые безвозмездно разрешали пользоваться гумном и даже рабочим скотом.

Существовали и другие формы взаимопомощи. В Урухском ущелье в целом ряде селений, согласно нашим материалам, семья, не имеющая гумна, обращалась к соседу. В этом случае пользовавшийся гумном уже был обязан выплатить вознаграждение натурой или деньгами, а в случаях неимения рабочего скота ему приходится платить определенную плату и за рабочий скот. Эта, по сравнению с предыдущей, более поздняя форма — показатель углубления распада патронимии и ослабления родственных связей, что, по-видимому, явилось результатом периода, следовавшего за крестьянской и земельной реформами, когда и в горах Кавказа зарождаются капиталистические отношения и более активно происходит имущественное расслоение общества.

Поднятие целины и устройство террас относились к совсем другой категории работ. Это тяжелые сравнительно более широкого масштаба работы, которые требовали рабочих рук в большом количестве. В этом случае также прибегали к взаимопомощи, но она совершенно отличалась от форм, рассмотренных выше. В изученных районах повсеместно был распространен один весьма своеобразный вид помощи, известный во всей Осетии под названием зиу. Зиу — это форма взаимопомощи с обязательным предварительным приглашением. Платой являлось только угощение. В научной литературе об Осетии зиу часто принимается за общий термин, обозначающий взаимопомощь вообще. Мы считаем такое толкование неверным, зиу — это один конкретный вид коллективного труда, и распространение его названия на все виды объединений в Осетии неправильно. Например, Г. Чурсин писал: «Одним из пережитков первобытного коммунизма, связанных с родовым строем, является обычай взаимопомощи, довольно широко практикующийся у осетин. Обычай этот носит название «зиу». И далее: «Обычай — «зиу» применяется при следующих работах: пахота, когда организуется так называемый «составной плуг», кошение сена и жатва хлеба...» [4.428, с. 33], затем перечислены другие работы, во время которых применялись зиу. По нашему мнению, созданное вокруг плуга трудовое объединение есть не зиу, а цæдис, т. к. зиу — иная форма взаимопомощи, аналогичная грузинскому да дз а х и л и, у л а м и, х е л н а ц в а л о б а, или м о н д а в и, кабардинскому ш х а к у, балкарскому х а ф у и адыгейскому ш х а к у.

Т. Чиковани, посвятивший специальную статью формам коллективного труда у двалетских осетин, всякое трудовое объединение называет зиу [4.411, с. 175]. Автор отмечает, что двалетские осетины иногда устраивали зиу во время пахоты и



здесь же подчеркивает, что повсеместно он не был распространен. И действительно, нигде в Осетии пахотное зиу установлено не было. Артельные объединения, устраиваемые во время пахоты, носили совершенно иной характер. Они в принципе отличались от зиу классической формы как названием, так и содержанием.

Еще Н. Дубровин писал: «Осетин работает в пятницу или субботу только в случае крайней нужды. По субботам допустима работа только в зиу. Зиу — работа по приглашению без вознаграждения. Женщины приглашали на жатву, мужчин на косьбу. Зиу устраивали зажиточные семьи только тогда, когда не хватало собственных рабочих рук. Устроитель зиу приготавливал много пива и водки, в субботу рано утром обходил всех и приглашал на зиу. Приглашаемые не задерживаясь шли на работу. Вечером их как следует угощали» [4.139, с. 338].

М. Ковалевский отличает зиу от других форм трудового объединения. Термином «общественные помочи» он обозначает отличающиеся от зиу варианты коллективного труда вообще и пишет: «Эти общественные помочи не следует смешивать с теми, которые при уборке хлеба и сена производятся взаимно соседними друг с другом дворами, каждый раз по приглашению нуждающихся в них и за одно только угощение. Помочи эти известны в Осетии под названием «зиу» [4.187, с. 206]. Т. е. автором верно определена сущность зиу — коллективная работа обязательно по приглашению, оплачиваемая только угощением.

Зиу, как и другие формы трудового объединения, со временем претерпевает изменения, оно перестает быть обязательным. Если сегодня один устраивал зиу, то он был обязан завтра принять участие в зиу у другого. Но после того, как эта форма помощи стала привилегией зажиточной, кулацкой прослойки, данное условие стало *de jure; de facto* же бедное и беднейшее крестьянство не устраивало зиу, а только работало на зиу у богатых односельчан. На это обстоятельство в свое время обратил внимание М. Косвен. Исходя из юго-осетинского материала он считал, что зиу покоилась преимущественно на родственных связях. На зиу являлись в первую очередь люди той же патриимии, а затем — той же фамилии. В таких случаях положение богатых и бедных было неодинаковым: богатый собирал на зиу много людей, т. к. к нему шли широкие круги родни отчасти из-за обильного угощения, преимущественно же в силу своей зависимости от старшего — богатого и в расчете на поддержку в будущем [4.197, с. 17].

Согласно полевым материалам, зиу устраивали во время различных спешных и трудоемких работ, таких как косьба, поднятие целины, устройство террас, жатва и др. Устраивали и во время строительства, при заготовке строительных мате-

риалов и доставке их на место, при перекрытии дома и его обмазке.

Как правило, зиу длился один день. В редких случаях, если что-нибудь оставалось незаконченным, работа продолжалась на второй день. В год семья устраивала зиу не более двух раз, чаще — считалось неудобным.

В Дигории нами зафиксирован следующий факт: т. к. устройство зиу было связано с большими расходами, близкие родственники не только принимали непосредственное участие в работе, но и помогали друг другу продуктами.

Зиу был связан с большими расходами, поэтому не все могли обращаться к такой форме помощи. Т. е. со временем зиу становится привилегией зажиточных слоев населения, хотя формально бедное крестьянство имело право устроить зиу, в котором те же зажиточные крестьяне и кулаки обязаны были принять участие. Это особенно заметно после реформы, которая способствовала выделению из общей массы зажиточной и кулацкой прослойки, что, в свою очередь, усиливало становление капиталистических отношений на селе.

### 3. ФОРМЫ ТРУДОВЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ И ВЗАИМНОЙ ПОМОЩИ У АДЫГОВ

Подобно вышеохарактеризованным регионам Кавказа, в Адыгее и Кабарде также прибегали к временным объединениям тягловых сил, орудий труда и рабочих рук. Выше уже отмечалось, что на определенном этапе развития в традиционных формах трудовых объединений, хотя и в скрытой форме, под прикрытием традиций, начинают проявляться элементы эксплуатации. Зачастую это выражалось в сложном этикете гостеприимства, в обязательности подношений, в кровнородственных отношениях. Е. Кушева, характеризуя права и обязанности производителей в Кабарде XVIII—XIX вв., указывает, что «черное крестьянство» Кабарды выполняло записанные в XIX веке в адатах повинности, которые прикрывались патриархальными формами помощи и обычаями гостеприимства, входящими корнями в обычай родового строя. Например, подношения в дни праздников, прием на постой и содержание слуг княжеских гостей и т. п. Здесь же автор приводит сведения из дневника майора Татарова о том, что «брагунцы», жители так называемого Брагунского владения, были «всенародно по своим обычаям для пахания на владельца Куденета под сеяние хлеба земли». Далее объясняется, что описывается выход крестьян на работы, так называемой помощью, широкой сходкой — вид барщины, прикрытой патриархальной формой [4.212, с. 119].

Таким же было положение и в формах организации труда, связанного со скотоводством, где за патриархальными обы-

чайми также скрывались элементы эксплуатации; а нередко она происходила совершенно явно. В связи с этим Е. Студенческая пишет, что в условиях капитализма обычай одалживания рабочего скота утратил свой прежний характер, превратившись в гибкую форму мобилизации рабочей силы [4.351, с. 222].

Выше указывалось, что существование конкретных форм организации труда обуславливалось в основном количеством рабочего скота и орудий в данном регионе. Это положение можно распространить и на формы организации труда.

В Кабарде и Адыгее супруга являлась повсеместно распространенным институтом и обычно одним плугом вели совместную вспашку 4—5 семей [6.6, с. 39]. В одном документе XIX века сказано: «Не больше 40 семей (в одном селе. — М. К.) были лошадными, остальные имели по одной паре волов и для обработки земли объединялись в товарищество, чтобы прокормить семью и себя» [6.7, с. 74].

В указанном регионе мы установили несколько форм супруги: дзе, задзей. В одном случае, в дзе, все участвующие выставляли равное количество рабочих средств и одинаково трудились (сел. Хамидия). Товарищество обрабатывало для всех равные участки. Семьи, вносившие меньший вклад, должны были, кроме обязательного угощения, помогать остальным членам дзе в других работах: уборке урожая, прополке, мотыжении, косьбе, заготовке дров и т. п. (сбалансированная реципрокация). Однако дзе вспахивал необходимое семье количество земли и в случае, если она была не в состоянии выполнить эти условия. Подобная форма взаимной помощи существовала и в Грузии, где была известна под названием нацвалгарда, что означало возмещение затраченного труда другими работами [4.334, с. 98].

Здесь встречаемся с фактическим объединением двух форм супруги: одной, когда выставлено равное количество рабочих средств и обрабатывается равное количество земли, другая — когда, несмотря на неравные средства, земля вспахивается для всех одинаково. Во втором случае условия участия в товариществе заранее не определяются и для каждого участника обрабатывается требуемая площадь. Эта форма представляется нам более ранней по сравнению с той, когда условия определяются заранее. В первом случае имеем сбалансированную, а во втором — несбалансированную реципрокацию.

В случае объединения в товарищество на равных началах пахотное орудие приравнивалось к двум рабочим волам. Стоимость ремонта какой-либо части орудия оплачивали все поровну.

Описанные варианты задзей, по-видимому, были связаны с пахотой простейшими орудиями труда, а не большим плу-

гом, занявшим в XIX в. доминирующее положение, особенно в Кабарде. Применение большого плуга или пха-аша было обусловлено не только особенностями почвы, требовавшей глубокой вспашки, но и наличием крупных сел, насчитывавших по 100—150 и более дворов.

Понятно, что небольшой семье не под силу было содержать упряжку из нескольких ярм и обеспечить ее рабочей силой, поэтому повсеместное распространение большого плуга вызвало необходимость в новых трудовых объединениях. Эти объединения по-прежнему назывались задзей, но организовывались на иных условиях. В задзей объединялись три-четыре двора, причем все старались заручиться участием более состоятельных и работоспособных партнеров. Почти постоянно, во всяком случае в течение нескольких лет, в задзей входили одни и те же семьи. При этом, кроме экономических интересов, большое значение имели и чисто человеческие отношения. Например, отказ от участия в задзей в следующем году был оскорблением остальных членов объединения. Каждая ши-а-ха (квартал), получавшая в пользование от сельской общины неделимый, общий участок земли, во время пахоты представляла собой одну единицу, внутри которой комплектовались пахотные объединения — задзей.

Товарищества организовывались как на равных, так и на иных условиях: отдельно объединялись владельцы одного вола и пары волов, в смешанных объединениях почти все семьи обладали неодинаковым количеством средств. Если в задзей вступали на равных началах (сел. Аушигер) и для плуга требовалось четыре ярма волов, объединялись четыре семьи, если три, то участвовали три семьи. Товарищество вспахивало для каждого члена одинаковые участки. Плуг обычно являлся собственностью плугаря, и ему за амортизацию плуга вспахивали дополнительно еще половину дневной нормы. Вознаграждение за труд плугарю не полагалось, он лишь освобождался от других обязанностей, таких как пастьба волов, приготовление пищи, доставка воды и т. п.

В одном задзей работал один плуг, продолжительность работы объединения была 40 дней, за которые полагалось запахать и засеять весь принадлежавший объединению участок. Х. Думанов указывает, что в дзе работали вместе три-четыре плуга, принадлежавшие шести-семи семьям, и добавляет, что такое объединение являлось редкостью [4.140, с. 32]. Однако в дзе не представляется возможной одновременная работа нескольких плугов, и такие факты, насколько нам известно, нигде на всем Кавказе засвидетельствованы не были. Принцип организации труда как раз в том и состоит, что вокруг одного пахотного орудия группируются семьи, лишенные возможности укомплектовать самостоятельную упряжку. Так было не только в Кабарде, но и повсюду.



Если у кого-либо оставался вспаханный участок после окончания вспашки заранее установленной площади, он мог нанять упряжку или, при отсутствии средств, попросить товарищество обработать его участок. В последнем случае задзей выполнял эту работу безвозмездно. Дополнительные площади тогда вспахивались и для других членов. Владельцы участков должны были щедро угостить членов задзей. Такой вид помощи подобен существующей в Ксанском ущелье форме, известной под названием моригеба (соглашение). Она состоит в следующем: когда супряга выполняла намеченную работу, но еще оставалось время для вспашки дополнительной площади, супряга вновь распределяла своим участникам по одной норме, независимо от того, какое кто участие принимал в общей работе [4.317, с. 408—409]. В Кабарде также происходило дополнительное распределение наделов под вспашку, что подтверждается наличием еще одного варианта: если членам задзей, владеющим одинаковыми средствами, предстоит вспахать разные по величине участки, то по предварительной договоренности всем вспахивают сначала равные участки, а потом уже объединение дополнительно для каждого участника вспахивает необходимую ему площадь. Как правило, за эту дополнительную услугу ничего не взималось. Однако со временем за такую работу уже приходилось платить определенную цену.

Члены задзей большей частью владели неравными средствами. Поэтому при распределении индивидуальных наделов пахотной земли мерилom служило количество рабочего скота, выставяемого участниками. Каждый вол получал одну долю, называемую *взакомаш*, что приблизительно равнялось количеству проса, собираемого, с одного корага (единицы площади) земли. В супряге, наряду с рабочей скотиной, должен был участвовать и работник. Вступивший в задзей без рабочего скота не считался полноправным членом товарищества и получал вознаграждение как наемный рабочий — один *взакомаш*.

Плуг нередко также стоил один *взакомаш*. Примечательно, что распределение наделов членам товарищества производилось не везде одинаково, с учетом местных условий. В районах Малой Кабарды рабочий скот ценился дороже, чем плуг или рабсила, поэтому владельцы скота в задзей получали больше. За одного вола ему запахивалась одна десятина земли, владельцу плуга —  $\frac{3}{4}$  десятины. Вступившие в задзей работник и плугарь наделов не получали, дневным погонщикам же давали по полдесятины. В некоторых районах Большой Кабарды и в Малкинском ущелье в действующих дзе дороже всего ценился плуг. Он приравнялся к двум волам, а плуг и один работник равнялись четырем волам. Плугарь получал одну норму, погонщик — полнормы.



Существовал порядок распределения норм по ярмам: на одно ярмо полагалась одна вытыхэ (единица площади). Погонщику, вступающему в товарищество с одним волом, вспахивали вытыхэ. Подобный же принцип распределения существовал и в Адыгее. Владелец ярма получал вспаханный участок размером в цуитудж, что означало долю пары волов, владелец двух ярм — участок в два раза больше, который назывался цуиплуж [4.27, с. 99], или доля четырех волов. Однако мы не знаем какой величины были кабардинская вытыхэ и адыгейская цуитудж. В Шапсугни четверть десятины, или половина вспаханного за день участка называлась лэныстакъу и было долей одного вола.

Таким образом, единицей измерения являлось то, что ценилось дороже: в одном случае вол, в другом — плуг. Причем при всех условиях владелец средств производства получал дифференциацию. Каждый член задзей, исключая плугаря, пас ночью скот. Такой порядок, по-видимому, соблюдался, когда еще не имела места специализация. Позднее ночным сторожем был только один член задзей. Для скота нескольких задзей требовался один сторож, и каждое товарищество по очереди выделяло его. В их пользу пахали три-четыре часа. Эта работа супряги называлась выгъэхъуэвэ.

В каждом квартале села — хабла имелся свой кузнец, который обслуживал входящие в него задзей. Он был обязан в период пахоты ремонтировать поврежденные лемеха, резак и прочие части пахотных орудий. В уплату за труд все супряги хабла работали 3—4 часа в пользу кузнеца. Работа на кузнеца называлась гъукгэхуавэ. Этот обычай был распространен очень широко, и даже нашел отражение в топонимике. Например, урочище в ущелье р. Верхний Акбаш называлось Гъушхуэвэ гъуазэчэ, что означает «пахота за железо». По объяснению К. Кокова [4.193, с. 45], указанный участок жители села, объединившись, вспахивали в пользу кузнеца.

Кузнецы обслуживали общину в период пахоты и сева и в Адыгее, за что село вспахивало им землю и помогало в уборке урожая. Кроме того, каждая семья обязана была угостить кузнеца блюдом из свежей говядины или баранины. Эту древнюю традицию не смела нарушить даже самая бедная семья. В некоторых районах Адыгеи такое угощение называлось долей тлепша (кузнеца) [4.262, с. 101]. В отличие от свободных кузнецов, эти общинные кузнецы были закреплены за определенным числом дворов, которые они обслуживали.

Общинные кузнецы, работавшие на общественных началах, существовали также в Грузии, Абхазии и Чечне. В Грузии кузнец на протяжении всего года выполнял все необходи-

мые крестьянам работы, за что каждая семья платила ему определенную сумму или вознаграждала натурой [4.302, с. 93]. В Абхазии каждая семья в период пахоты и сева, а также во время уборки урожая обязана была помочь общинному кузнецу независимо от того, произвел он или нет работу для данной семьи [4.129, с. 173].

Плугарь фактически был первым лицом в товариществе, ибо основные средства (плуг и волю) принадлежали ему. Остальные участники подчинялись плугарю, так как владели меньшими средствами. Среди последних выделялся уруа, или жадау. Во время пахоты он шел рядом с плугом. Железным совком разламывал большие комья и очищал лемех от земли. Жадау возмещал отсутствие скота работой в задзей. Ему поручалось присматривать за скотиной, готовить пищу, носить воду и т. п. Ему полагался пахотный надел, т. е. он участвовал в товариществе вместо скотины, жадау, как правило, был парень лет 15—16. Жадау должен был найти и дневных погонщиков, которым выделяли полнадела и оплачивали труд по предварительной договоренности.

Если считать, что супруга работала 40 дней, а обработка одной десятины требовала три дня, то получается, что супруга за этот срок обрабатывала всего 13 десятин земли, которая распределялась среди членов задзей по видам услуг: 1 плуг — 1 десятина, 8 волов — 8 десятин (за каждого по десятине), 1 жадау — 1 десятина, два дневных погонщика — 1 десятина (каждому полдесятины), ночному сторожу — 1 десятина. Всего — 13 десятин, обработать которые предстояло за 39 дней; остается еще один день. Позднее его обычно получал плугарь, а часть — кузнец и погонщик ночной смены. Как правило, это был первый день вспашки. Аналогичные случаи имели место и в Грузии. Вспаханная в первый день земля называлась гатреула (досл. волочение) и предназначалась плугарю.

Рассмотрим еще один описанный в Кабарде вариант задзей: если объединению предстояло обработать различные по площади участки, то поступали следующим образом. Положим, для А предстояло вспахать четыре десятины, для Б — две, для В — одну десятину. В этом случае вспахивали всю площадь А, но, чтобы уравнивать площадь Б с площадью А, вспахивали дополнительно две арендуемые десятины, из которых одна оставалась Б, а одна — владельцу земли в качестве платы за аренду. Таким же образом поступал и В, однако он должен был арендовать уже три десятины, даже у двух или трех семей, не имевших возможности обработать собственный участок своими силами. Т. е. объединение обрабатывало как бы равные для всех участки, в действительности же полную долю получал только А, Б получал три десятины, а В — две с половиной.

В этом варианте явно прослеживаются имущественное неравенство. Несмотря на равное количество рабочих средств, владельцу большего участка земли (А) вспахивали большую площадь, ввиду чего он вскоре превращался в кулака, самостоятельно обрабатывал свой участок и получал возможность сдавать внаем рабочий скот и плуг.

На плугаря в объединении возлагались большие обязанности: он отвечал за качество вспашки и темпы. В плугари избирался самый достойный человек, пользующийся всеобщим уважением. По словам сказителей, работа пахаря — самое ответственное дело. Землепашец — мэк'უმэшыш всем кормилец: и людям, и птицам, и насекомым. Хлеб — основная пища, а потому работа пахаря — самая главная среди других работ. Существует поверье: если пахарем плохой человек, то и урожай будет плох. Не выбирали пахарем человека безусого и безбородого, плешивого. Такого вообще брали в члены задзей неохотно, существовала даже поговорка: «На краю своего участка просо не сей, на своей односельчанке не женись и безбородого в дзе не вводи». Считалось, что на вспаханном безбородым участке и нива не взойдет. Хозяину плохой, тощей нивы говорили в насмешку: «Словно безбородая, твоя нива». Подобные верования были распространены и в грузинской действительности.

Для упорядочения отношений между разными задзей, для организации пахоты на период работ выбирали одного человека — паштака, вакотеж, тамада. Он являлся старшим над пахотой. Вакотеж был самым опытным и почетным человеком и в период пахоты пользовался неограниченными правами. Он следил за неукоснительным выполнением правил, существовавших на период пахоты. Вакотеж был держателем знамени — баракъ — высокого древка с четырехугольным куском материи. Когда его приспускали, все направлялось к месту приема пищи, при подъеме работа возобновлялась. Дневным погонщикам только с разрешения вакотежа можно было пригонять утром скот, запрягать его или распрягать после работы. Тех, кто не подчинялся вакотежу, подвергали штрафу. Он распределял продовольствие, определял кому где надо пахать и когда начинать обработку того или иного участка. В некоторых районах вакотеж начинал вспашку первого участка, шел всегда впереди, сам пахал и других втягивал в работу, помогая отстающим. Однако в большинстве районов сам вакотеж не работал, а его участок по очереди обрабатывали все задзей села. По нашему мнению, последняя форма содержит определенные элементы эксплуатации, и, вероятно, более ранней являлась форма, в которой вакотеж сам обрабатывал свой участок.



Институт вакотежа чрезвычайно интересен и своеобразен. Насколько нам известно, он не имеет параллелей в быту других народов Кавказа и известен только среди адыгов.

Кроме задзей, у адыгов засвидетельствованы и другие трудовые объединения, организуемые в период полевых работ. Шыхъэху, например, предполагал взаимопомощь, когда семья не могла самостоятельно справиться с работой и обращалась к близким и соседям. Такая помощь имела место главным образом при расчистке участка земли, хотя помогали и при жатве, молотье, мотыжении. Каждый имел право один раз в году устраивать шхаку.

Пахота, сев, а также косовица проходили без участия женщин, и только при уборке сена и прополке они помогали мужчинам. Женский труд, кроме того, применялся при уборке урожая, молотье зерна и веянии. Женщины объединялись и при обмолоте проса. Особенностью такого объединения было то, что ни рабочая сила, ни сама работа заранее не распределялись.

В конце XIX в. в селах были семьи, имевшие собственное гумно. Как правило, они располагали также скотом и рабочей силой и самостоятельно обмолачивали зерно. Остальные семьи пользовались гумном и скотом первых; иногда несколько неимущих семей объединяли свои рабочие средства. В таком случае не практиковалось распределение обязательно в соответствии с имевшимися у членов объединения средствами производства. После появления на селе механических молотилок, организуемые для молотья объединения приняли уже совершенно иной вид. Машину брали напрокат, обмолачивание каждых 20 мешков стоило один мешок, платили натурой. Такую паровую машину обслуживало 15—20 человек. Разумеется, одна семья не могла с этим справиться, поэтому машину брали напрокат несколько семей совместно.

Вышеизложенный материал интересен во многих отношениях. Главное, он явно свидетельствует об усилении на селе зажиточного слоя. Богатей владеют средствами производства и отдают их внаем. Налицо эксплуатация беднейшей крестьянской массы. Словом, совершенно очевидно проникновение элементов капитализма в деревню; зерно, по сравнению со скотом, уже приобретает товарный характер, и зерно дает большие прибыли. Поэтому продают скот и покупают молотилки.

Кроме организованных трудовых объединений, у адыгов повсеместно были распространены различные виды помощи, известные под названием дэпыкъужын. Такая взаимопомощь охватывала все стороны жизни. На существовавшей ступени общественного развития без этого всеобъемлющего института невозможен был нормальный быт, он определял этические нормы общества и степень его гуманности.



Есть в Кабарде уголок, именуемый Лыхово (Лыхуэва). Лы означает мясо, хуэ — префикс, указывающий, что действие совершается с определенной целью, ва — пахота. Таким образом, слово переводится как пахота ради мяса. Существует предание, что у бедняка во время пахоты заболел вол, он вынужден был зарезать его. Односельчане решили помочь попавшему в беду соседу и вспахивали его землю, а в награду за это попросили угостить их мясом зарезанного вола. После этого указанную местность и называли Лыхуэвэ, т. е. вспаханной ради мяса.

Помощь являлась столь жизненно важным явлением, что охватывала все слои общества. Сюда нужно отнести и обычай подношения подарков и гостеприимства. Связанный с этим институтом обычай дарения породил особую категорию гостей (главным образом дворян), т. н. хачэуко; последние по материалам Н. Дубровина, после нескольких дней пребывания в гостях, просили, например, 10 лошадей, 20 быков и до 100 овец. Обычно хозяин не мог в этом отказать и удовлетворял просьбу гостя [4.139, с. 14]. Этот, порожденный в феодальную эпоху институт, продолжал действовать в несколько трансформированном виде и в последующие времена. Такими гостями обычно бывали обедневшие князья и дворяне, считавшие постыдным для себя заниматься физическим трудом, и чтобы прокормить семью, прибегали к древнему обычаю гостеприимства, находя в этом легкий источник дохода. Г. Мамбетов, назвавший эту категорию гостей хъэшэлъэ уакуэ, рассматривает в связи с ней интереснейший материал [4.241, с. 79]. Подобная форма помощи получила широкое распространение на всем Кавказе. В случае необходимости к ней прибегали чеченцы и ингуши, использовали ее также осетины и абхазы.

В случае засухи или другого бедствия, потерпевший варил бузу, резал овцу и приглашал односельчан, которых затем просил о помощи. Он мог взять угощение и в другое селение, остановившись там в знакомой ему семье, которая потом созвала бы к себе односельчан. После угощения, просителю выделяли требуемый скот или зерно. Такая форма помощи, согласно Г. Мамбетову, называлась уэкълакуэ [4.241, с. 79], она явно напоминает форму, аналогичную грузинскому очхари, по-видимому, связанную с первобытной коммунистической экономикой, при которой собственность являлась общественной [4.342, с. 114].

В селах были вдовы и сироты, старики и инвалиды, неспособные ни к какой работе. Таких людей село брало под свою опеку и обязано было выделять для них одну десятую долю урожая. Этот вид помощи назывался саджит. Все рассчитывалось так, чтобы каждая нуждающаяся семья была обеспечена пропитанием в течение всего года. Как отмечает

Г. Мамбетов, этот древний обычай использовала в своих целях мусульманская религия, которая из выделенной селением одной десятой части урожая  $2/3$  оставляла себе и только  $1/3$  распределяла среди бедноты [4.241, с. 80].

Таким образом, в различных формах трудовых объединений прослеживается путь развития всего общества, что имеет важнейшее значение для изучения общественного строя того или иного региона.

Схожие формы трудовых объединений были известны на всем Кавказе. Выявленные в Осетии и Чечено-Ингушетии материалы обнаруживают чрезвычайную близость с адыгским, хотя в последнем представлены более развитые формы, свидетельствующие о том, что в этом регионе, представляющем собой равнинную зону с тяжелыми почвами, требовавшими глубокой вспашки, функционировали отличные от Чечни и Осетии пахотные орудия. Соответственно и трудовые объединения носили четко дифференцированный характер.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, основой основ рассмотренных в данной главе вариантов и форм организации труда является помощь двух видов, по терминологии А. Хазанова, сбалансированная и несбалансированная помощь. Обе категории берут начало в первобытном обществе. Как указывает этот же автор, и сбалансированная, и даже несбалансированная реципрокации, доминирующие в первобытном обществе, на рассматриваемом этапе формально имели уравнительную направленность. Приобретая вид взаимопомощи, и отчасти действительно являясь таковыми, всевозможных пиров, раздач и т. д., они объединяли различных членов общества и даже членов различных обществ и групп, тем самым выполняя интегративную функцию. Но одновременно, утратив свою императивность, они способствовали зарождению социальной стратификации, превращению престижа в высокий статус (т. е. положение в обществе, более или менее пожизненно закрепленное за данным лицом), ранг (т. е. статус, постоянно закрепленный за данной общественной позицией), отражавшие различное положение индивида в распределении и общественной жизни [4.386, с. 149].

Трудовые коллективы формировались, главным образом внутри экономической структуры, основанной на принципах соседства и территориальной близости. Любая территориальная общность (объединявшая ущелье, село или квартал) представляла собой конкретную экономическую единицу, основной целью которой являлось сохранение физического существования и биологическое воспроизводство, что требовало

производства необходимого для жизнеобеспечения количества продуктов.

Члены экономических единиц были связаны между собой определенными правами и обязанностями (на данном этапе развития излишне говорить о кровнородственных связях, хотя существование таковых не исключено). Все они формально имели право на производство жизненнонеобходимых продуктов, однако оно не всегда подкреплялось реально существующими возможностями, что было связано с имущественным неравенством. В докапиталистическую эпоху общество все еще старалось сохранить равенство между членами экономической единицы (например, в Чечено-Ингушетии община могла изъять лишний скот у одного из своих членов, восстановив тем самым имущественное равенство) и поддерживать в нем определенное равновесие. На каждого члена коллектива налагалось обязательство не ущемлять права другого, давая ему возможность производить минимум необходимых для жизни продуктов. На раннем этапе этой фазы социального развития помощь включает в себя и элементы распределения, будучи построена на принципе неэквивалентности (т. е. несбалансированности), когда каждому вспахивают столько, сколько ему требуется, независимо от количества внесенных им средств. Однако постепенно такой принцип приобретает оттенок меновых отношений; принципом распределения между сторонами внутри одной экономической структуры становится меновое возмещение или одна сторона делится с другой средствами производства, чем первая в определенной степени возмещает затраченный в ее пользу труд. На следующем этапе распределение происходит уже в соответствии с затраченным трудом, доля каждого члена коллектива и в котором измеряется фактическим количеством выставленного скота и орудий производства.

Охарактеризованные формы организации и распределения труда своими истоками, как уже неоднократно указывалось, связаны с экономическими отношениями первобытного общества. Как справедливо отмечает Ю. Семенов, сам первобытный коллективизм не оставался неизменным, и изменения, которым он подвергался, не могут быть охарактеризованы просто как его разложение. В течение длительного времени первобытный коллективизм не разлагался, не вытеснялся и не заменялся качественно иными отношениями, а развивался, меняя формы, переходил с одной ступени развития на другую [4.341, с. 16].

То, что охарактеризованные нами общества ни в коем случае не могут считаться находящимися на первобытной ступени развития, не подлежит обсуждению. Они давно уже прошли эту ступень, отличались высокоразвитым пахотным земледелием, скотоводством, им была свойственна сословная

и имущественная дифференциация. Однако замкнутый характер производства в различных отраслях хозяйства (несмотря на интенсивные формы ведения), неблагоприятные условия, нехватка земельных угодий, скудость почв лишали такое хозяйство стабильности, тем более, что собираемого здесь урожая едва хватало на 3—4 месяца. Поэтому взаимная помощь в условиях неравного владения средствами труда была единственным фактором, выполнявшим, наряду с моральной, экономическую функцию в деле жизнеобеспечения населения. Истоки этой помощи также нужно искать в первобытном обществе.

Ю. Семенов отмечает, что «в первобытном обществе существовали волевые отношения с экономической функцией и волевые отношения, такой функции не имеющие. Но все дело в том, что отношения с экономической функцией имели, наряду с ней, также и другие функции, причем нередко те же самые, что и отношения без экономической функции. Любое конкретное имущественное отношение было одновременно и моральным, причем не по форме, а по содержанию, а тем самым и по функции. И экономическая функция имущественного отношения не просто сосуществовала с моральной функцией, а была неразрывно с ней связана, не могла существовать без последней» [4.341, с. 109].

Н. Бутинов не соглашается с Ю. Семеновым в том, что мораль в первобытном обществе определяла все действия людей, не исключая экономические, и считает, что решающим фактором в экономике были совместный труд и общая собственность на земле, а не дележ пищи. Ю. Семенов столь резко и не противопоставляет этим факторам значение морали, хотя и придает им определенное значение на ранних ступенях развития первобытного общества. Что же касается заключения Н. Бутинова, что размеры хозяйственных коллективов определялись характером трудовых операций, потребностью в совместном труде, а не родством [4.71, с. 58], нам оно представляется справедливым, тем более, что оно подтверждается нашим материалом, который, хотя и отражает картину более позднего времени, чем первобытный строй, но тем не менее раскрывает суть характера взаимопомощи.

Взаимопомощь на ранних ступенях общественного развития была возможна только между хозяйствами, имущественное положение которых примерно одинаково. Однако в последующие периоды существование между сторонами более или менее значительного имущественного различия с неизбежностью превращает отношения между ними в отношения патроната и кабалы [5.10, с. 31].

Таким образом, каждое общество на определенной стадии своего развития создавало своего рода идеальные модели общения, основанные на положительных, достойных одобрения

сторонах поведения, как-то: доброжелательность, взаимное уважение, любовь и сострадание к ближнему. Действия членов коллектива были ориентированы на эти модели. Выработывался определенный режим и ритм взаимных отношений, которые посредством механизма преемственности превращались в традиционные нормы поведения и в определенных случаях имели силу юридического статуса. Тот, кто переступал через традиционные моральные требования, приспособлял их к своим нуждам, пренебрегал чужими интересами, заслуживал всеобщее порицание, таких не брали в трудовые объединения, не откликались на устраиваемые им помочи и т.д. Однако здесь же следует отметить, что феодализирующиеся и зажиточные слои все же старались превратить помощь в средство эксплуатации и в большинстве случаев им это удавалось.

Изучив нормы поведения во время трудовой деятельности крестьян, М. Громыко выявил тесную их связь с определенным трудовым ритмом, значение которого, как отмечает сам автор, в достижении производственных результатов трудно преувеличить. М. Громыко имеет в виду ритм в широком значении понятия, включающего соотношение сезонных работ, режим дня, согласованность отдельных этапов трудового процесса и пр. Показано, что устойчивый трудовой ритм был закреплен длительной традицией, находил идеологическое обоснование в крестьянском мировоззрении, контролировался семьей (в этой связи семья выступала как первичный трудовой коллектив), артелью, общиной. Оптимальный для данных природно-хозяйственных, этнических и социальных условий трудовой ритм в сочетании с деятельным эмпирическим коллективным знанием особенностей региона, давал возможность даже при примитивных орудиях труда достигать необходимых производственных результатов. Отмечено также, что внутрисемейные и общинные этнические представления и нормы, связанные с взаимоотношениями в сфере хозяйственной деятельности, во многом подчинены этому ритму, задаче его соблюдения, сохранения, подключения к нему следующих поколений [4.112, с. 8—9].

Таким образом, после изучения традиционных навыков и правил ведения хозяйства важнейшим является также рассмотрение их в социальном аспекте, где утилитарная сторона наиболее сближается с бытовой. В хозяйстве, особенно в земледелии, находит свое выражение колоссальный творческий потенциал человека, его способность к использованию с наибольшим эффектом возможностей окружающей микросреды в результате многовекового эмпирического накопления практических знаний, по своей сущности самобытных и традиционных. Выдвигая на первый план эти стороны, вырисовывается

предмет социальной экологии, т. е. взаимоотношения окружающей среды и традиционных социальных институтов, их взаимобусловленность. Становится понятным, почему в каждой конкретной микросреде сравнительно жизнеспособными оказываются одни социальные организации, другие же не выдерживают испытания временем. В этом проявляется сущность экологического подхода.

Выявленный нами этнографический материал свидетельствует о наличии в организации совместного труда в исследуемых регионах следующих форм.

В Чечено-Ингушетии: 1. Стихийно образующиеся примитивные формы взаимной помощи — ноквастал, которые не требовали сложной организации, помощь главным образом основывалась на принципе добровольности, понималась лишь как моральное обязательство, полностью исключался фактор какого бы то ни было вознаграждения за труд; 2. Помощь в ответ на предварительное приглашение главы семьи — биелхи, устраивалась в связи с неотложными и трудоемкими работами. Форма эта подразумевает взаимную помощь, однако с ростом имущественной дифференциации биелхи становится привилегией зажиточных слоев, утратив тем самым характер бескорыстной помощи; 3. Форма взаимопомощи на период пахоты — амадагар, основывается на совместном использовании средств труда. Труд участников товарищества не нормировался. Представленный материал наглядно свидетельствует об уровне экономического и социального развития общества.

В горной Осетии: 1. Простейшая и наиболее ранняя форма — стихийная взаимопомощь, условно названная нами анхос, исходя из определения классиков марксизма суть простые артельные объединения. Основывалась на безвозмездной помощи; 2. Форма помощи, главным образом связанная с пахотой, цадыс. Она также представляет собой артельное объединение, но по сравнению с предшествующей формой более сложно организованная, что проявляется в существовании определенной системы компенсации трудового участия; 3. Помощь в ответ на предварительное приглашение хозяина семьи — зиу, устраивались во время всевозможных работ; обязательным было ответное равноценное участие в чужом зиу.

В представленном материале ясно видны те изменения, которые претерпевали отдельные виды трудовых объединений в соответствии с развитием общественных отношений.

О существовавших у адыгов трудовых объединениях можно заключить следующее: прежде всего следует заметить, что адыгам были известны все простые формы взаимопомощи и совместного труда, о которых мы уже писали относительно Чечено-Ингушетии и Осетии. Адыгский материал в этом смысле ничего нового не представляет. Можно говорить только об этнических наименованиях, что является свидетельством того,

что они возникли на местной почве, и вариационных видоизменениях вышеописанных форм. Однако совместная пахота, т. н. задзей, у адыгов отличается своеобразием и заслуживает особого анализа.

Углубление имущественной дифференциации с течением времени привело к раслоению крестьянства на две резко отличающиеся группы: на владеющих средствами производства и не имеющих их, что совершенно изменило традиционный характер трудового объединения задзей. Из простой формы взаимной помощи задзей превратилось в способ скрытой эксплуатации беднейших слоев крестьянства.

На основе анализа выявленного материала нами устанавливаются три формы задзей:

1. Количество вносимых в супругу рабочих средств не определено и всем членам супруги вспахивают требуемую площадь (вариант, зафиксированный в сел. Хамидия).

2. В объединение вступают на равных началах, однако всем членам супруги вспахивают всю требуемую площадь (эта форма является шагом вперед по сравнению с предыдущей).

3. Распределение подлежащих обработке наделов совершается в полном соответствии с вложенными в объединение средствами производства: владеющий большим количеством средств получает большую долю. Эта форма фактически превращается уже в способ эксплуатации беднейших слоев крестьянства. Труд участников товарищества также расценивается неодинаково. Труд плугаря (который обязательно был владельцем плуга) ценился дороже труда остальных членов.

Х. Думанов не разделяет представленную схему развития дзе и, мотивируя свое несогласие, задает вопрос: «Как мог, например, участник задзей, владелец пары быков, требовать, чтобы ему вспахивали участок, равный участку владельца пары быков и плуга» [4.140, с. 32]. Сама постановка вопроса вызывает недоумение. Действительно, как мог владелец меньших средств требовать такую же по величине долю, что и владелец больших средств. Но дело в том, что это само собой разумеется: дзе, невзирая на фактическое участие своих членов, обрабатывало всю пахотную площадь, поскольку обслуживало всех участников. По нашему мнению, прежде всего следует учитывать, что наличие указанной формы и последующих ее этапов является явным признаком развития этой организации. А одновременное существование разных форм задзей есть результат закономерностей исторического развития. В случае, когда одна историческая эпоха сменяется другой, не происходит полного исчезновения институтов и элементов материальной культуры прежнего периода и возникновения и развития на их месте качественно новых институтов. Как правило, новое развивается на базе, реконструкций и трансформа-





ций старого, в переходный же период имеет место одновременное функционирование старого и нового. В нашем случае мы имеем дело с сосуществованием различных стадий развития. В связи с этим следует припомнить слова С. Толстова, что «...Исследуя культуру любого народа в ее национальной и этнической специфике, советский этнограф исторически анализирует ее, вскрывая в ней напластования различных периодов исторического развития народа, читая в ней отображения всей сложности его прошлых исторических судеб» [4.372, с. 15].

## ГЛАВА 5

# ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОЛЕВОДЧЕСКИМ КУЛЬТОМ

## ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Верования и представления, как определенная форма проявления общественного сознания, в досоциалистическую эпоху играли весьма значительную роль в жизни общества, в определенной степени влияя на формирование его духовной культуры и быта. Содержащаяся в них конкретная смысловая сущность имела, помимо других функций, важнейшее регулирующее и нормализующее значение, поскольку область духовной культуры не ограничивалась простым отвлеченным осмыслением бытия. Она базировалась на материальной основе, которая является источником всех естественных и сверхъестественных представлений. Таким образом, духовная культура в целом связана с материальным базисом, больше того, во многих случаях является его продуктом. Народные верования же, представляя собой идеализированную форму осмысления материальной культуры и бытия, имеют наряду с ритуально-культурными чертами, и социально-нормативное, престижное и эстетическое значение. В этом выражаются ее доминантные функции, представляющие на современном этапе исследовательской работы большой интерес, ибо, как уже отмечалось, культура есть социальное явление, изучать которое следует сквозь призму социального организма [4.24, с. 25]. В этом аспекте социальный подход необходим и при изучении вопросов религии.

Ранние религии классового общества необычайно разнообразны, что связано с особенностями развития тех или иных народов. «Все религии древности, — писал Ф. Энгельс, — были стихийно возникшими племенными, а позднее национальными религиями, которые выросли из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними» [1.6, с. 312]. Каждая из таких религий была связана с определенной этнической общностью и представляла собой неотъемлемую часть культуры этой общности на данном этапе эволюции. Религиозная общность представляла собой не самостоятельное явление

ние, а была моментом этнической общности. Этнический характер разных классовых религий совершенно отчетливо проявляется в способе их обозначения. Они, как правило, называются именами тех этнических общностей, религиями которых являются [4.343, с. 226]. И действительно, в отличие, например, от христианства, мусульманства, буддизма и т. д., которые исключают этнический и национальный момент, мы говорим: религия или мировоззрение славян, индоевропейцев, адыгов, осетин, и в этом случае, имеется в виду мировоззрение или религия дохристианская, домусульманская, традиционная, которая в своей основе содержит информацию о том, к какой этнической среде она принадлежит.

Возникая на местной почве и сопровождая, как обычно, трудовую и семейную жизнь населения, этнические религии (или, как их называет Ю. Семенов, традиционно-ритуальные религии [4.343, с. 227] являются одним из показателей культуры, общей ориентации и развития народа, вследствие чего заслуживают пристального внимания ученых. Стихийно возникшие, они насыщены обрядами и ритуалами различного характера, которые являются частью бытового уклада и в силу этого только косвенно принадлежат к верованиям. Подобные бытовые обряды часто приурочивались к дням церковных праздников, что вводило в заблуждение многих исследователей, ибо ими не учитывалась нерелигиозная сущность этих традиционных праздников. По этому поводу В. Чичеров писал: «Религиозный или бытовой характер обряда зависел от его назначения: совершается ли он с целью магического воздействия на окружающий мир или же регламентирует нормы бытовых, общественных, семейных взаимоотношений между людьми» [4.426, с. 9].

В этнографическом быте народа хранятся интересные обычаи, обряды и ритуалы, связанные с многообразными сторонами повседневной жизни. Сюда входят разноплановые формы культуры поведения, этикет взаимных общений и отношений, который, кроме прочих, содержит и информацию социального характера, а также магико-ритуальные действия и воззрения.

В данном разделе исследования мы коснемся аграрных основ мировоззрения изучаемых народов, проявляющихся в разнообразных видах бытовой культуры. В силу этого, в одних случаях речь пойдет о магическо-религиозных представлениях, в других — будут рассмотрены такие аспекты народной культуры, как система счисления времени, фенологические наблюдения, погодноведение и т. д., ибо мировоззрение человека проявляется в различных формах поведения и в результатах этого поведения. Такой разнопорядковый материал, думается, даст возможность осветить с разных точек зрения миропонимание местного населения и приблизиться к объяснению неко-

торых не вполне ясных представлений и действий. Вопрос этот в целом достаточно сложен. Сложность заключается прежде всего в том, что, как правило, они отличаются многослойностью. Ядро первоосновы зачастую заслонено догмами ортодоксальных религий, материальная первооснова завуалирована идеалистическим пониманием, т. е. рациональное переплетается с иррациональным.

В этнографической действительности народов Кавказа первобытные этнические верования, разумеется, не могли сохраниться в своем первоначальном виде, по мере происходящих в обществе стадильных или формационных изменений существовавшие ранее представления в определенной степени изменялись, а в некоторых случаях и вовсе исчезали. Наряду с этим под влиянием христианства и магометанства, претерпели изменения также традиционные этнические религиозные представления, так как происходил сложный, двусторонний процесс, в котором наряду с христианизацией местных культов, имело место и случаи превращения христианских храмов в языческие молельни [4.34, с. 13].

Следует отметить также существование религиозного синкретизма, т. е. совмещения понятий и культов различных религий, свойственного в той или иной степени всем народам Кавказа. У всех у них существовали представления об особых божествах — покровителях урожая, покровителях различных пород скота и пр. Обряды, связанные с этими божествами, у одних народов испытали сильное христианское либо мусульманское влияние, даже слились с почитанием каких-либо святых [4.221, с. 101]. Проследив весь долгий путь развития верований осетин на пережиточно сохранившемся материале, Л. Чибириков заключает, что «..Народная религия осетин представляет собою переплетение религиозных наслоений, смешение учений и догматов язычества с христианством и магометанством. Большой частью они существуют под христианской оболочкой, образуя своеобразный православно-языческий синкретизм» [4.407, с. 9]. Сплетение элементов язычества, христианства и ислама было характерной особенностью почти всех религий народов Северного Кавказа. Религиозный синкретизм достаточно наглядно прослеживается в археологическом материале. Сочетание в пределах одного погребального поля христианских, мусульманских и языческих захоронений, как отмечено М. Мужухоевым, свидетельствует об одновременном мощном проникновении классовых религий, определенном синкретизме верований [4.267, с. 91].

Ритуалы годового цикла в условиях двоеверия оказываются сопряжены с двойной системой значений — христианских (для европейских условий) и лежащих в их основе дохристианских. Для первого ряда существуют тексты, функционально



06135750

выполняющие роль мифа: в христианской культуре Писание в ряде отношений представляет собой то же, что миф в культурах более архаичных (прежде всего в отношении к церковному календарю), для низших же социальных слоев это сходство бесспорно увеличивается. Таким образом создается сложная система, специфика которой заключается в том, что она воссоединяет разнорядковые элементы. Этот сложный синтез воплощается в качественно новом представлении, несущем информацию как дохристианского, так и христианского мышления. А. Байбурин обратил внимание и на то, что нехристианские компоненты системы ритуалов требуют наличия таких текстов, которые могли бы соответствовать в фольклоре их сакральному статусу, а отчасти мотивировать саму систему перекодировки старых представлений на язык христианства, в данном случае проявляющуюся в приурочении праздников к дням христианских святых. Автор считает, что эту роль выполняет легенда, которая воспроизводит мифологические сюжетные схемы, применяя их к христианским святым [4.32, с. 242].

Характерной особенностью развития религии вообще является то, что с возникновением новых представлений старые не исчезают, а продолжают существовать наряду с новыми, даже если находятся с ними в явном противоречии. Старые сохраняются в своем исходном виде. В результате, с переходом на новую стадию, все ранее пройденные стадии продолжали сохраняться, но теперь уже как различные формы новой. В таких условиях сам переход от одной стадии эволюции религии к другой выступал внешне, как появление рядом с уже существующими формами религии новой, ранее не существовавшей ее формы [4.343, с. 216].

Таким образом, представленная в различных формах первобытная религия претерпевает стадияльное развитие в соответствии с развитием общества.

Применяя при изучении первобытных этнических религий термин первобытная этническая религия, мы разделяем взгляд Ю. Семенова, который отмечает, что «...Первобытная религия первоначально полностью, а в дальнейшем в основном сводилась к пратическим верованиям и обрядам. Этим во многом был обусловлен ее четко выраженный этнический характер. Каждая этническая общность имела свою религию, отличную от религии других таких же общностей. Достаточно отчетливо был выражен и этнический характер иных религий классового общества, в которых этноинтегрирующие и этнодифференцирующие обряды и практические верования продолжали играть определяющую роль [4.343, с. 216]. Многими авторами на первый план выдвигается праздник, и тем самым он становится главной единицей исследования. В связи с этим отдельные группы праздников классифицируются по сезонам года. Таким образом появились целые сборники и отдельные труды, по-



священные т. н. зимним, весенним, летним и осенним праздникам.

По нашему же мнению, следует ориентироваться на изучение культа в целом в его разнообразном проявлении, которому посвящены различные праздники, справляемые в разные времена года. Праздник, со своей стороны, безусловно, дает возможность раскрыть суть исследуемого культа, показать природу объекта культа — божества. Однако конкретному божеству, как правило, посвящены разные праздники, справляемые в разные времена года, и картина, мы полагаем, не будет цельной, если идти по пути описания сезонных праздников.

При исследовании следует учитывать как ритуальную сторону действия, его магически-сакральную функцию, так и его вербальное выражение, словесный, текстуальный материал, который по происхождению считается более поздним, чем действие определенного ритуального значения. Следовательно, обряд содержит как кинетический, так и словесный тексты (заговоры, заклинания, молитвы, обращения, песни, легенды и т. д.). Эти две стороны одного обряда дополняют друг друга и с разных сторон раскрывают его суть. Как видим, сопровождающий обряд словесный текст имеет немаловажное значение при изучении объекта культа. Однако, когда ставится вопрос о хронологическом соотношении кинетического и словесного текстов, отмечается, что конкретные обрядовые песни в дошедшем до нас виде, безусловно, неизмеримо «моложе» самого обряда. Однако точнее будет говорить о словесном тексте как интерпретаторе обряда, и в этом смысле нельзя считать один из них исходным, а другой — вторичным (генетически или хронологически).

Ф. Энгельс писал, что во всех религиях, существовавших до того времени (имеются в виду ранние религии классового общества. — М. К.) главным была обрядность. Только участием в жертвоприношениях и процессиях, а на Востоке еще соблюдением обстоятельных предписаний относительно приема пищи и омовений, можно было доказать свою принадлежность к определенной религии.

Итак, в отличие от национально-государственных и мировых религий, которые являются дезэтнизированными религиями, мы хотим рассмотреть этническую ритуально-традиционную религию вайнахов, осетин и адыгов, выделив один аспект — аграрный культ. Изложение, касаясь наиболее характерных, примечательных для нашей темы фактов, носит выборочный, а не последовательный характер.

В литературе последних лет отмечается три основных этапа христианизации вайнахов (IX—XIII вв., конец XVI—XVIII в. и вторая половина XVIII в.), причем раннесредневековый этап христианизации считается результатом социально-политического и культурного влияния грузинского феодального государства. Особое внимание исследователей привлекает два последние этапа христианизации, ибо, как отмечается, этот процесс тесно связан с социально-политической историей страны. Новейшие исследования позволяют утверждать, что христианизация середины XVIII в. была вызвана стремлением обеспечить с помощью России жизненные потребности ингушского народа; закрепление его на равнине, преодоление экономической замкнутости в горах, возможность вести торговлю с другими народами, избавление от внешней угрозы, от набегов и податей кабардинских феодалов [4.34, с. 140]. Все это, безусловно, соответствует реальному положению вещей, однако не следует забывать, что эти проблемы в первую очередь и в основном касались феодальной верхушки общества. Основная же масса населения придерживалась традиционных норм этнических воззрений, в которые так или иначе просачивались экзогенные религиозные концепции. Таким путем сформировалась своеобразная форма воззрений, воплотившаяся в мифологии, народном календаре, материальной культуре и во всех проявлениях бытовой культуры вообще. Датировка языческих святилищ всех видов, христианских храмов, анализ этнографических и письменных источников, изучение различных находок, которые так или иначе могут быть связаны с памятниками культуры, позволили исследователям прийти к заключению, что христианская религия не получила в ингушской среде широкого территориального и длительного по времени распространения. Языческими верованиями была проникнута духовная сфера жизни ингушей на всем протяжении средневековья [4.34, с. 140].

Аналогичное положение вещей имело место и у горцев Восточной Грузии, более того, в литературе последних лет доказана древнейшая общность грузино-вайнахских религиозных представлений [4.399, с. 111]. Это тем более важно, что специфика грузино-вайнахских отношений недостаточно изучена [4.76, с. 73].

Для характеристики воззрений вайнахских племен немаловажное значение имеют их традиционные народные представления о летосчислении.

Летосчисление по древнему традиционному чечено-ингушскому календарю было построено на аграрной основе. Применяемые для счисления определенные практические знания да-

вали возможность эффективно вести сложное и многоотраслевое сельское хозяйство.

Известно, что между человеком и природой издревле существовали взаимные отношения. Даже тогда, когда природа господствовала над человеком, в то время еще слабым и беспомощным, этот последний постоянно оказывал определенное воздействие на природу [4.137, с. 23—24]. В процессе такого взаимодействия постепенно росли познавательные возможности, проявлялись творческие способности человека, достаточно рано осознавшего существование определенных закономерностей в счислении временных промежутков, что положило начало зарождению первого, примитивного календаря. Естественная единица счисления времени—день-ночь (сутки) тесно увязывалась с естественным чередованием труда и отдыха человека [4.337, с. 14—15]. Наряду с приобретением конкретных знаний, выявлялись и слабые стороны в деятельности человека, его бессилие перед стихийными явлениями природы. В возникающих в связи с этим проблемах рациональное столь тесно переплетается с иррациональным, что порой невозможно провести грань между ними. Видимо поэтому за основу народного календаря иногда принимается календарь ритуально-обрядовых праздников, и в некоторых исследованиях хозяйственная периодизация происходит на основе религиозных дат.

Еще в 30-х годах нашего столетия было высказано мнение, что в основе космографических представлений лежит хозяйственная деятельность того или иного народа, и постольку в этих представлениях отражается перенесенная в космографическую сферу реальная действительность, а цикличность обычаев отражает цикличность хозяйственных периодов [4.360, с. 29, 34]. Этот тезис получил в науке дальнейшее развитие, и народный, существующий в обычаях календарь классифицировали в соответствии с хозяйственными основами сельскохозяйственного календаря. Был сделан вывод, что времена года, географическая среда, климат должны рассматриваться как реальные условия той трудовой деятельности, которая и является основой народного сельскохозяйственного календаря [4.426, с. 15]. Отмечалось также и то, что в календаре отражены особенности хозяйственной структуры народа [5.5, с. 401].

Летосчисление в Чечено-Ингушетии, кроме того, что построено на хозяйственно-производственной основе, по-видимому, исходит из своеобразных представлений о мироздании. По местным воззрениям, вселенная существует в трех сферах. Первая—это собственно земля со своими морями и реками, горами и равнинами, это мир человека и животных. Вторая—небо, покрывающее первую сферу в виде свода. В небе обитают божества, духи, солнце, луна, звезды. Третья—подземный мир, обитель усопших. Жизнь в потустороннем мире, так



же как и на небесах, представляется устроенной подобно земной. Исходя из этого жители небес и усопшие живут подобно живым людям, занимаются обычными делами.

Среди вайнахов бытовали и иные представления об устройстве вселенной, по которым она делилась надвое: солнечный мир — маълхадуне — мир света, счастья и благополучия и подземный мир — Гел — мир мрака, холода, возмездия, но и мудрости, неизвестной живущим в солнечном мире [4.379, с. 14]. Исходя из того факта, что господствующей в понятиях вайнахов была троичная система, разделение вселенной на три части представляется более близким, к истине, чем на две. Эта троичная система, в противовес дуальной, достаточно явственно прослеживается на разных пиктографических изображениях, в археологическом материале.

Подобные же представления существовали и у грузинских племен. И. Сургуладзе путем сопоставления языковых, этнографических и мифологических данных попытался реконструировать их модель мира. Согласно представлениям грузин, вертикально расположены три мира — верхний, средний и нижний. Верхний заселяли небожители: божества, птицы, небесные тела и фантастические существа; средний мир — люди, животные, растения, а нижний — мир усопших, подземных вод, дэвов и драконов [4.355, с. 139].

Следует отметить, что библейские представления о структуре мироздания фактически совпадают с описанной, ибо мир состоит по библии из трех главных подразделений — неба, земли и преисподней. Эти представления перекликаются с космологическими воззрениями других древних народов Ближнего Востока. Наибольшее сходство обнаруживается при сравнении библейской картины мира с вавилонской космологией [4.144, с. 4, 11, 12].

Однако нельзя забывать, что и мусульманские богословы делят мироздание на три части — небо, землю и преисподню. Считается, что картина мироздания в мировых религиях в своих главных чертах совпадает с представлениями о вселенной тех религий, которые принято относить к числу примитивных и первобытных [4.144, с. 11]. Учитывая сказанное, решение вопроса, является ли мировоззрение вайнахов результатом влияния мировых религий или продуктом самобытного мышления, представляется затруднительным.

Мир по-вайнахски мохк; панкисские кисты также применяют это слово в несколько измененной форме — моахк, также чисто нахского звучания. Земля в значении всей вселенной называется дуне. В. Абаев связывает этот термин со словом дуне аналогичного значения в осетинском. Он отмечает, что этот термин происходит от арабо-персидско-турецкого дунийа, был перенят сначала осетинами, у последних



займствован ингушами [4.2, с. 117]. Дуния в значении мир употребляется и в диалектах грузинского языка.

Для обозначения земли в значении почвы употребляется нахское слово латта//лэтта. Это слово в аналогичном смысле употребляют и панкисские кистины, в цовском же оно означает мусор [4.109, с. 605]. В чанском тот же корень входит в слово лета, что означает землю; в мегрельском лета означает грязь [5.13, с. 186—187].

Таким образом, дифференцированному пониманию терминов мир—вселенная и земля—почва соответствуют в чечено-ингушском мохк, дуне, латта. Из них мохк представляется исконно нахским словом, дуне—займствованным, причем сравнительно позже. По нашему мнению, первоначально четкой грани между понятиями мир и земля не существовало и оба обозначались одним и тем же термином—мохк; латта, по мнению языковедов, представляет собой корень, происходящий из общекавказского субстрата.

Небо, или свод мира—сигалие (инг.), стигил (чечен.), сигала (панк. кист.) связывается с землей через радугу. Радуга по-ингушски—селаад/далаад, что дословно значит божья дуга [4.12, с. 27]. Божество радуги—Сели-сета, считается дочерью божества Сели [4.202, с. 181].

М. Мужухоев солидарен с Е. Шиллингом и Б. Алборовым, которые считают Диела главным богом вайнахского пантеона и одновременно именем бога вообще [4.268, с. 100]. Диела—всевышний, миротворец по понятиям вайнахов, поэтому он стоит во главе остальных божеств. В подтверждение того, что Диела являлся верховным божеством, М. Мужухоев среди прочих приводит и тот факт, что раскопками установлено склепообразное святилище в честь божества Диела—одно из самых ранних сооружений культового характера (X—XII вв.) [4.269, с. 66—70; 4.268, с. 101].

По представлениям ингушей, вселенная имеет четыре стороны, вокруг земли, обращается солнце—малх [4.8, с. 354], луна—бутт, звезды—сиеда. Творцом солнца, луны и утренней звезды, по-ингушски сасетка, является бог Дала. В. Бардавелидзе связывает высшее божество вайнахов—Дела, Дейла, Диали с широко распространенным в Грузии культом Дали. По ее мнению, это грузино-кавказское божество находит соответствие в шумерском и древневосточном божестве Дилбат [4.37, с. 28, 86].

Солнце, по представлению вайнахов, начинает свой ежедневный путь с восточного края вселенной, называемого малхбоал, что означает место восхода солнца. С достижением западного края солнце заканчивает свой дневной путь. Запад по-ингушски—малхбузие, дословно означает полный диск солнца. Как видим, оба эти термина—восток и запад—свя-

зываются со зримым перемещением солнца. В ингушских обозначениях юга и севера понятие солнца отсутствует.

Представленный здесь материал, даже будучи неполным, связывается с древними формами мышления и поднимает целый ряд вопросов, в конечном итоге позволяющий осветить философию познания мира. К сожалению, сохранившийся вайнахский мифологический материал не дает ответа по затронутой проблеме, так как вопросы философского мышления народов, находящихся на данной стадии развития, пока изучены недостаточно [4.437].

У вайнахов нет собственного унифицированного календаря и независимой системы летосчисления. Поэтому мы можем говорить только о ранних формах счета времени, без которых вообще невозможно было бы вести хозяйственную деятельность, а также о религиозно-ритуальном годичном цикле, как бы регулирующем быт, увязывая его с определенной системой времени.

Таким путем практически и духовные стороны жизни приводились в соответствие с определенными законами пространства и времени. Трудовой народ интересовали не сами по себе астрономические или метеорологические наблюдения, смена времен года испокон веков означала для людей, и особенно для сельских жителей, чередование в ходе сельскохозяйственных работ [4.379, с. 6]. Поэтому в конечном итоге народный календарь вайнахов следует считать аграрным календарем.

Год по-ингушски шу. Он состоит из четырех времен: а — зима, б'ясти — весна, ахкие — лето, гуйра — осень. Сейчас трудно сказать, насколько древним и чисто ингушским можно считать такое деление, полностью совпадающее с современным. М. Ужахов делает попытку расшифровать эти названия, но его точка зрения не во всем представляется убедительной [4.379, с. 68, 69]. По его мнению, деление года на четыре периода соответствует древним вайнахским представлениям. Основание для такого утверждения дает ему находка при раскопках бронзовой упряжки, на которой изображены связанные между собой четыре спирали. Он считает, что это знак, отражающий четыре времени года, или четыре фазы солнца, и делает вывод, что аборигенному населению еще в бронзовом веке было известно деление года на четыре части (четыре фазы солнца, или четыре времени года [4.379, с. 67—68]).

Интересна этимология слова шу. Т. Гониашвили сравнивает чечено-ингушско-цовское шуо-шу-шо с грузинским шаршан (შარშან), означающем в прошлом году. Учитывая приводимый в словаре С.-С. Орбелиани вариант слова шаршан — шаран, автор заключает, что грузинское шаршан происходит от чеченского шар-шарах и ингушского шер-шера, означающих ежегодно (каждый год). Параллели чеченского шуо имеют место и в других кавказских языках. Как видим,



обозначающее год нахское слово представляется весьма древним и должно быть отнесено к общим кавказским субстратам [4.109, с. 605].

По сведениям Н. Дубровина, ингуши по сравнению с русскими, праздновали новый год на три дня раньше. В году у них 365 дней, деление года на месяцы им неизвестно. Знают они о существовании луны (бут) и дни недели считают с понедельника [4.138, с. 384]. При делении года вайнахами на 365 дней, мы бы имели дело не с «неподвижным» александрийским, а с «блуждающим» египетским годом и в таком случае наименование месяцев, связанное с сезонами, теряет всякий смысл [4.178, с. 112]. Наименования же месяцев у ингушей основываются именно на их сезонных особенностях.

Год у ингушей и чеченцев начинался с первых чисел января. Новогодние праздники продолжались три дня и пышно отмечались. Существоует мнение, что этот праздник справлялся в честь Гальерды — главного божества ингушей [4.8, с. 354].

В Грузии уже со второй половины X в. первым месяцем года считался январь. Можно предположить заимствование вайнахами этого порядка отсчета и вместе с ним «неподвижного» александрийского года у соседней Грузии [4.178, с. 123].

Наличие у вайнахов терминов, обозначающих новый год (по-ингушски и кистински — ценшо, по-чеченски — керлашо), свидетельствует о том, что им было известно летоисчисление и его цикличность.

У вайнахов существовал и весенний новый год. Высказанные в литературе соображения по этому вопросу подтверждаются и этнографическим материалом [3.3, с. 205]. Весенний новый год связывался с началом хозяйственного периода, с пробуждением сил природы и постольку с культом плодородия. Многие народы начинали новый год в соответствии с хозяйственными сезонами, например по грузинскому языческому календарю, новый год начинался с августа. Н. Брегадзе связывает это с началом сева безостой пшеницы [4.57, с. 73].

По мнению С. Хасиева, годовые периоды вообще начинались с равноденствий или с 23 числа [3.3, с. 199]. Если начать деление года по сезонам с 23 марта, то ингушский календарь примет такой вид: весна длится три месяца, т. е. кончается 23 июня, с этой же даты начинается сезон лета, называемый малх ца кханьчахан [4.229, с. 29]. По происшествии первых 25 дней лета, т. е. приблизительно с 18 июля, начинается самое жаркое время — эканчилебутт. Оно длится 40 дней. Как следует из этнографического материала, с окончанием летнего чиле все растения прекращают рост и созревают плоды. Наступление чиле отмечается усилением ночного стрекотания сверчков, которые и сами называются чиле. Через 25 дней после окончания чиле начинается осень.

Кроме летнего чиле, существовало и зимнее чиле — ач-чиланбутт. Зимнее чиле начинается через 25 дней после окончания осени. Осень кончается 22 декабря, и 17 января уже наступает чиланбутт, которое также продолжается 40 дней. Зимнее чиле является самым холодным временем в году. Из последних 25 чиле дней отсчитывается еще один период, берзарзал // бардалаз, приходящийся на 9 последних дней зимы. В период берзарзал ночи темные, безлунные, обязательно идет снег. Берзарзал дословно переводится как волчья ночь; если у кого-либо скотина оставалась вне дома, она обычно становилась добычей волков. Пытаясь предотвратить это, хозяин скотины завязывал на веревке десять узлов, как бы перевязывая ими волчью пасть.

В периоде берзарзал зимние морозы уже сломлены. На этот счет существует поверье, якобы берзарзал сказал, что приди он во время чиле, надломил бы рога 3-летнему теленку или отморозил лоб 15-летней девушке.

За берзарзалом следует цикеги (цикеги — горящий уголек; связывается с понятием очага). С этого времени начинается таяние снегов и льда. Весь период подразделяется на отрезки по три дня: первые три дня стоит мороз, вторые три дня — цикеги, или горящий уголек падает в воду, следующие три дня он в земле и растапливает ее. Затем три дня он в лесу, а три дня на горе. Последние три дня тепло цикеги подымается на небо и согревает его. С этого времени наступает весна. За цикеги следует айбастикаста, когда идет чигардит — весенний, ласточкин снег, который быстро тает. После этого начинается бзарболха — выгон скота на пастбища. Начиная с бзарболха, владельцу скота уже не приходится заботиться о корме. Этот период наступает через 25 дней после окончания зимнего чиле, когда лето уже вступает в свои права и начинается период полевых работ.

Такой отсчет времени местного происхождения, однако несет на себе явные следы влияния магометанской культуры. Чиле является производным от персидского чел, чехел, имени числительного 40. Так именуется сорокадневный магометанский пост. Существует великий сорокадневный период летних жарких дней с 25 июня по 25 августа, период зимних холодов с 25 декабря по 5 февраля и малый сорокадневный период, или 20 дней первой жары или первых холодов [5.4, с. 238]. Бард-ал-аджуз арабского происхождения и означает запоздалый весенний холод (досл. старушечий холод) [5.2, с. 77, 44, 100].

С. Хасиев оставляет без внимания арабо-персидское происхождение слов чиле и бардаладжуза, на основании же найденных языков их нельзя объяснить. Следующий за бардаладжуз отрезок времени этот автор делит на 4 периода: эраберша



მაიაოკკუყტუ — ломающий рога бугая, жерочу  
 вдовушки, ჩეგარდაკან — ласточки, ლაკ-ლახო  
 აოკკუყტუ — ломающий аистовые яйца [3.3, с. 201]. Вай-  
 нахское лакъ — то же, что грузинское აისტი (аист) [5.7,  
 с. 1460].

Ингушам было известно, какое положение занимали солнце и луна на небосводе в тот или иной период, и в соответствии с этим они определяли сезоны года. Например, если первые восходящие лучи солнца освещали сел. Бейни, это означало приход весны, и люди брались за полевые работы. Почти в каждом селе было установлено в какое время дня солнечный луч падал на ту или иную скалу или когда на них ложилась тень. Определение времени происходило и по длине тени. Например, в Асинском ущелье ориентиром была Черная гора. Наблюдения производили с крайней башни сел. Даккал и определяли время по тому, какое место было освещено солнцем. Такой способ определения времени был известен во всех селах горной Ингушетии. Таким образом у местных жителей была выработана система отсчета и определения времени, которая в их понимании опиралась на обращение солнца вокруг земли. По-видимому, ее можно считать простой и в то же время эффективной, созданной в результате повседневного визуального наблюдения; определение времени с ее помощью, кроме точнейшего знания местных географических условий, не нуждалось в каких-либо еще вычислениях и расчетах.

С. Хасиев на основе анализа самобытного этнографического материала показал, что по длине отбрасываемой тени вайнахи исчисляли время и таким путем определяли воображаемый круговорот солнца [4.393, с. 19].

Подобными знаниями обладали почти все народы Кавказа. Например, у хевсуров определение времени года производилось посредством каменных столбов, воздвигнутых на расположенных к востоку от сел горных вершинах, в так называемых солнечных гнездах. В соответствии с перемещением солнечных лучей от столба к столбу устанавливались месяцы, сезон, начало и конец года, а также важнейшие дни хозяйственной деятельности [4.44, с. 102].

В Дагестане, в лакском селении Балхар, существовал подобный астрономический календарь. Воздвигнутые на востоке или на западе от села каменные конусы назывались чви, или чоь. Восход солнца со стороны первого восточного чви являлся признаком наступления весны, на этой горе устраивался большой весенний праздник и определялся срок начала пахоты. Через месяц солнце восходило со стороны следующего чви и т. д., а когда восход достигал пятого чви, женщины возносили молитвы о ниспослании дождя. Подобный календарь существовал во многих районах Грузии, в частности, в Сванетии, Месхет-Джавახети и Шавшет-Кларджети [4.44, с. 102—



103]. Аналогичные способы времячисления существовали в Балкарии и Карачае [4.433, с. 315].

В Тушетии солнечные столбы-указатели называли миллиона [4.382, с. 4] миллиона представлял собой небольшой каменный столб сухой кладки. Народный календарь в Осетии строился на аналогичной основе; панкисские кистины определяли время с помощью втыкаемых в землю шестов.

Согласно бытующему в Ингушетии и Чечне преданию, у солнца на небе два места обитания: первое находится на одном краю мира, другое — на противоположном. Солнце день за днем постепенно двигается от одного края к другому, и по достижении его наступает равноденствие. Солнце пребывает на этом месте три дня — этот период называется махцарыболлтых хай, оно гостит у своей матери Азу. Имя матери солнца по Е. Крупнову — Азат. Она покровительница всего живого на земле [4.202, с. 181].

Народная календарная система, наряду с официальным счетом времени, существовала и в Древней Руси. Она функционировала, применялась в быту, была тесно связана с хозяйственной деятельностью и основывалась на том же принципе, что и описанные нами системы Кавказа. По мнению В. Власова, народные астрономические наблюдения имели азимутный характер. Каждая обсерватория представляла собой систему визиров на точки восхода и захода солнца и дни летнего и зимнего солнцестояний [4.79, с. 30].

Одним из главных у вайнахов был культ солнца. Очень интересный материал относительно культа солнца рассматривает С. Хасиев [4.393, с. 202—204]. Как считает М. Ужухоев, название солнца — малх и его диалектные формы восходят к слову михр (митра в греческой огласовке), древнеиранскому названию бога солнца [4.379, с. 21]. Однако исконно вайнахским названием бога солнца, по его мнению, является тхъа, собратом которого он считает адыгское тхъа [4.379, с. 24].

Считалось, что солнце светит двум мирам: земному и потустороннему, днем — земному, а ночью — миру теней. Считалось также, что когда на земле лето, в потустороннем мире — зима и т. д. [4.393, с. 16].

В нахской мифологии солнце и луна считаются братьями или братом и сестрой [4.152, с. 56]. Отец у них один, а матери разные. Имя отцов народных преданиях не сохранилось, мать солнца, как уже было сказано, звали Азу, мать луны — Кинч. У солнца и луны есть сестра — Мож. Она враждует со своей родней, преследует их, а когда настагает, то соответственно наступает затмение одного из них.

Мотив борьбы между светилами-братьями и их сестрами, содержащийся в ингушских сказаниях — общераспространенный в мифологии мотив, отражающий конфликт между противостоящими началами. Для космогонической же мифологии

тем более характерен мотив борьбы между светом и тьмой, добром и злом, а также противопоставление мужского и женского начал. К. Маркс отмечал, что идея о борьбе общераспространенных противоположностей приобретала важнейшее значение на Востоке, особенно в философии иранского дуализма и индийского пантеизма [1.10, с. 218].

В ингушских верованиях одно из центральных мест занимал культ почитания предков, требующий вычисления и установления дней поминовения усопших, что связывалось опять-таки с системой отсчета времени. Вычисление этих дней велось по лунному календарю. Луна по-ингушски бутт; это слово употребляется и в значении месяца (года). С рождением новой луны начинался новый месяц и отмечался на специальном бруске, называемом турс гадж. По лунному календарю рассчитывались и сроки выполнения хозяйственных работ. Так, 18 ноября справлялся Джорбай — праздник св. Георгия, после которого в течение недели происходил перегон скота. Начиная с этого дня на бруске делали 21 зарубку, а на 22-й неделе начинался окот. По этому празднику вычислялись и другие даты. Подобные способы счисления времени засвидетельствованы на всем Кавказе [4.227, с. 60; 4.407, с. 25—35; 4.123, с. 132—133].

Турс — это название породы дерева, которое местные жители считают священным и наделяют сверхъестественными свойствами. Например, турс охранял от дурного глаза, почему в пахотных орудиях какая-либо деталь, обычно костыль, изготовлялась из этого дерева; из него делались и части детской колыбели.

Турс — распространенное слово и в хевсурско-пшавском и тушинском диалектах. У хевсур турсиехи означает моленную богоматери. По данным М. Макалатиа ей были присвоены языческие функции, покровительство человеку и животным. Согласно этому же автору, турсиехи ассоциировалось с культом дерева [4.231, с. 125]. В Тушетии был распространен турса — культ дерева, растущего в Грузии, которому также приписывалось свойство отвода дурного глаза [4.231, с. 61]. Таким образом, между ингушским турс гадж, хевсурским турсиехи и тушинским турсиехоба, или турса, можно провести параллель. Наши соображения об исторически фиксируемых нахско-грузинских общностях подтверждаются мнением Т. Утургаидзе, который считает турсиех словом нахского происхождения [4.383, с. 96].

Чеченцы и ингуши не имели своей письменности и счет времени вели по зарубкам на палке или завязывая узлы на веревке. Такой способ существовал у многих народов. Л. Семенов обнаружил в ингушских погребениях каменные плиты, на которых были нацарапаны по 22 короткие параллельные






черточки. По мнению ученого, эти плиты в древности использовались для отсчета дней [4.338, с. 20—21]. Так же считает и Е. Крупнов [4.202, с. 188].

И по мнению В. Басилова и В. Кобычева, эти плиты должны были заменять календарь, хотя еще не выяснен принцип, по которому производилось вычисление дней религиозных праздников или поминовения усопших [4.40, с. 130]. Действительно, хранение календаря в могильнике культового назначения вполне объяснимо.

Знания о чередовании времен года и циклических явлениях приобретались в результате многолетних наблюдений и они нуждались в фиксации [4.107, с. 189]. Календари даже отдавали под покровительство «божественных сил», так как в созданном сверхъестественными силами мире круговорот времени также приписывался воле богов [4.76а, с. 194—204, 341].

Обнаруженные в ингушских могильниках и других строениях петроглифы пытался расшифровать В. Марковин [3.1, с. 135]. Любопытную их интерпретацию дает и В. Кобычев [4.185]. Однако окончательно этот вопрос еще не решен, поэтому отметим только, что 22 отметки, возможно, означали 22 недели, которые отсчитывались от дня св. Георгия до начала окота.

Таким образом, мы ни в коем случае не исключаем, что Ингушские камни с насечками представляли собой календарь, но допускаем и иные варианты. Они могли быть долговыми обязательствами, свидетельствами каких-то договоренностей, графиками очередности пастухов, хотя последнее представляется менее вероятным, так как хранение их в культовых строениях не могло быть обязательным. Если подобные предметы существовали для хозяйственного учета, они должны были находиться на фхэнега, месте сельского схода, где устанавливалась очередность среди пастухов и решались все связанные с этим вопросы. Точно также, на месте схода, а не в культовом строении должна была находиться игральная плита. Договорные же плиты о долгах, аренде или залоге, охраняемые божественной силой, зачастую оставляли в культовых строениях, и договор подкреплялся священной клятвой. Подтверждение сказанному находим в следующем ингушском обряде: при возникновении спора из-за владения землей, спорящие устанавливали межи с помощью взятых из молельни знамен; считалось, что знамя, обладая сверхъестественной силой, само находило правильную межу. То, что традиция клятвы перед знаменем была широко распространена по всей Ингушетии, подтверждается и литературными источниками [4.119, с. 89, 90]. Об этом пишет и Ч. Ахриев [4.29, с. 280—281]. Однако, если указанные плитки с насечками являлись свидетельством залога или аренды, то почему на них именно по 22 насечки?




Так или иначе, одно ясно, эти плиты представляют собой достаточно древние, созданные на ранней стадии развития культуры предметы. На это указывает также своеобразный способ подсчета, представленный на плитах: после каждого определенного количества насечек нацарапан крестик. Крестик, видимо, является каким-то символом отрезка времени, округления числа или выполнения какой-то работы, так как абстрактное обозначение цифр могло быть непонятно для ингушей. Существование счета было обусловлено жизненными требованиями и долгое время отвечало практическим нуждам людей [4.298, с. 111].

В противоположность Н. Дубровину, писавшему, что ингуши не знали деления года на месяцы [4.138, с. 384], сами ингуши говорят: шерашийта буттба, что означает, что в году 12 месяцев. Б. Далгат даже упоминает названия всех месяцев. Он пишет, что месяцам присваивались названия соответственно праздникам или хозяйственным работам [4.19, с. 84, 85]. Соответствие названий месяцев хозяйственным работам мы считаем более ранней формой, чем название месяцев по праздникам, так как хозяйственные заботы несомненно являлись первичными.

Изучая русский народный календарь, к аналогичному выводу пришел и В. Власов, который отмечает, что при создании месяцеслова народ шел не от святцев, а от накопленного веками цикла календарных примет, освященных трудом и наблюдательностью дедов и прадедов [4.79, с. 25].

Наш этнографический материал во многом совпадает с данными Б. Далгата, однако содержит и различие. Вместо далгатского наджганцхой нами засвидетельствовано наджгоихонцбутти, что означает самую холодную пору зимы. Часть информаторов считают, что это декабрь, а не январь [4.171, с. 68].

По Б. Алборову, ингуши в месяце ганцхой справляли праздник гал'ерди: в каждой семье резали по одной козе, зажигали в молебных по одной свече [4.8, с. 358—359]. Б. Алборов не говорит, какой современной форме соответствует ганцхой, однако, по-видимому, это параллельная форма далгатского наджиганцхой. Кроме сходства наименований, нас убеждает в этом ритуал самого праздника гал'ерди. По данным А. Шагрена, ингуши приносили жертвы Гальерди в вербное воскресенье и на новый год. Под новый год жертвовали также вновь отлитые пули, зажигали свечи и гадали о будущих урожаях и других насущных вопросах [4.432, с. 28]. На основании этих данных можно полагать, что Гальерди был главным божеством ингушей; праздник в честь Гальерди и новый год устраивались именно в месяце ганцхой, значит он соответствовал январю.



В это время солнце отправляется в свое зимнее обиталище. Проводы солнца в зимний или летний дом, которые посвящались культам Маг-ерды и Гальерды, сопровождалось жертвоприношениями и торжественно праздновались. Во время празднования люди возносили молитвы, обратившись лицом к солнцу, подняв руки над головой, служитель культа — шай саг молил Гальерды о благополучии и о размножении скота, а также просил избавления от бедности, болезней, градобития, молнии и ветра. На основе этого материала З. Мадаева заключает, что здесь особенно явственно видна связь данного божества со скотоводческим бытом вайнахов. По ее мнению, само имя божества имеет отношение к скоту, ибо «гал» в древнеперсидском, осетинском, а также даргинском языках переводится как вол [4.229, с. 31]. И действительно, В. Абаев отмечает, что гал — бык, вол прослеживается в персидском, азербайджанском, дагестанских и картвельских языках. В осетинский, как предполагает автор, слово вошло, вероятно, из кавказского субстрата [5.1, с. 506].

В этой связи несколько обстоятельств привлекают наше внимание. Связь ингушского Гальерды со стихией: грозой, градом, ветром. То есть, это божество управляет совместно с Мятсели атмосферными явлениями и постольку воздействует на урожайность. К Гальерды обращаются с просьбами об избавлении от болезней. Наконец, в верованиях, связанных с Гальерды, прослеживается культ быка. Культ быка, как известно, был распространен на всем Кавказе (подробнее об этом будет сказано ниже): в Грузии, Осетии, Армении, Кабарде, Адыгее и т. д. Он связан с зарождением земледельческого хозяйства, на что указывает богатый археологический и этнографический материал. Это же подтверждает и фольклор, где бык выступает как тягловая сила и объект культа.

Е. Крупнов считает, что Мятсели, как и Гальерды, являлось общенародным божеством, некогда наиболее почитаемым, и покровителем всех ингушских скотоводческих племен [4.202, с. 183].

В связи с Гальерды здесь к месту будет вспомнить осетинский Аларды, грузинские Алерти и Алаверды. Интересно, что чеченское алард (а), алардәш (а) означает стог сена. В повском данный термин не сохранился, в хевсурском диалекте алерди обозначает бечевку, скрученную из сена [4.109, с. 593]. Перечисленные культы связаны между собой, на что указывает, кроме названий, и обрядовая их сторона. В этой связи В. Абаев отмечает, что культ Аларди в Осетии связан с древним ритуалом очищения от эпидемических заболеваний, в частности оспы. Автор разделяет мнение Р. Штекельберга, который название Аларды считает происходящим от названия местности Алаверды в Кахетии, где находится древний и весьма почитаемый в Восточной Грузии храм Иоанна Крестителя;

ежегодно в сентябре там справлялся праздник, привлекавший большое количество богомольцев, в том числе много больных, приехавших в надежде получить исцеление от святого. У осетин и грузин-мохавцев Дарьяльского ущелья праздник Аларды совпадает с днем Иоанна Крестителя; этот факт позволяет думать, что именно на Крестителя были перенесены черты древнего божества. Автор также считает, что типологическим двойником ос. Alardy является абхазское Aqá Zəshan — «бог осы» [5.1, с. 43, 44].

У Страбона имеется сообщение о том, что албаны поклонялись Зевсу и луне и что их главное святилище находилось по соседству с Иберией. По мнению С. Джанашиа, это святилище было на месте современного Алавердского храма [4.130, с. 157]. Мнение С. Джанашиа разделяется в грузинской историографии, и сегодня никто уже не опровергает тот факт, что упоминаемый Страбоном храм находился именно на месте Алаверды [4.180, с. 137]. Следует отметить также, что Алавердоба считался популярнейшим языческо-христианским праздником, и, наряду с грузинами, его отмечали и азербайджанцы. Таким образом, через Алаверды устанавливается связь ингушского Галъерды с культом луны, если же правильно предположение, что Галъерды был связан с культом быка, то не исключена и его связь с культом луны.

Интересно упомянуть, что, по вайнахским поверьям, земля держится на рогах огромного быка и когда он крутит головой, происходят землетрясения [4.338, с. 24].

По Б. Далгату, мар хи-бутт приходится на магометанский пост, сроки которого каждый год передвигаются на 10 дней. По его же данным, бекирк-бутт приходится приблизительно на конец апреля — начало мая и называется бекерей-хан, или бекергибутт. Бекерейхан дословно означает время кукушки. Как считает В. Абаев, чеченское хан и ингушское ха в значении времени суть слова, производные от грузинского хани (время) [4.2, с. 117—118]. Четвертый месяц, по Б. Далгату, называется тушолибутт, что совпадает с нашими данными. Б. Алборов дает следующую этимологию этого слова: Tus-soli-seli-heli, где seli — божество грозы и молнии; апрель назвали так потому, что первые грозы бывают в апреле. Б. Далгат месяц сели выделяет особо — это май, который называется сели-бутт.

Как известно, одно из главных мест в вайнахском средневековом пантеоне, занимал Тушоли. Это — весеннее божество плодородия [4.441, с. 99—111; 4.119, с. 10] женского пола, почиталось преимущественно женщинами. По классификации М. Мужухоева, Тушоли — общевайнахское божество [4.268, с. 100—102]. Оно было связано также с фаллическим культом [4.202, с. 184].



Символом Тушоли считался угод (тушоли котом), он назывался птицей Тушоли, с прилетом которой, в один из воскресных дней (тушоли жириде), справлялся посвященный ей праздник. Это был первый календарный весенний праздник, по истечении трех дней от которого наступал день выхода плуга (гота июбу де) [4.228, с. 93]. Ритуал, связанный с этим событием, был насыщен действиями магического характера, суть которых заключалась в обеспечении успешной пахоты и сева.

Определенный интерес представляет название удода в вайнахских языках — тушоли котом. Как считает Т. Гониашили, чеченское куотам — куотамаш, ингушское куотам и цовское котам, грузинское катами, чанское котуме и мегрельское котоме — одно и то же языковое образование [4.109, с. 617].

В установленном нами перечне месяцев упоминается этинги-бутт и его параллельная форма мангал-бутт. Он связан с днем Атенген, который наступает в начале косьбы. Ни одна семья не выходила в Ингушетии на косьбу, если предварительно не справляла Атенген. Атенген был популярнейшим праздником и в Грузии. Он считается пережитком культурно-эорталогического единства с армянами и вообще христианским Востоком [4.178, с. 131]. Следы культа этенаге и поныне сохраняются в различных уголках Грузии: так, в Тушетии целый цикл летних храмовых праздников называется атангена [4.235, с. 196]. Самый большой праздник в Хевсурети приходится на время атангеноба, продолжающегося неделю, начиная с первой субботы июля [4.236, с. 252]. Атангеноба справлялся в Мтиулети 3—4 августа [4.234, с. 154]. Атангеноба был большим праздником в Пшави и горной Раче [4.233, с. 69]. В первый вторник после атангеноба в Тушети выходили на косьбу, в Хевсурети это был второй вторник [4.231, с. 61]. Осетины, живущие в ущелье р. Большая Лиави, с чрезвычайным торжеством справляли атангеноба на 98-й день после пасхи [4.179, с. 128]. И здесь этот праздник связывался с сенокосом [4.86, с. 278]. В. Абаев связывает атенген с культом растений и отмечает, что по-ингушски один из летних месяцев называется Eting, а рядом приводит абхазское Аџиџа, означающее молитву о ниспослании дождя [4.179, с. 81].

Таким образом, атенги, как видим, был распространен по всему Кавказу. Его связывают с именем Афиногена Севастийского, казненного приблизительно в конце III — начале IV в., чей день по христианскому календарю отмечается в июле месяце. Атенгеноба наступает на 98-й день после пасхи, примерно в июне-июле. Связывание кавказского атангена с Севастийским нам представляется довольно искусственным. В данном

случае мы имеем дело с подменой дохристианского праздника христианским. Для кавказской действительности это выглядит несколько формально, т. к. имя Афиногена Севастийского здесь никому неизвестно; наоборот, атангеноба, связанный с сенокосом, подтверждается этнографическим материалом. Примечательно еще одно обстоятельство: Атеногеноба справляли хевсуры и нахи в Шатили, а также мохевцы и осетины в Казбеги, будучи при этом разного вероисповедания. Из этого А. Робакидзе делает важный вывод, что хотя атенгеноба и носит имя христианского святого Афиногена, однако по своей сущности относится к древнейшим языческим обычаям [4.322, с. 7; 4.320, с. 99].

В Ингушетии термином, параллельным этингибутт, является мангалбутт, означающий месяц сенокоса (мангал по-ингушски означает косу и является производным от грузинского *намгали* — серп). Название полностью соответствует хозяйственным работам, выполнявшимся в этом месяце. Когда произошло слияние мангалбутта с этингибуттом, сказать трудно. Эти наименования, по-видимому, одно время применялись параллельно.

Этимология слова атанген в кавказских языках не прослеживается, но по-персидски *атеш* (пехлевийский *ātaxs* и *ātaxšap*) означает огонь, пламя [5.4, с. 43]. В грузинский он вошел в форме *артошани*, что означает огонь, храм огня или огнепоклонство. Существование огнепоклонства на Кавказе общеизвестный факт. Артошани в значении маздеизма упоминается в «Мученичестве Шушаник». М. Андроникашвили предлагает следующую этимологию артошани: в «Авесте» в значении огня дается *atarš*, пехлевийский *ātaxs*, *ātarš*, *ātaršan*, которые, по ее мнению, являются терминами, связанными с огнепоклонством [4.18, с. 225]. В перечисленных формах прослеживается корень «ате». Атангеноба справляется в самое жаркое время лета, перед сенокосом. Все сказанное позволяет предположить наличие в рассматриваемом термине следов огнепоклонства на Кавказе. Вопрос этот требует дополнительного исследования, тем более, что атангеноба как праздник у нас мало изучен.

В значении ноября нами зафиксирован *джорбай-бутт* — месяц св. Георгия. Это название — следствие влияния христианства, по-видимому, проникло в Ингушетию через Осетию. Приведенное Б. Далгатом наименование ноября — *ардарибутт* нам представляется более ранним. Ардар означает молотью. В названии отразился вид хозяйственных работ, относящихся к ноябрю. *Джорбайбутт* — сравнительно новое наименование. Ноябрь был назван так потому, что 18 ноября справлялся *Джорбай* — праздник св. Георгия. Наименование месяцев по культовым датам перешло в христианскую эпоху из

язычества [4.151, с. 273]. По этой традиции от праздника Тушоликириде и тушолибутт, от Мятселибутт, а от праздника Джорбай — джорбайбутт.

Декабрь, по нашим данным, называется андимерхитт, однако Б. Далгат называет его огой.

Нахи имели представление и о воскресном дне, как в значении седмицы (седьмой день недели), так и праздничного дня. Так, кира означало седмицу, а кириде — нерабочий, праздничный день [4.109, с. 652]. Хотя, для обозначения собственно дня существует термин таха. По мнению Т. Гониашвили, кира и кириде заимствованы из грузинского. В. Абаев также считает, что осетинское К'угі // k'wæge вошло из грузинского [5.1, с. 652].

## 2. АГРАРНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ У ОСЕТИН

В этнографической действительности осетин сохранилось множество следов древних культов — урожая, хлебных злаков и т. п. Б. Калоев объясняет такое положение вещей не только сравнительно слабым влиянием магометанства, но и богатыми земледельческими традициями, уходящими вглубь веков [4.169, с. 187]. Это, безусловно, верно, особенно на фоне синкретического характера религиозных верований осетин вообще. Синкретизм этот уже давно был подмечен многими, как дореволюционными, так и современными, авторами. Так, еще Н. Дубровин писал: «Из смеси различных верований и понятий в народе образовалась своя собственная религия, одинаково пригодная христианину, магометанину и язычнику» [4.138, с. 292].

Приблизительно то же писал французский исследователь Ж. Дюмезиль. Нартовский эпос для него является тем источником, который позволяет реконструировать картину как социальной, так и религиозной структуры осетин. «Нартовский эпос, — пишет автор, — погружен в мир полурелигиозных-полуфольклорных верований, в которых осетины жили еще в начале XX в. За мусульманством одних и православием других распознаются древнейшие пережитки язычества, следы византийского христианства, принесенного средневековой Грузией..., а также своего рода вторичного язычества, образовавшегося в период между крахом Византии и сравнительно недавним наступлением двух великих религий». По образному выражению французского исследователя, «...сказания о нартах при нехватке древних источников позволяют сквозь обычный фольклорный туман порой разглядеть тени скифских богов» [4.143, с. 17].

Магические обряды, призванные обеспечить урожай, как отмечал А. Магометов, сохранились вплоть до XIX в., хотя



прежней веры в магическую их силу у людей уже не было, а некоторые и вовсе превратились в простую обрядность, потеряв свой первоначальный смысл [4.227, с. 474].

В Осетии в результате переплетения дохристианских форм с христианством и магометанством сформировалась своеобразная вера, особая система религиозных представлений. Трансформация старого зачастую ограничивалась приспособлением к какому-либо празднику в честь святого новой официальной религии. В таких случаях основа верования, как правило, сохранялась без изменений, что наглядно подтверждают фольклорные тексты и этнографический материал. Из осетинской этнографической действительности можно привести много подобных примеров, в числе которых в первую очередь следует назвать Уациллу и Уастиржи. Уацилла — Илья, византийский пророк, громовержец, повелитель бурь, покровитель земледелия. Уастиржи — св. Георгий, покровитель мужчин, путников. Бывало и так, что языческие храмы и святыща воспринимали атрибуты христианской церкви. Так, благодаря дарственным колоколам грузинских царей Дзивгисы-дзуар превратился в «сахъдари», «экълэсиа», т. е. — церковь [4.377, с. 143].

Праздников у осетин довольно много. Еще в дореволюционных публикациях делались попытки их классификации, однако они, как правило, основывались на ненаучных предпосылках (например, делили праздники на мужские и женские). Научную классификацию дал известный осетиновед В. Миллер: 1) праздники общеосетинские, календарные, справляющиеся в известные месяцы года; 2) праздники местные, справляемые в том или другом ауле, в память какого-нибудь события и 3) праздники семейные [4.264, с. 162]. Представленная схема легла в основу почти всех последующих классификаций.

Нашей целью не является описание всех обрядов и праздников. Это — огромная тема, над которой успешно работают этнографы-осетиноведы. Мы коснемся в основном наиболее примечательных и характерных аграрных культов.

В Осетии главным божеством плодородия считался Уацилла-Элиа, который превратился в христианского пророка св. Илью. Черты христианского пророка, как считает Б. Калоев, он приобрел в период христианизации алан — предков осетин в VI—XI вв. Праздник в честь Уациллы назывался Хорибон, или Хор-хорр. Хор-хор играл в жизни местного населения значительную роль, он был насыщен аграрно-магическими ритуалами, без выполнения которых осетины никогда не начинали подготовку к весенне-полевым работам. Хор-хор справляли весной, во вторую неделю великого поста [4.211, с. 17]. Зафиксированы многочисленные варианты как названия праздника, так и самого ритуала. Сопоставление этих дан-





ных позволяет выделить следующие компоненты аграрного характера: 1) ритуальная пахота и сев; 2) персонаж, именуемый хоры лаэг (человек зерна) и его атрибуты: надетая наизнанку овчина, обливание его бужой; 3) ритуальные хлеба; 4) коллективная трапеза; 5) молитва о хлебе (хор-хор), обращенная к Уацилле; 6) различные действия магического характера, обеспечивающие, по представлению местных жителей, богатый урожай.

Значительным представляется нам зафиксированный Л. Чибириным среди осетинского населения ущелья р. Большая Лиахви один из компонентов магического ритуала — сидение пахаря голым ниже пояса на запахиваемом участке в день Хор-хор во время проведения там ритуальной борозды [4.407, с. 116]. Автор безусловно прав, считая этот обычай магическим действием оплодотворения почвы. Подобные обряды известны многим земледельческим народам [4.368, с. 380, 382]. На них обратил внимание и Д. Фрэзер, который отмечает: «Согласно распространенному верованию, которое не лишено фактического основания, растения воспроизводятся путем соединения полов, и, в соответствии с принципом гомеопатической или имитативной магии, считается, что этому воспроизводству способствует действительный или символический брак мужчин и женщин, маскирующихся на время под духов растительности» [4.385, с. 163]. В приведенном фрагменте вполне реально воспроизводится суть мышления ранних эпох, в котором земля воспринималась как женское начало. С развитием земледелия должны были зародиться представления об амбивалентности земли, недра которой являются концом старой, уходящей и началом новой жизни [4.355, с. 145]. Это же понятие объясняет наличие в грузинском языке термина деда-мица (დედაობა) — мать-земля.

После праздника Хор-хор начинали готовиться к пахоте. Начало пахоты и сева приурочивали: 1) к началу недели (вторнику), 2) к новолунию, 3) к весеннему равноденствию; кроме того, нужно было это ответственное мероприятие поручить «счастливому» пахарю (хоры лаэг).

Перед началом пахоты особый ритуал, состоящий из магических действий, исполнялся плугарем. В нем фигурировали ритуальные кушанья, хлеба, вывернутые наизнанку овчины, яйца как символ плодovitости, которые разбивали о рога быка, наделенного особыми сакральными свойствами, и т. д. Такие обряды, совершаемые с целью получения высоких урожаев, были известны на всем Кавказе. Магические действия сопровождалась молитвой, обращенной к Уацилле, в чью компетенцию входило дарование всех благ.

Аграрный характер имел также праздник Артхурон, который, по-видимому, был посвящен божеству земледелия и плодородия. Правда, В. Абаев связывает этот праздник с куль-

том огня, дословно артурон переводится как «огонь солнечный» или «огонь — дитя солнца» [5.1, с. 182]. По-видимому, осетинское хурон в значении огня происходит от того же корня, что и грузинское гахуреба (გახურება, ხურვება) (разогревать). В эпоху христианства, как отмечает Л. Чибилов, он стал называться по имени св. Василия Великого (диг. басилта), а позже был приурочен к январскому новому году [4.407, с. 89]. В осетинском басил — новогодний пирожок и праздник нового года. У русских также день нового года зовется Васильев день. Балкарцы сохранили это имя в названии января. В применении к новогодним хлебцам мы встречаем слово басила (ბასილა) — у картвельских племен. В. Абаев отмечает, что обрядовые реалии, в названиях которых фигурирует слово в этом значении, также весьма близки у осетин и картвельских племен [5.1, с. 239, 240].

У картвельских племен засвидетельствован обычай наречения животных и обрядовых хлебцев именами тех божеств или христианских святых (под последними обычно скрывались дохристианские религиозные персонажи), которым эти животные и хлебцы посвящались. Таковы, например, гвтисиа л (გვთაბა — божество) — имя быка, посвященного богу, басила — название обрядового хлеба, посвященного св. Басила (Василию) [4.38, с. 14]. В Грузии широко был распространен праздник Бослоба, посвященный умножению скота. Покровительствующее ему божество давало приплод скоту, домашней птице и людям. От него же зависели щедрость земли, урожай, достаток семьи, мирная жизнь, благоденствие... [4.349, с. 106].

Аграрный характер имели также праздники Стыр цыпæræм, Бæлдæраэн; последний известен и под названием Хæрдмæкæсæн, Л. Чибилов связывает этот праздник с грузинским Квирия, основываясь не только на совпадении времени празднования, но и на том, что как в осетинском, так и в грузинском праздниках наличествуют сцены «смерти» и «оживления», «сна» и «пробуждения» [4.407, с. 144].

Квирия в пантеоне восточногрузинских горцев занимает одно из почетных мест. По мнению И. Джавахишвили, Квирия был божеством — покровителем сексуальной любви и деторождения [4.124, с. 110]. Однако В. Бардавелидзе дает иную, весьма своеобразную интерпретацию этого божества [4.38, с. 33].

В этот же цикл входят осетинские Кустæ, Мыкалгабыр. Последний был особенно популярным; празднование продолжалось в течение трех недель [4.264, с. 276]. Разные авторы по-разному толкуют название праздника [5.1, 4.309, 4.428, 4.264, 4.92]. Сегодня считается доказанным, что под христианским именем Мыкалгабыр скрывается древнее божество плодородия и изобилия [4.407, с. 146], что подтверждается и



грузинскими данными, например, одна лишь фраза из грузинской народной песни — მიქელამ და გაბრიელამ კალო გაგვიხვებინებენ («Сделали молотьбу богатой Михаил и Гавриил»).

Вышеперечисленные ритуалы и праздники, так же как и стыр хуыцаубон, справляемый в мае, будури зæди, во время которого в Дигории женщины молили Уациллу об урожае, и другие локальные обряды устраивались с целью обеспечения высокого урожая. Ввиду того, что высшим божеством плодородия и земледелия считался Уацилла, надо полагать, что в конечном итоге, прямо или косвенно, все эти обряды посвящались ему. Подобно кабардинскому Тхагаледжу, Уацилла изображается в народных песнях пахарем. Он выступает то в качестве плугаря, то погонщика волов, то сеятеля.

Безусловно аграрный характер носит и божество Тыхост. Он считался товарищем Уациллы и был наделен теми же функциями, что и Уацилла — покровительствовал хлебопашеству, оберегал от засухи и стихийных бедствий.

Новогодний цикл празднеств также содержит элементы аграрного характера. Иначе и не могло быть, так как крестьянин старался заручиться благосклонным отношением всех сил и божеств и таким образом обеспечить себе благополучие во всех сферах жизни. В новый год пекли ритуальные хлеба из пшеничной муки. Вообще с пшеницей связано немало различных представлений культового характера. Возведенная в ранг священной зерновой культуры, она издавна несла важнейшую магическую функцию. Вместе с артурхон новогодние хлеба посвящались огню и солнцу [4.443, 4.84, 4.407, 4.264]; под новый год пекли также небольшие пироги — лæппынтæ, или мæггултæ, которым давали название сельскохозяйственных орудий (пахотное орудие, борона, ярмо). Их съедал на третий день тот из членов семьи, который весной должен был пахать и сеять. Интересен и текст молитвы, обращенной к ангелу божества Артурхон.

Приведенный материал дает основание считать, что население с давних пор уделяло должное внимание земледельческому хозяйству, что нашло свое отражение и в почитании земледельческих божеств.

Подобные обычаи были распространены и среди моздокских осетин и жителей верховьев р. Большая Лиахви. Например, на новый год с пирогами шли на гумно и молились о ни-спослании богатого урожая. Одновременно молились и покровителям гумна. Наличие персонафицированного покровителя гумна является безусловным доказательством его связи с божеством земледельческого характера. Небезынтересно отметить, что и в Грузии в прошлом широко был распространен культ гумна [4.331]. У хевсуров есть даже божество хлебно-го амбара и его святилища. В молитве, обращенной к покровителю амбара, особо подчеркивалось обеспечение народа хле-

бом: «Это лето рабам хати спокойное пошли и сбор урожая плодотворный снизошли, и труд быка, пчел (раба хати) крестом осени и изобилие даруй» [4.35, с. 29].

Фигурные ритуальные хлеба дигорцы называли басилта. Выпекали их в форме домашних животных и сельскохозяйственных орудий. Пекли также пироги треугольной формы. Надо отметить, что новейшие изыскания убедительно доказали глубокую древность и магические функции треугольной формы и ее связь с лемехом пахотного орудия [4.378, с. 135]. Наличие среди фигурных хлебцев, во-первых, изображений сельскохозяйственных орудий, во-вторых, преобладание среди фигурок домашних животных изображений быка и, в-третьих, обрядовое хождение в хлев в новогоднюю ночь свидетельствуют о взаимосвязи быка и пахотного орудия с возделываемой землей. Ведь посредством их осуществляется, фактически, сакральное действие пахоты и сеяния. Бык являлся не просто тягловой силой, он олицетворял пахаря и содействовал, более того, принимал непосредственное участие в рождении и произрастании зерна. Подобные понятия и действия были не чужды многим земледельческим народам, к ним прибегали с целью обеспечения высокого урожая в новогодние праздники. Например, в прошлом у русских было широко распространено новогоднее шествие с плугом, которое должно было обеспечить в предстоящем году успешную обработку земли и обильные всходы [4.307, с. 49].

В новогодние дни занимались и гаданием. В первую очередь интересовались урожаем, погодой, какие знаки дадут большие всходы и т. д. Новогодние гадания разными средствами и по приметам были широко распространены среди всех народов Кавказа. Гадание дополнялось магическим ритуалом. Таким образом старались воздействовать на урожай, погоду, обеспечить здоровье членам семьи и размножение скоту. В новогоднюю ночь обходили дворы колядники. Аграрная направленность этого широко распространенного обычая не вызывает сомнения; по-видимому, он являлся пережитком той стадии общественного развития, когда партнеры дуальной организации обязаны были обмениваться взаимными дарами, что являлось непременным условием общения.

Аграрный характер имеет и праздник Тутыр, сопровождающийся многочисленными обрядовыми действиями, среди которых особенно примечательным для нашей темы является зафиксированный в Наро-Мамисонской котловине. В один из дней праздника пекли тонкие хлебные лепешки. От этого теста отделяли маленький комочек, который в праздник Хор-хор смешивали с тестом и выпекали три пирога, начиненных солодом: два из них съедал пахарь, третий — тутырыхъ абул (сыночек тутыр) лохматый, весь в муке — бросали на вспа-


ханный участок вместе с семенами [4.92, с. 33, 34]. Подобное магическое действие, связывающее два справляемых в разное время праздника, свидетельствует о наличии в них общей идеи, ведущей темы, имеющей аграрную направленность.

Тутыр является повелителем волков, их пастухом и одновременно родоначальником нартов [4.407, с. 33—34], а также наделен, как было показано, и аграрными свойствами. Таким образом, Тутыр — название и божества и посвященного ему праздника. Название праздника и культа часто сливаются, образуя одно наименование, относящееся как к ритуалу, так и божеству или культу, которому этот ритуал посвящается. Тутыр — это многоплановое празднество, посвященное покровителю хозяйственной деятельности вообще, а не только земледелию, что обусловлено самим характером осетинского хозяйства, представляющего собой симбиоз скотоводства и земледелия. Это подтверждается наличием в празднестве как компонентов, относящихся к скотоводству, так и к полеводству. К первым можно причислить: пост, соблюдаемый пастухами в первый день Тутыр; магические действия пастухов, смысл которых — уберечь скот от волков; молитва об умножении скота, обращенная к Тутыру [4.106, с. 25]. Ко вторым относятся следующие. Из недели празднования Тутыр вторник мужчины посвящают Уастиржи. В среду женщины просят Тутыра уберечь посевы от птиц. В третий день праздника занимаются изготовлением деревянных сельскохозяйственных орудий, т. к. считают, что, срубленные в этот день деревья, отличаются особой прочностью и не поддаются оглазу. В этот день мастерами также деревянные крестики, которые клали в зернохранилище. Часть их хранилось до начала весенних работ и использовалась в ритуальных действиях, а именно: крестики «засевали с углем и семенами, навешивали на пахотное орудие, ярмо. В первый день пахоты их втыкали в центре и четырех углах пахотного участка» [4.407, с. 98].

В Грузии, в частности в Сванетии, был широко распространен культ волка. По верованиям сванов, волки обладали сверхъестественными свойствами, направленными на благо человека. Они считались покровителями людей. Именно этим объясняли сваны то, что амулеты из волчьего зуба отгоняли злых духов и охраняли от дурного глаза, а мясо и кости помогали при различных заболеваниях. Волк был табуированным животным. В Бардавелидзе считает, что волк был тотемным животным, и показывает непрерывность и преемственность в развитии культа собаки из культа тотемного волка [4.38, с. 44, 47]. На представленном ею грузинском материале хорошо прослеживается развитие культа волка в многоплановый культ Тутыра. Зооморфная природа этого божества подтверждает языческую сущность праздника Тутыра.

Как считает Л. Чиби́ров, обрядовой стороною праздник Тутьр во многом тождественен новому году, а это дает основание автору предположить, что в старое время осетины началом года считали день весеннего равноденствия, т. е. новый год у осетин начинался в марте, в начале весенних полевых работ. «Март воспринимался земледельческими народами как начальная дата одного из важнейших периодов года, может быть даже более существенная, чем январское возрождение солнца. По существу март и январь имели сходное значение дат, открывающих счет времен по признаку возрождающегося солнца и по признаку полевых работ земледельца», — отмечает В. Чичеров [4.426, с. 66].

Название Тутьр толкуется в научной литературе по-разному [4.204, 4.432, 4.227]. По мнению Н. Бердзенова и В. Миллера, оно происходит от имени христианского святого Федора Тирона, которому повиновались волки. Л. Чиби́ров считает Тутьр скотоводческим культом с явными аграрными чертами, вероятно, позднего наслоения [4.407, с. 106]. Если считать, что предки осетин — аланы-сарматы были скотоводческими племенами и после оседания на нынешней их территории освоили навыки земледелия, в соответствии с чем скотоводческие культы стали трансформироваться, приобретая аграрные черты, то высказанное выше мнение следует признать допустимым. Однако в действительности процесс становления производящего хозяйства был намного сложнее. Тут особо, на наш взгляд, следует подчеркнуть то обстоятельство, что возникновение земледелия на Северном Кавказе датируется III тыс. до н. э. Археологами доказано, что уже в каменном веке земледелием на Северном Кавказе занимались как на равнине, так и в высокогорных районах. Скифская же эпоха (первая половина I тыс. до н. э.) характеризуется переходом от мотыжního земледелия к плужному. Начиная с этого времени, кроме археологических материалов по данной эпохе, имеются сведения и другого характера: у Геродота говорится, что на земле скифов упали с неба четыре предмета из раскаленного золота: плуг с ярмом, топор и кубок; «священные золотые предметы скифские цари тщательно берегли и с благоговением почитали их, принося ежегодно богатые жертвы» [4.104, с. 191]. Приводимая Геродотом легенда считается исконно скифской, но, по мнению И. Сургуладзе, эту легенду скифы восприняли из кавказского земледельческого мира, ибо в то время они были кочевниками и «в их мифологию пахотное орудие могло попасть только извне [4.356, с. 154]. Возникновение земледельческих и скотоводческих культов, надо полагать, происходило приблизительно в одну и ту же эпоху. В этой связи, вероятно, следует пересмотреть тезис о том, что на заре человеческого существования возникло скотоводческое хозяйство и соответственно скотоводческие культы и гораздо позже стало развиваться



земледелие и на скотоводческие культы начинают напластываться земледельческие воззрения. В большинстве случаев этот процесс значительно сложнее. Взаимозависимость явлений зачастую не дает возможности хронологически и стадийно размежевать указанные процессы и провести четкую грань между ними. Как отмечает Б. Калоев, земледельческие традиции осетин уходят корнями в эпоху древних кобанцев, скифо-сарматов и алан. И, думается, земледельческие воззрения начинают складываться с момента возникновения зачатков земледельческого хозяйства.

У дигорцев божествами плодородия были Хор алдар и Бурхорали. Как явствует из этимологии и семантики названий, божества эти более древнего происхождения, чем христианизированный Уацилла, однако культ их сохранился исключительно в Дигории. Не исключено, что именно они изначально являлись всеобщими божествами у алан и осетин и примерно в средние века Уацилла оттеснил их и занял главенствующую позицию.

Разъясняя этимологию имени Бурхорали (бур — желтый, хор — зерно, урожай, али-алан — просо алан, аланский знак), В. Абаев пишет: «В названии хлебного божества мы находим именно просо, а не другой злак, это говорит о том особом значении, которое имела для древних осетин культура проса по сравнению с другими злаками» [4.1, с. 274]. Однако в этнографической действительности хор обозначает ячмень, причем этот термин бытует именно в Дигории. Добавим и то, что в Осетии уже давно просо почти не возделывается, тогда как в Кабарде оно всегда было доминирующей культурой. В данном случае, по-видимому, название одной культуры перешло на другую. После обоснования осетин на современной территории основным продуктом питания у них стал ячмень, т. к. просо плохо произрастает в горных местностях, и эту культуру стали называть хор. В ущельях Осетии распространились разные формы этого названия — къæбæрхор, валдзигонхор, фажжигонхор [4.173, с. 120]. Исходя из сказанного определение В. Абаева названия Бурхорали как злака вообще нужно считать правильным. В таком случае Бурхорали предстает божеством и покровителем всех злаков, а не одного конкретного вида, что кажется нам более вероятным.

Одним из значительных праздников у осетин, имеющих аграрный характер, считается Кæрдæгæссæн или Саниба, что восходит к грузинскому самеба (троица). Название праздника Таранджелоз идет от грузинского мтаварангелози (архангел). Таранджелоз считается древнеосетинским культом с ярко выраженными аграрными чертами [4.407, с. 153]. Ж. Дюмезиль связывает Таранджелоз, так же как Микалгабрита и Реком с христианством. Нарты возгордились... бог рассердил-

ся на них и напустил голод... И, как бы знаменуя собой переход от одной цивилизации к другой, первые храмы осетин появляются только после смерти нарта Батраза, погубленного дэвами и дуагами по велению бога. Эти крупные святилища — Реком, Микалгабрита и Таранджелоз якобы произошли от трех слезинок, которые бог пролил над Батразом [4.143, с. 66].

Среди перечисленных святынь особой популярностью пользовался во всей Осетии Реком. По словам А. Головина, «святыня Реком почитается одной из древних знаменитостей Осетии, для выражения чествования которой, на языке осетин не достает слов» [4.108, с. 451]. Ряд исследователей в культуре Реком видят почитание Уастырджи [4.309, с. 120], по мнению других в культуре Реком явно прослеживается его аграрный характер [4.407, с. 158]. Следует заметить, что эти мнения в принципе не противоречат друг другу и в своем определении как одни, так и другие авторы верны.

По представлениям, бытовавшим среди местного населения, мир или вселенная делится на две основные части. Животный и растительный мир, куда входит собственно человек и вообще все, что дышит, что «имеет душу» (аналогично грузинскому სულიერი, სულიერული — одушевленный). Он противопоставлялся миру неодушевленных предметов и создавалось таким образом бинарное сопоставление всех сил вселенной по оси живое — неживое, т. е. активное — пассивное. Класс живых существ делился на два подкласса — диких животных и человекоподобных существ, в который, по представлениям местных жителей, входят божества и домашние животные. Исходя из этих представлений становится понятным, почему волк в одном случае просто волк, а в другом — Тутыр, покровитель волков и волк. То же самое можно сказать и про быка. Бык — животное, тягловая сила, бык — пахарь, совершающий сакральное действие, бык — божество, бык — жертвенное животное. Таким путем человек одно и то же существо представлял в разных измерениях. Бинарная классификация всего живого, одушевленного была характерной для древнейшей индоевропейской культуры, проявилась во всех архаичных индоевропейских системах [4.89, с. 468]. Подобные понятия существовали и у грузин. К сказанному следует добавить, что мир богов в понимании человека был построен наподобие его собственного микромира сбитания и бог также представлялся ему человекоподобным существом, которое, кроме собственно сверхъестественных свойств, был в основном наделен теми же качествами, что и обыкновенный смертный, т. е. представлял собой антропоморфное бессмертное существо. Однако, как уже отмечалось, не исключалась и зооморфная природа этих божеств, что не противоречит представленной схеме. М. Макалатия связывает этот феномен с тотемистическими представлениями [4.232, с. 164].





Таким образом, божество — сверхъестественное антропоморфное существо, обитавшее в космосе. Однако человек — земное существо, смертен, божество — небесное, бессмертное.

Как отмечалось, в класс живых существ входят и домашние животные. Этот вид также противопоставляется человеку. Однако определителями выступают уже другие атрибуты: в отличие от человеческого животный мир бессловесен (в грузинском ზობუბუზო, дословно — ртом не говорящий), т. е. неразумен; в него входят четвероногие существа в противовес двуногим.

В результате выделения этих компонентов можно воспроизвести следующую схему мышления:

- человек — земной, смертный, говорящий, разумный, двуногий;
- божество — неземное (небесное), бессмертное, говорящее, разумное, двуногое;
- животное — земное, смертное, неговорящее, неразумное, четвероногое.

Из схемы видно, что все признаки человека повторяются в классах божеств или животных. Человек является промежуточным звеном, он осуществляет связь между божественным и животным мирами, и эта связь реализуется, с одной стороны, путем жертвоприношений, с другой — посредством магических манипуляций. Некоторые из животных человеком превращаются в объект культа и становятся, таким образом, бессмертными, а иногда (в мифологических текстах, в сказаниях нартов) даже говорящими существами. В этой связи небезынтересно будет вернуться к вопросу о существовании у осетин культа быка, который подтверждается наличием засвидетельствованных этнографической действительности следующих элементов: 1) ритуальные хлеба с изображением быка; 2) обрядовое новогоднее хождение в хлев; 3) посвящение быка многим культам аграрного характера как самого почетного жертвенного животного; 4) понятие о быке-пахаре как о сакральном животном и т. д.

Почитание быка как священного, связанного с земледельческим культом животного сохранилось у разных народов Кавказа. Особенно хорошо прослеживается оно в верованиях у грузин. Примечательно, что животное — объект культа не являлось животным с присущими ему зооморфными признаками, а в основном наделялось астральными качествами антропоморфных божеств [4.37, с. 118]. Учитывая значение этого культа, В. Бардавелидзе пишет: «По крупной роли культа быка и почетной роли этого животного в разнообразных обрядах и обычаях древнегрузинская религия входит в обширный религиозный мир древних культурных народов Передней Азии и Средиземноморья. Бой священных быков у грузинских племен

находит ближайшие аналоги в крито-микенской культуре с ее мощным культом быка [4.38, с. 200]. Но священным животным считался не только бык: по поверьям горцев Восточной Грузии, божество часто принимало и облик оленя или лани [4.356, с. 147].

Все это в конечном счете подтверждает правомерность реконструкции общей классификационной системы живой природы, подкрепляемой индоевропейскими лексическими сравнительно-мифологическими данными [4.89, с. 466—491].

На урожайность, по представлению осетин, непосредственно влияли души умерших. Известно, что по представлениям многих народов (в том числе и кавказских), души умерших с «того света» управляют жизнью и делами оставшихся на этом свете своих близких, влияя на их судьбы. Это привело к появлению многочисленных дней поминовения умерших, целью которых было умиловить души усопших, т. к. они могли навлечь на живых и беды. Смерть, по представлению осетин, есть иная форма жизни, а покойник — человек в ином состоянии, ином мире. И этот мир — подземный, загробный мир (груз. ჰეცხეცელო — преисподняя). Загробный мир начинается в том пласте земли, где покоятся умершие; в этот же слой засеваются семена. Следовательно, умерший, находясь в загробном мире, содействует произрастанию всякой растительности, может дать хороший или плохой урожай. Эти же представления породили у чеченцев и ингушей обычай графически изображать умерших. В Чечено-Ингушетии сохранились петроглифы разного характера, среди которых встречаются фигуры людей. Это и эротические сцены, и одиночные изображения людей. Рисунки такого характера должны были способствовать плодородию, приносить благополучие, счастье. В этой связи интересным представляется замечание И. Крывелева: «Вера в существование умерших родичей человека в загробном мире продолжает представление о двустороннем отношении к ним. Не только живые должны тем или иным способом заботиться о мертвых, но и последние могут оказать какое-то воздействие на судьбу первых. Неопределенность и туманность облика и судьбы умерших родичей и предков, их невосприимчивость органами чувств живых, таинственность всего, что с ними связано, порождает представление о возможной их особой мощи, о способности, пользуясь этой мощью, помогать живым, или, наоборот, мешать и вредить им. Отсюда потребность в поддержании контакта с умершими родичами и, особенно, предками» [4.203, с. 217].

Продолжая наши рассуждения по поводу представлений о структуре вселенной, приходим к сохранившемуся в этнографической действительности осетин представлению о «мировом древе». По древним мифологическим воззрениям, в том числе



и индоевропейским, вселенная представляется в виде <sup>дерева</sup> или подобных ему обрядовых сооружений, направленных <sup>ввысь</sup>. Доказано, что модель мира, отраженная в подобных мифологических представлениях, является некоторой культурной универсалией, поскольку она засвидетельствована в основных мифологических традициях самых различных культур на обширной территории Евразии и Нового Света [4.89, с. 485]. По поверьям осетин, на самом нижнем ряду мирового дерева расположен загробный мир, который, таким образом, является органической составной частью вселенной. Т. е. вселенная состоит из следующих частей: земля, на которой живут нарты и другие люди; небо — местопребывание богов, небожителей; водное пространство, подземелье — обиталище демонических существ (бесов, чертей, злых духов) и загробный мир [4.408, с. 86]. Это вертикальное членение находит свое отображение в фольклорных сюжетах — в нартских сказаниях; везде, во всех текстуальных материалах земля находится в центре вселенной, живущие на ней люди могут проникнуть во все ее части [4.83, с. 91] (вспомним, что нарты путешествуют в «страну мертвых»). С другой стороны, мир живых — это мир жизни, рождения, размножения, оплодотворения, мир реальный, противопоставленный миру смерти — мрака, беспорядка и небесному фантастическому хаосу.

Пятичленные структуры существуют у многих древних народов, и в том числе у скифов. В индийской традиции эта пентадата сопоставляется с другими пятичленными классификациями... Пятичленный ряд кодирует и пространственную структуру. Все это указывает на глубокую древность и широкое распространение, как предполагает Д. Раевский, данной концепции у индоевропейцев и позволяет считать исторически вполне вероятным ее бытование и в скифской среде [4.311, с. 193—194]. Однако длительная история послескифской эпохи должна была существенно трансформировать эти представления.


Вертикальное структурное членение в последующие эпохи у осетин преобразуется, по-видимому, в троичную систему: верхний, средний и нижний мир (груз. ზეცხენლო, ქვეცხენლო, შუაცხენლო). Подобные структуры на грузинском материале выделяет И. Сургуладзе, рассмотревший в этой связи интереснейший материал [4.356, с. 170]. Верхний мир — место обитания божеств, это — космос, средний мир — земля с его обитателями, а нижний — подземелье, или подземное море, мир смерти. Д. Раевский, воспроизводя модель мира скифской культуры, расшифровав художественную символику скифской пекторали, показал, что символически пектораль является воплощением мирового дерева [4.311, с. 181].

Изучая этническую религию любого народа, исследователь, как правило, извлекает данные из разных материалов:

некоторые ее аспекты, исконно этнические, выявляются лишь при анализе социального бытия, они наличествуют в ритуалах, в мифологии; существенный материал заложен в языковых данных, в орнаменте и т. д. Как считает Ж. Дюмезиль, нартовский эпос отличается очевидной мифологической окраской, в чертах героя он пытается увидеть бога или духа какой-то древней религии. Так, сказание о Батразе, как предполагает автор, содержит остатки «мифологии грозы». Батраза он считает далеким собратом грозовых богов из индоевропейского пантеона: его и сейчас осетины в какой-то мере воспринимают как властелина грозы и явно связывают с грозой. Батраз умерщвляет духов, именуемых в сказаниях странным собирательным словом — святые Ильи». По мнению Ж. Дюмезиля, упоминание Ильи во множественном числе — это переименование христианского Ильи на языческий лад посредством простого грамматического приема. Ильи — это духи. В этой связи небезынтересным будет вспомнить, что в этнической традиционной религии грузин известно 363 святых Георгия. По распространенной почти во всей Грузии легенде, Георгий был прибит к колесу и сброшен со скалы. Его тело разорвалось на 363 части, и в каждом месте, куда попала частица, была построена церковь. Поэтому почти во всех уголках Грузии разного ранга и характера церкви посвящены св. Георгию (Георгий Лашарский, Георгий дуба, Георгий края потока, Георгий с золотым луком и стрелами...), каждый из них был предметом особого культа [4.77, с. 144]. Таким образом, существование святых или героев во множественном числе, по-видимому, характерная черта мифологии. Грузины и по сей день клянутся именем 363 Георгиев.

Царица зверей Дали в грузинском охотничьем мифе также представлена во множественном числе [4.294, с. 176]. Как предполагает Е. Вирсаладзе, она является позднейшим осмыслением и вариацией и могла быть создана лишь в то время, когда рядом с Дали появился хозяин зверей, или мужское божество охоты, подчинившее себе владычицу зверей Дали и оставившее ей лишь второстепенное место. Этот памятник, как считает автор, носит черты христианской эпохи [4.77, с. 139]. Интересно и то, что между Дали и Георгием ощущается антагонизм. Согласно фольклорным и этнографическим данным, св. Георгий, подобно Дали, связан с погодой. Он мстит Дали, насылая грозу и ненастье. По представлению мегрельцев и абхазов, молния — это стрела Георгия, которой он поражает провинившегося [4.77, с. 140].

По-видимому, такая же трансформация происходит со св. Ильей. По нартским сказаниям, Батраз постоянно воюет с Ильями и, наконец, именно эти духи и убивают его или принуждают к самоубийству (опять антагонизм). Интерпр-



тируя этот пассаж, Ж. Дюмезиль отмечает: «Старый посредник между богом и демонами, составляющий основу мифологии грозы, продолжается, только «святые Илья» заменили демонов, которых некогда преследовал бог и которых все еще в единственном числе в чисто христианских вариантах мифа преследует святой Илья» [4.143, с. 59].

Бог молнии и урагана Батраз — естественный бич сельского хозяйства... Он уничтожает не только шестерых Уацилл, но и отца хлебного духа [4.143, с. 61]. Св. Георгий в грузинском фольклоре насыляет на Дали грозу и ненастье. Следовательно, св. Илья одновременно является соперником и двойником нарта Батраза. По верованиям осетин, молнии возникают от движения меча Батраза (св. Георгия в Грузии называют моисари — стрелок, гром и молния — это огненные стрелы св. Георгия). Все это наводит на мысль, что существует общекавказская мифологическая канва, на основе которой происходит формирование различных как дохристианских, так и христианских сюжетов. Ж. Дюмезиль связывает мифологическую персону Батраза с скифскими и аланскими божествами, которых Геродот [4.104, с. 62] и Аммиан Марцеллин называют Аресом, или Марсом [4.13, с. 13].

И если Батраз — герой, бог-громовержец, предшественник Уациллы, то Созрыко — одна из центральных фигур нартских сказаний, воплощает в себе культ солнца. Двойником Созрыко считается Сослан. По мнению В. Миллера [4.264, с. 143] и Д. Шанаева [4.435а, с. 35—37] Сослан более популярен в суевериях, обрядах и следовательно более древен и национален. Ж. Дюмезиль считает, что прямая аналогия между этими персонажами (Сослан и Созрыко) очевидна и к обоим применимо одно мифологическое толкование. Сослан также обладал способностью воздействовать на погоду. Сослан олицетворяет радугу — признак благодатной погоды, предвещавшей хороший урожай (грузины по преобладающему цвету спектра радуги определяли, какой знак или сорт винограда будет наиболее урожайным. — М. К.). Это, со своей стороны, является подтверждением мысли Ж. Дюмезиля, что Сослан-Созрыко воплощает в себе культ солнца. В определенный день у склепа Сослана осетины устраивали в его честь праздник, просили хорошей погоды, обильного урожая. Расходы на праздник покрывались из урожая, который собирали с общинного поля под названием нарамонхума; на нем, по поверью местных жителей, быстрее поспевали хлеба [4.143, с. 164]. По-видимому, эти поля были расположены на южных склонах (вновь прослеживаются зачатки культа солнца).

Из всех многочисленных и разнопорядковых обрядов и магических действий, посвященных божеству плодородия, особо следует выделить иррациональные способы вызова дождя, ибо засуха являлась главным бичом земледельца. Засухой в

основном божество карало непокорных, неверующих и тем самым обрекало их на голодную смерть. В нартских сказаниях эта тема вырисовывается очень ярко... Батраз, двойник и соперник Уациллы — божества грома и молнии [4.264, с. 256], пролетая по небу, уничтожает не только шестерых Уацилла, но, как отмечалось, и отца хлебного духа. В наказание последний семь лет не дает произрасти у нартов никакому злаку [4.143, с. 61]. Обряды Осетии, связанные с вызовом дождя, не раз рассматривались в научной литературе. Поэтому мы укажем только на отдельные интересующие нас моменты.

В Осетии, как впрочем, и в других исследуемых нами регионах, считалось, что молния и гром являются одновременно божьей милостью и божьей карой. Тогда все, к чему прикасалась рука божья, становилось святым. И к этим предметам или местам обращались во время засухи или, наоборот, продолжительных дождей. Могила убитого молнией также считалась святым местом, где совершали моления с целью вызова дождя. Итак, как справедливо отмечает Б. Калоев, обряд вызывания дождя у осетин большей частью связан как с могилой убитого молнией, так и со священными местами и предметами, поражаемыми молнией [4.169, с. 192]. Похороны убитого молнией сопровождалась особым обрядом, который неоднократно описывался в научной литературе. При засухе наряжали также ритуальное женоподобное чучело вроде грузинского гонджа, лазаре, абхазо-мегрельского дзивову-мочкудия, адыго-кабардинской ханцегуаше. Опираясь на материалы М. Туганова и А. Магомедова, Л. Чибиров отмечает, что осетины-дигорцы наряжали чучело Хандза гуасса. Как явствует из описания этого ритуала, он идентичен адыго-кабардинскому ханцегуаше (описание последнего приводим ниже). Думается, что название ритуала адыгского происхождения и было заимствовано осетинами, что является еще одним доказательством культурно-исторических взаимоотношений народов Кавказа. На адыгские истоки указывает имя главного персонажа ритуала — Хандза гуассе. Происхождение этого слова в осетинском языке не прослеживается. В адыго-кабардинском же оно означает лопатную княгиню, или княгину-лопату, ибо кукла надевалась на деревянную лопату — ханца (каб.). Весь обряд осетины называли «хождением на цоппай». Слово это встречается и в ритуале, сопровождающем удар молнии, однако удовлетворительного объяснения термина мы не находим ни в быту, ни в языках этих народов. Учитывая связь между актом посылания дождя и верховным божеством, являвшимся и источником дождя, посылаемого на землю и игравшего существенную роль в земледельческом хозяйстве, можно предположить, что слово дождь было причиной табуирования, ибо было сакральным и его следовало заменить другим лексическим образованием [4.407, с. 136].

По мнению Г. Чурсина, божеством грома и молнии в Осетии был Цоппай, известный также абхазам, кабардинцам, карачаевцам и балкарцам. Языческое божество под влиянием христианства сменилось в дальнейшем культом Ильи-пророка, который в Осетии укоренился под названием Уац-илла, карачаевцы дополнили это название словом Эллири-Чоппа, адыги же переняли имя святого в форме Елэ, которая прибавилась к припеву Шибле и осталась только в нем [4.428, с. 56].

Таким образом, надо полагать, что «хождение на цоппай» или же просто цоппай является в осетинском табуированным названием дождя, которое перешло в языки у ряда кавказских народов: чаупар у абхазов, чопа у балкарцев и карачаевцев, цоппай у адыгов и кабардинцев.

### 3. АГРАРНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ АДЫГОВ

При воспроизведении картины традиционной культуры адыгов необходимо учитывать, что несмотря на общность происхождения и языка, в результате определенных социально-экономических сдвигов произошло территориальное выделение одной конкретной части адыгов — кабардинцев из общей массы. Изменения ландшафтно-экологического характера вызвали культурно-экологические сдвиги. Все это отразилось в сфере быта, возник новый, трансформированный вариант культуры.

При рассмотрении связанных с земледелием обычаев становится ясным, что в адыгском и кабардинском материале, наряду со сходными и совпадающими чертами, не раз отмечавшимися исследователями, есть и различия. Существующий в Кабарде аграрный культ включает и некоторые локальные элементы. По ходу изложения мы по возможности постараемся выделить именно характерные особенности.

Население Западного Кавказа не смогло избежать влияния христианства, а затем магометанства, результатом чего явился религиозный синкретизм, о котором писал еще Дюбуа де Монпере [4.265, с. 54], указывая, что христианство, магометанство и язычество в верованиях черкесов тесно переплелись, что магометанскую веру признает только знать, причем лишь формально, народ же целиком остается язычниками. Не касаясь того, насколько христианские представления укоренились в народе, в доказательство существования религиозного синкретизма напомним только, что «прибывший в Кабарду царь Грузии Вахтанг VI, между прочим, справил христианский праздник «Мариамоба» (день св. Марии. — М. К.)» [4.55, с. 96]. Но Пейсональ указывал, что народ почитание богородицы заменил языческим праздником, который почему-то смешался с магометанством [4.296, с. 21]. А. Генко в свое время



справедливо заметил, что под личиной православия укрываются пережитки древнейшего языческого пантеона [4.102, с.16]. На сей день это положение является общепризнанным, высказывалось в различной форме рядом авторов. Множество древнейших и средневековых археологических памятников Кавказа бесспорно указывают на чрезвычайно сложные верования у народов этого региона, которые осуществляли бок о бок с распространением канонизированных религий. Это было нехаотическое верование, а совокупность ритуальных действий и украшенных специальными аксессуарами сложных систем [4.252, с. 254]. Высказанное В. Марковиным, это соображение, рассмотренное на обширном материале, получило обоснование в масштабе всего Кавказа. Христианство, как известно, на Северном Кавказе утвердилось не столь прочно, как в Закавказье. Причины этого, по-видимому, следует искать в уровне социально-экономического развития этих стран. Однако, если справедливо положение о том, что кавказский феодализм обнаруживал стадиально и типологически большую близость к восточному или азиатскому феодализму, нежели к западному [4.259, с. 169], тогда вполне логично и то, что магометанство утвердилось среди северокавказских народов прочнее, зачастую их вера бывала даже фанатической.

Адыги применяли различные иррациональные способы для «пробуждения» сил природы, для предвращения засухи илиливней. Перед началом пахоты устраивали застолье — вакIуэтъьэльэкъу, так назывался и ритуал выхода плуга на пахоту (вакIуэ — пахота; тхъэкъу — молитва). Этот обряд совершался как в семье, так всем селом. В обоих случаях он состоял из одних и тех же элементов: 1) торжественная трапеза с жертвоприношением и 2) обращение к божеству плодородия с мольбой об урожае. Общесельское празднество справлялось в поле, продукты собирались со всех дворов. Обряд был обязательным для всех, на второй день после него можно было начинать пахать.

Предпахотный ритуал описан автором XVII в. Н. Витсенном [4.78, с. 88], согласно которому «...Весной в каждом доме закалывают козла, барана или ягненка, но большей частью козла, иногда это делают несколько семей вместе. Одного из этих животных выносят потом за деревню, насаживают распяленную шкуру, голову и ноги на палку и совершают передними отвратительные обряды. Мясо съедают... После того целый день пьют напиток, называемый буза, и справляют праздник, танцуют, играя на дудках и прыгая». По-видимому, описывается праздник тхъэшцэ удж, который устраивался в день обновления природы — 23 марта, когда, по убеждению адыгов, «старый год удаляется от земли (тхъэшцэрэ шызэкIым) и начинается новый год» [4.242, с. 514]. Совершаемый в этот день обряд жертвоприношения называется мафIэшхI-





эт ф хъ, что означает предание огню [4.257, с. 21]. Надо полагать, что когда-то жертву не закалывали, а сжигали.

Эти ритуалы входили в новогодний цикл и по времени были связаны с началом сезона пахоты или сельскохозяйственных работ вообще. Основным моментом всех указанных весенних праздников являлись магические действия, направленные на повышение плодородия и урожайности: они включали в себя жертвоприношения и общую трапезу, обязательные ритуальные танцы, своими корнями уходившие в далекое прошлое.

Примечательно, что в Кабарде, так же как и в Адыгее, атрибутом почти каждого праздника были танцы, насыщенные, как указывает Л. Самогова, пантомимами и подражательными движениями. Они носили особенно торжественный характер и были связаны с земледельческим и скотоводческим календарем [4.336, с. 187]. Эти магические танцы по различным ритуалам описывает и Л. Люлье [4.226, с. 27]. Танцы и сами по себе имели ритуально-магическое значение и могли быть исполняемы во время любого ритуала. Согласно материалам Г. Мамбетова, танцы входили даже в обряд похорон [4.242, с. 522]. А это свидетельствует о том, что увеселительный характер танцы приобрели позднее, а в ранний период являлись ведущей магическо-ритуальной темой. Это же подтверждается существованием в Грузии итифальных танцев, кругового и двужарусного хоровода во славу сил природы, плодородия, человеческого счастья [4.333, с. 36—37].

Адыгский ритуальный танец — это хоровод, представляющий собой древнейший вид народного танцевального искусства. Хороводы истари были распространены и в Грузии. В одной только Сванетии засвидетельствовано более 20 видов этого танца [4.362, с. 3, 5, 174]. Изображенные на известной триалетской серебряной чаше (середина II тыс. до н. э.) 23 движущиеся вокруг жертвенника фигуры, по мнению некоторых ученых, представляют собой хоровод.

Языческий характер, смысл и значение кабардинского хоровода (тхэшхуэ удж) определены З. Налоевым. По его мнению, тхашуо удж как карнавальная праздничная игра снимал всякие условности, в том числе и социальные иерархии [4.278, с. 35]. А это свидетельствует о том, что указанный танец может считаться элементом культуры доклассового времени. По С. Мафедзеву, перед началом пахоты исполнялись обрядовые пляски — вабдзэ пэгъу [4.257, с. 34, 35].

Проведение обрядовых празднеств магического назначения перед началом пахоты связано с зарождением древнейших форм земледелия. Они объединяют в себе элементы производственной и подражательной магии. Подобные ритуалы были известны всем земледельческим народам. На Кавказе они представлены практически во всех районах Грузии, Арме-

нии. Много общего с адыгскими ритуалами прослеживается в ритуалах агулов [4.163, с. 81—82] и рутульцев [4.218, с. 139].

Общая трапеза также является общераспространенным, связанным со многими моментами традиционного быта обычаем. Признано, что трапезе самой по себе придавалось магическое значение [4.244]. Угощения как этнографического источника коснулась Е. Студенецкая, отметив, что национальные особенности пищи определялись в процессе исторического развития. Они обуславливались хозяйством, естественными условиями и религиозными представлениями [4.253, с. 163]. На значение пищи и трапез в процессе развития общества, с одной стороны, сближающих определенные группы общества, с другой — разделяющих их, указывал также С. Токарев [4.370, с. 4].

С аграрными представлениями адыгов связаны два божества — Созрыш и Тхьэгьэлэдж. О Созрыше в науке существуют различные мнения. Л. Люлье считает Созрыш божеством плодородия и выдвигает идею об идентичности адыгского Созрыш с Озирисом египтян [4.226, с. 27]. Де Марини считает Созрыш великим путешественником, которому были подчинены ветры и воды [4.244, с. 304]. То же повторяет Дюбуа де Монпере [4.265, с. 55]. Хан-Гирей называет Созрыш божеством изобилия и благоденствия семьи и одновременно пишет, что Созрыш является богом земледелия [4.388, с. 98]. Е. Шиллинг также указывает, что Созрыш — покровитель земледелия и семейного изобилия [4.440, с. 78].

При описании ритуала, посвященного Созрыш, Л. Лавров пишет, что он походит на праздник рождественной елки, устраиваемый христианами [4.214, с. 233]. В абазском пантеоне Созрыш считается покровителем земледелия, скотоводства и изобилия. Молитвы божеству возносились перед идолом, на котором были установлены зажженные свечи. После моления устраивалась увеселительная трапеза [4.21, с. 162].

Б. Ан считает Созрыш божеством плодородия, однако в отличие от других авторов справедливо замечает, что он не является общим адыго-черкесским божеством [4.13а]. Насколько мы смогли установить, кабардинцы также не считают Созрыш божеством плодородия, он у них является божеством оспы; у моздокских кабардинцев Созрыш — табуированное наименование оспы [4.280, с. 116].

Относительно Тхагаледж в литературе очень мало сведений. Весьма скудные сведения находим у К. Сталя, который считает его богом плодородия и изобилия. По мнению К. Сталя, культ Тхагаледж бытовал среди абадзехов [4.349а, с. 111—112], о также почитавших его шапсугах и кабардинах автор ничего не говорит.

Согласно опубликованной М. Харламовым легенде, Тхагаледж — не божество, а реально существовавшее лицо. Он обладает большой силой, необыкновенным земледельческим умением и пользуется всеобщей известностью [4.389, с. 413]. Словом, он связан с земледелием. Согласно этому же автору, на левом берегу реки Белой, недалеко от Майкопа, находится лес, который называется тхэгэзлэдждхэм, что означает гумно Тхагаледжа. Тхагаледж упоминает и К. Ган [4.90, с. 49]. Л. Лавров, отмечает, что божество Тхэгэзлэджд имеет облик кузнечика [4.217, с. 205, 215]. И действительно, в Кабарде существует поверье, что в доме, где поселится кузнечик, будет счастье и изобилие. Старики клянутся именем Тхагаледжа и говорят, что всякий урожай — пшеницы, проса или кукурузы — от Тхагаледжа. Кабардинцы верят, что нельзя быть непочтительным к урожаю, надругаться над ним, сесть или стать ногами на мешок с зерном, иначе разгневается Тхагаледж.

В кабардинском варианте нартского эпоса Тхагаледж упоминается исключительно как «Тхагаледж — бог изобилия» [4.282, с. 82, 83, 198]. Но и без определения, из текста, ясно, что Тхагаледж связан с земледелием, дарует изобилие. В эпосе повествуется об утере нартами проса, о том, как Тхагаледж дает им семена проса и учит его выращивать. После этого, говорится далее, благодарные нарты первую здравицу провозглашали за Тхагаледжа и первые колосья нового урожая, чему научил их он же, откладывали на семена. Два последних факта подтверждаются этнографическим материалом. И ныне еще первая здравица в Кабарде принадлежит Тхагаледжу и первые колосья убранного урожая, по древнему обычаю, откладываются на семена. И хотя не исключено, что эти сведения вошли в эпос позднее, их научная ценность несомненна, так же как само определение Тхагаледжа и факт передачи им народу проса.

Важным для уяснения сущности и природы Тхагаледжа является собранный в кабардинских хуторах Моздокского района материал, согласно которому Тхагаледж — это первый пахарь. Он первый взял в руки плуг и запряг в него волов, он же научил людей пахать и сеять. Тхагаледж — реальный человек, который после смерти вознесся на небо.

Ему посвящался ритуал, совершаемый перед началом пахоты: в поле выносили определенного вида ритуальные пироги и обязательно рыбу. Рыба, как известно, связывается с изобилием и плодovitостью. Она символизирует также победу над засухой, так как культ воды, как главнейшего условия урожайности, тесно связан с культом плодородия. Известно, что у хевсур и других картвельских племен имелся особый орнамент рыбы, наделенный магической силой. Женщины в Мегрелии, подобно триалетским урумским (греческим) женщинам, для благополучных родов совершали целый ряд магиче-

ских манипуляций с помощью форели. Мегрельское водяное божество Ларса, черкесское Кодоши, абхазская владычица вод Дзыслан [4.149, с. 524] считались наделенными оплодотворяющими качествами. У балкарцев, карачаевцев, кумыков до сих пор сохранились представления о «матери вод» Суанисиси. Осетинки и абхазки поклонялись воде. Армянки у особых родников молились о даровании детей и молока [4.429, с. 22—23; 4.430, с. 44, 45, 4.316]. Можно привести еще множество подобных примеров, т. к. эти вопросы хорошо изучены на материале всего Кавказа.

В Кабарде зачастую в молитвах, обращенных к Тхагаледжу, упоминается и Илья-пророк. По некоторым преданиям, они даже считаются братьями. К Тхагаледжу обращались так: «О, Тхагаледж, ты как безгрешный и близко стоящий к богу попроси за нас, чтобы бог дал нам хороший урожай и обратил на нас свою милость». Следовательно, Тхагаледж не волен самостоятельно даровать обильный урожай, он должен просить бога. В этом явно выражается монотеистическая природа бога, которая вбирает в себя функции отраслевых божеств. Он управляет всеми сферами жизни. Тем самым отраслевые божества отступают на второй план и выполняют, как «приближенные» к богу, в основном функцию посредников. Существуют предания, по которым Тхагаледж и Илья-пророк — братья. Тхагаледж в представлениях народа часто изображается как старец с седой до пояса бородой, босой и с золотым посохом в руках.

Существует поверье, что на горе Ошхамахо (Эльбрус), на месте, где расположено большое озеро, во время всемирного потопа, когда все вокруг было покрыто льдом и водой, люди нашли краюху хлеба и рыбу. Эту пищу Тхагаледж принес людям, которые поделили ее между собой и спаслись от голодной смерти. Здесь явно прослеживается связь с библейским сказанием о потопе; эта связь — также результат религиозного синкретизма.

Тхагаледж, по рассказам информаторов, не такой, как люди. Он живет на небе, но часто принимает человеческий облик и приходит к людям; он друг людей, который многому их научил, научил пахать, сеять и пользоваться конем. Тхагаледж сам был первым пахарем. В этом сообщении выражается антропоморфическая природа Тхагаледжа.

Как явствует из рассмотренного материала, Тхагаледж приносит обилие и достаток, он научил людей земледелию и сам был умелым пахарем, он олицетворяет плоды человеческого труда, поэтому до начала полевых работ кабардинцы устраивают застолье в его честь, прося щедрого урожая. Таким образом, можно заключить, что Тхагаледж является божеством земледелия. Здесь следует добавить, что частица «тха» озна-



чает бог, слог «га», думается, означает плодородие, обилие. Следовательно, уже в самом имени божества прослеживается его функция. Интересно, что частица «тха», по толкованию Г. Рогава, связывается с солнцем [4.329, с. 45].

Кабардинское слово тха (тхъэ, thâ) в значении бог, или божество сделалось объектом исследования многих ученых. Этого вопроса касались И. Джавахишвили, А. Чикобава, А. Миллер, Н. Яковлев, Г. Рогава, Л. Лавров, Е. Крупнов, а также кабардинский языковед А. Налоев. В этом слове корень hâ созвучен современному кабардино-черкесскому hâ что означает ячмень, собака, а также движение. А. Налоев, исследуя этимологию тхъэ, считает, что в слове thâ коренным элементом нужно считать значение собака. Ссылаясь на таких компетентных авторов, как А. Миллер, Е. Крупнов, Н. Яковлев исследователь отдает предпочтение thâ в значении собаки, придавая ей характер священного, тотемного животного кабардино-адыгских племен. Эквивалентом собаки он считает волка и заключает, что ...Современное слово thâ—бог восходит к значению d (t) v°—эт, (э)—волк—собака... и проф. Г. Рогава прав, когда возводит слово thâ—бог к t (d) эv â—солнце... thâ—бог, tvâ—солнце, d (t) эз (э)—волк, собака называлась у предков адыгов одним словом d (°) wâ d(t)waâ, или d (twэz), эd(t)w°эз(э), т. е. бога солнца, волка/собаку называли одним именем, словом [4. 256, с. 257].

Культ собаки был широко распространен в Грузии. Он, как установила В. Бардавелидзе, явился результатом развития тотемного культа волка, от которого произошли архаично-антропоморфные божества одного из грузинских племен, изображенные на известной триалетской серебряной чаше.

Таким образом связь кабардинского божества thâ с культом собаки не лишена основания. Привлекает внимание и употребление thâ в кабардинском в значении ячменя, что, видимо, является результатом периода, когда более или менее туманный общий культ волка—собаки—солнца положил начало развитию антропоморфного облика растительного культа. Если учесть бытовые данные о том, что древнейшим знаком у адыгов был ячмень, можно признать тхъэ именно божеством ячменя; а это—еще одно подтверждение того, что Тхагаледж является божеством земледелия.

Итак, кабардинцы, как и другие земледельческие народы, поклонялись своему божеству плодородия—Тхагаледжу. Причем, вместо единого адыго-черкесского божества Созрыш бывало два: у адыгов—Созрыш, у кабардинцев—Тхагаледж. У тех и у других им посвящались почти одинаковые ритуалы, с той лишь разницей, что в ритуале в честь Созрыш (у шапсу-



гов) определенная роль принадлежала семиветвистому дереву. В Кабарде этот элемент не прослеживается; правда, моздокские кабардинцы использовали в своем ритуале длинный деревянный шест. Семиветвистое дерево, по-видимому, аналогично древу жизни, и этот атрибут приближает Созрыш к плодородию и размножению. Созрыш дарует изобилие и благоденствие (Хан-Гирей), он повелитель вод и ветров (Дюбуа де Монпере) и т. д., т. е. это божество не персонифицировано и на него возлагаются различные функции. В то время как сущность Тхагаледжа конкретизирована, он олицетворяет аграрный культ, культ земледелия. С точки зрения их развития Тхагаледж, видимо, более позднего происхождения, чем Созрыш. Различие их подтверждается и тем, что там, где поклоняются Тхагаледж как божеству плодородия, не знают Созрыш, и наоборот.

Наше мнение о Тхагаледж разделяет Г. Мамбетов, с той лишь разницей, что Тхагаледжа он считает божеством плодородия у адыгов вообще, а не только у кабардинцев [4.239, с. 166, 168]. Возможно, в дальнейшем, с выявлением новых материалов, это соображение и получит подтверждение. На сегодня же таких материалов у нас нет. Нет их и у Г. Мамбетова. А божество плодородия могло существовать отдельно от божества земледелия. И действительно, как отмечает А. Шортанов, «...Тхагаледж не занимается посторонними делами, как это делает Тлепш, его дело только обеспечение хорошего урожая, изобилия для людей» [4.436].

Среди адыгов были широко распространены различные иррациональные способы вызывания дождя, например: волочение шкуры черного вола, гадание на камушках, бросание очажной цепи в воду, молитва на могиле убитого молнией, ритуал ханцегуаше и др. Из них самым интересным нам представляется ритуал ханцегуаше, не раз описанный в литературе. И хотя наш материал не привносит почти ничего нового, приводим его описание, т. к. считаем нужным сделать некоторые его стороны предметом обсуждения.

В засуху, в один из дней, главным образом в пятницу, собираются молодые женщины. К ручке обыкновенной деревянной лопаты для веяния зерна (хъэнца) поперек прикрепляют деревяшку, которую наряжают в женскую одежду, взятую для этого случая у какой-нибудь старой женщины, надевают на голову платок и опоясывают поясом. На «шею» вешают ожерелье — закопченную очажную цепь, взятую в семье, где есть убитый молнией. В таком одеянии ханце напоминала женщину и становилась уже хъэнцегуаше, что означает госпожа лопата, или госпожа с лопатой.

Существует и иное объяснение термина ханцегуаше. А. Налоев объясняет его опять с помощью собаки и связывает с египетской мифологией. Он отмечает, что в Египте при арабах

бытовал обряд жертвоприношения Нилу, называемого невестой Нила. У адыгов до нашего времени сохранился этот обряд и его называют *hasâ g<sup>o</sup>asâ* (собака — невеста бога, хозяйка). Описывая ритуал ханцегуаше, А. Налоев заключает, что он подобен обожествлению древними египтянами реки, от развития которой зависела жизнь земледельца, и поэтому неудивительно, что в поклонении божеству воды участвовала невеста *hânsag<sup>o</sup>asâ* — собака, хозяйка божества.

Он считает, что суть этого ритуала — *hânsag<sup>o</sup>asâ*, т. е. лопата, а наименование госпожа есть вторичное явление, полученное в результате фонетического изменения *hânsâ*, объясняющееся близостью комплекса «пс» с аффикатом «с». А. Налоев считает, что *hânsâg<sup>o</sup>asâ* дословно означает невестку, домохозяйку или божеского пса — супруга и что *hâ* в названии этого ритуала — собака и употребляются в значении бога [4.256, с. 255]. Превращение ханцегуаше в госпожу-лопату, может быть, действительно является вторичным, но мы исходим из *hâ* в значении ячменя и из функционального назначения деревянной лопаты ханце, которая применяется при веянии ячменя. Следовательно, вполне естественным представляется посвящение божеству воды ячменя, что символически выражалось в бросании лопаты в воду.

Молодые женщины, обязательно босые, брали «за руки» ханцегуаше и с пением («мы ведем ханцегуаше, боже пошли нам дождь») [4.280, с. 78—81], обходили все дворы деревни, хозяйки которых должны были вынести им какое-либо угощение или деньги и, кроме того, облить водой.

По П. Аутлеву, женщины, участвующие в процессии ханцегуаше, носили цедилки для молока и свежий сыр, вываленный в белой пшеничной муке. Цедилка должна была означать прохождение дождя сквозь облака. Сыр также имел магическое значение: сошедшая с небес влага должна была впитаться в почву, как в сыр. Доказана также роль пшеничной муки в религиозно-магической практике [4.239, с. 124]. Как считает П. Аутлев, подобное употребление цедилки уходит корнями во времена неолита, когда и начало развиваться у далеких предков адыгов земледелие и животноводство. К этому же времени относятся обнаруженные при археологических раскопках керамические цедилки [4.26, с. 198—199]. Таким образом, с помощью археологического материала датируется конкретный этнографический факт. Цедилка, а иногда сито — атрибут небесных существ, через который они процеживают дождь на землю. Подобные моменты встречаются и в грузинской мифологии [4.354, с. 89].

Л. Самогова называет Ханцегуаше «девой вод морских» и указывает, что это празднество справляли каждое лето на бе-

регу моря [4.336, с. 187—188]. Здесь, по-видимому, ханцегуаше — ритуал вызывания дождя смешался с Хепегуаше, который действительно являлся божеством воды. К тому же, ритуал ханцегуаше как средство против засухи проводится по мере надобности, а Хепегуаше — праздник повелителя рек и морей справлялся ежегодно.

Вечером ханцегуаше приносили к берегу реки и там закрепляли, сами же сталкивали друг друга в реку и обливали водой. Особенно старались облить молодых замужних женщин, в частности имевших годовалого ребенка. Бывало, женщины даже обращались друг к другу с непристойными выражениями, и все это сопровождалось громким смехом и шутками.

3. Налоев особенно заострил внимание на карнавальной стороне ритуала Хангегуаше, главной целью которой являлся всеобщий смех и веселье, что, по мнению автора, было основным моментом ритуала, имеющим, в конечном счете, магическое значение [4.278, с. 180].

После захода солнца начиналось пиршество, устраиваемое за счет участников шествия. Как отмечалось, на шею ханцегуаше надевали закопченную очажную цепь — элемент, прослеживающийся у разных народов при исполнении связанных с аграрными культурами ритуалов. В Грузии копоть считалась средством от дурного глаза и злых духов, а также способствующей получению хорошего урожая. Обмазывание копотью применялось и в ритуале, направленном против засухи. Например, главное действующее лицо в обряде гонджаоба вымазывалось сажей. Такой гонджа (урод), по поверью, играл главную роль в вызывании дождя [4.331, с. 212]. Думается, навешивание закопченной цепи на шею ханцегуаше имело тот же смысл. Сажа и чернота сами по себе обязательно связывались с культом земли [4.36, с. 249; 4.332, с. 176].

Ритуал ханцегуаше как по внешним признакам, так и по содержанию очень близок к распространенному в Грузии обряду лазароба — гонджаоба. По мнению И. Джавахишвили, обливание женщин во время лазароба аналогично обычаю языческих времен, состоящему в жертвовании людей божеству воды [4.124, с. 78]. Считается, что людей приносили в жертву богу воды, бросая их в реку или озеро. В более поздние времена вместо такого жертвования их обливали водой [4.412, с. 114].

Ритуал ханцегуаше стадильно состоит из разных этапов: 1) сбор женщин, 2) обливание участников процессии водой и сталкивание в воду. В основе этих элементов лежит принцип подобное рождает подобное: первое должно вызывать стущение туч на небе, второе — привести к пролиту дождя.

Наряду с магическими, в процессии ханцегуаше прослеживаются и религиозные моменты, представляющие вторую



сторону ритуала: обращение к божеству с просьбой о ниспослании дождя.

Аналогичные магические обряды вызывания дождя были известны всем народам Кавказа, например, абхазы называли его дзюоу [4.149, с. 524]. Аналогичные обряды бытовали и у разных народов мира.

Одно из главных мест в верованиях адыгов занимал культ Шиблэ. Шибле — это божество погоды, являющееся людям в громе и молнии. Молния по-кабардински — тоже шибле. По представлению адыгов, Шибле — огненный змей, сверкающий молнией. П. Аутлев само имя Шибле считает происходящим от слова змея. Змей — властелин воды как на земле, так и на небе. В связи с этим интересно отметить, что в грузинских сказках часто фигурирует змей или дракон, который, чтобы наказать людей, овладевает рекой, родником и т. п. Чтобы умиловить его и пользоваться водой люди вынуждены были отдавать ему в жертву юношей и девушек. Все это тесно связано с представлениями адыгов, считающих Шибле хозяином или змеем вод.

Как считает П. Аутлев, культ Шибле у адыгов должен был возникнуть немного раньше, чем они начали заниматься земледелием и животноводством, а после появления этих отраслей культ Шибле принял более аграрный характер. Поэтому, полагает автор, Шибле, являясь божеством грома и молнии, в то же время стал божеством земледелия [4.26, с. 190]. В связи с этим совершенно справедливо утверждение М. Макалатия, что зооморфная природа антропоморфных божеств (Шибле — богочеловек — змей. — М. К.) совершенно ясно проследывается в верованиях и представлениях людей, она четко прослеживается в сложной системе верований земледельческих и скотоводческих племен. В этих верованиях ярко проявляется взаимосвязь охотничьих и аграрных культов, при слиянии которых возникали новые божества, представляющие собой синтез зооморфных и растительных божеств [4.232, с. 145].

С поклонением культу Шибле были связаны различные ритуалы. Пожар, вызванный молнией — Шибле, полагалось тушить молоком, которым поливали место пожара, в течение семи дней. Пожилые женщины, разувшись, плясали вокруг огня и исполняли ритуальные песни [4.280, с. 80—86]. Если живое существо поражала молния, по старинным обычаям, его нельзя было хоронить тотчас же. Близкие убитых утешали себя тем, что Шибле своим прикосновением осчастливил их. Их не принято было оплакивать. Верили, что убитый молнией мог ожить в результате страстных молитв и обливания молоком. Убитый молнией считался святым и его погребение сопровождалось интересным ритуалом, который еще в XVII веке был описан французским коммерсантом Тавернье [4.359, с. 78].

Танец во славу Шибле — шыбле удж — продолжается семь дней, в течение которых исполнялось песнопение шыбле уэрэд [4.26, с. 150]. В нем поминались имена убитых и предметы, пораженные молнией, в припеве повторялось слово цоппай. Это слово в адыгейском объяснения не имеет, в народе же бытует мнение, что цопай то же, что ханцегуаше. В припеве к песнопению Шибле слово цопай встречается и у моздокских кабардинцев. Подробно об этом мы уже писали, рассматривая верования осетин.

Пока женщины вели ритуальный хоровод, мужчины раздвигали жертвенное животное — серую козу или козла. Из шкуры делали чучело, которое надевали на длинную жердь или укрепляли на высоком дереве. Мясо варилось тут же и им угощали всех. По прошествии семи дней, на восьмой, каждый старался стащить чучело. Похищенное чучело хоронили в засеянной ниве и просили при этом дождей и хорошего урожая.

Такие элементы ритуала, как принесение в жертву козла, изготовление козлиного чучела и затем его похищение заслуживают особого внимания, т. к. характерны для многих кавказских народов. Например, в Грузии, в праздники, связанные с аграрными культами, козлу, его изображению, чучелу и жертвоприношению уделялось большое внимание [4.331, с. 174]. Эти моменты были связаны с возрождением природы и занимали определенное место в этнографической действительности абхазов и черкесов. В Абхазии при ударе молнии исполнялся аналогичный ритуал. Он описан Е. Шиллингом [4.439, с. 57], ссылаясь на которого Ш. Инал-Ипа делает вывод, что абхазский бог грозы Афи аналогичен Шибле [4.150, с. 243].

Шибле был непосредственно связан с дождем, в период засухи обращались именно к нему, собираясь на могиле пораженного молнией. Приподняв надгробный камень, начинали возносить молитву, просили покойника походатайствовать перед Шибле, чтобы он послал дождь.

Аналогичное явление имело место и в Грузии. По сообщению Вахушти Багратиони, «за Пативани есть камень, который если во время засухи перевернуть, то пойдет дождь, в дождливую же погоду покрыть золой и перевернуть — распогодится» [4.73, с. 57].

В Грузии существовали особые камни для вызывания дождя или вёрда, о чем говорится в трудах Г. Читая [4.415, с. 221], М. Гегешидзе [4.94, 81; 4.95, с. 80], Т. Очиаури [4.293, с. 14] и других.

Г. Мамбетовым рассмотрен интересный материал о значении камней в ритуалах вызывания дождя. Опираясь на конкретный материал, он пишет, что местные жители наделяют сверхъестественными свойствами только те камни, которые находились в непосредственном контакте с пораженным молни-



ей, почему на эти камни и могли распространиться каким-то образом возможности Шибле [4.239, с. 178]. Эту столь интересную саму по себе интерпретацию можно распространить на материал всего Кавказа, в частности на культ камня вообще, широко бытовавший во многих регионах Кавказа. Почти везде и сейчас еще можно встретить камни с отверстиями, насаженные на плодоносящие ветви деревьев, хозяйственные постройки, заборы и хлева. Считается, что эти камни оберегают от сглаза и содействовали плодородию. По С. Хаоиеву, камню в Чечне приписывалась «очистительная роль», и воду можно было использовать для всякой надобности, если она протекала между тремя камнями. Самому слову камень — тулг по-чеченски приписывалась магическая сила [4.392, с. 184—185]. Сваны поклонялись особым камням, т. н. чхудани, им приписывали сверхъестественные свойства. В Аджарии участники праздника лазароба обращались с просьбой послать дождь к каменным фигурам, сопровождая просьбу массовым хороводным танцем [4.361, с. 43, 44]. Сохранившиеся остатки культа камня связывают с фетишизмом [4.118, с. 287].

Окончание пахоты адыги отмечали большим праздником — Вакгуэ ихъэж къэбакъ. Это было живописное карнавальное празднество, насыщенное ритуальными действиями, и в нем участвовало все село или община. В современной этнографической действительности он сохранился в весьма слабой форме. Описание этого праздника, хотя и не исчерпывающее, имеется у некоторых авторов. На основе разносторонних материалов мы попытались восстановить этот праздник в его первоначальном виде.

Центральной фигурой праздника являлся баракъ — флаг, вокруг которого совершался весь ритуал. Нужно отметить, что баракъ выносили при всех значительных событиях, будь то рождение ребенка, похороны, засуха или окончание пахоты и цвет его зависел от того, по какому случаю оно выносилось. В случае траура к знамени приделывался черный кусок материи, а при общих торжествах — белый. При окончании пахоты и вообще в связи с последней к знамени привязывался кусок желтой материи. Хотя адыги выносили знамя во всех значительных случаях, в полном объеме ритуал совершался только в период пахоты, а кульминация совпадала с ее окончанием; тогда как, например, в дни траура и похорон баракъ просто поднимался. При рождении ребенка, кроме выноса знамени проводилась джигитовка и стрельба в цель. В засуху в некоторых районах, наряду с Ханцегуаше, несли также знамя и процессию сопровождал главный персонаж ритуала — Ажегафа.

По сообщению местных жителей, при начале пахоты в поле, наряду с пахотными орудиями, выносили и закрепляли ба-

рак. Без него начинать пахоту было нельзя. Барак охранял целый отряд, т. к. его могли похитить жители других сел. Барак считался символом достатка и изобилия и с его потерей, по словам информаторов, можно было лишиться и их.

Главный персонаж праздника — шут, изображавший козла. Он был одет в вывернутую наизнанку овчину. Наряд дополняли маска из черного войлока, отверстия для глаз у нее были окаймлены красной тесьмой; борода по пояс, рога и длинный хвост.

Известно, что овца, ее изображение и овчина считалась символами оплодотворения, возрождения, поэтому естественно, что в празднике возрождения природы они занимали одно из значительных мест [4.332, с. 174]. На поясе у Ажегафа был подвешен выточенный из дерева фаллос. Он был вооружен деревянным оружием, а его телодвижения должны были изображать козла: он подпрыгивал, блеял и бодался.

По окончании пахоты на барак вывешивали различные предметы и прикрепляли к арбе, за которой шествовали ажегафа, вооруженный деревянным мечом и кинжалом, в сопровождении стражи, а за ними пахари. Эта процессия проходила через деревню. Встречающие шумно приветствовали их и обливали водой, чтобы плоды их труда, по словам сказителей, был обилен, как пролитая на них вода, чтобы не было засухи.

Барак укрепляли на площади в селе и вокруг него устраивались спортивные игры, джигитовка, стрельба в цель: ею были предметы, вывешенные на барак. Одновременно с этими играми тут же устраивалось представление, главным участником которого был шут. В селе шута ожидала жена — одетый в женскую одежду мужчина. Ажегафа и жена разыгрывали радостную встречу, обнимая и целуя друг друга. Шуту позволено было говорить жене что угодно, вплоть до непристойностей. Он хвалился тем, что имеет много любовниц и тому подобное. Шут задевал всех, особенно приставал к женщинам, старался их поймать, поцеловать, обнять. Под конец выпрашивал у них денег или что-нибудь другое, в случае отказа угрожал деревянным фаллосом, а если угроза не помогала, валил ее на землю и разыгрывал половой акт. Но если женщине удалось вырваться из рук ажегафы, шут падал и инсценировал смерть, хотя и продолжал держать в руке деревянный фаллос, показывая его людям, что вызывало взрывы смеха. Стража, окружавшая шута, изображала отчаяние и требовала немедленной поимки бежавшей. Жена шута громко плакала, требуя оживить мужа. Люди ловили убежавшую женщину, тогда ажегафа «воскресал», а беглянка должна была исполнять все его требования. Жена шута не отставала от мужа и неотлучно следовала за ним, хотя и заигрывала с парнями. Как видим, представление было насыщено эротическими сценами, что име-

ло прямую связь с оплодотворением земли и возрождением природы.

Участие в ритуале мужчин, переодетых женщинами, было широко распространено и в Грузии. Например, в Аджарии, в танце «Пади́ко», роль девушки исполнял молодой парень. Исполняемые в этом ритуале действия исследователи связывают с фаллическим культом [4.361, с. 62; 4.286, с. 27]. Это положение подтверждается близостью «Пади́ко» к сванскому обряду «муркваноба», являющемуся пережитком мистерии, посвященной божеству деторождения [4.133, с. 110]. Известно, что в древние магические обряды, связанные с деторождением и оплодотворением, входили народные танцы и пантомимы культового характера, и роль женщин в этих культовых драмах исполняли мужчины. Так было, например, в грузинском народном карнавале «берикаоба-кееноба». Этот факт вполне объясним и закономерен. На ранних ступенях общественного развития непосредственное участие в таких ритуальных действиях лиц женского пола не вызывает сомнения [4.361, с. 32]. По мнению Н. Брегадзе, первоначально в указанных ритуальных праздниках исполнителями обязательно являлись и женщины. А то, что теперь в «берикаоба» выступают только мужчины, является уже вторичным, последующим явлением, относящимся к периоду, когда этот праздник получил уже всеобщий народный характер, вышел за рамки культуры и, так сказать, перенесся на улицу [4.58, с. 50].

Вечером ажегафа со своей «свитой» обходил деревню. В каждом дворе он разыгрывал сцену смерти и воскресения и собирал всякую снесь. Если он пропуская какой-нибудь двор, это вызывало обиду. Считалось, что из-за этого урожай будет плохой и год не будет обильным. Собрав подношения, ажегафа возвращался на сельскую площадь, где устраивались соревнования, джигитовка, стрельба в цель и другие игры. Победители получали призы из собранной шутом снеси.

Среди участников праздника надо отметить входивших в «свиту» ажегафа «лодырей». На них возлагалась задача с фантазией и остроумно изображать лень. По-видимому, этот персонаж не был генетически связан с баракком. На него возлагались чисто зрелищные функции, главная цель которых состояла в вызывании смеха. Здесь следует учитывать мнение З. Налоева о значении языческого ритуального смеха и воспитательное значение осмеяния и осуждения бездельников и лодырей.

Под конец несли барак на хранение в почтенную семью. Там накрывался стол, старейшина провозглашал здравницу, в которой упоминал Тхагаледжа и просил бога послать хороший урожай. Затем поздравляли друг друга с успешным завершением пахоты, желали хорошего урожая и изобилия.

Зрелищная сторона праздника могла меняться в разных селах, так как, естественно, не было какого-то единого образа и все зависело от желания устроителей и, конечно, самого ажегафа.

Таким образом, барак был общенародным праздником. Он не был простым времяпрепровождением, его значение в жизни народа было куда более существенным. На празднике не было пассивных наблюдателей — все в равной степени были участниками общего торжества, стараясь своим участием способствовать получению высокого урожая и изобилию.


Действия же ажегафа, несомненно, в своей основе содержали магическое начало. Они максимально были насыщены эротическими сценами, символами достатка, плодородия, размножения, умирания и возрождения сил природы. Ажегафа олицетворял собою само божество; в нем проявлялась зооморфная природа этого божества. Таким образом в период празднования происходило как бы приобщение человека к богу. Шут превращался в сверхъестественное существо, для которого не существовало никаких общественно-этических границ, ничего запретного. Эротические элементы праздника З. Налоев объясняет карнавальным характером представлений, рассчитанных на смех и показ мира в утопическом разрезе [4.279, с. 30; 4.278, с. 35]. Такая постановка вопроса сама по себе интересна и освещает его по-новому, однако эротические действия, по-видимому, имели магический характер, символизирующий плодovitость и размножение, поэтому и воспринимались людьми, как вполне пристойные, целесообразные и оправданные. Это соображение подтверждается наличием таких компонентов в ритуале, как деревянный фаллос, вывернутая наизнанку овечья или козлиная шкура, превращение Ажегафы в козла, связанное с плодovitостью, вымазывание сажей, сквернословие [4.356, с. 87].

Как вытекает из вышеизложенного материала, барак объединяет в себе два независимых один от другого ритуала: один — это обычай водружения барака, который, кроме начала пахоты, выполнялся и в других случаях, второй — ритуал, связанный с ажегафой. Последний посвящался окончанию пахоты, символизировал умирание сил природы и их возрождение. Первоначально, по-видимому, эти два ритуала не были связаны друг с другом, однако с течением времени они слились в один обряд. Несмотря на то, что барак, кроме пахотного периода, справлялся и в другое время, его в основном следует связывать с земледелием. Так, например, длинное древо барака символизировало богатый урожай, желтый цвет его знамени — это цвет созревшего зерна, потеря барака равносильна гибели урожая и т. д. Следует подчеркнуть и то, что барак, вернее, ритуал, связанный с ажегафой, по своему назначению очень близки к грузинским берикаоба-кееноба

(смысл которых заключается в умирании и возрождении сил природы). Признано, что по своим формам и содержанию, но семантике персонажей берикаоба представляет собой зародившийся в древнейшие времена сложнейший комплекс магических обрядов, который с зарождением и развитием земледелия приобрел аграрный характер. Как единый аграрный праздник он, видимо, сформировался на базе уже высокоразвитого хозяйства в Древнем Междуречье ко времени образования вавилонского календаря (III тыс. до н. э.). Отсюда он, вероятно, распространился среди различных народов мира как праздник весны [4.58, с. 65].

Главный атрибут кабардинского праздника Вако ихаж — знамя — барак, как уже говорилось, тесно связан с культом земледелия. Аналогичные грузинские знамена также символизируют божества плодородия и солнца [4.39, с. 5]. Вообще же в Грузии, особенно в Восточной, в культовой сфере знаменам придавалось огромное идейно-символическое значение. Знамя, как установлено В. Бардавелидзе, служило не только величайшим символом божества, но и его воплощением [4.38, с. 61] и связывалось с культом дерева, широко распространенным на всем Кавказе. В Грузии культовое знамя изготовлялось из чинары, которая считалась в Закавказье священным деревом. В этой связи интересно сообщение о том, что в Шапсугии, в ущелье Адихеко, пользовался большой известностью лес святого Тхамахина, состоявший из громадных лип и чинар. Ахин — божество скотоводства. Следовательно, этот лес был посвящен Ахину.

Все исследователи и путешественники, в какой-то степени касающиеся религии северокавказских народов, единогласно признавали, что эти народы поклонялись святым местам и деревьям. Это — Жан де Люк [4.225а, с. 491], Пейсонель [4.296, с. 21], Ксаверию Главани [4.105а, с. 158—166], Тетбу де Марини [4.244, с. 303], Лонгворт и др. Л. Люлье отмечал, что у черкесов нет никаких особых помещений для молитв или жертвоприношений. Вместо храмов они пользуются заповедными лесами под открытым небом. В этих лесах, в тени огромных деревьев, они возносят молитвы, упоминая всевышнего — Тхашоу. Автор добавляет, что такие леса существовали почти в каждом ущелье [4.226, с. 27]. Приблизительно таким же материалом располагает и Дюбуа де Монпере [4.265]. Следует добавить, что в посвященном Созрыш ритуале, как известно, фигурирует семиветвистое дерево, на котором, по обычаю, зажигали семь свечей. Семь считается сакральным числом и связывается с семью светилами. Ветвистое же дерево, у которого вымалливают плодородие, восходит к культу дерева жизни и, быть может, является символическим образом Созрыш, олицетворяющим само божество Созрыш.



При установлении первоначальной идейной сущности священных деревьев В. Бардавелидзе огромное значение придавал обряду причащения детей общинным божествам, который был широко распространен в горных районах Восточной Грузии. Автор отмечает, что дерево в данном случае служило ритуалу распространения покровительских функций племенным божеством на детей. Данный обычай, по ее мнению, является общекавказским [4.38, с. 64]. Эта деталь находит отражение в кабардинском материале. Как мы отмечали, барак выносили в Кабарде и в связи с рождением ребенка.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Общеизвестно, что разные этносы обладают и характеризуются разными культурами. Исходя из этого постулата, культурная специфика, наряду с языком, выражающим ее, считаются главными критериями, позволяющими различать этнические общности [4.23, с. 25]. Таким образом, каждая этническая общность наделена характерной для нее культурой. Этнос же всегда связан с определенной территорией, любой регион во времени и пространстве образует своеобразную, неповторимую конфигурацию, которая представляет собой комплекс, определяющий системы. Такой подход породил идею абсолютной уникальности региона, вполне справедливо раскрытую в советской этнографии, так как каждому региону, наряду с неповторимыми чертами, присущи общие и общие с другими регионами признаки. Тем не менее, именно неповторимое сочетание признаков делает регион регионом и выделяет его в общем ряду эквивалентных ему объектов. Поэтому, отвергая идею абсолютной уникальности региона, необходимо иметь в виду принципиальную важность решения проблемы, связанной с выработкой соответствующих познавательных средств системной индивидуализации региона [4.205, с. 74—75; 4.246].

Представленные нами региональные комплексы культуры отличаются индивидуальными локальными чертами. Однако, наряду с индивидуальностью, им присущи общие, универсальные характеристики. В работе заострено внимание именно на своеобразном сочетании этих общих и локальных черт.

1. В условиях хозяйственной деятельности возникла практическая необходимость в определении астрономического года, отсчета времени и деления его на сезоны. Именно это обстоятельство обусловило появление простейших региональных форм аграрного календаря, построенного на своеобразных представлениях о мироздании и обращении солнца вокруг земли. По такому же принципу строился религиозный и бытовой календарь.





Исследуемые народы не имели строго унифицированного, четко систематизированного календаря с исходной хронологией. Однако сложные бытовые условия и естественная сезонность астрономического года требовали определения и ведения учета времени. Исходя из практических знаний и эмпирического опыта учет основывался на аграрных началах. И как следствие этого, характер космографических представлений определялся хозяйственной деятельностью населения.

Периодичность и цикличность явлений природы исчислялись путем визуального наблюдения за движением небесных светил и объяснялись на основе местной примитивной концепции строения вселенной: расположенные на небе светила обращаются вокруг земли, и от этого обращения зависит смена сезонов.

По официальному календарю астрономический год начинался первого января и делился на двенадцать месяцев. По этнографическим материалам год в исследуемых регионах начинался и с наступлением весны, и сезоны определялись по солнцестоянию. Эта система более древняя, она связана с наступлением хозяйственного периода и, тем самым, с пробуждением сил природы и с культом плодородия. В отличие от официального года, который делился на четыре сезона, весенний год подразделялся на более мелкие единицы. В семантике этих периодов прослеживается как местная основа, так и влияние мусульманского и христианского календарей. В этом конгломератном материале можно выделить основной субстратный слой, который возник на местной почве и является результатом мышления древнейшей эпохи. Тем не менее он не изолирован и во многом схож с представлениями других народов Кавказа. На фоне обширного сравнительного материала особенно четко вырисовываются общекавказские черты, которые в конечном итоге сводятся к истокам примитивной концепции строения вселенной.

3. В иррациональных способах вызывания дождя, рассмотренных нами на материале трех регионов, можно выделить следующие компоненты:

- 1) женский характер ритуала (сбор женщин с ситами и педилками, обливание женщины водой);
- 2) исполнение ритуальных песен;
- 3) лопата;
- 4) хождение к священному месту или к реке (встречается у большинства народов Кавказа);
- 5) соби́рание продуктов и общая трапеза женщин;
- 6) поливание водой костей умерших или переворачивание их в могиле (у осетин и адыгов);
- 7) культовое значение камней;
- 8) очажная цепь (у осетин и адыгов).




Сопоставление перечисленных наиболее частых компонентов подтверждает мысль о том, что обряд вызывания дождя не только в исследуемых регионах Северного Кавказа, но у многих народов мира покоится на одном фундаменте, в котором одну из главных ролей играет имитативная магия. Эти действия закодированы символами собирания туч на небе, выцеживания из туч небесной влаги. Все символы и знаки подчинены главной идее: задобрить или, наоборот, разгневать владыку вод, чтобы он послал дождь. Как отмечалось, подобные верования и действия были распространены почти во всем мире.

4. На той стадии мышления, который описан в работе, культ плодородия и атмосферных явлений тесно связаны между собой и порой эти два феномена представлены в одном образе. в одном культе. Погода считалась областью, непосредственно подвластной божеству грозы — Уацилле у осетин, являвшемуся и божеством плодородия. Поэтому для Осетии Уацилла представляется универсальным божеством земледелия. Таким образом, в одном божестве персонифицированы два начала: плодородия и грозы, тогда как у адыгов они разделены. В Адыгее это — Созрыш и Шибле, в Кабарде — Тхагаледж и Шибле. Шибле одновременно является и божеством грома и молнии и самой молнией, владыкой погоды. Однако в противоположность осетинам у адыгов персонифицированы божества плодородия: это — Созрыш и Тхагаледж. В адыгском варианте мы имеем дело с более развитым культом, тогда как у осетин сохранились ранние формы, которые, будучи под прикрытием христианства, являются выражением самобытных местных аграрных культов. Во всяком случае, существование Хоралдара и Бурхорала наглядно подтверждает это.

5. При описании различных обрядов и верований, связанных с земледелием, у адыгов привлекает внимание то обстоятельство, что между кабардинским и адыгским материалами, кроме большого сходства, о котором говорят многие исследователи, явно прослеживаются и различия. Выявление самобытных кабардинских элементов проливает свет на особенности культуры и быта. В условиях новой среды древние культы приобрели новые оттенки и тем самым обособились от общеадыгских представлений. Это особенно заметно при изучении пантеона божеств и соответствующих ритуалов. Языческие культы подверглись христианскому, а позднее мусульманскому влиянию, и в результате этих напластований сложился религиозный синкретизм, который неоднократно подчеркивается в специальной литературе.

Материал, связанный с аграрным культом, охватывает полный хозяйственный цикл. Начинается он 23 марта новым праздником, посвященным всевышнему и божеству пло-



дородия. За ним следовал многоплановый карнавальный праздник — ваксихаж кабак, символизовавший умирание и пробуждение природы, который устраивался после окончания пахоты. Этот праздник тоже был связан с культом плодородия. Все календарные праздники связывались с определенным полесдческим периодом. Кроме того, к весенне-летним праздникам причислялись ритуал Хандегуаше, исполняемый в случае надобности, и праздник, посвященный Шибле. На основе представленного материала можно заключить, что культ Шибле характеризовался синкретизмом, функции божества не были конкретизированы, поэтому он считался божеством грома и молнии и плодородия. Эти функции, в конечном итоге, были родственными и обуславливали друг друга. Поэтому, в то время как Тхагаледж персонифицировался как божество хлебопашества, Шибле должен был выступать и в роли божества плодородия и повелителя грома и молнии. По-видимому, перенесение функции хлебопашества на Тхагаледж произошло позднее. Аналогичное явление наблюдалось и в чеченском языческом пантеоне. Чеченская Элта, подобно Шибле, относится к ряду синкретических божеств. Она была божеством охоты и хлебопашества. В дальнейшем последнее перешло к Мятсели.

К сказанному можно добавить, что кабардинское Шибле слилось с христианским Ильей-пророком, что явно отражает припев в песнопении в честь Ильи-пророка, в котором наряду с цоппай, неоднократно повторяется слово «элари», Элари, видимо, означает грузинского Элия (Илью), который также управляет погодой, и постольку, по справедливому замечанию Л. Лаврова, Шибле — Элар — Элия — это христианский Илья-пророк [4.217, с. 219].

## ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ

Объект нашего исследования ограничивается тремя основными регионами Северного Кавказа — Чечено-Ингушетия, Осетия, Адыгея-Кабарда. Различия социально-экономического, этнокультурного, а также географического характера создали локальные своеобразия этих регионов, которые отчетливо проявляются в особенностях земледельческой культуры местного населения и которая налагает отпечаток на все стороны их быта.

Вся хозяйственная деятельность в дореформенный период опиралась на эмпирические знания, которые отражали уровень экологической культуры населения. В меру объективно существующих возможностей и своих природоведческих знаний население целенаправленно проводило природосохранные мероприятия. Эти действия проявляются во многих агротехнических приемах, среди которых особо следует выделить террасирование склонов гор, способы земледелия, севооборот, орошение, лесовосстанавливающие действия и т. п.

В отдельных регионах Северного Кавказа не всегда наблюдалась «гармония» между населением и средой его обитания. Конкретные местные природные ресурсы не всегда обеспечивали прожиточным минимумом население, в результате чего возникали разные формы отходничества, освоение плоскостных земель и связанные с ним дальние или микромиграции. На определенной ступени общественного развития несоответствия между средствами существования и потребностями населения породили разные формы абречества, способствовали развитию торговли и изменению традиционного характера хозяйства. Несмотря на это, определенное равновесие между природной средой и населением в большей или меньшей степени всегда восстанавливалось. Общество выискивало разные средства и пути для преодоления трудностей социального и экологического порядка.

Изучаемые нами регионы характеризуются сугубо локальными чертами, обусловленными социально-экономическим уровнем развития каждой конкретной области, ее экологическим своеобразием, географическим разнообразием, бытовыми реалиями (этнические традиции и избирательное санкционирование общества). Вместе с тем территориальная обособленность, исторически сложившиеся тесные этнокультурные и эко-



номические взаимоотношения, общность целого ряда бытовых реалий на фоне глубоких этносоциальных процессов и сложных политических перипетий, на протяжении веков создавали уникальный общекавказский мир со своим этническим, языковым, хозяйственным, религиозным и социально-политическим многообразием.

Специфическую форму отраслей хозяйства изучаемого региона, которая в основном выражается в производственных навыках и особенностях трудового опыта, формируют конкретные природно-хозяйственные условия и уровень социального развития.

Конкретные природно-хозяйственные условия формируют производственные навыки и особенности трудового опыта, создавая тем самым специфическую форму отраслей хозяйства в соответствии с уровнем социального развития.

На основе определения типа горного земледелия на Кавказе и сопоставления этого типа хозяйства с другими (плоскостными) приходим к выводу, что регионы, характеризующиеся этим типом хозяйства, объединяются в одну хозяйственно-культурную единицу, в которую могут входить этносы, говорящие на разных языках, имеющие различные этническое самосознание и психический склад, исповедующие разные религии. Они являются носителями общих черт хозяйственного быта, охватывающих весь Центральный Кавказ.

Земледельческие орудия наряду с другими элементами культуры дают богатейший материал для реконструкции картины традиционной земледельческой культуры народов Северного Кавказа.

Изучение знаковой сущности, т. е. символической нагрузки конкретного предмета (например, технологии, конструкции и функции пахотных орудий) дает возможность получить через материальный объект определенную информацию по многим аспектам общественных и семейных отношений. Так, по большому плугу удается установить уровень общественного развития исследуемого региона, формы организации труда, землевладения и землепользования, экономическое состояние населения, его отношения с соседними народами, структуру местных почв, номенклатуру возделываемых злаков и много других вопросов.

Комплексное изучение культуры земледелия позволяет определить изопрагмы ее каждого отдельного компонента. Конкретный этнографический материал ясно показывает, что ареал распространения этих компонентов, как правило, не совпадает с синхронными изопрагмами аналогичных компонентов этнокультур и детерминанты «национальный» и «этнический» не имеют определяющего значения, поскольку характеризующая данный народ специфика в них мало отражена.



Проблема этнических традиций в современных условиях приобретает особую остроту. Традиция, безусловно, играла немаловажную роль в хозяйственной жизни прошлого, она в определенной мере воздействовала на конкретные способы ведения хозяйства и тем самым придавала ему специфический характер. Наряду с этим трудовые традиции зачастую мешали внедрению более правильных, разумных правил и тем самым тормозили процесс дальнейшего развития.

Этническая традиция — это сложный феномен, проявляющийся в каждом отдельном случае в разной форме. Если в хозяйственной сфере стойкость этнических традиций и играет известную роль, то по отношению к сельскохозяйственной технике традиция находится в прямой зависимости от производственной целесообразности и поэтому этнические традиции теряют свою силу. Здесь более уместным выглядит избирательное санкционирование общества.

При этнографическом изучении традиционной хозяйственной культуры народов Кавказа наиважнейшим является отражение ее специфики в повседневной жизни, в исторически сложившихся формах общественного бытия, которое, в конечном счете, определяет характер этой культуры. Основным моментом представляется, с одной стороны, чисто утилитарный аспект вопроса, т. е. традиционные навыки и правила ведения хозяйства, а с другой — социальный, где хозяйственная сторона сближается с культурно-бытовой.

Помимо чисто аграрных вопросов, большинство которых до настоящего времени не утратили свою практическую значимость, Кавказ предоставляет ценнейшие материалы различных уровней стадийного и формационного развития. Совмещение явлений однозначных, но представляющих разные формационные уровни, является показателями процесса развития.

Несмотря на огромное значение человеческого фактора, изучение предмета материальной культуры нужно начинать с установления его формы, функции и технологии, т. е. описать как «сумму человеческого труда».

Отношение человека к хозяйству лучше всего проявляется в трудовых объединениях. Оно, в основном, сводится к трем аспектам: 1. Человек — тягловая сила; 2. Человек-производитель — орудия труда — человек-потребитель; 3. Человек — орудия труда, тягловая сила — человек.

В связи с этим определенное значение приобретает и вопрос о культуре общения, который выдвинулся в последнее время в особую субдисциплину — этнографию общения.

Общение объединяет людей с общими интересами и упорядочивает их отношения в ходе совместной деятельности. В процессе общения происходит передача трудовых и бытовых навыков, как в горизонтальном, так и вертикальном направ-

лениях, что особенно важно для традиционных бесписьменных обществ, где каналом передачи информации служит общение разных порядков. Этим же способом вырабатываются общие интересы и мировоззрение или же выявляются противоречия интересов и взглядов.

В культуре общения формируются стереотипы поведения, они являются социальными феноменами и неотторжимой частью бытовой культуры.

Взаимопомощь является самым ранним проявлением общения, которая в процессе становления человеческого общества породила культуру общения.

На ранних ступенях общественного развития взаимопомощь была возможна между хозяйствами с примерно одинаковым имущественным положением. Однако в последующие периоды, с появлением между сторонами более или менее значительного имущественного различия, она с неизбежностью приводит к отношениям патроната и кабалы.

Каждое общество на определенной стадии своего развития создавало своего рода идеальные модели общения, основанные на положительных, достойных одобрения сторонах поведения, как-то: доброжелательность, взаимное уважение, любовь и сострадание к ближнему. Действия членов коллектива были ориентированы на эти модели. Вырабатывался определенный режим и ритм взаимных отношений, которые посредством механизма преемственности превращались в традиционные нормы поведения и в определенных случаях имели силу юридического статуса. Тот, кто переступал через традиционные моральные требования, приспособлял их к своим нуждам, пренебрегал чужими интересами, заслуживал всеобщее порицание. Таких людей не брали в трудовые объединения, не откликались на устраиваемые ими помочи и т. д. Однако здесь же следует отметить, что феодализирующиеся и зажиточные слои все же старались превратить помощь в средство эксплуатации и в большинстве случаев им это удавалось.

Охарактеризованные нами общества ни в коем случае не могут считаться находящимися на первобытной ступени развития. Они давно уже прошли эту ступень, отличались высоко развитыми пахотным земледелием и скотоводством, им была свойственна сословная и имущественная дифференциация. Однако замкнутый характер производства в различных отраслях хозяйства (несмотря на интенсивные формы его ведения), неблагоприятные условия, нехватка земельных угодий, скудость почв, лишали такое хозяйство стабильности, тем более, что собираемого здесь урожая едва хватало семье на 3—4 месяца. В условиях неравного владения средствами труда взаимная помощь была единственным фактором, выполнявшим наряду с моральной, экономическую функцию в деле жизнеобеспечения населения.



В этнографической действительности народов Кавказа первобытные этнические верования, разумеется, не могли сохраниться в своем первоначальном виде; по мере происходивших в обществе стадиальных или формационных изменений существовавшие ранее представления в определенной степени изменялись, а в некоторых случаях и вовсе исчезали. Наряду с этим под влиянием христианства и магометанства претерпели изменения также традиционные этнические религиозные представления. Религиозный синкретизм свойственен в той или иной степени всем народам Кавказа. У всех у них существовали представления об особых божествах — покровителях урожая, различных пород скота и пр. Обряды, связанные с этими божествами, у одних народов испытали сильное христианское либо мусульманское влияние, даже слились с почитанием какого-либо святого. Происходил сложный, двусторонний процесс, в котором наряду с христианизацией местных культов имели место и случаи превращения христианских храмов в языческие молельни.

При рассмотрении этнических религий следует ориентироваться на изучение конкретного культа в целом, во всех его проявлениях. Комплексное исследование всех проявлений данного культа дает возможность вскрыть его истинную сущность, показать природу божества. С этой целью следует учитывать как ритуальную сторону действия, его магически-сакральную функцию, так и его вербальное выражение, словесный, текстовый материал.



## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

### 1. Произведения основоположников марксизма-ленинизма

- 1.1. Маркс К. Капитал. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 23.
- 1.2. Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии // Избранные произведения. М., 1948.
- 1.3. Маркс К., Энгельс Ф. Сельскохозяйственный пролетариат // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 2.
- 1.4. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 13.
- 1.5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч., 2-е изд., т. 3.
- 1.6. Энгельс Ф. Бруно Бауер и первоначальное христианство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 19.
- 1.7. Энгельс Ф. Конспект первого тома «Капитала» К. Маркса. К. Маркс. Капитал, т. I. Процесс производства капитала 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 16.
- 1.8. Энгельс Ф. О социальном развитии России // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 45.
- 1.9. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 21.
- 1.10. Архив Маркса и Энгельса. — Т. 5.
- 1.11. Ленин В. И. Новые хозяйственные движения в крестьянской жизни // Полн. собр. соч., т. I.
- 1.12. Ленин В. И. Очередные задачи Советского правительства // Полн. собр. соч., т. 36.

### 2. Официально-документальные материалы

- 2.1. Горбачев М. С. Политический доклад Центрального Комитета КПСС XXVII съезда (Коммунистической партии Советского Союза 25 февраля 1986 года) // Материалы XXVII съезда КПСС.
- 2.2. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М.: Политиздат, 1986.
- 2.3. Марковин В. И. Средневековые чеченские петроглифы // Материалы сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований, 1964, Баку.

3.4. Научная конференция «XXVII съезд КПСС и проблемы взаимодействия общества и природы на различных исторических этапах» (Нальчик, 15—17 апреля, 1987). Тезисы докладов. — М., 1987.

3.5. Хасиев С. Г. Календарный год у вайнахов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г., ч. I. М., 1974.

#### 4. Книги и статьи

4.1. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. — М.—Л., 1949, т. I.

4.2. Абаев В. И. Осетино-вайнахские лексические параллели // Известия ЧИНИИ. — Грозный, 1959, т. I, вып. 2.

4.3. Абаев В. И. Скифо-европейские изоглосы на стыке Востока и Запада. — М., 1965.

4.4. Аверкиева Ю. П. Современные тенденции в развитии этнографии США // Современная американская этнография. М., 1963.

4.5. Агларов М. А. Очерки этнографии Южного Дагестана // ДЭС. — Махачкала, 1974, т. I.

4.6. Агларов М. А. Техника сооружения террасных полей и вопросы эволюции форм собственности у аварцев (до XX в.) // УЗИИЯЛ. — Махачкала, 1982. — Т. 13.

4.7. Акритас П. Г. Аграрный праздник в Кабарде // Учен. зап. КНИИ. — Нальчик, 1948. — Т. 4.

4.8. Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды» // Известия НИИК. Владикавказ, 1928, вып. I.

4.9. Алексеева Е. П. Очерки по экономике и культуре народов Черкессии в XVI—XVII вв. — Черкесск, 1957.

4.10. Алибердов Т. Д. Адыгейские земледельческие орудия XIX и начала XX веков // Ученые записки АНИИ. — Краснодар, 1965. — Т. 4.

4.11. Алибердов Т. Д. Из истории земледелия у адыгов в XIX в. // Ученые записки АНИИ. — Майкоп, 1968. — Т. 8.

4.12. Алироев И. Ю. К вопросу о роли древнейшей религии вайнахов в пропаганде научного атеизма // Известия ЧИНИИ. — Грозный, 1972. — Т. I, вып. I.

4.13. Аммиан Марцеллин. XXXI 2.23.

4.13а. АН Б. О пережитках родовой религии шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. — М., 1940.

4.14. Андреев Ю. В. Раннегреческий полис. — Л., 1976.

4.15. Андрианов Б. В. К изучению агроэтнографии // СЭ. — 1976, № 3.

4.16. Андрианов Б. В., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и проблемы их картографирования // СЭ. — 1972. — № 2.

4.17. Андрианов Б. В., Чебоксаров Н. Н. Историко-этнографические области (проблемы историко-этнографического районирования) // СЭ. — 1975, № 3.

4.18. Андрионикашвили М. К. Очерки по иранско-грузинским языковым взаимоотношениям. — Тбилиси, 1966. Груз. яз.

4.19. Анисимов С. Г. Кабардино-Балкария. — М., 1937.



4.20. Анучин В. А. Географический фактор в развитии общества // М., 1982.

4.21. Анчабадзе Ю. Д. Абаза (к этнокультурной истории народов Северо-Западного Кавказа) // КЭС.— М., 1984.— Т. 8.

4.22. Артановский С. Н. Марксистское учение об общественном прогрессе и «эволюция культуры» Л. Уайта // Современная американская этнография. — М., 1963.

4.23. Арутюнов С. А. Этнографическая наука и изучение культурной динамики // Исследования по общей этнографии. — М., 1979.

4.24. Арутюнов С. А., Маркарян Э. С., Мкртумян Ю. И. Проблемы исследования жизнеобеспечения // СЭ.— 1983. № 2.

4.25. Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И. Проблемы типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре // Типология основных элементов традиционной культуры.— М., 1984.

4.26. Аутлев П. У. Новые материалы по религии адыгов // Ученые записки АНИИ. — Краснодар, 1965.— Т. 4.

4.27. Аутлев П. У., Алибердов Т. Д. О народной метрологии адыгов (черкесов) // Учен. зап. АНИИ. — Майкоп. 1968.

4.28. Ахвледиани Г. А. Сборник избранных трудов по осетинскому языку. — Тбилиси, 1960.— Т. I.

4.29. Ахриев Ч. Э. Присяга у ингушей // Сборник сведений о терской области, 1878.— Т. I.

4.30. Байбури А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — Л., 1983.

4.31. Байбури А. К. Этнические аспекты изучения стереотипных форм поведения и традиционная культура // СЭ.— 1985.— № 2.

4.32. Байбури А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и обрядов» // Фольклор и этнография. — Л., 1984.

4.33. Бакунин В. М. Запись показаний, находящихся в С.-Петербурге кабардинских владельцев Алиша Хамзина, ноября 1742 года // Известия СОНИИ.— 1934.— Т. 5.

4.34. Бараниченко Н. Н., Виноградов В. Б. Христианизация как фактор социально-политической истории Чечено-Ингушетии в XVI—XVIII вв. // Археология и вопросы социальной истории Северного Кавказа.— Грозный, 1984.

4.35. Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения хевсурских верований. — Тифлис, 1932.

4.36. Бардавелидзе В. В. Календарь сванских народных праздников. — Тифлис, 1939, Груз. яз.

4.37. Бардавелидзе В. В. Образцы грузинского (сванского) обрядового графического искусства. — Тбилиси, 1953.

4.38. Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен.— Тбилиси, 1957.

4.39. Барнавели С. В. Грузинские знамена. — Тбилиси, 1953. Груз. яз.

4.40. Басилов В. Н., Кобычев В. П. Галгай— страна башен // СЭ.— 1971.— № 1.



4.41. Бгажпоков Б. Х. Адыгский этикет. — Нальчик, 1978.

4.42. Бгажпоков Б. Х. Коммуникативное поведение и культура // СЭ. — 1978. — № 5.

4.43. Бгажпоков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. — Нальчик, 1983.

4.44. Бедукадзе С. И. Народная система счисления времени и ее отражение в «Витязе в тигровой шкуре» // Шота Руставели. — Тбилиси, 1968. Груз. яз.

4.45. Бежкович А. С. Еще раз об агроэтнографических исследованиях // СЭ. 1971, № 5.

4.46. Белоусов А. А. Экономическое развитие Кабарды. (1867—1953 гг.). — Нальчик, 1956.

4.47. Бердзенишвили Н. А. К исторической географии // Сборник исторической географии Грузии. — Тбилиси, 1960, Груз. яз.

4.48. Бердзенишвили Н. А. Одна страница из историко-географического дневника // Сборник исторической географии Грузии. — Тбилиси, 1960. — Т. I. Груз. яз.

4.49. Бердзенишвили М. М. О понятии «гора» в грузинских исторических источниках // Своеобразие социально-экономического развития феодальной горной Грузии. Тбилиси, 1983. Груз. яз.

4.50. Берже А. П. Чечня и чеченцы // КК. 1860, Тифлис, 1859.

4.51. Берzenov Н. Г. Заметки об Осетии // Газ. «Кавказ», 1850. 47, 48; 1852, 5, 67, 68.

4.52. Бериашвили Л. К. Земледелие в Месхетии. — Тбилиси, 1973. Груз. яз.

4.53. Блиев М. М. Осетия в первой трети XIX в. — Орджоникидзе, 1964.

4.54. Боцвадзе Т. Д. Хозяйственное развитие Кабарды в первой половине XIX в. // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Гр. ССР. — 1962. — Т. 6, вып. 1. Груз. яз.

4.55. Боцвадзе Т. Д. Из истории грузино-кабардинских взаимоотношений. — Тбилиси, 1963. Груз. яз.

4.56. Брегадзе Н. А. О зерновых культурах в Рача-Лечхуми // Вестник общественных наук АН ГССР. 1960. — № 3. Груз. яз.

4.57. Брегадзе Н. А. К вопросу о локализации ареала пшеничных очагов земледелия в Грузии // СЭ. — 1975. — № 4.

4.58. Брегадзе Н. А. К изучению истории Берикаоба // Мацне АН ГССР. Серия ИАЭИИ. — 1980. — № 1. Груз.

4.59. Бромлей Ю. В. Основные направления этнографических исследований в СССР // ВИ. — 1968. — № 1.

4.60. Бромлей Ю. В. К характеристике понятия «этнос» // Расы и народы. — М., 1971. — № 1.

4.61. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. — М., 1973.

4.62. Бромлей Ю. В. К характеристике исследовательских объектов этнографии // Современные проблемы этнографии. — М., 1981.

4.63. Бромлей Ю. В. Традиционная культура и этнография // Современные проблемы этнографии. — М., 1981.



4.64. Бромлей Ю. В. Этнические аспекты экологии человечества // Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). — М., 1981.

4.65. Бромлей Ю. В. Этнос и его основные виды // Современные проблемы этнографии. — М., 1981.

4.66. Бромлей Ю. В. К вопросу о влиянии особенностей культурной среды на психику // СЭ. — 1983. — № 3.

4.67. Бромлей Ю. В. К изучению этнических аспектов экологии человечества // МЭГ «Хелеури», 1985. — Т. 22.

4.68. Бромлей Ю. В., Крюков М. В. Этнография: место в системе наук, школы, методы // СЭ. — 1987. — № 3.

4.69. Бромлей Ю. В., Шкаратан О. И. Соотношения истории, этнографии и социологии // СЭ. — 1969. — № 3.

4.70. Броневский С. Б. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. — М., 1823, ч. 2.

4.71. Бутинов И. А. О специфике производственных отношений общинно-родовой формации // СЭ. — 1977. — № 3.

4.72. Ванеев З. Н. Из истории родового быта в Юго-Осетии. — Тбилиси, 1955.

4.73. Багратиони Вахушти. География Грузии. Пер. с груз. М. Джанашвили // ЗКОРГО. — Тифлис, 1904, кн. 24, вып. 5.

4.74. Вертепов Г. А. Ингуши. Историко-статистический очерк // ТС. — 1892. — Кн. 2.

4.75. Вертепов Г. А. В горах Осетии // ТВ—1900, 38—40, 42, 44, 45, 48, 50—52.

4.76. Виноградов В. Б., Бараниченко Н. И. Об одном аспекте грузино-вайнахских взаимоотношений в XVI—XVIII вв. // Мацне АН ГССР. — Серия ИАЭиИИ. — 1980. — № 3.

4.76а. Виноградов В. Б. Центральный и Северный Кавказ в скифское время (VII век до н. э.). — Грозный, 1972.

4.77. Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. — М., 1976.

4.78. Витен Н. Северная и Восточная Татария или сжатый очерк нескольких стран и народов // Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. — Нальчик, 1974.

4.79. Власов В. Г. Русский народный календарь // СЭ. — 1985. — № 4.

4.80. Волкова Н. Г. Переселение с гор на равнину\* на Северном Кавказе в XVIII—XX вв. // СЭ. — 1971. — № 2.

4.81. Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. — М., 1973.

4.82. Волкова Н. Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XX века. — М., 1974.

4.83. Габараев С. Ш. К вопросу о народном мировоззрении в нартовском эпосе // Сказания о нартах. Эпос народов Кавказа. М., 1969.

4.84. Гаглоева З. Д. Из истории древнейших верований южных осетин. — Тбилиси: 1953.

4.85. Гаглоева З. Д. Земледельческие орудия у южных осетин // Известия ЮОНИИ. — Сталинири, 1957 — Вып. 8.



4.86. Гаглоева З. Д. Скотоводство в прошлом у осетин // МЭГ. — Тбилиси, 1963. — Т. 12—13.

4.87. Гаглоева З. Д. Очерки по этнографии Осетии. — Тбилиси, 1974.

4.88. Путевые впечатления и воспоминания барона Августа фон Гагетгаузена // Закавказский край — Спб., 1857. — Ч. 2.

4.89. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. — Тбилиси, 1985. — Т. 2.

4.90. Ган К. Ф. По долинам Чороха, Уруха и Ардона // ИКОРГО, 1897. — вып. 25.

4.91. Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов. — М., 1967.

4.92. Гатиев Б. Т. Суеверия и предрассудки у осетин // ССКГ, Тифлис, 1889. — Т. 9.

4.93. Гегель Г. Философия истории. Под ред. и с предисл. Ф. А. Горохова. Соч. — М.—Л., 1935. — Т. 8.

4.94. Гегешидзе М. К. Старая и новая система полива в долине Тирофони // МЭГ. — Тбилиси: 1959. — Груз. яз.

4.95. Гегешидзе М. К. Поливное земледелие в Грузии. — Тбилиси, 1961. Груз. яз.

4.96. Гегешидзе М. К. Террасное орошаемое земледелие на Кавказе. — М., 1964.

4.97. Гегешидзе М. К., Джавахишвили И. О внутренних хозяйственно-культурных связях Грузии // Маце AN ГССР. Серия ИАЭИИ. — 1973. — № 2. Груз. яз.

4.98. Гегешидзе М. К. Культурно-исторические и социальные проблемы экологии в Грузии. — Тбилиси, 1981. Груз. яз.

4.99. Геладзе Т. Ш. Формы коллективного труда в земледелии Восточной Грузии. — Тбилиси, 1987.

4.100. Генко А. И. Из культурного прошлого ингушей // ЗКВ, 1930. — Т. 5.

4.101. Генко А. И. О названиях «плуга» в северокавказских языках // Доклады AN СССР. — 1930. — № 7.

4.102. Генко А. И. Задачи этнографического изучения Кавказа // СЭ. — 1936. — № 3—4.

4.103. Герко И. И. Что нужно знать для развития хозяйства за Кубанью // КВВ, 1869. — № 10.

4.104. Геродот. История. — Л., 1972, т. 4.

4.105. Гигинейшвили И., Топурия В., Кавтарадзе И. Грузинская диалектология. — Тбилиси, 1961.

4.105-а. Главани Ксаверьо. Описание Черкесии // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. — Нальчик, 1974.

4.106. Годовые праздники осетин: масленица // ТВ. — 1892. — № 25.

4.107. Голендухин Ю. Г. Вопросы классификации и духовный мир древнего земледельца по петроглифам Саймалы-Таша // Первобытное искусство. — Новосибирск, 1971.

- 4.108. Головин А. И. Топографические и статистические заметки об Осетии // КК. 1854.
- 4.109. Гониашвили Т. Словарные сходжения чеченского и картвельских языков // Известия ИЯИМ. — Тбилиси, 1940. — Т. 5—6. — Груз. яз.
- 4.110. Грабовский Н. Ф. Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушского округа // ССКГ. — 1870. — Вып. 8.
- 4.111. Громов Г. Г., Новиков И. Ф. Некоторые вопросы агроэтнографических исследований // СЭ. — 1967. — № 2.
- 4.112. Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. — М., 1986.
- 4.113. Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири. — Новосибирск, 1975.
- 4.114. Гугушвили П. В. Экономическая организация «гутнеули» // Моамбе АН ГССР. — 1944. — Т. 5. — № 3. Груз. яз.
- 4.115. Гугушвили П. В. Зерновое хозяйство в Закавказье. — Тбилиси, 1954. Груз. яз.
- 4.116. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1972.
- 4.117. Гутнов Ф. Х. К вопросу об общественном строе Алагирского общества (XIV—XVIII вв.) // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. — Орджоникидзе, 1985.
- 4.118. Дадов А. А. К вопросу о религиозных верованиях кабардинцев // Учен. зап. КБНИИ. — Нальчик, 1957.
- 4.119. Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев // ТС. — 1893. — Вып. 3, кв. 2.
- 4.120. Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследования и тексты. М., 1972.
- 4.121. Джавахишвили И. А. Экономическая история Грузии. — Тифлис, 1930. — Кн. I. Груз. яз.
- 4.122. Джавахишвили И. А. Первоначальная природа и родственность грузинских и кавказских языков. — Тбилиси, 1937. Груз. яз.
- 4.123. Джавахишвили И. А. История грузинского народа. — Тбилиси, 1951. — Кн. I. Груз. яз.
- 4.124. Джавахишвили И. А. История грузинского народа. — Тбилиси, 1979. Кн. I. Груз. яз.
- 4.125. Джалабадзе Г. В. Из истории пахотных орудий Восточной Грузии. — Тбилиси: 1960. Груз. яз.
- 4.126. Джалабадзе Г. В. Мохевское пахотное орудие. // Вестник АН ГССР. — 1962. — Т. 39. — № 1. Груз. яз.
- 4.127. Джалабадзе Г. В. Земледелие в Тушети // Этнографическое изучение Тушети. — Тбилиси, 1967. Груз. яз.
- 4.128. Джалабадзе Г. В. Полеводческая культура Восточной Грузии. — Тбилиси, 1986. Груз. яз.
- 4.129. Джанашиа Н. С. Абхазский культ и быт // Христианский Восток. — Спб., 1917. — Т. 5, вып. 3.
- 4.130. Джанашиа С. Н. Грузия на пути ранней феодализации. // Труды. — Тбилиси, 1949. — Т. I. Груз. яз.
- 4.131. Джанашиа С. Н. Родовой строй грузинских племен // Труды. — Тбилиси, Изд. АН ГССР, 1952. — Т. 2. Груз. яз.



- 4.132. Джанашиа С. Н. Тубал — табал, тибарени, ибери // Труды АН ГССР, 1959. — Т. 3. Груз. яз.
- 4.133. Джанелидзе Д. С. Народные истоки грузинского театра. — Тбилиси, 1948.
- 4.134. Джикиа С. С. Материалы к истории слова «гутани» // МЭГ «Хелеури». — Тбилиси, 1985. — Т. 22. Груз. яз.
- 4.135. Дзагуров Д. Г. Северная Осетия в дореволюционное время // Известия СНИИ. — Орджоникидзе, 1971. — Т. 23.
- 4.136. Дзидзигури Ш. В. Разыскания по грузинской диалектологии. — Тбилиси, 1954. Груз. яз.
- 4.137. Донин А. Люди, идолы и боги. — М., 1962.
- 4.138. Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. — Т. I, кн. 1.
- 4.139. Дубровин Н. Ф. Адыге. — Краснодар, 1927. Черкесы (адыге).
- 4.140. Думанов Х. М. Обычное имущественное право кабардинцев. — Нальчик, — 1976.
- 4.141. Дьячков-Тарасов А. И. Абадзехи // ЗКОРГО. — Тифлис, 1902. — Кн. 22, вып. 4.
- 4.142. Дьячков-Тарасов А. И. Абхазия и Сухум в XIX столетии // ИКОРГО, 1909. — Т. 20.
- 4.143. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. — М., 1976.
- 4.144. Евсюков В. В. Мифы о мироздании. — М., 1986.
- 4.145. Ефремов Ю. К. Ландшафтная сфера и географическая сфера // Природа и общество. — М., 1968.
- 4.146. Зеленин Д. М. Русская соха, ее история и виды: Очерк из истории русской земледельческой культуры. — Вятка, 1908.
- 4.147. Зибер Н. И. Очерки первобытной экономической культуры. — М., 1937.
- 4.148. Иваненков Н. И. Горные чеченцы // ТС. — 1910. — Вып. 7.
- 4.149. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки. — Сухуми, 1965.
- 4.150. Инал-Ипа Ш. Д. Об абхазско-адыгских этнографических параллелях. // Учен. зап. АНИИ. — Краснодар, 1965. — Т. 4.
- 4.151. Ингороква П. Древнегрузинский языческий календарь // Вестник музея Грузии. — 1933. — Т. 7. Груз. яз.
- 4.152. Исламов А. М. К вопросу первобытно-религиозных представлений у предков вайнахов // Известия ЧИНИИ. — Т. 9, ч. I, вып. 1.
- 4.153. Исторический материализм // Изд. Тбилисского гос. университета. — Тбилиси: 1971. Груз. яз.
- 4.154. История Дагестана (Редкол. Аликберов Г. А., Гаджиев В. Г., Даниялов Г. Д. — М., 1967. — Т. I.
- 4.155. История Кабардино-Балкарской АССР / Редкол. Кумыков Т. Х., Анчабадзе З. В., Гарданов В. К. — М., 1967. — Т. I.
- 4.156. История Кабарды (с древнейших времен до наших дней) / Ред. Смирнов Н. А. — Нальчик, 1957.
- 4.157. История Северо-Осетинской АССР / Редкол. Бушуев С. К., Тотов М. С., Фадеев А. В. — М., 1959.





- 4.158. Итонишвили В. Д. Семейный быт горцев Центрального Кавказа. — Тбилиси, 1969. Груз.
- 4.159. Кабардинский фольклор / Под ред. Бройдо Г. И. — М.—Л., 1937.
- 4.160. Кавказ в скифское время (VII в. до н. э.). — Грозный, 1972.
- 4.161. Казначеев В. П. Очерки теории и практики экологии человека. — Новосибирск, 1983.
- 4.162. Қалмыков И. Х. Историко-этнографический очерк. — М., 1950.
- 4.163. Калоев Б. А. Агулы // КЭС. — М.—Л., 1962. — Т. 2.
- 4.164. Калоев Б. А. Из истории Моздока и моздокских осетин // Известия СОНИИ. — Орджоникидзе, 1966. — Т. 25.
- 4.165. Калоев Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. — М., 1967.
- 4.166. Калоев Б. А. Земледелие у горских народов Северного Кавказа // СЭ. — 1978. — № 3.
- 4.167. Калоев Б. А. Материальная культура и прикладное искусство осетин. Альбом. — М., 1973.
- 4.168. Калоев Б. А. Земледелие у горских народов Северного Кавказа // СЭ. — 1978. — № 3.
- 4.169. Калоев Б. А. Земледелие народов Северного Кавказа. — М., 1981.
- 4.170. Кантария М. В. Hans Koen, Pflug und Arel 1950 // Вестник АН ГССР. — Тбилиси., 1961. — Т. 2. Груз. яз.
- 4.171. Кантария М. В. Народные способы счисления времени в Чечено-Ингушетии // Мацне АН ГССР, серия ИАЭИИИ — Тбилиси, 1977, № 4. Груз. яз.
- 4.172. Кантария М. В. О своеобразии механизма преемственности традиции // Мацне АН ГССР. Серия ИАЭИИИ. — Тбилиси, 1978. — № 4.
- 4.173. Кантария М. В. Некоторые вопросы земледельческого быта в горной Осетии // КЭС. — Тбилиси, 1980. — Т. 5, вып. 3.
- 4.174. Кантария М. В. Из истории хозяйственного быта Кабарды. — Тбилиси, 1960. Груз. яз.
- 4.175. Кантария М. В. Традиционные средства и способы обработки земли в Чечено-Ингушетии // Мацне АН ГССР. Серия ИАЭИИИ. — Тбилиси, 1985. — № 1. Груз. яз.
- 4.176. Кантария М. В. Агркультурные способы полеводства в Чечено-Ингушетии // КЭС. — Тбилиси, 1986. — Т. 6.
- 4.177. Карпов Ю. Ю. Народные собрания и старшины в «вольных» обществах Северной Осетии в XVIII — первой половине XIX в. // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. — Орджоникидзе, 1985.
- 4.178. Кекелидзе К. Древний грузинский год. Этюды из истории древней грузинской литературы // Тбилиси, 1956. — Т. I. Груз. яз.
- 4.179. Кекелидзе К. Древнейший зортологический год // Этюды из древнегрузинской истории литературы. — Тбилиси, 1965. — Т. I. Груз. яз.
- 4.180. Киквидзе Я. А. Земледелие и земледельческий культ в древней Грузии. — Тбилиси, 1976. Груз. яз.
- 4.181. Кипиани М. З. От Казбека до Эльбруса: Путевые заметки о нагорной полосе Терской области. — Владикавказ, 1884.



4.182. Кляпрот Г. Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807, 1808 гг. // Известия СОНИИ. — 1947. — Т. 2.

4.183. Клейн Л. С. Перун на Кавказе // СЭ. — 1985. — № 6.

4.184. Клингген И. И. Основы хозяйства в Сочинском округе // Спб., 1897.

4.185. Кобычев В. П. Летопись гор // Новое в этнографических и археологических исследованиях. — М., 1974. — Ч. 1.

4.186. Кобычев В. П. Поселения и жилище народов Северного Кавказа XIX—XX вв. — М., 1982.

4.187. Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. — М., 1886.

4.188. Козлов В. И. Основные проблемы этнической экологии // СЭ. — 1983. — № 1.

4.189. Козлов В. И., Покшишевский В. В. Этнография и география // СЭ. — 1973. — № 1.

4.190. Кокиев Г. А. Записки о быте осетин. — Владикавказ, 1926. — Ч. 1.

4.191. Кокиев Г. А. Некоторые сведения из древней истории адыгов-кабардинцев. — Нальчик, 1946.

4.192. Кокиев Г. А. Малокабардинские поселения в XVI—XVII вв. на Северном Кавказе // Учен. зап. КБНИИ. — Нальчик, 1947. — Т. 2.

4.193. Коков Дж. Н. Кабардинские географические названия. — Нальчик, 1966.

4.194. Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — М., 1936.

4.195. Коранашвили Г. В. Роль географической среды в развитии общества. — Тбилиси, 1975. Груз. яз.

4.196. Корнилов А. А. Просо. — М., 1960.

4.197. Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. — М., 1961.

4.198. Крамаржик Я. Некоторые замечания в связи с дискуссией по аграрной этнографии // СЭ. — 1974. — № 3.

4.199. Краснов Ю. А. Древнейшие упряжные пахотные орудия. — М., 1975.

4.200. Кропоткин П. А. Взаимная помощь среди животных и людей, как двигатель прогресса. — М., 1939.

4.201. Крупнов Е. Б. Древняя история Северного Кавказа. — М., 1960.

4.202. Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. — М., 1971.

4.203. Кривелев И. А. К вопросу о типологии религиозных верований // Проблемы типологии в этнографии. — М., 1979.

4.204. Кулаковский Ю. Г., Епископа Феодора Аланское послание // ЗООИД. — Одесса, 1898. — Т. 31.

4.205. Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования / На материалах армянской сельской культуры / (редакторы: Арутюнов С. А., Маркарян Э. С.). — Ереван, — 1983.

4.206. Кумыков Т. Х. К вопросу присоединения Кабарды к России // ССПИК. — Нальчик, 1957. — Вып. 6.



- 4.207. Кумыков Т. Х. Некоторые вопросы общественного развития Кабарды в XIX веке // ССПИКБ. — Нальчик, 1958. — Вып. 7.
- 4.208. Кумыков Т. Х. Социально-экономические отношения и отмена крепостного права в Кабарде и Балкарии. — Нальчик, 1959.
- 4.209. Кумыков Т. Х. Вовлечение Северного Кавказа во Всероссийский рынок. — Нальчик, — 1962.
- 4.210. Кунов Г. В. Всеобщая история хозяйства. — М.—Л., 1929.
- 4.211. Кучеровский С. Н. Осетинский праздник хор-хор // ЗВ. — 1848. — № 17.
- 4.212. Кушева Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. — М., 1963.
- 4.213. Кушнер П. И. (Книшев). Этнические территории и этнические границы. — М., 1951.
- 4.214. Лавров Л. И. Земледелие на Северо-Западном Кавказе // Материалы по истории земледелия СССР. — М., 1952. — Т. 1.
- 4.215. Лавров Л. И. О происхождении народов Северо-Западного Кавказа // ССПИК. — Нальчик, 1954.
- 4.216. Лавров Л. И. Происхождение кабардинцев и заселение ими нынешней территории // СЭ. — 1957. — № 1.
- 4.217. Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. — М., 1959.
- 4.218. Лавров Л. И. Рутульцы в прошлом и настоящем // КЭС. — М.—Л., 1962. — Т. 3.
- 4.219. Лавров Л. И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // КЭС. — М., 1967.
- 4.220. Лавров Л. И. Историко-этнографические очерки Кавказа. — Л., 1978.
- 4.221. Лавров Л. И. Культура и быт народов Северного Кавказа в XVIII—XIX веках // История, этнография и культура народов Северного Кавказа. — Орджоникидзе, 1981.
- 4.222. Леонтьев А. А. Психология общения. — Тарту, 1974.
- 4.223. Леонтьев А. А. Общение, как социально-психологическая проблема // Социальная психология. — М., 1975.
- 4.224. Лорткипанидзе М. М. Политическое объединение феодальной Грузии (IX—X вв.). — Тбилиси, 1963. Груз. яз.
- 4.225. Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. — Тарту, 1970. — Вып. I.
- 4.225а. Жан де Люк. Описание перекопских и нагайских татар, черкесов, мингрелов и грузин.
- 4.226. Люлье Л. Я. Черкессия. — Краснодар, 1927.
- 4.227. Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа. — Орджоникидзе, 1968.
- 4.228. Мадаева З. А. Календарные празднества и обряды весеннего периода у чеченцев и ингушей // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. — Грозный, 1981.

4.229. Мадаева З. А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX — начало XX в.) // Хозяйство и быт народов Чечено-Ингушетии. — Грозный, 1983.

4.230. Макалатия М. Н. Крупнорогатое скотоводство в Тушети // Этнографическое изучение Тушети. — Тбилиси, 1967. Груз. яз.

4.231. Макалатия М. Н. Крупнорогатое скотоводство в Восточной Грузии. — Тбилиси, 1985. Груз. яз.

4.232. Макалатия М. Н. Скотоводство в горной части Восточной Грузии. — Тбилиси, 1985. Груз.

4.233. Макалатия С. И. Горная Рача. — Тифлис, 1930. Груз. яз.

4.234. Макалатия С. И. Мтиулети. — Тифлис, 1930. Груз. яз.

4.235. Макалатия С. И. Тушети. — Тифлис, 1933. Груз. яз.

4.236. Макалатия С. И. Хевсурети. — Тифлис, 1935. Груз. яз.

4.237. Максимов Е. Д. — Кабардинцы // ТС. — Владикавказ, 1892. — Т. 2.

4.238. Максимов Е. Д., Вертепов Г. А. Туземцы Северного Кавказа: Историко-статистические очерки. — Владикавказ, 1892. — Вып. 1.

4.239. Мамбетов Г. Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // Учен. зап. КБНИИ. — Сер. филолог. — 1966. — Т. 22.

4.240. Мамбетов Г. Х. Пища в обычаях и традициях кабардинцев и балкарцев // Вестник КБНИИ. — Нальчик, 1972. — Вып. 6.

4.241. Мамбетов Г. Х. Некоторые формы взаимопомощи, связанные с хозяйственным бытом кабардинцев во второй половине XIX — начале XX в. // Уч. зап. КБНИИ. — Нальчик, 1974.

4.242. Мамбетов Г. Х. Об одном языческом обряде адыгов // Учен. зап. АНИИ. — Майкоп, 1974. — Т. 17.

4.243. Маргиани Г. Роль географической среды в развитии общества и сущность исторического процесса. — Тбилиси: Мецниереба, 1984. Груз. яз.

4.244. Тэбу де Мариньи. Путешествия в Черкессию // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. — Нальчик, 1974.

4.245. Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. — Ереван, 1969.

4.246. Маркарян Э. С. Вопросы системного исследования общества. — М., 1972.

4.247. Маркарян Э. С. Общество и природа. — М.: 1981.

4.248. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. — М., 1983.

4.249. Марков Г. Е. Проблема сравнительной и этнографической типологии культуры // Проблемы типологии в этнографии. — М., 1979.

4.250. Марков Ю. Г. Социальная экология. — Новосибирск, 1986.

4.251. Маркова Л. В. О проявлении этнической специфики в материальной культуре болгар // СЭ. — 1974. — № 2.

4.252. Марковин В. И. К вопросу о языке и христианстве в верованиях горцев Кавказа // Вестник КБНИИ. — Нальчик, 1982. — Вып. 6.

4.253. Марковин В. И. Петроглифы Чечено-Ингушетии // Природа. — 1978. — № 2.



4.254. Марр И. Я. Яфетические элементы в языках Армении // АН — 1913, № 3, вып. 5. Спб., 1913.

4.255. Массон В. Экономика и социальный строй древних обществ. — Л., 1976.

4.256. Налоев А. Х. Происхождение слова тхъэ — бог // Учен. зап. КБНИИ. — Сер. филолог. — Нальчик, 1966. — Т. 24.

4.257. Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов. — Нальчик, 1979.

4.258. Мегрелидзе И. В. Народные празднества в древней Грузии // МЭГ. — Тбилиси, 1985. — Т. 22. Груз. яз.

4.259. Меликишвили Г. А. К вопросу природы древнейшего классового общества Ближнего Востока и Кавказа // Мацне АН ГССР. Серия ИАЭиИИ. — 1971. — № 3.

4.260. Меликишвили Г. А. К характеристике социально-экономического строя грузинских горцев // Мацне АН ГССР. — 1979. — № 1. Груз. яз.

4.261. Меликишвили Г. А. К характеристике социально-экономического строя раннеклассового общества грузинских горцев // ВДИ. — 1984. — № 1.

4.262. Меретуков М. А. Кузнечное ремесло у адыгов в XIX веке // Учен. зап. АНИИ. — Краснодар, 1965. — Т. 4.

4.263. Мидов З. Хороший обычай // Красная Кабарда. — 1923. — № 240.

4.264. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. — М., 1882. — Ч. 2.

4.265. Дюбуа де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа. — Сухуми: 1937.

4.266. Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. — Нальчик: 1947.

4.267. Мужухоев М. Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии. — Грозный: 1977.

4.268. Мужухоев М. Б. Из истории язычества вайнахов (пантеон божеств в позднем средневековье) // СЭ. — 1985. — № 2.

4.269. Мужухоев М. Б. Исследование средневековых культовых памятников Чечено-Ингушетии // Памятники эпохи раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии. — Грозный, 1981.

4.270. Мужухоев М. Б. К эволюции верований народов Центрального Кавказа в период средневековья // Новые археологические материалы по средневековой истории Чечено-Ингушетии. — Грозный, 1983.

4.271. Мунчаев Р. М. Кавказ на заре бронзового века. — М., 1975.

4.272. Мухиддинов И. Земледелие памирских таджиков Вакхана и Ишкаши-а в XIX — начале XX в. — М., 1975.

4.273. Мыльников А. С. Народная культура и генезис национального самосознания // СЭ. — 1981. — № 6.

4.274. Мыльников А. С. К изучению истории народной культуры в свете теоретического наследия В. И. Ленина // СЭ. — 1987. — № 2.

4.275. Нагоев А. Х. К вопросу о расселении кабардинцев // АЭС. — Нальчик, — 1974. — Вып. 1.

4.276. Надеждин П. П. Кубанский край. — Спб., 1869.

4.277. Першиц А. И. Актуальные проблемы советской этнографии // СЭ. — 1964. — № 4.



- 4.278. Налоев З. М. О происхождении вольности джегуако // Из истории культуры адыгов. — Нальчик, 1978.
- 4.279. Налоев З. М. Функция песни в обряде чапш // Из истории культуры адыгов. — Нальчик, 1978.
- 4.280. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. — М., 1980. — Т. 1.
- 4.281. Народы Кавказа. — М., 1960. — Т. 1.
- 4.282. Нарты, кабардинский эпос. — М., 1957.
- 4.283. Небнеридзе Л. Д. Неолит Западного Закавказья. — Тбилиси, 1972. Груз. яз.
- 4.284. Новиков Ю. Ф. Генезис плуга и этнография // СЭ. — 1963. — № 2.
- 4.285. Новиков Ю. Ф. Очерки из истории развития техники земледелия в древнем мире // ВДИ. — 1964. — № 1.
- 4.286. Ногаидели Дж. Этнографические очерки из быта аджарцев. — Батуми, 1935.
- 4.287. Попко И. Д. Терские казаки с стародавних времен. — Спб., 1880. — Вып. 1.
- 4.288. Норденстам И. И. Материалы по истории Дагестана и Чечни. — Махачкала, 1940.
- 4.289. Орбелиани Сухлан-Сабва. Сочинения. — Тбилиси, 1966. — Т. 42. Груз. яз.
- 4.290. Ольшанский В. Б. Межличностные отношения // Социальная психология. — М., 1975.
- 4.291. Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII—XIX вв.). — Орджоникидзе, 1967.
- 4.292. Очерки истории Адыгеи. — Майкоп, 1957. — Т. 1 (Ред. кол. Бушуев С. К., Ааутлев М. Г., Коджесау Э. А.).
- 4.293. Очаури Т. А. Пережитки древних верований грузин и их реакционная сущность. — Тбилиси, 1954. Груз. яз.
- 4.294. Очаури Т. А. Охотничьи божества по представлениям грузинских горцев // МЭГ «Хелеури», — Тбилиси, 1985. Груз. яз.
- 4.295. Пантюхов И. И. Ингуши // ИКОРГО. — 1900. — Т. 13.
- 4.295. Пейсонель К. Исследование торговли на Черкесско-абхазском берегу Черного моря 1750—1762 гг. — Краснодар, 1927.
- 4.297. Першиц А. И. Начальные формы эксплуатации и проблема их генетической типологии // Проблемы типологии в этнографии. — М., 1979.
- 4.298. Першиц А. И., Монргант А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. — М., 1974.
- 4.299. Першиц А. И., Чебоксаров Н. Н. Полвека советской этнографии // СЭ. — 1967. — № 5.
- 4.300. Петровский А. В. Социальная психология как наука // Социальная психология. — М., 1975.
- 4.301. Пименов В. В. О некоторых закономерностях в развитии культуры // СЭ. — 1967. — № 2.
- 4.302. Пиралов А. С. Кустарная промышленность России: Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа. — Спб., 1913.

- 4.303. Плетников Ю. К. Предмет географии и наука о взаимодействии общества с природой // Природа и общество. — М., 1968.
- 4.304. Плеханов Г. В. Очерки по истории материализма // Избранные философские произведения. — М., 1956. — Т. 2.
- 4.305. Пожидаев В. П. Хозяйственный быт Кабарды. — Воронеж, 1925.
- 4.306. Попов И. Земледелие у чеченцев // ССТО. — 1878. — Вып. 1.
- 4.307. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. — Л., 1963.
- 4.308. Пуляркин,
- 4.309. Пфаф В. Б. Этнографическое исследование об осетинах // ССК. — Тифлис, 1872. — Т. 2.
- 4.310. Рабинович М. Г. Русские письменные источники XV—XVII вв. как материал для картографирования народного жилища // Архивные исследования в языкознании и этнографии. — Л., 1977.
- 4.311. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. — М., 1985.
- 4.312. Раждаев П. Н. Экономический быт горцев Нальчикского округа. — Владикавказ, 1920.
- 4.313. Раждаев Р. Н. Основные черты организации крестьянского хозяйства на Северном Кавказе. — Ростов н/Д., 1925.
- 4.314. Решетов А. М. Основные хозяйственно-культурные типы ранних земледельцев // Ранние земледельцы. — Л., 1980.
- 4.315. Робакидзе А. И. Формы организации труда в народном хозяйстве древней Грузии. — Тбилиси, 1941. Груз. яз.
- 4.316. Робакидзе А. И. К вопросу о некоторых перспективах культуры рыбы // СЭ. — 1948. — № 3.
- 4.317. Робакидзе А. И. Супруга, как одна из форм эксплуатации в дореволюционной Грузии // Мимомхилвели. — 1951. — Т. 2. Груз. яз.
- 4.318. Робакидзе А. И. Формы поселения в Балкарии // КЭЧ. — Тбилиси, 1964. — Т. 1.
- 4.319. Робакидзе А. И. От редактора // КЭС — Тбилиси, 1938. — Т. 2.
- 4.320. Робакидзе А. И. Жилища и поселения горных ингушей // КЭС. — Тбилиси, 1968. — Т. 2.
- 4.321. Робакидзе А. И. Кавказоведческие проблемы грузинской этнографии // КЭТ. — Тбилиси, 1972. — Т. 4.
- 4.322. Робакидзе А. И. Структура поселения горной Осетии // КЭС. — Тбилиси, 1975. — Т. 5.
- 4.323. Робакидзе А. И. Некоторые черты горского феодализма на Кавказе // СЭ. — 1978. — № 2.
- 4.324. Робакидзе А. И. Об особенностях общественного быта горцев Кавказа // Особенности социально-экономического развития горных регионов феодальной Грузии. — Тбилиси, 1983.
- 4.325. Робакидзе А. И. Сванети. — Тбилиси, 1984.
- 4.326. Робакидзе А. И. К вопросу о формах поселения в горной Чечне // КЭС. — Тбилиси, 1986. — Т. 6.
- 4.327. Робакидзе А. И., Гегечкори Г. Г. Формы жилища и структура поселения горной Осетии // КЭС. — Тбилиси, 1975. — Т. 5, вып. 1.

4.328. Робакидзе А. И., Шашиладзе В. М. К вопросу о классификации элементов культуры в историко-этнографическом атласе и ее отношение к хозяйственно-культурной типологии // БКЮЗГ. — Тбилиси, 1983. — Т. 10. Груз. яз.

4.329. Робакидзе Г. В. К этимологии адыгского слова «тха» («мерти») // ИКЯ. — Тбилиси, 1948.

4.330. Родионов М. Террасное земледелие в Ливане: К проблеме хозяйственно-культурной типологии // Проблемы типологии в этнографии. — М., 1979.

4.331. Рухадзе Д. А. Из истории хозяйственного быта грузинского народа. — Тбилиси, 1954. Груз. яз.

4.332. Рухадзе Д. А. Народная агрикультура в Западной Грузии. — Тбилиси, 1976. Груз. яз.

4.333. Рухадзе Д. А. Народные праздники и современность. — Тбилиси, 1980. Груз. яз.

4.334. Рухадзе Д. А., Лекиашвили А. А., Чкония И. В. Селение Акура. — Тбилиси, 1964. Груз. яз.

4.335. Сабурова Л. М. По вопросу статьи Г. Г. Громова и Ю. Ф. Новикова «Некоторые вопросы агроэтнографических исследований» // СЭ. — 1967. — № 6.

4.336. Самогова Л. Танцы адыгов // Ученые записки КБНИИ. — Нальчик, 1967. — Т. 14.

4.337. Селешников С. История календаря и хронология. — М., 1972.

4.338. Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 годах. — Грозный, 1963.

4.339. Семенов С. А. Происхождение земледелия. — Л., 1974.

4.340. Семенов Ю. И. Проблема социально-экономического строя Древнего Востока // Народы Азии и Африки. — 1965, № 4.

4.341. Семенов Ю. И. Об изначальной форме первобытных социально-экономических отношений // СЭ. — 1977. — № 2.

4.342. Семенов Ю. И. Эволюция экономики первобытного общества // Исследования по общей этнографии. — М., 1979.

4.343. Семенов Ю. И. Эволюция религии: смена общественно-экономических формаций и культурная преемственность // Этнографические исследования развития культуры. — М., 1985.

4.344. Семенов Ю. И. О племени, народности и нации // СЭ. — 1986. — № 3.

4.345. Серебряков И. Л. Сельскохозяйственные условия Северо-Западного Кавказа // Записки КОСХ. — Тифлис, 1867. — № 1—2.

4.346. Сказки и легенды ингушей и чеченцев / Сост. и перевод О. А. Мальсагова. — М., 1983.

4.347. Скитский Б. Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 г. // ИСОНИИ. — Орджоникидзе, 1947. — Т. 12.

4.348. Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. — М., 1983.

4.349. Сохадзе А. Из истории древнейшей религии грузин и борьбы с ее пережитками. — Тбилиси, 1964. Груз. яз.



- 4.349а. Сталь К. Этнографический очерк черкесского народа // КС. — Тифлис, 1900. — Т. 2.
- 4.350. Быт и культура кабардинского народа (XVIII—XX вв.) // ССПИК. — Нальчик, 1954. — Вып. 3.
- 4.351. Студенецкая Е. Н. Отрак — одна из форм эксплуатации в Карачае и Балкарии (конец XIX — начало XX в.) // Сборник трудов КЧПИ. — Нальчик, 1958. — Вып. 1.
- 4.352. Студенецкая Е. Н. Архивные документы как источник изучения материальной культуры народов Северного Кавказа // Хозяйство и материальная культура народов Кавказа в XIX—XX вв. — М., 1971.
- 4.353. Студенецкая Е. Н. Пища и связанные с ней обряды и обычаи как показатель национального своеобразия и межнациональных связей // АЭС. — Нальчик, 1974. — Вып. 1.
- 4.354. Сургуладзе И. К. Из истории аграрных верований и представлений грузин // МЭГ. — Тбилиси, 1978. — Т. 19.
- 4.355. Сургуладзе И. К. Эмпирическая космогония народов Кавказа // Матне. АН ГССР. — Серия ИАЭИИ. — 1984. — № 4.
- 4.356. Сургуладзе И. К. Астральная символика в грузинском народном орнаменте. — Тбилиси, 1986. Груз. яз.
- 4.357. Суринов М. К определению этнических традиций в земледелии // СЭ. — 1971. — № 3.
- 4.358. Сысоев В. М. Станица Черноморская // ТВ. — 1900. — № 23, 24.
- 4.359. Тавернье Ж. Б. Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию в течение сорока лет // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. — Нальчик, 1974.
- 4.360. Тан-Богораз В. Г. К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений // Этнография. — 1930. — № 2.
- 4.361. Тандилава З. Традиции шуамтоба и фольклор. — Тбилиси, 1980. Груз. яз.
- 4.362. Татаридзе А. Древнегрузинские (сванские) хороводы. — Тбилиси, 1976. Груз. яз.
- 4.363. Тедеев Г. Термины, связанные со вспашкой // Известия ЮОНИИ. — Цхинвали, — 1969. — Вып. 16.
- 4.364. Терентьева Л. Н. Из опыта работы по этнографическому картографированию // Этнографическое картографирование материальной культуры народов Прибалтики. — М., 1975.
- 4.365. Терентьева Л. Н., Шлыгина Н. В. К вопросу о формировании этнических границ прибалтийского региона // Проблемы типологии в этнографии. — М., 1979.
- 4.366. Тихоницкая Н. Б. Сельскохозяйственная толока // СЭ. — 1934. — № 4.
- 4.367. Токарев С. А. Этнография народов СССР. — М., 1958.
- 4.368. Токарев С. А. Ранние формы религии. — М., 1964.
- 4.369. Токарев С. А., Чебоксаров Н. Н. Методика этнографического исследования // СЭ. — 1951. — № 4.
- 4.370. Токарев С. А. К методике этнографического изучения материальной культуры // СЭ. — 1970. — № 4.

- 4.371. Толстов С. П. Этнография и современность // СЭ. — 1946. — № 2.
- 4.372. Толстов С. П. Советская школа в этнографии // СЭ. — 1947. — № 4.
- 4.373. Толстов С. П. Основные теоретические проблемы современной советской этнографии // СЭ. — 1960. — № 6.
- 4.374. Трусов Ю. П. Понятие о ноосфере // Природа и общество. — М., 1968.
- 4.375. Туккаев С. А. В горах Дигории // ТВ. — 1889. — № 90.
- 4.376. Тульчинский Н. П. Пять обществ Кабарды // ТС. — 1903. — Вып. 5.
- 4.377. Уарзиати В. С. Дзивгисы дзуар // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. — Орджоникидзе, 1984.
- 4.378. Уарзиати В. С. Традиции и инновации в пище осетин // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. — Орджоникидзе, 1985.
- 4.379. Ужахов М. Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. — Грозный, 1979.
- 4.380. Урушадзе Н. Е. Серебряный кубок из Триаleti как историко-этнографический источник // СЭ. — 1980. — № 4.
- 4.381. Утурашвили И. Классовая дифференциация крестьян в Грузии во второй половине XIX века. — Тбилиси, 1959. Груз. яз.
- 4.382. Утургаидзе Т. Одно латынское слово в греческой форме в тушинском диалекте грузинского языка // Мацне. — АН ГССР. Серия языка и литературы. — 1965. — № 4. Груз. яз.
- 4.383. Утургаидзе Т. Некоторые особенности горских говоров грузинского языка. — Тбилиси, 1966. Груз. яз.
- 4.384. Фадеев А. В. Основные этапы в развитии русско-кавказских связей // Уч. записки КБНИИ. Нальчик, 1960. — Т. 17.
- 4.385. Фрэзер Дж. Д. Золотая ветвь. — М., 1983.
- 4.386. Хазанов А. М. Классообразование: факторы и механизмы // Исследования по общей этнографии. — М., 1979.
- 4.387. Хазбулатова З. И. Некоторые формы взаимопомощи, связанные с хозяйственным и семейным бытом чеченцев и ингушей в конце XIX — начале XX в. // Хозяйство и хозяйственный быт народов Чечено-Ингушетии. — Грозный, 1983.
- 4.388. Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.
- 4.389. Харламов М. Х. История возникновения и развития г. Майкопа в связи с историей Закубанского края // Кубанский сборник. — Екатеринодар, 1912. — Т. 37.
- 4.390. Харузин Н. Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. — М., 1988. — Вып. 3.
- 4.391. Харузин Н. Н. Этнография. — Спб., 1903.
- 4.392. Хасиев С. А. О некоторых древних чеченских берегах // АЭС. — Грозный, 1969. — Т. 3.



- 4.393. Хасиев С. А. К традиционному отсчету времени у вайнахов // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. — Грозный, 1981.
- 4.394. Хатисов И. С., Ратинянц А. Б. Отчет комиссии по исследованию земель на Северо-Восточном берегу Черного моря между реками Туапсе и Бзыбью // Записки КОСХ. — 1867.
- 4.395. Хаханов А. С. Месхи // ЭО. — М., 1891. — Кн. 10, ч. 3.
- 4.396. Хетагуров К. Л. Быт горских осетин. — Сталинири, 1939.
- 4.397. Христианович В. П. Сельскохозяйственные районы Кабарды. — Воронеж, 1926.
- 4.498. Христианович В. П. Горная Ингушетия. — Ростов-на-Дону, 1928.
- 4.399. Хуцишвили Л. К. Из грузино-вайнахских культурно-исторических взаимоотношений // КЭС. — Тбилиси, 1986. — Т. 6.
- 4.400. Цинцадзе М. В. Из истории грузино-адыгских взаимоотношений. — Тбилиси, 1982. Груз.
- 4.401. Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры. — М., 1971.
- 4.402. Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Экология и типы традиционного сельского жилища // Типология основных элементов традиционной культуры. — М., 1984.
- 4.402а. Чебоксаров Н. Н., Чеснов Я. В. Некоторые проблемы агроэтнографии Юго-Восточной Азии // СЭ. — 1967. — № 3.
- 4.403. Черенцов А. К изучению генезиса восточно-славянских пахотных орудия // СЭ. — 1975. — № 3.
- 4.404. Чеснов Я. В. Социально-экономические уклады и этнографические традиции в агроэтнографии // СЭ. — 1972. — № 4.
- 4.405. Чеснов Я. В. О теории «культурных областей» в американской этнографии // Концепции зарубежной этнологии. (Критические этюды). — М., 1976.
- 4.406. Чеснов Я. В. О принципах типологии традиционно-бытовой культуры // Проблемы типологии в этнографии. — М., 1979.
- 4.407. Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь. — Цхинвали, 1976.
- 4.408. Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. — Цхинвали, 1984.
- 4.409. Чиджавадзе Н. Ш. Из истории земледельческого быта в Аджарии. — Тбилиси, 1971. Груз. яз.
- 4.410. Чиджавадзе Н. Ш. Террасное земледелие в Грузии. — Батуми, 1976. Груз. яз.
- 4.441. Чиковани Т. А. Формы коллективного труда у двалетских осетин // КЭС. Тбилиси, 1980. — Т. 5, вып. 3.
- 4.412. Чин Г. Вызывание дождя у кавказских народов // Тифлисский листок. — 1911. — № 114.
- 4.413. Чистов К. В. Задачи изучения народного поэтического творчества // СЭ. — 1958. — № 3.
- 4.414. Чистов К. В. Фольклористика и современность // СЭ. — 1962. — № 3.

- 4.415. Читая Г. С. Из этнографического путешествия по Агбулакскому району // ВМГ. — Тбилиси, 1928. — Т. 4. Груз. яз.
- 4.416. Читая Г. С. Материалы для истории грузинских пахотных орудий // ВМГ. — Тбилиси, 1930. — Т. 5. Груз. яз.
- 4.417. Читая Г. С. Рачинское пахотное орудие // Известия ИЯИМК. — 1937. — Т. I. Груз. яз.
- 4.418. Читая Г. С. Ксанское горное пахотное орудие // Известия ИЯИМК. — 1940. — Т. 5—6. Груз. яз.
- 4.419. Читая Г. С. Ксанский горный плуг // Известия ИЯИМК. — 1940. — Т. 5—6. Груз. яз.
- 4.420. Читая Г. С. Лопастная пятка рачинского орудия // Тр. Тбил. гос. университета. — 1941. — Т. 18. Груз. яз.
- 4.421. Читая Г. С. Этнографическая экспедиция в Картли 1948 г. // Мимомхилвели. — Тбилиси, 1949. — Т. I. Груз. яз.
- 4.422. Читая Г. С. Некоторые итоги полевой работы в Грузии за 1954 г. // МЭГ. — Тбилиси, 1957. — Т. 9. Груз. яз.
- 4.423. Читая Г. С. Некоторые итоги экспедиционной работы 1957 г. отдела этнографии Грузии // МЭГ. — Тбилиси, 1960. — Т. 10. Груз. яз.
- 4.424. Читая Г. С. Пахотные орудия и системы земледелия в Грузии. — М., 1960.
- 4.425. Читая Г. С. Плуг грузинский // ИЭА: Материалы. — Тбилиси, 1980. Груз. яз.
- 4.426. Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957.
- 4.427. Чурсин Г. Ф. Очерки по этнографии Кавказа. — Тифлис, 1913.
- 4.428. Чурсин Г. Ф. Осетины: этнографический очерк. — Тифлис, 1925.
- 4.429. Чурсин Г. Ф. Культ воды у кавказских народов // Бюллетень КИАИТ. 1928. — Т. 4.
- 4.430. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. — Сухуми, 1957.
- 4.431. Шагрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Маяк. — Спб., 1843. — Т. 6.
- 4.432. Шагрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников // Кавказ. — 1848. — № 28.
- 4.433. Шаманов И. М. Народный календарь карачаевцев // Труды КЧНИИ. — Черкесск, 1974. — Вып. 7.
- 4.434. Шамиладзе В. М. Альпийское скотоводство в Грузии. — Тбилиси, 1969. Груз. яз.
- 4.435. Шамиладзе В. М. Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии. — Тбилиси, 1979.
- 4.435а. Шанаев Дж. Т. Осетинские народные сказания // ССКГ. — 1870. — Т. 3. — 1871. — Т. 5. 1873. — Т. 7.
- 4.436. Шортанов А. Т. Адыгский фольклор. 1963.
- 4.437. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. — Л., 1971.

4.438. Шенников А. А. Распространение животноводческих построек у народов Европейской России /к дискуссии об агроэтнографии// СЭ. — 1968. — № 6.

4.439. Шиллинг Е. М. Абхазы // Религиозные верования народов СССР. — М., 1931. — Т. 2.

4.440. Шиллинг Е. М. Черкесы // Религиозные верования народов СССР. — 1931. — Т. 2.

4.441. Шиллинг Е. М. Культ Тушоли у ингушей // Известия ингушского НИИ краеведения. — Орджоникидзе—Грозный, 1935. — Т. 4, вып. 2.

4.442. Шифнер А. Осетинские тексты. — Спб., 1868.

4.443. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.

4.444. Щербина Ф. Г. Общинный быт и землевладение кавказских горцев // Св. — 1868. — № 1.

4.445. Якубцинер М. М. К истории культуры пшеницы в СССР // Материалы по истории земледелия СССР. — М.-Л., 1956. — Т. 2.

### 5. Справочно-информационная литература

5.1. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. — М.—Л., 1958. — Т. I.

5.2. Арабско-русский словарь. Сост. Х. К. Баранов. — М., 1970.

5.3. Вермишев Х. Экономический быт государственных крестьян в Ахалкалакском и Ахалцихском уездах Тифлисской губернии. // МИЭБГКЗК. Т. 3, ч. 2, 1886.

5.4. Гафаров Мирза Абдула. Персидско-русский словарь. — М., 1914. — Т. I.

5.5. Куликовский П. Календарь // БСЭ. 2-е изд. — Т. 19.

5.6. Мачабели С. Экономический быт государственных крестьян Горийского уезда Тифлисской губернии // МИЭБГКЗК. Тифлис, 1887. — Т. 6.

5.7. Орбелиани Сулхан-Саба. Толковый словарь грузинского языка. — Тбилиси, 1949. Груз. яз.

5.8. Русско-ингушский словарь. М., 1980.

5.9. Русско-чеченский словарь. / Сост. А. Т. Карасаев, А. Г. Мациев. М., 1978.

5.10. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1986. (Под общей ред. Бромлей Ю. В. и Штрабах Г.).

5.11. Толковый словарь грузинского языка. Тбилиси, 1955. — Т. 4.

5.12. Толковый словарь грузинского языка. Тбилиси, 1960. — Т. 6.

5.13. Чикобава А. С. Сравнительный словарь грузинского языка. Тбилиси, 1938. Груз. яз.

### 6. Архивные материалы

6.1. Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв. М., 1957. — Т. I.

6.2. АВПР. — Ф. «Кабардинские дела, 1748 г.», д. 6, л. 18. Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв. — М., 1957. — Т. 2.

6.3. Мункачи Б. Осетинское народное творчество, 1932 // Архив СОНИИ, № 482.

6.4. Робакидзе А. И. Классификация грузинского традиционного жилища // Архив Института ИАиЭ. — Тбилиси, 1981.

6.5. ЦГАКК. — Ф. 774, оп. 1, ед. хр. 35, 16.

6.6. ЦГИА КБССР, ф. 2, оп. 1, д. 387.

6.7. ЦИАГ. — Ф. 10836, оп. 10, д. 433.

6.8. Аргутинский А. М. Экономический быт гос. крестьян Телавского уезда, Тифлисской губернии // МИЭБГКЗК. — Тифлис, 1887. — Т. 5.

6.9. Берзенов Н. Очерки деревенских народов Грузии // Кавказ, 1854, № 71.

6.10. Вермишев Х. А. Земледелие у гос. крестьян Закавказского края // Свод материалов по изучению экономического быта гос. крестьян Закавказского края. Тифлис, 1888. — Т. 4.

6.11. Вермишев Х. А. Экономический быт. гос. крестьян в Ахалцихском и Ахалкалакском уездах Тифлисской губернии // МИЭБГКЗК. — Тифлис, 1886. — Т. 3.

6.12. Гулисашвили Ш. Одна из причин упадка хозяйства в нашем селении // Квали, 1893, № 14. Груз.

6.13. Хаханов А. Л. Обычай грузинских крестьян при пахании // ЭО. — Тифлис, 1891. Кн. II, № 4.

## 7. Диссертации

7.1. Геладзе Т. Ш. Трудовые объединения, связанные с земледелием в Восточной Грузии. Дис. канд. ист. наук. — Тбилиси, 1982.

7.2. Калмыков И. Х. Черкесы: Историко-этнографический очерк: Дис. канд. ист. наук. — М., 1955.

7.3. Макалатия М. Н. Скотоводство в Восточной Грузии. Тбилиси, 1975. Груз.

7.4. Тотров В. Семья и семейный быт крестьян Юго-Осетии в конце XIX и начале XX вв.: Дис. канд. ист. наук. — Тбилиси, 1965.

## 8. Авторефераты

8.1. Гамкрелидзе Б. В. Скотоводство в горной Ингушетии: Автореф. дис. канд. ист. наук. — Тбилиси, 1969.

8.2. Крупник И. И. Факторы устойчивости и развития традиционного хозяйства народов Севера. (К методике изучения этно-экологических систем). Автореф. дис. канд. ист. наук. — М., 1977.

8.3. Магомедов А. Х. Общественный и семейный быт осетин (XVIII—XIX вв.). Автореф. дисс. на соиск. доктора ист. наук. Орджоникидзе, 1970.

8.4. Шафиев Н. Культура кабардинцев в период позднего средневековья (XVI—XIX вв.): Автореф. дис. канд. ист. наук. — Нальчик, 1969.

## 9. ИНОСТРАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

9.1. Bautgarten. Strategische Untersuchungen in der deutschen Uausformung.—M., 1964.

9.2. Braungart R. Du Urheimat der Landwirtschaft aller indogermanischen Völker, an der Ackerbaugeräte in Mittel und Nord-europa nachgewiesen.—Ueidelberg, 1912.

9.3. Bentzein. Die Hacken von Dabrgotz, Copen'hagen, Vol I. 1968, c. 83.

9.4. Jüldenstädt J. Reisen durch Russland und im Caucasischen Jebirge.—St. Peter-burg, 1791, Th. 1,2.

9.5. Hahn C. Kaukasischen Reisen und Studien Neue Beitrage Zur Kentnis des Landes.—Leipzig, 1892.—c. 49.

9.6. Hargrels B. J. Ladangbouw Tijdschrift der Verecining van Landbouwon sulenten in Nederlansch—Jndie, 1930(3). Bd. 6, ss 43, 78.

9.7. Haxthausen. Transkaukasia, 1, 11 b. 1856.

9.8. Klapproth, Voyage au'mont cauvase et en Jeorjie, b. 11, Paris, 1923.

9.9. Kroeber A. L. Cultural and natural areas of native North America, Berk dey and Lol Angeles, 1939. 14.

9.10. Th. Lapinski. Die Bergvölker der Kaukasus und ihr Treiheit-kampf gegen die Russen Bd. I. Hamburg. 1864.

9.11. Miller B. Osetisch—russisch—deutsches Wörterbuch,

9.12. Pallas P. S. Bemerkungen auf einer Reisin die südlichen statthalterschaften des Russichen Reichs in den Jahren 1793 und 1794. Leipzig, 1799, 1801.

9.13. Werth E. Jrabstock, Hacken und Pflug,

9.14. Wissler C. The American Indian an Introduction to the Antrology of the new-World. New-York, 1923.

9.15. Wissler C. Man and culture. New-York, 1923.

9.16. Wissler C. The relation of nature to man in aboriginal America. New-York, 1926.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АЭС — Адыгский этнографический сборник.  
БКЮЗГ — Быт и культура Юго-Западной Грузии.  
БСЭ — Большая Советская Энциклопедия.  
Бюллетень КИАИТ — Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе.  
ВИ — Вопросы истории.  
ВМГ — Вестник музея Грузии.  
ДЭС — Дагестанский этнографический сборник.  
Известия НИИК — Известия научно-исследовательского института краеведения  
Известия ЧИНИИ — Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института  
Известия ИЯИМК — Известия Института языка, истории и материальной культуры им. акад. Н. Я. Марра  
ИКОРГО — Известия Кавказского отдела императорского русского географического общества  
ИСОНИИ — Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института.  
ИЭА — Историко-этнографический атлас  
Известия ЮОНИИ — Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института  
КВВ — Кубанский военный вестник  
КК — Кавказский календарь  
КС — Кавказский сборник  
КЭС — Кавказский этнографический сборник  
Записки КОСХ — Записки Кавказского отдела сельского хозяйства  
ЗВ — Закавказский вестник  
ЗКВ — Записки коллегии востоковедов при азиатском музее  
ЗКОРГО — Записки Кавказского отдела русского географического общества  
ЗООИД — Записки Одесского общества истории и древностей  
МЭГ — Материалы по этнографии Грузии  
МИЭБГКЗР — Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края  
Сборник трудов КЧПИ — Сборник трудов Карачаево-Черкесского педагогического института  
СВ — Северный вестник  
Серия ИАЭИИ — Серия истории, археологии, этнографии и истории искусства  
ССК — Сборник сведений о Кавказе



ССКГ — Сборник сведений о кавказских горах

ССПИК — Сборник статей по истории Кабарды

ССПИКБ — Сборник статей по истории Кабарды и Балкарии

ССТО — Сборник сведений Терской области

ТВ — Терские ведомости

ТИИ — Труды Института истории, археологии и этнографии АН ГССР

ТС — Терский сборник

Труды КЧНИИ — Труды Карачево-Черкесского научно-исследовательского института

УЗИИЯЛ — ученые записки Института истории, языка и литературы

Ученые записки АНИИ — ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института

Ученые записки КБНИИ — ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института

ЭО — Этнографическое обозрение

СЭ — Советская этнография



# ОГЛАВЛЕНИЕ.

От редактора . . . . .	3
ВВЕДЕНИЕ . . . . .	6
<b>Глава 1. НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИЗУЧЕНИЯ ОСНОВ ХОЗЯЙСТВА И ЕГО ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ . . . . .</b>	<b>15</b>
<b>Глава 2. ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА АГРИКУЛЬ- ТУРНЫХ СПОСОБОВ ПОЛЕВОДСТВА . . . . .</b>	<b>41</b>
Общие положения . . . . .	41
1. Система полеводства в Чечено-Ингушетии . . . . .	47
2. Система полеводства в Осетии . . . . .	60
3. Этническое определение хозяйственного своеобразия адыгов . . . . .	72
4. Система полеводства у адыгов . . . . .	84
Заключение . . . . .	93
<b>Глава 3. ПАХОТНЫЕ ОРУДИЯ . . . . .</b>	<b>97</b>
Общие положения . . . . .	97
1. Традиционные формы пахотных орудий у вайнахов . . . . .	101
2. Традиционные формы пахотных орудий у осетин . . . . .	111
3. Традиционные формы пахотных орудий у адыгов . . . . .	120
Заключение . . . . .	131
<b>Глава 4. ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ ТРУДОВЫХ ОБЪЕДИНЕ- НИЙ И ВЗАИПОМОЩИ . . . . .</b>	<b>137</b>
Общие положения . . . . .	137
1. Формы трудовых объединений и взаимопомощи у вайнахов . . . . .	146
2. Формы трудовых объединений и взаимопомощи у осетин . . . . .	158
3. Формы трудовых объединений и взаимопомощи у адыгов . . . . .	169
Заключение . . . . .	178
<b>18. Кантария М. В. . . . .</b>	<b>273</b>



<b>Глава 5. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОЛЕВОДЧЕСКИМ КУЛЬТОМ</b>	<b>185</b>
Общие положения	185
1. Народные традиционные представления вайнахов, связанные с счислением времени	190
2. Аграрные представления у осетин	206
3. Аграрные представления у адыгов	222
Заключение	239
<b>ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ</b>	<b>243</b>
<b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ</b>	<b>248</b>
<b>СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ</b>	<b>271</b>

Напечатано по постановлению Научно-издательского  
совета Академии наук Грузинской ССР

ИБ 3769

Редактор издательства Ц. В. Тодуа

Художник И. А. Сихарулидзе

Худож. редактор Г. А. Ломидзе

Техредактор М. О. Георгадзе

Корректор Э. В. Гогова

Выпускающий Е. И. Майсурадзе

Одано в набор 22.VI.88; Подписано к печати 30.3.1989; Формат  
бумаги 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; Бумага № 1; Печать высокая;  
Гарнитура литературная; усл. печ. л. 17.0; Уч.-изд. л. 18.28;  
УЭ 07788; Тираж 1500; Заказ 2116;

Цена 3 руб. 80 коп.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

შედეგა ბენიამინის ასული ქანთარია

ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობის ტრადიციული სამეურნეო კულტურის  
ეკოლოგიური პრობლემები

„მცენიერება“  
თბილისი  
1989

**Медея Вениаминовна Кантария**

**ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОННОЙ  
ХОЗЯЙСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ  
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА**

**МЕЦНИЕРЕБА  
ТВИЛИСИ  
1989**

Издательство «Мецниереба» в 1989 году выпускает следующие книги:

1. Гаприндашвили М. М. — К истории грузинского просветительства (на грузинском языке).
2. Кикнадзе В. И. — Грузия в XIV веке (на грузинском языке).
3. Коллектив авторов — Очерки истории Грузии (на русском языке).
4. Итонишвили В. В. — Арагви и арагвийцы (на грузинском языке).
5. Пайчадзе Д. Г. — Антиосмановская коалиция европейских стран и Грузия в 60-х годах XV века (на грузинском языке).



71.099

3

0610697  
21/2/2004