

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА) РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

ЛАКУНОВА ДИАНА РУСЛАНОВНА

**ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАБАРДИНЦЕВ:
ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ И СОВРЕМЕННЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ**

Специальность: 5.6.4. – Этнология, антропология и этнография

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук,
Албогачиева Макка Султан-Гиреевна

Санкт-Петербург

2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Архаические представления о душе (псэ) и загробном мире как основа похоронно-поминальной обрядности адыгов	
1.1. Роль архаических представлений в формировании похоронно-поминальных обрядов адыгов.....	30
1.2. Пространственная символика ритуалов погребения и ревитализация культа души (псэ) в погребальной обрядности кабардинцев	50
1.3. Концепции смерти и посмертного существования души в мировоззрении кабардинцев.....	69
Глава 2. Похоронно-поминальная обрядность кабардинцев	
2.1. Сравнительный анализ современных и традиционных форм поминовения у кабардинцев.....	82
2.2. Символика ритуалов погребения и их корреляция с обрядами деторождения в традиционной культуре адыгов (кабардинцев).....	97
2.3. Современные практики захоронения.....	124
Глава 3. Анализ погребальных и поминальных обрядов	
3.1. Влияние процессов реисламизации на обрядовую сферу, связанную со смертью, у кабардинцев в 20-х годах ХХI в.....	139
3.2. Роль погребальных и поминальных обрядов в сохранении самобытности кабардинцев.....	150
3.3. Обряды и ритуалы как системообразующий фактор традиционной культуры.....	158
3.4. Основные тенденции развития погребально-поминальной обрядности в современный период.....	167
Заключение	181
Список источников и литературы	188
Приложение 1. Список этнографических терминов	205

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность диссертационного исследования, посвященного похоронно-поминальной обрядности кабардинцев, обусловлена совокупностью факторов теоретического и практического характера, связанных с современным состоянием этнокультурных и религиозных процессов на Северном Кавказе.

В эпоху глобализации, сопровождающейся унификацией культурных паттернов и размыванием традиционных ценностей, вопросы сохранения этнической идентичности приобретают особую остроту. Похоронно-поминальная обрядность, являясь одним из наиболее консервативных и сакральных элементов традиционной культуры, выступает в качестве ключевого механизма трансляции этнокультурного кода, поддержания родовой памяти и межпоколенной преемственности. В связи с этим, изучение ее современного состояния и адаптационных стратегий к меняющимся социальным реалиям представляет собой важную научную задачу.

Особая актуальность работы заключается в том, что она фокусируется на периоде конца 2000-х - 2025 годов, который характеризуется интенсивной трансформацией обрядовой сферы у кабардинцев. Данный этап отмечен воздействием ряда взаимосвязанных факторов:

- процессы реисламизации: Возвращение религии в публичное пространство и усиление влияния ортодоксальных исламских течений, особенно среди молодежи, вступает в сложное, а подчас и конфликтное взаимодействие с устоявшейся синкретичной обрядностью, основанной на доисламских верованиях (культ души псэ, почитание предков) и нормах *«адыгэ хабзэ»* (кабард.-черк. «адыгский этикет»).

- социокультурные изменения: Урбанизация, изменение социальной структуры, коммерциализация ритуальной сферы и цифровизация коммуникаций ведут к упрощению, формализации или частичной утрате

традиционных ритуальных практик (поминальные трапезы, траурный этикет, институт горевестников).

- цифровая трансформация: Появление новых форм коммуникации и репрезентации скорби (соболезнования в мессенджерах, мемориальные страницы в соцсетях) формирует новые практики, требующие научного осмысления.

Несмотря на наличие значительного пласта работ по этнографии адыгов, анализ современной научной литературы, представленный в диссертации, выявляет существенные пробелы. Остаются недостаточно изученными региональные особенности обрядности внутри Кабардино-Балкарии, специфика детской погребальной обрядности и ее трансформация. Требуют углубленного анализа процессы синкретизма и адаптации под влиянием новой религиозности, а также роль обрядов как механизма поддержания социальных связей в условиях глобализации. Комплексное исследование, рассматривающее обрядность в динамике от архаических истоков до современных трансформаций с привлечением новейшего полевого материала (2020–2025 гг.) и анализа цифровой среды, восполняет эти лакуны, что определяет ее научную значимость.

Таким образом, актуальность работы продиктована необходимостью научного осмысления глубоких трансформаций, переживаемых традиционной культурой кабардинцев в начале XXI века, а также потребностью в фиксации и анализе уникального эмпирического материала, отражающего сложные процессы взаимодействия традиции, религии и современности.

Ключевые понятия и термины исследования. Корректное использование терминологии является необходимым условием объективного изучения предмета. При всей дискуссионности некоторых дефиниций, в работе применяется категориально-понятийный аппарат, устоявшийся в большинстве научных трудов.

Адыгэ хабзэ (кабард.-черк. «адыгский этикет») - свод адыгских (кабардинских) этико-правовых норм, обычаев и правил поведения, регулирующих жизнь общества. В контексте работы выступает как системообразующий фактор, противопоставляемый в некоторых дискуссиях ортодоксальным исламским предписаниям; *псэ* (кабард.-черк. «душа») – центральная категория адыгской традиционной онтологии. Понимается не только как индивидуальная душа человека, но и как универсальная жизненная сила, присущая всему одушевленному миру (животным, растениям, природным стихиям). Выступает «нравственным компасом», объектом метафизической заботы и связующим звеном между человеком, космосом и предками; **культ души** – комплекс архаических представлений и обрядовых действий, сформировавшихся вокруг веры в существование души, её бессмертие и способность влиять на мир живых. Является смысловым ядром всей похоронно-поминальной обрядности; **культ предков** – развитая форма почитания умерших, основанная на вере в неразрывную связь усопших с живыми потомками. Проявляется в стремлении умиловить души предков, обеспечить их благополучие в загробном мире и заручиться их покровительством, что, в свою очередь, считалось залогом благополучия рода; *хьэдрыхэ* (кабард.-черк. «загробный мир») – традиционное понятие о потустороннем пространстве, куда отправляется душа после смерти. В народных представлениях имеет сложную структуру (делится на светлую и темную сферы) и тесно связан с миром живых через ритуалы поминовения; под «**архаикой**» в данной работе понимается комплекс верований и практик, восходящих к доисламской, традиционной культуре и реконструируемых на основе данных фольклора, этнографических описаний XVIII–XIX вв., а также сохранившихся в переосмысленном виде ритуальных элементов, которые, возникнув в культурной древности, продолжают существовать в качестве устойчивых «отголосков» или «реликтов» в последующие эпохи, вплоть до современности. Это делает её ценным источником для реконструкции

этнической истории и традиционного мировоззрения кабардинцев; «язычество» в контексте работы – термин, применяемый к носителям доисламских политеистических культов древних адыгов. Понятие используется при обращении к историческому прошлому и реконструкции архаичных религиозных представлений, впоследствии интегрированных в исламскую традицию. Выбор термина продиктован не только научной традицией, но и полевой практикой: сами информанты в ходе интервью, не вдаваясь в строгую научную или теологическую трактовку, обозначают этим словом доисламские верования своих предков.

При употреблении понятия «**мусульманское духовенство**» необходимо учитывать его условный характер. В исламе отсутствует институт, аналогичный христианскому духовенству, ни с точки зрения выполняемых функций, ни с точки зрения структурной организации. **Салафизм** квалифицируется как направление суннитского ислама, последователи которого в разные эпохи апеллировали к необходимости равняться на жизненный уклад и религиозные установления раннеисламской общины, объявляя нововведениями все последующие новшества. Их принципиальное противоречие с локальной исламской традицией связано с отрицанием возможности какого-либо посредничества (даже со стороны шейхов) между Богом и человеком. В качестве своей основной миссии салафиты провозглашают борьбу за освобождение ислама от чужеродных, на их взгляд, включений, базирующихся на культурных, этнических или прочих особенностях конкретных мусульманских народов. Термин «**реисламизация**» используется как термин, обозначающий «возрождение ислама» то есть укрепление исламских норм на территории Кабардино-Балкарской Республики, которая традиционно считается мусульманской республикой, но в советский период «приобрела светскую направленность». В контексте данной темы и региона этот термин показался нам более подходящим, чем термин «исламизация». В работе используется термин «**новые мусульмане**», отказавшись намеренно от понятий

«салафизм» и «ваххабизм» поскольку не всех адептов данных течений можно безоговорочно отнести к числу радикалов. В контексте работы термин **«традиционалисты»** – это представители старшего поколения, интеллигенция (в лице ученых, писателей, публицистов), а также этнокультурные и общественные организации и активисты. Они придерживаются устоявшихся, синкретичных форм «народного ислама» и считают своей главной целью сохранение и возрождение традиционной адыгской культуры, этики и мировоззрения, чтобы не допустить размывания национальной идентичности. Для них обряды выступают незабываемым культурным кодом и частью этической системы адыгэ хабзэ, а их соблюдение является формой социальной солидарности и уважения к памяти предков.

Объект исследования – традиционная похоронно-поминальная обрядность кабардинцев как часть их этнокультурного наследия.

Предмет исследования – структура, функции, символика и современные трансформации похоронно-поминальных обрядов кабардинцев, включая их связь с религиозными представлениями и этнической идентичностью.

Территориальные рамки исследования охватывают преимущественно Кабардино-Балкарскую Республику (Российская Федерация) как основной ареал проживания кабардинцев. Исследование фокусируется на традициях кабардинцев (восточных адыгов), исторически сложившихся в центральной части Северного Кавказа. Анализ современных трансформаций обрядности (включая влияние реисламизации) проводится на материале, собранном в населенных пунктах Кабардино-Балкарии, где проживает основная часть этнических кабардинцев. Привлекаются данные по определенным регионам, где проживают другие адыгские субэтноты (Адыгея, Карачаево-Черкесия, Краснодарский край, Республика Абхазия) для выявления архаичных черт в похоронно-поминальной обрядности.

Хронологические рамки исследования охватывают период с конца 2000-х годов по настоящее время. Этот отрезок рассматривается как самостоятельный этап, на котором похоронно-поминальная обрядность кабардинцев подвергается интенсивной трансформации под влиянием новых общественных и религиозных реалий, а также под влиянием цифровых технологий. Для реконструкции традиционной модели обрядности и выявления устойчивых элементов, подвергающихся модификации, в диссертации в сравнительном ключе привлекается материал по более ранним историческим периодам (XVIII–XIX вв.), а также сохранившиеся в переосмысленном виде ритуальные элементы. Его анализ, наряду с рассмотрением периода исламизации и советской эпохи, не расширяет прямые хронологические рамки, но является необходимым условием их научного осмысления. Эмпирическая база включает полевые материалы, собранные автором в 2020–2025 гг., что позволяет проследить эволюцию похоронно-поминальной обрядности кабардинцев в динамике.

Целью исследования является комплексное изучение похоронно-поминальной обрядности кабардинцев в её традиционных формах и современных трансформациях, выявление её функций, символики и роли в сохранении этнокультурной идентичности

Задачи исследования:

- реконструировать архаические основы обрядности: выявить и проанализировать традиционные религиозно-мифологические представления кабардинцев о душе (псэ), смерти и загробном мире как смысловое ядро похоронно-поминальных практик;

- проанализировать структуру, символику и пространственную организацию традиционных ритуалов: исследовать внутреннюю логику, символические коды и пространственную семантику погребальных и поминальных обрядов, включая их корреляцию с обрядами деторождения и культом предков;

- исследовать современное состояние и динамику обрядности: провести сравнительный анализ традиционных и современных форм поминовения, описать актуальные практики захоронения и выявить специфику детской погребальной обрядности;

- оценить влияние реисламизации и определить функции обрядов в современности: проанализировать воздействие процессов реисламизации на обрядовую сферу в начале XXI в. и определить социальные, психологические и этноконсолидирующие функции погребально-поминальных практик в условиях трансформации;

- выявить системную роль и основные тенденции развития обрядности: определить роль обрядов как системообразующего фактора традиционной культуры и охарактеризовать ключевые векторы и тенденции её трансформации в современный период.

Методология данного исследования основана на синтезе классической полевой этнографии и современных практико-ориентированного и феноменологического подходов. Эта стратегия позволяет, с одной стороны, обеспечить надежный сбор и систематизацию эмпирического материала в духе традиций отечественной этнологии, а с другой – провести его глубокий анализ, вскрывающий механизмы воспроизводства и трансформации культуры в повседневных действиях.

Традиционные методы полевой этнографии были направлены на сбор и анализ эмпирического материала. Эмпирическую базу исследования составляют полевые материалы, собранные автором в Кабардино-Балкарской Республике, а также анализ архивных данных и научной литературы. В работе применяются методы интервьюирования, включенного наблюдения и сравнительного анализа, что позволяет выявить как общие тенденции, так и локальные особенности погребально-поминальной обрядности.

Собранный материал записывался в полевой дневник, дополнялся фотографиями и видеосъемкой. В зависимости от целей исследования

работа велась либо в пределах одного населённого пункта, либо охватывала несколько соседних поселений для перекрёстной проверки данных. Записи осуществлялись на кабардинском и русском языках, что обеспечивало максимально точное документирование информации. При отборе информантов учитывались их возраст, место рождения, родовая и религиозная принадлежность, что позволяло получить репрезентативные данные о различных аспектах изучаемой культуры.

Ключевым методом сбора материала стали личные беседы с носителями традиции, в ходе которых проводился сравнительный анализ прошлого и современного состояния этнокультурных практик. Особое внимание уделялось сохранности традиционных обычаев, эволюции верований и изменениям в погребально-поминальной обрядности.

Сбор эмпирического материала осуществлялся с опорой на принципы **глубинной этнографии** и **включённого наблюдения**, где исследователь выступает не как сторонний регистратор, а как участник, стремящийся понять логику практик «изнутри». Автор принимал непосредственное участие в ключевых обрядовых действиях (омовение, организация поминок, приготовление трапезы), что позволило зафиксировать не только вербальные нарративы, но и телесный, сенсорный и эмоциональный опыт. Эта включённость также стала реализацией методологии **антропологии движения** (по А. В. Головнёву¹), позволившей проследить динамику и моторику ритуала, его пространственную организацию и визуальные коды. Работа велась в нескольких населённых пунктах КБР для обеспечения репрезентативности и перекрёстной проверки данных.

Методологическая основа исследования характеризуется междисциплинарным характером, сочетающим принципы исторического, культурологического и антропологического анализа. **Сравнительно-**

¹ Головнёв А. В. Дорожная карта антропологии движения // Уральский исторический вестник. 2012а. № 2 (35). С. 4-14

исторический анализ применяется в данной работе не как механическое сопоставление статичных форм, а как инструмент выявления логики трансформации. В духе отечественной этнологической школы (Ю. В. Бромлей², С. А. Токарев³) он направлен на реконструкцию исторических слоёв обрядности (архаического, религиозного, современного) и понимание стратегий адаптации традиционных структур к новым социальным условиям. Этот метод, критически переосмысленный и обогащённый данными полевой этнографии, позволяет увидеть в современном ритуале не «разрушение» традиции, а её динамичное развитие.

Также применялся **системный** подход, который позволил рассмотреть похоронно-поминальные обряды как целостный феномен, связанный с традиционным мировоззрением и социальной организацией этноса, анализировать его функции в структуре этнической культуры (например, роль обрядов в социализации, сохранении идентичности и формировании культурного кода).

Дополнительно использовался **сравнительно-компаративный** метод, который, будучи существенно обогащён трудами В. А. Тишкова⁴, способствовал выявлению универсальных и специфических черт в обрядовой культуре адыгов. Его применение позволило определить закономерности развития ритуальных практик и провести культурные параллели.

Для раскрытия темы использованы различные методы исследования с опорой на современных авторов и классические труды отечественных и зарубежных исследователей, легших в основу этнографических методов.

Интерпретативный подход в исследовании культуры опирается на несколько взаимосвязанных методических принципов. Центральное место

² Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. 284 с.

³ Токарев С. А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // Советская этнография. 1979. № 3. С. 87-105.

Токарев С. А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования // Советская этнография. 1980. № 3. С. 26-36.

⁴ Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.

среди них занимает создание **«насыщенного описания»** К. Гирца⁵ - детального описания смыслов социальных действий, стремящегося максимально приблизиться к тому, как эти смыслы воспринимаются и переживаются самими носителями культуры. Не менее важным является требование работать с «близкими к опыту» понятиями, то есть использовать категории и язык, органичные для изучаемого сообщества, а не навязывать ему внешние теоретические схемы. Результатом такого анализа становится «народное описание» – синтезированная интерпретация, которая выступает связующим звеном между мировоззрением информантов и концептуальным языком исследователя.

Этот подход дополняется **процессуальным анализом** и теорией ритуала В. Тэрнера⁶. Его концепция лиминальности (промежуточного, «порогового» состояния) позволяет интерпретировать период между смертью и завершением поминок как особое социальное время-пространство, где приостанавливаются обычные нормы, обостряются эмоциональные связи и возможна трансформация статусов (например, живых, становящихся «проводниками» усопшего, или самого покойного, переходящего в категорию предка). Символический анализ Тэрнера, выявляющий многозначность ритуальных объектов (зеркало, лакум, платок), позволяет увидеть, как в конкретных материальных действиях проявляются фундаментальные представления сообщества о жизни, смерти и границах между мирами.

Исследование получило интерпретативную глубину благодаря интеграции методологических принципов **феноменологической социологии** Альфреда Шюца⁷ и **этнометодологии** Гарольда Гарфинкеля⁸.

⁵ Гирц К. Интерпретация культуры. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 560 с.

⁶ Тэрнер В. Символ и ритуал. Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. 278 с.

⁷ Шюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / пер. с англ. и нем. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой; науч. ред. Е. Д. Руткевич. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с.

⁸ Гарфинкель. Г. Исследования по этнометодологии / Г. Гарфинкель; [пер. с англ. под науч. ред. А. М. Корбута]. Москва: Парадигма, 2007. 336 с.

Концепция Шюца предоставляет ключ к пониманию того, как формируется и поддерживается intersubъективный «жизненный мир» сообщества. В этом мире ритуальные действия – определённый цвет одежды, использование устойчивых формул соболезнования (кабард.-черк. «*Тхэм фцимыгъэгъупцэкIэ*»), строгая последовательность обрядов – воспринимаются участниками как самоочевидные и наделённые общим смыслом. Эти практики, передаваемые через поколения (например, приготовление конкретных блюд или соблюдение поминальных сроков), образуют основу коллективного переживания утраты. Шюц объясняет, почему подобные ритуалы кажутся естественными и неоспоримыми: они укоренены в дорефлексивном слое сознания и структурируют саму возможность взаимопонимания в критической ситуации. Этнометодология Гарфинкеля, развивая эту традицию, смещает фокус с анализа устойчивых смыслов на исследование практических методов, с помощью которых участники в реальном времени создают, поддерживают и «чинят» социальный порядок. Этот подход позволяет увидеть, как в ходе самого ритуала его правила непрерывно подтверждаются, воспроизводятся или ситуативно адаптируются.

Сочетание этих методов даёт мощный инструментарий для понимания похоронных традиций как живого социального механизма, помогающего людям справляться с потерей и сохранять внутриобщинные связи. Данный подход позволяет одновременно фиксировать глубинные смыслы ритуалов и наблюдать, каким образом в конкретных ситуациях носители традиции поддерживают или видоизменяют устоявшиеся практики. Особую значимость это приобретает в современных условиях, когда архаичные обряды трансформируются под влиянием новых реалий: такой подход даёт возможность проследить, какие элементы ритуалов сохраняют устойчивость, а какие постепенно уходят в прошлое.

Степень научной разработанности темы. Изучение похоронно-поминальной обрядности кабардинцев (адыгов) имеет длительную историю

(которая развивалась в рамках этнографии, антропологии и кавказоведения), в ходе которой научное знание последовательно прирастало за счет расширения источниковой базы, смены методологических подходов и углубления анализа. Эволюция исследовательского интереса к данной теме прошла несколько отчетливых этапов, каждый из которых вносил качественно новые аспекты в ее понимание.

Первые сведения о погребальных и поминальных практиках адыгов были зафиксированы в трудах западноевропейских и российских путешественников, миссионеров, военных и административных деятелей, посещавших Северный Кавказ в разные исторические периоды и непосредственно наблюдавших за жизнью, нравами, бытом народов этого региона. Эти работы носят описательный характер, как часть общего этнографического описания народа, без научного анализа. Так или иначе тему похоронно-погребальных и поминальных обрядов адыгов затронули в своих работах Дж. Интериано⁹, Дж. Лукка¹⁰, И. Бларамберг¹¹, А. Берже¹², Л. Я. Люлье¹³ и др. Особенно стоит отметить работы Л. Я. Люлье. В своей работе Л. Я. Люлье впервые предпринял попытку реконструкции исконного пантеона адыгов и описания их обрядовой практики. Исследователь указывал на сложную природу этих верований, видя в них сплав архаичных представлений, христианских и мусульманских влияний. И хотя он затронул только малую часть верований адыгов, это была первая научная работа, связанная с описанием верований и религиозно-обрядовой практики адыгов.

⁹ Интериано Дж. Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX вв. Составитель, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635с. С. 43-52.

¹⁰ Лукка Дж. Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин, Жана де Люкка, монаха Доминиканского Ордена // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX вв. Составитель, редакция переводов, введение и вступительные. статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635с. С. 68-72.

¹¹ Бларамберг И. Кавказская рукопись: [Ист. и этногр. описания народов Сев. Кавказа: Пер. с фр. / Иоганн Бларамберг; Введ. и коммент. И. М. Назаровой]. Ставрополь: Кн. изд-во, 1992. 239с.

¹² Берже А.П. Этнографическое обозрение Кавказа. Санкт-Петербург: Тип. бр. Пантелеевых, 1879г. 38с.

¹³ Люлье Л. Черкесия: историко-этнографические статьи. Краснодар: Общество изучения Адыгейской автономной области и Адыгейский областной историко-этнографический музей. 1927. 48с.

Таким образом, данный этап расширил знания за счет первичной фиксации и каталогизации ритуальных практик.

В советский период изучение обрядности развивалось в рамках этнографии и археологии, часто с идеологическими ограничениями. Тем не менее, были опубликованы ценные материалы по погребальным сооружениям и обрядам (А.Ж. Кафоев¹⁴, А.Х. Нагоев¹⁵, Е.И. Крупнов¹⁶). Однако специального анализа ментальных и символических аспектов похоронно-поминальной обрядности в этот период практически не проводилось. С середины XX века изучение обрядности приобрело более системный и фундаментальный характер. Активная собирательская деятельность этнографов привела к значительному накоплению знаний о культуре региона в ходе многочисленных экспедиций, что значительно обогатило эмпирическую базу. Во-вторых, ключевую роль сыграло вовлечение в научный процесс национальной интеллигенции, глубоко понимавшей культурный контекст. И, несмотря на отсутствие систематизации и научного анализа, эти работы заложили основу для дальнейшего изучения вопроса и был сделан крупный шаг в описании верований адыгов. Работа Л. И. Лаврова¹⁷, которая вышла в конце 50-х годов, опиралась на этнографический материал и была посвящена описанию наиболее важных религиозных верований и обрядов адыгов. Л. И. Лавров был тем исследователем, кто впервые выделил обряды, связанные с культом дерева, культом железа, и древние обряды до принятия монотеистических религий, а также отношение местных жителей к различным божествам и описание обрядов и праздников, связанных с их почитанием. Также стоит

¹⁴ Кафоев А. Ж. Адыгские памятники. Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное издательство, 1963. 153 с.

¹⁵ Нагоев А. Х. Итоги раскопок кабардинских курганов на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972-1977 гг. // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1987. Т. 3. С. 170-241;

Нагоев А. Х. Материальная культура кабардинцев в эпоху позднего Средневековья (XIV-XVI вв.) / под ред. С. А. Плетневой. Нальчик: Эльбрус, 1981. 88 с.

¹⁶ Крупнов Е. И. Древняя история и культура Кабарды. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. 176 с.

¹⁷ Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований // ТИЭ. Научный сборник. 1959. Т. 51. С. 193-236;

отметить работы Е.И. Крупнова¹⁸ с опорой на полевые материалы, где анализ погребальных обрядов рассматривался в контексте археологических и этнографических исследований. С.Х. Хотко¹⁹, где упор делался на описание похоронных ритуалов.

Среди научных трудов этого периода особого внимания заслуживают работы первых адыгских этнографов – Султана Хан-Гирея²⁰, Адиль-Гирея Кешева²¹ и Шоры Ногмова²².

С 1990-х гг. отмечается рост интереса к этническому своеобразию и духовному наследию народов Кавказа. Появляются работы, в которых похоронно-поминальные ритуалы интерпретируются как часть целостной системы традиционного мировоззрения и этики (адыгэ хабзэ). Значительный вклад внесли исследования Б.Х. Бгажнокова, обратившегося к философии бытия адыгов и концептам «жизнь» и «смерть», а также работы А.Т. Шортанова и С.Х. Мафедзева, где обрядность рассматривается в контексте культурной традиции. На фоне роста национального самосознания, расширения исследовательских методов и научного аналитического инструментария появляются новые концептуальные подходы к интерпретации традиционного духовного наследия адыгов. К примеру, в трудах Х.Г. Тхагапсоева, анализирующего идентичность в системе культурных (в том числе религиозных) смыслов, первым типом идентичности, присущим человеку «от рождения», автор считает «сакрально-вмененный». Эта концепция позволяет выйти за рамки простого описания обрядов и объяснить, почему те или иные действия переживаются участниками как безусловно необходимые и наделенные высшим смыслом, укорененным в традиции «от рождения»²³.

¹⁸ Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 520 с.

¹⁹ Хотко С.Х. Адыги. Этногенез, историческая этнография, политическая история. Том I: Этногенез и культурное наследие. Майкоп, 2021. 612 с.

²⁰ Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик: Эльбрус, 1978. 330 с.

²¹ Адиль-Герей Кешев (Каламбий). Записки черкеса. Нальчик: Эльбрус, 1988. 270 с.

²² Ногмов Ш. История адыгейского народа. Нальчик: Эльбрус, 1994. 232 с.

²³ Тхагапсоев, Х. Г. Идентичность как философская категория и мера социального бытия / Х. Г. Тхагапсоев // Философские науки. 2011. № 1. С. 10-25.

На этом этапе знание прирастало за счет перехода от внешнего описания к структурно-функциональному анализу обряда внутри его собственной культурной логики, хотя рамки господствовавшей методологии часто ограничивали изучение религиозно-символических аспектов. Большое внимание в данном исследовании уделено книгам А. Т. Шортанова «Адыгские культы»²⁴ и «Адыгская мифология»²⁵, где автор выводит целостную картину мифологических представлений адыгов с древнейшего времени и характеризует исторический путь развития хтонических, космогонических и тератологических персонажей, опираясь на обрядовую практику адыгов.

Также представляет интерес и работа Б.Х. Бгажнокова «Черкесское игрище»²⁶, где описаны уникальные явления адыгской культуры, а именно *джэгу* – широкомасштабные празднества, игрища, складывавшиеся веками и отражающие древние формы верований адыгов. Также этнограф обращается к этике адыгов, к их философии бытия, к сложившимся в коллективном сознании концептам «жизнь» и «смерть». В частности, исследуется проблема восприятия смерти в ментальном сознании народа²⁷.

Особо следует упомянуть о конкретных исследованиях и описаниях обрядовой жизни адыгов, ставших для нас важным подспорьем в последовательном изложении основ обрядовой культуры. Большой вклад в этнографическое изучение традиционных обрядов адыгов внес С. Х. Мафедзев – автор целого ряда монографических исследований.

Современный этап (рубеж XX–XXI вв. – по настоящее время) ознаменован качественным расширением исследовательской оптики и методологического аппарата. Расширение знания обеспечивается за счет междисциплинарного синтеза, применения теорий и концепций социальной и культурной антропологии, семиотики. Это позволило переосмыслить

²⁴ Шортанов А. Т. Адыгские культы. Нальчик: Эльбрус, 1992. 164 с.

²⁵ Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик: Эльбрус, 1982. 194 с.

²⁶ Бгажноков Б. Х. Черкесское игрище. Нальчик: Полиграфкомбинат Госкомиздата КБССР, 1991. 192 с.

²⁷ Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. Нальчик: Эль-Фа, 1999. 96 с.;

Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик: Эльбрус, 1983. 229 с.;

обрядность как активный социальный институт, механизм конструирования коллективной памяти, идентичности и коммуникации между мирами живых и умерших.

Фундаментальное исследование Е.А. Ахоховой «Адыгский религиозный синкретизм»²⁸ углубили понимание исторического религиозного синкретизма. Автор не только анализирует различные элементы похоронно-поминального обряда, но и раскрывает их истоки, а также объясняет происхождение некоторых погребальных практик и ритуалов.

Работы постсоветского периода отличаются научным подходом, но акцент делается на социально-экономических аспектах, что ограничивает изучение символического и культурного значения обрядности. Изучение похоронно-поминальной обрядности стало более детальным и междисциплинарным. Научный интерес был направлен на три ключевых направления: культурные, религиозные и символические основы обрядности, а также её динамика и трансформация в новейшей истории. Данный подход положил начало исследованию изменчивости этих практик под воздействием модернизационных процессов. Это работа И.З. Богатырёвой²⁹, посвящённой традиционным и инновационным аспектам кабардинской обрядности; философские труды М.А. Шенкао³⁰, где ученый обращается к адыгскому сознанию и определению смысла жизни и месту в ней смерти; работа Т.Р. Загазежева, в которой прослеживается эволюция погребальных и поминальных ритуалов адыгов с позднего средневековья до современности³¹. В научный оборот кавказоведения проблематику смерти как культурного феномена ввела Е.А. Нальчикова в своей работе «Смерть в

²⁸ Ахохова Е. А. Адыгский религиозный синкретизм: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Москва, 1996. 28 с.

²⁹ Богатырёва И. З. Традиционное и новое в обрядности кабардинцев: дисс. канд. ист. наук. Нальчик, 2003. 177 с.

³⁰ Шенкао М. А. Смерть как социокультурный феномен. Киев: Ника-Центр, 2003. 320 с.

³¹ Загазежев Т. Р. Сакрализация намогильных сооружений у адыгов // Кавказология. 2024. № 1. С. 149-159.

ментальном восприятии и повседневной практике адыгов»³². Ее исследование демонстрирует, что в адыгском обществе смерть являлась не просто биологическим фактом, но значимым компонентом традиционной культуры, упорядочивавшим практики повседневности. Работы, написанные в соавторстве Е.А. Нальчиковой, М.А. Текуевой, М.Х. Гутовой, направлены на изучение ментального восприятия смерти, повседневных практик и трансформаций обрядности в условиях глобализации. Особое внимание уделяется культурным заимствованиям и взаимодействиям между разными этническими группами Северного Кавказа.³³ Их научные работы так же отражают современные трансформации в обрядной практике.

Теоретические разработки российских ученых предоставили инструментарий для анализа ритуала в условиях коммерциализации и урбанизации. Таким образом, на современном этапе знание прирастает за счет перехода от изучения структуры к анализу процессов, от констатации традиции к исследованию ее адаптации и реинтерпретации в меняющемся мире. Методологический фундамент для такого подхода заложен в работах, где ритуальные практики анализируются как особая «грамматика» (Н. Паня)³⁴, регулирующая порядок взаимодействия с сакральным, и как семиотическая система, кодирующая культурные коды (М.С. Степанов)³⁵. Так, С.В. Мохов в своей работе проводит историко-социологический анализ трансформации этого института, показывая, как под влиянием модернизационных процессов и коммерциализации («похоронная индустрия») переосмысляются сами формы присутствия умерших в жизни живых. Коллективная монография С.В. Соколовского, Е.С. Данилко и Е.Г.

³² Нальчикова Е. А. Смерть в ментальном восприятии и повседневной практике адыгов: дис. ... канд. ист. наук. Нальчик, 2007. 233 с.

³³ Гутова М. Х., Нальчикова Е. А., Текуева М. А., Маремшаова И. И. Феномен смерти в кавказской культуре: историография и методология // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология, 2017. № 4(209). С. 72-83.

³⁴ Паня Н. Грамматика погребальной обрядности. Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2017. 176 с.

³⁵ Степанов М. С. Семиотика смерти в дискурсе деятельности // Вестник ЮУрГУ. Серия Лингвистика. 2010. № 1(177). С. 18-23.

Чесноковой³⁶ актуализирует междисциплинарный диалог, представляя смерть как проблему социальной антропологии, а ритуалы – как механизм конструирования и поддержания социальных связей в «мире живых». Исследование Л.М. Пантелеевой и С.В. Хоробрых³⁷ углубляет этот анализ на лингвосемиотическом уровне, демонстрируя, как вербальные и невербальные практики в деревенской и городской средах формируют специфические конфигурации сакрального пространства и времени. Таким образом, в трудах указанных авторов формируется целостная исследовательская парадигма, в центре которой находится культ души как ключевой элемент, опосредующий сложную систему коммуникации, структурирования коллективного опыта и воспроизводства социального порядка через погребальные и поминальные ритуалы.

Для реконструкции архаичных пластов культуры посредством сравнительного анализа и выявления региональных вариаций общекавказских обычаев были привлечены фундаментальные работы ведущих кавказоведов. Значительный интерес представляет монография Р.М. Барцыц "Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике"³⁸, где подробно исследуется взаимодействие автохтонных верований с мировыми религиями на материале культовых мест и современных обрядовых практик. Существенный вклад в понимание этнокультурной динамики внесла работа Ш.Д. Инал-Ипа "Вопросы этнокультурной истории абхазов"³⁹, содержащая систематизированные данные по традиционной обрядности и ее историческим трансформациям. Особую ценность для исследования представляют полевые материалы Г.Ф. Чурсина "Материалы по этнографии

³⁶ Соколовский С. В., Данилко Е. С., Чеснокова Е. Г. Умершие в мире живых: европейские исследования. ИЭА им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Издательство: Альма Матер. 2024. 319 с.

³⁷ Пантелеева, Л. М., Хоробрых, С. В. Лингвосемиотика похоронной культуры: деревня и город: монография. Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. 205 с.

³⁸ Барцыц Р. М. Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике: монография / Р. М. Барцыц. М.: Изд-во РГТЭУ, 2009. 168 с.

³⁹ Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми: Алашара, 1976. 463 с.

Абхазии", зафиксировавшие уникальные этнографические свидетельства середины XX века.

Наряду с анализом обширного этнографического материала, в поисках общих культурных кодов мы опирались на классические труды Д. Д. Фрэзера⁴⁰ и В. Вундта⁴¹, а также на современные исследования похоронно-поминальной обрядности, представленные в работах М.С.-Г. Албогачиевой⁴², М.К. Мусаева⁴³, Р.Ш. Зельницкой⁴⁴, И.В. Стасевич⁴⁵ и Р.И. Сафербекова⁴⁶.

Для анализа трансформаций социально-исторических, религиозных и политических процессов, связанных с феноменом "исламского возрождения", в исследовании были привлечены труды В.Х. Акаева и М.Х. Мамадиева⁴⁷, А.А. Ярлыкапова и А.З. Адиева⁴⁸, А. Таковой⁴⁹.

Важное значение в анализе сакральных кодов архаичной культуры абхазо-адыгов сыграла концепция иерофаний Мирче Элиаде⁵⁰, однако, в данном диссертационном исследовании предлагается светско-сакральное понимание этого феномена, тогда как у Элиаде иерофании понимаются исключительно в религиозном ракурсе.

Таким образом, историография демонстрирует эволюцию от описательной фиксации обрядов к глубокому междисциплинарному

⁴⁰ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с.

⁴¹ Вундт В. Миф и религия. СПб.: Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1913. 416 с.

⁴² Албогачиева М. С.-Г. Похороны и поминки у ингушей // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.: Лема, 2009. Вып. 9. С. 60-76.

⁴³ Мусаева М. К. Похоронно-поминальная обрядность народов Дагестана в современных городских условиях // Вестник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, 2017. № 4. С. 115-124.

⁴⁴ Зельницкая Р. Ш. Современный похоронно-поминальный обряд у карачаевцев // Известия СОИГСИ, 2018. № 28 (67). С. 52-64.

⁴⁵ Стасевич И. В. Статус вдовы в культуре казахов и киргизов: На основе материалов XIX-начала XX века: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Санкт-Петербург, 2005. 22 с.

⁴⁶ Сефербеков Р. И., Галбацев С. М. Современные практики поминок и траура в похоронных обрядах аварцев Гумбета: исламский и неисламский компоненты // Исламоведение, 2023. Т. 14. № 3 (57). С. 43-57.

⁴⁷ Акаев В. Х., Мамадиева М. Х. Исламское возрождение на Северном Кавказе: дезинтеграционные и интеграционные процессы // Научная мысль Кавказа, 2015. № 1 (81). С. 100-104.

⁴⁸ Ярлыкапов А. А., Адиев А. З. Ислам на Северном Кавказе: реисламизация, мозаизация, проблема «традиционности» // Исламоведение, 2021. Т. 12. № 4. С. 59-74.

⁴⁹ Такова А. А. «Молящаяся» мусульманская молодежь как субкультура Кабардино-Балкарского общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2016. № 2 (34). С. 255-280.

⁵⁰ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

анализу. Однако остаются значительные пробелы, что определяет актуальность дальнейшего изучения темы; обряды изучены достаточно подробно, но остаются вопросы, связанные с региональными различиями и трансформацией обрядов в современных условиях; поминальные обряды исследованы в меньшей степени, особенно в контексте их временных циклов и изменений в современном обществе; роль религиозных аспектов, а именно влияние ислама на традиционные обряды изучено, но недостаточно исследованы процессы синкретизма и адаптации; роль обрядов в поддержании социальных связей и памяти о предках изучена, но требует уточнения в условиях глобализации; недостаточно исследованы региональные особенности похоронно-поминальной обрядности кабардинцев; требуют уточнения вопросы, связанные с гендерными аспектами обрядности и их трансформацией; недостаточно работ, посвященных сравнительному анализу похоронно-поминальных обрядов кабардинцев с традициями других народов Кавказа.

Источниковая основа диссертационного исследования носит комплексный и многоплановый характер, отражая междисциплинарный подход к анализу похоронно-поминальной обрядности кабардинцев. Она включает несколько взаимодополняющих групп материалов, обеспечивающих историческую ретроспективу, реконструкцию традиционных форм и фиксацию современных трансформаций.

Наиболее информативную и объёмную группу составили полевые этнографические материалы, собранные автором в ходе многолетних экспедиций (2020-2025 гг.) в районах Кабардино-Балкарской Республики. В их числе - аудиозаписи глубинных интервью с носителями традиции разных поколений, полевые дневники с детальным описанием ритуальных практик, а также фото документация обрядов. Особую научную ценность представляет опыт включённого наблюдения, в том числе непосредственное участие в ключевых действиях, что позволило зафиксировать не только

внешнюю процедурную сторону, но и внутреннюю символическую логику ритуалов.

Отдельным и новым значимым источником стали материалы цифровой среды (киберпространства). Для анализа современных дискуссий, трансформации норм и особенно позиции молодежи были изучены публичные коммуникации в социальных сетях, на тематических форумах и региональных интернет-порталах. Контент-анализ постов, комментариев, видеоблогов и публикаций, посвященных вопросам похорон, поминок, траура и религиозных предписаний, позволил выявить живые, зачастую конфликтные, обсуждения между приверженцами традиции, сторонниками «чистого» ислама и представителями светских взглядов. Этот источник предоставил уникальные данные о формировании новых ритуальных практик, нормативных спорах и изменениях в массовом сознании, которые часто остаются за рамками официальных интервью.

Важнейшим источником для исторической реконструкции и выявления динамики обрядности стали архивные документы. Основу этой группы составили неопубликованные архивные материалы из фондов Института гуманитарных исследований - филиала Кабардино-Балкарского научного центра РАН (рукописи, полевые дневники, исторические свидетельства и отчёты), содержащие уникальные записи этнографических экспедиций прошлого, что обеспечило базу для сравнительно-исторического анализа.

Для реконструкции архаичных пластов мировоззрения и выявления исконных смыслов обрядности были привлечены фольклорно-этнографические и лингвистические источники. Особое значение имеют эпические памятники, прежде всего «Нартский эпос»⁵¹, и собрания кабардинского фольклора⁵², сохранившие отражение древних ритуальных практик и мифологического сознания. Этнолингвистические материалы и

⁵¹ Нарты. Адыгский героический эпос. - М.: Главная редакция восточной литературы (ГРВЛ) издательства «Наука», 1974. 418 с. (Эпос народов СССР).

⁵² Кабардинский фольклор / сост. и ред. Ю. М. Соколов. М.; Л.: АCADEMIA, 1936. 654 с.

словари позволили проанализировать сакральную терминологию, связанную с ключевыми концептами, такими как душа.

Ввиду синкретического характера изучаемой обрядности, существенное внимание уделено религиозным источникам. В исследовании использованы вероучительные тексты ислама – Коран и сунна, а также труды мусульманских богословов, посвящённые вопросам вероучения и практики, что позволило оценить степень и механизмы влияния исламской догматики на традиционные ритуалы.

Теоретико-методологический фундамент и сравнительный контекст работы обеспечила обширная научная литература – труды отечественных и зарубежных этнографов, антропологов, религиоведов и кавказоведов.

Таким образом, привлечённый комплекс разнотипных источников создаёт надёжную основу для всестороннего изучения объекта – от реконструкции его архаических истоков до анализа сложных процессов трансформации в современный период, обеспечивая достоверность и обоснованность выводов диссертационного исследования.

Научная новизна исследования состоит в комплексном и системном анализе похоронно-поминальной обрядности кабардинцев как многокомпонентного феномена, рассмотренного в диахроническом аспекте – от исторически сложившихся форм до их современных трансформаций, обусловленных процессами реисламизации, глобализации и социокультурными изменениями начала XXI века.

Теоретическая значимость работы подкрепляется введением в научный оборот обширной источниковой базы, включающей полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиций 2021-2025 гг., ранее не исследованные архивные документы, а также данные цифровой среды (контент социальных сетей, форумов, видеоблогов), что позволило впервые проанализировать ритуальные практики с учетом современных форм коммуникации и репрезентации традиции.

В работе реализован многоаспектный методологический подход, интегрирующий этнографический, антропологический, религиоведческий и культурологический инструментарий. Это дало возможность раскрыть глубинные семантические пласты обрядности: выявлена и обоснована устойчивая символическая связь между погребальными практиками и представлениями о плодородии и непрерывности жизненного цикла, концептуально выраженная в речевой формуле «Л1эрэ лъхуэрэ» (кабард.-черк. «умирающий и рожаящая равны»). Впервые детские погребальные обряды выделены в самостоятельную семиотическую систему, отражающую специфику представлений о неполной социализации ребенка, и прослежена их трансформация под влиянием традиционных запретов, исламских норм и современных социальных установок.

Новизна исследования заключается также в разработке новых аналитических категорий, таких как «пространственная семантика культа души», «возрождение обрядности через изменение значений», а также в обосновании значимости интернет-источников для изучения конфликтов традиционных и религиозных норм в ритуальной сфере.

Существенным вкладом в науку является анализ процессов трансформации обрядности под влиянием реисламизации: впервые систематизированы и классифицированы различные формы адаптации доисламских ритуальных элементов к канонам ислама, выявлены механизмы сохранения и репрезентации этнокультурной идентичности через ритуальное пространство. Итогом этого анализа стал вывод о том, что современная похоронно-поминальная обрядность кабардинцев представляет собой сложный синтез исламских норм, архаических верований и элементов этико-правовой системы «адыгэ хабзэ». Особую ценность представляет исследование новейших тенденций модификации традиции в условиях глобализации и урбанизации, что имеет непосредственное значение для понимания и сохранения культурного наследия в эпоху мировоззренческих и межпоколенческих разногласий.

Теоретическая значимость исследования заключается в разработке концептуальной модели функционирования обрядовой системы как важнейшего элемента традиционной культуры, выполняющего не только ритуально-религиозные, но и социально-интегративные функции. В научный оборот введён значительный объём новых полевых материалов, собранных автором в ходе экспедиционных исследований в Кабардино-Балкарской Республике, что существенно расширяет источниковую базу для дальнейших исследований в данной области.

Практическая значимость исследования заключается в возможности использования его результатов для дальнейшего изучения этнокультурных процессов на Северном Кавказе, а также для разработки рекомендаций по сохранению и адаптации традиционных обрядов в условиях современности. Материалы диссертации могут быть полезны для этнографов, религиоведов, культурологов, а также для представителей местных сообществ, заинтересованных в сохранении своей культурной идентичности.

Положения, выносимые на защиту

1. Похоронно-поминальная обрядность кабардинцев представляет собой структурно-смысловое единство, сформированное вокруг архаического культа души (*нсэ*) и предков, которое, несмотря на исторические наслоения исламской догматики и современные трансформации, сохраняет роль смыслового ядра, определяющего логику, символику и социальные функции ритуального комплекса вплоть до настоящего времени.

2. Современная ритуальная практика не является ни «чистым» исламом, ни сохранённым доисламским комплексом, а представляет собой исторически сложившийся и динамичный **религиозный синкретизм**. Этот синкретизм соответствует общей картине "религиозной мозаики" Кавказа, где мировые религии веками взаимодействовали с автохтонными

верованиями⁵³. В нем исламские нормы и представления органично, но противоречиво интегрированы с архаическими пластами верований (анимизм, культ предков, природные культы), что подтверждается анализом таких элементов, как сакрализация поминальной пищи, практики избегания и специфическая траурная символика.

3. Основным фактором интенсивной трансформации обрядности в начале XXI века выступает процесс **реисламизации**, который порождает не унификацию, а внутренний раскол и конфликт интерпретаций. Этот конфликт проявляется в противопоставлении традиционного синкретичного «адыгства» (*адыгэ хабзэ*) и ортодоксальных исламских дискурсов, что ведет к пересмотру, упразднению или гибридизации конкретных ритуальных практик (отказ от поминальных трапез, изменение траурного этикета, критика надгробных изображений).

4. Существует глубокая **символическая и структурная корреляция** между похоронно-поминальными обрядами и обрядами деторождения в традиционной культуре кабардинцев, основанная на общих принципах защиты сакральных границ, магико-симпатических практиках и представлениях о переходе души. Это единство отражается в парных концептах («ЛПэрэ лъхуэрэ» – кабард.-черк. «Тот, кто рождает, и тот, кто умирает - равны») и схожих обережных ритуалах, маркирующих ключевые переходы в жизненном цикле.

5. **Детская погребально-поминальная обрядность** представляет собой не просто упрощенный вариант взрослой, а особую символическую систему, отражающую традиционные представления о неполной социализации ребенка. Ее современная трансформация носит наиболее противоречивый характер, находясь на пересечении традиционных табу, усиливающейся социальной ценности детства и радикальных исламских интерпретаций, что ведет к поляризации практик – от стремления к

⁵³ Арутюнов С.А. Общий очерк религиозной мозаики Кавказа // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 5–12.

«полноценным» похоронам младенца до полного отказа от внешних проявлений скорби как религиозного нарушения.

б. В условиях социокультурных изменений похоронно-поминальные обряды выполняют **двойственную системообразующую функцию**: с одной стороны, они остаются ключевым механизмом сохранения и трансляции этнокультурной идентичности, с другой – служат инструментом адаптации сообщества к вызовам глобализации, урбанизации и религиозного плюрализма, что подтверждается их видоизмененной, но устойчивой ролью в социальной интеграции и психологической адаптации к утрате.

Апробация работы. Отдельные положения диссертации представлены в 8 научных публикациях объемом 4,6 п.л., в том числе: в 4 – рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ изданиях (из них 1 статья в журналах базы SCOPUS), общим объемом 2,8 п.л., а также в статьях научных сборниках и материалах конференций. Материалы и выводы исследования были представлены на всероссийских и международных конференциях, а также на ежегодных научных мероприятиях Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН: семинаре Отдела этнографии Кавказа «Кавказ: перекресток культур» и Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтениях и научных форумах: Всероссийская научно-практическая конференция студентов, аспирантов и молодых ученых: «Шаг в науку-2020». 7 февраль, 2020 г., Нальчик; Всероссийская (с международным участием) научно-практическая конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Шаг в науку-2021», Нальчик, 08–10 февраль 2021 г.; VII Международный научный форум «Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия». Геленджик, Краснодарский край, Россия, 23 - 26 сентября 2021 г.; XLV Лавровские (Среднеазиатские-Кавказские) чтения-2022.16-18 май, 2022 г., 2023г., 2024г., 2025г. Санкт-Петербург; Семинар Отдела этнографии Кавказа МАЭ РАН «Кавказ: перекресток культур», 8

ноябрь, 2022 г., 2023 г, 2024г., 2025г. Санкт-Петербург; II Конгресс молодых ученых, 1–3 декабря 2022 г., Парк науки и искусства «Сириус»; XV Конгресс антропологов и этнологов России. 26-30 июня 2023г. Санкт-Петербург; XII Всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвящённые памяти выдающегося учёного, доктора исторических наук, профессора Расула Магомедовича Магомедова, 21 ноября 2025 г.

Структура и объем диссертации.

Диссертационная работа состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованных источников и литературы. Общий объем диссертации составляет 204 страницы. В первой главе рассматриваются архаические представления о душе (*нсэ*) и загробном мире, как основа похоронно-поминальной обрядности адыгов. Вторая глава посвящена современным похоронным обрядам, их структуре и изменениям, произошедшим в последние десятилетия. В третьей главе анализируется влияние процессов реисламизации на погребально-поминальную обрядность, а также роль этих обрядов в сохранении культурной идентичности кабардинцев.

ГЛАВА 1. АРХАИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ (ПСЭ) И ЗАГРОБНОМ МИРЕ КАК ОСНОВА ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ БРЯДНОСТИ АДЫНГОВ

1.1. Роль архаических представлений в формировании похоронно-поминальной обрядности адыгов

Важным элементом местных религиозно-мифологических воззрений адыгов выступает система взглядов, основанная на одушевлённости природы — вера в существование души. Согласно этим представлениям, духовные сущности персонифицировали силы природы и контролировали как события материального мира, так и жизнь человека в земном и загробном существовании. Эти архаические воззрения, воплотившись в культурных традициях и языке, сохранили отголоски вплоть до современной эпохи, проявляясь в виде архаичных элементов.

В адыгских диалектах термин «псэ» (душа) выступает многогранным символом, объединяющим понятия жизненной силы, одушевлённости и экзистенциального начала. Это качество приписывается не только человеку, но и всему сущему, способному к движению и трансформации: животным, растениям, природным стихиям. Даже земля и вода в народных представлениях наделяются «псэ», что проявляется в их цикличности - «замирании» зимой и «оживлении» с приходом весны. Толкование термина «псэ» как универсальной жизненной силы подтверждается при изучении ранних религиозных верований адыгов⁵⁴ и данными лингвистических источников⁵⁵. Адыгский язык хранит уникальный пласт выражений, демонстрирующих глубинную связь между душой и повседневными практиками. Например: «Си псэм жиІат» - интуитивное

⁵⁴ Бетророва М. А. К вопросу о ранних формах религиозных верований адыгов (черкесов) // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. № 12. С. 28-41.

⁵⁵ Абазова М. М., Унатлоков В. Х., Хутежев З. Г. Фразеологизмы-синонимы с лексемой «псэ» («душа») в кабардино-черкесском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2021. - №5. - С.1509-1513.

знание (кабард.-черк. «моя душа подсказала»); «Псэр тын» - акт самопожертвования (кабард.-черк. «отдать душу»); «И псэр хэын» - насильственное лишение жизни (кабард.-черк. «отнять душу»). Интересно, что даже слово «псальэ» (кабард.-черк. «речь») этимологически восходит к «псэ» (кабард.-черк. «душа») и «лэ» (кабард.-черк. «вместилище»), что подчёркивает сакральный статус слова, как проводника внутренней сущности. Адыги антропоморфизировали душу, наделяя её способностью предвидеть будущее («си псэм ищІэрт» - «моя душа знала») и влиять на нравственный выбор. Эта концепция нашла отражение в пантеоне: вторым по значимости после Тхьэшхуэ (Верховного Бога) выступает Псатхьэ – божество, персонифицирующее душу⁵⁶. Культ Псатхьэ отражает веру в автономность «псэ», которая требует сакрального покровительства.

Душа в адыгской картине мира это:

1. Этический компас (указывает на правильные поступки через выражения типа «си псэр гуфІэрт» - кабард.-черк. «моя душа радовалась»);
2. Индикатор жизненного статуса (ср. «псэм еджэу тельщ» - кабард.-черк. «состояние между жизнью и смертью»);
3. Объект метафизической заботы (практики, связанные с «возвращением» души при потере сознания - «и псэр къыхыхьэжын»).

Такая семантическая насыщенность термина «псэ» подтверждает его центральную роль в формировании адыгской идентичности. Как отмечает Бгажноков Б.Х⁵⁷, душа выступает здесь как «нравственный компас», направляющий человека в сложных жизненных ситуациях. Дуализм души – одновременно как личностного начала и части космического порядка – отражает гармонию между человеком и природой в традиционном мировоззрении адыгов.

⁵⁶ Чамокова С. Т. Трансформация религиозных взглядов адыгов на примере основных адыгских космогонических божеств // Вестник Майкопского государственного технологического университета, 2015. №3. С.48-53.

⁵⁷ Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. Нальчик: Эль-Фа, 1999. 96 с.

Формирование подобных взглядов привело к появлению культа прародителей, ритуальная сторона которого со временем претерпела изменения. Закреплению почитания души способствовали также убеждения о бессмертии в загробном мире и уверенность в неразрывной связи усопших с их ныне живущими потомками.

У адыгов эти верования имели первостепенное значение, проявляясь в пожизненном служении душам родных. Почтение к ушедшим предкам, их уважение ценилось превыше всего, а обещание, данное их именем, считалось наивысшей гарантией честности. Нанесение ущерба памяти предков словом или действием воспринималось как одно из самых серьезных злодеяний. Например, поминая умершего, считалось неприемлемым давать какую-то негативную оценку его действиям при жизни, вспоминать какие-то плохие его поступки. Даже в настоящее время на поминках произносят хвалебные речи в честь умершего, вспоминают благие дела его при жизни. Интересно, что, если человек при жизни считался действительно хорошим, веселым и умер на старости лет, то на его поминках люди допускают шутки в его адрес, вспоминают смешные моменты и при этом смеются. По-видимому, считается, что его душа находится в умиротворении, спокойствии и, следовательно, не может причинить зла живым. В то время как душа покойника, который умер от несчастного случая либо убийства, считается неуспокоенной и в некотором смысле враждебной, что порождает страх перед покойником и ожидание его мести.

Если же человек смертельно болен, то по обычаю, люди собираются каждый вечер к больному в дом и остаются при нем всю ночь. Помимо глубокой печали по поводу скорой кончины родственника, а также нежелания оставлять его в одиночестве перед лицом смерти, здесь немаловажное значение имеет некий страх перед умирающим и желание облегчить ему последние мгновения жизни.

Эта архаическая картина мира, основанная на одушевлённости природы и культе предков, послужила основанием для возникновения целого ряда похоронно-поминальных обрядов. Похоронные обряды и ритуалы являются одними из самых важных элементов традиционной культуры. Эти обряды – хранители сакральных кодов народов. Для выявления этих кодов необходима реконструкция некоторых вышедших из обихода практик, а также детальное описание современных. Несмотря на конфессиональные изменения, через обряды мы можем увидеть особую духовную реальность, в которой существовали наши предки, что дошло до нас в виде знаков и символов.

После смерти обязательным элементом похоронно-поминальных обрядов было омовение покойника, которое совершал ближайший родственник. Если обмывание трупа совершал не близкий родственник, ему дарили одежду и обувь умершего. Запрещалось плакать после обмывания над непокрытым покойником, чтобы на него не упала слеза.

В знак глубокой скорби и любви у адыгов также существовал обычай отрезания косы. Вероятно, отрезание косы заменило собой обряд самопосвящения или добровольного лишения себя жизни над покойником. Совершали такой обряд обычно, когда покойник являлся близким родственником.

В контексте похоронно–поминальной обрядности адыгов особое место принадлежит поминальной еде. В этой связи стоит сказать, что по представлениям адыгов, умерший нуждается в пище так же, как и живые люди. Насыщение покойника происходит через кормление живых, причем основной особенностью поминальной трапезы является изобилие еды. Считалось, что, если покойник будет голодать, он будет беспокоить своими посещениями живых; он может являться в виде светлого призрака и жалобно свистеть, а также часто сниться во сне. В связи с этим обязательным с древнейших времен и до наших дней является акт жертвоприношения в честь умерших предков. По обычаю, готовилась

жертвенная пища, которую было принято раздавать между членами общества.

По мнению Б. Бгажнокова, поминальная или жертвенная пища выполняла важную посредническую роль между распорядителями судеб – богами, демонами или идолами, а также приравненных к ним предками или духами предков и человека⁵⁸. Сами поминки и приготовление жертвенной пищи носили достаточно регламентированный характер у адыгов. Например, в адыгских, в частности, кабардинских селениях поминальная пища не готовится в семье умершего в течение первых трех дней. Обычно пищу готовят либо соседи, либо родственники покойного. Объяснением этому может служить то, что требования адыгского похоронного этикета были особенно строги по отношению к поведению родственников, например, обрядовый плач во время траурных мероприятий⁵⁹. Считается неэтичным отвлечение от скорби родственников покойника. Соседи и родственники могли брать на себя приготовление поминальной пищи, не желая «отвлекать» семью покойника от глубокой скорби. Также немаловажное значение у адыгов имел институт взаимопомощи.

Одежды умершего у многих народов мира имеют некое сакральное значение. В основном к ним относятся, как к опасному объекту, контакт с которым нежелателен. Например, у чувашей такая одежда несла в себе потенциальную опасность, так как на ней имелась печать духа смерти. Именно по этой причине одежду, снятую с покойника, либо закапывали вместе с гробом, либо сжигали в костре за пределами селения⁶⁰.

Адыги обычно раздают вещи покойника и даже считается нежелательным оставлять что-либо из его вещей в семье. Причем перед раздачей вся одежда подвергается стирке и сушится лицевой стороной наружу, в то время как одежду живых людей принято сушить, вывернув ее

⁵⁸ Бгажноков Б. Х. Основания гуманистической этнологии. М.: РУДН, 2003. 272 с.

⁵⁹ Народы Кавказа / под общ. ред. С. П. Толстого. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 1. 612 с.

⁶⁰ Петров И. Г. Одежда покойника и связанные с ней представления у чувашей. Тамбов: Грамота, 2015. № 5 (55): в 2-х ч. Ч. I. С. 138-141.

наизнанку. Избавление от одежды, по-видимому, обуславливается именно боязнью перед умершим, где любой контакт с покойником якобы может повлечь за собою либо смерть, либо болезнь. Стоит сказать, что одежда покойника не всегда воспринималась, как нечто негативное. Например, мари́йцы оставляли одежду дома в качестве оберега от злых сил и надевали по особым случаям, интуитивно надеясь на покровительство умерших предков⁶¹.

Ады́ги также покойника омы́вают, кладут на деревянную доску, покрытую ковром, и накрывают буркой. В течение сорока дней у адыгов должен гореть свет в комнате, где умер человек. Поминальной пище уделяется особое внимание: режут жертвенное животное, готовят еду и кормят всех, кто приходит на поминки. В течении сорока дней готовят традиционные лепешки – лакумы – и раздают соседям. При этом соседи, которым принесли поминальную пищу, говорят: «Тхьэм и псэм лъыгъэс» (кабард.-черк. дословно: «Пусть Тхьэ донесет до его души пищу»). Из этого пожелания следует, что поминальная еда предназначалась не пришедшим на поминки людям, а именно покойнику, чтобы его душа не голодала на том свете. По такому случаю адыги после поминок говорят, что пища, которую они ели, не насытила их, и скорее всего мертвый «наелся». С приходом исламской идеологии отношение и к поминальной пище, и похоронным обрядам претерпело незначительные изменения.

Служение культу предков заключалось не только в исполнении вышеописанных поминальных обрядов, но и в появлении оригинальных способов захоронений, которые трансформировались с течением времени. К ним относятся и плетёные корзины для воздушного захоронения, и деревянные и каменные сосуды; это и дольмены, и пастушеские ограды. Места погребения усопших, как обиталища душ предков, стали приобретать сакральный смысл, что в конечном итоге привело к почитанию этих мест и

⁶¹ Молотова Т. Л. Концепция «картины мира» у мари́йцев (анализ традиционных взглядов на рождение и смерть) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы. М., 2003. Вып. 29. С. 34–61.

погребальных сооружений⁶². Интересно, что по представлениям абхазов, также все живое является носителем души, и все имеет неопределенное сверхъестественное духовное начало. Дословный перевод слова «жизнь» – «апстазара» с абхазского, звучит как «то, что содержит душу». Смерть наступает тогда, когда душа покидает тело. В представлениях абхазов, душа нужна человеку и на том свете, она не должна блуждать где-нибудь вдали от него, и ей нельзя надолго разлучаться с телом⁶³. Эти представления порождали много обрядов, в частности, существовал обряд «вылавливания души», суть которого заключалась в воссоединении души с телом умершего. Если человек погиб в горах или утонул в воде, а труп был перенесён и похоронен в родовом кладбище, то считалось обязательным воссоединить душу с телом. Для того, чтобы найти душу умершего, спустя несколько дней после погребения тела погибшего абхазы отправляются торжественной процессией к месту гибели. С собой приносили новый козий бурдюк, вешали на шелковом шнурке у места гибели и играли на свирели красивые мелодии, при этом прося «владыку этих гор» вернуть душу. Если бурдюк от вошедшего в него воздуха раздулся, это принималось за верный признак того, что душа вошла в бурдюк. Его перевязывали шнурком, несли на могилу и вытряхивали, прося душу соединиться со своим телом⁶⁴. Считалось, что, оставшись без телесной оболочки, душа будет бродить, не имея пристанища, и ежегодно в день гибели на месте падения будет слышен голос погибшего. Так же отыскивают душу утопленника: для этого абхазы протягивают через речку с одного берега на другой шелковый шнур с новым бурдюком так, чтобы бурдюк висел посередине речки над самой водой. Народ делился на две группы по разным сторонам реки, а посреди речки, около бурдюка, становился самый близкий, и любимый для покойника человек и ласково уговаривал душу утопленника войти в бурдюк, чтобы

⁶² Барцыц Р.М. Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике: монография / Р.М. Барцыц. М.: Изд-во РГТЭУ, 2009. 168 с.

⁶³ Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми: Алашара, 1976. 463 с.

⁶⁴ Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: Абгиз, 1957. 265 с.

отправиться к месту вечного упокоения. Затем с песнями и ритуальными танцами люди несли завязанную в бурдюке душу на могилу⁶⁵.

Сведения о бытовании обряда «возвращения души» у абхазов в сравнительно недавнем прошлом, а также о его трансформациях в современных условиях, подтверждаются исследованиями Р. Ш. Зельницкой. Как указывает автор, согласно полевым материалам, ритуал «вылавливания души» утопленника в измененном виде практиковался ещё в середине XX века. Примечательно, что базовая концепция заботы о душе усопшего, лежащая в основе этого обряда, сохраняет свою актуальность в похоронно-поминальной практике и сегодня. В современных реалиях, в частности как реакция на участившиеся случаи гибели в дорожно-транспортных происшествиях, у абхазов сложилась новая ритуальная форма. Она включает установку специального памятного знака на месте трагедии, где совершается поминальный обряд с заупокойным тостом и возлиянием вина на землю. Согласно полевым материалам, приводимым Р. Ш. Зельницкой, вслед за этим может осуществляться обряд символического «возвращения души»: от места гибели до дома, где находилось тело, протягивается нить, выполняющая роль сакрального проводника. Этот современный ритуал, имеющий очевидную генетическую связь с исторической практикой, призван обеспечить душе правильный путь к месту упокоения, чтобы она не заблудилась⁶⁶.

Описанный обряд перекликается со многими другими обрядами первобытных народов. По сообщению Дж. Дж. Фрэзера, у многих первобытных народов запрещалось будить спящего, так как душа могла покинуть тело человека во время сна и не вернуться. Это могло повлечь за собой смерть или болезнь. Типологическое сходство абхазо-адыгского обряда «вылавливания душ» мы можем увидеть в примере, приведенном

⁶⁵ Барцыц Р.М. Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике: монография / Р.М. Барцыц. М.: Изд-во РГТЭУ, 2009. 168 с. С. 192-193.

⁶⁶ Зельницкая Р. Ш. Поверья, связанные с возвращением души покойника в родной дом, в традиционной похоронно-поминальной обрядности народов Северо-Западного Кавказа (на примере абхазов и карачаевцев) // Электронный журнал «Кавказология». 2025. № 1. С. 181-191.

Фрзером. Один австралийский абориген племени *вуррунджерри* лежал при смерти из-за того, что его дух отделился от него. Для вылавливания душ прибегали обычно к услугам знахарей или колдунов. Знахарь уходил на поиски души и обычно ловил ее в тот момент, когда она готовилась погрузиться в «пурпур заката» (место, куда уходят души). Знахарь возвращал душу, завернутую в мех опоссума, и клал на умирающего. Спустя некоторое время тот оживал. Также для возвращения духа больному обряд ловли души совершали некоторые конголезские племена: знахарь объявляет, что успешно загнал душу на ветку дерева; затем жители вместе с ним идут к этому дереву, ломают ветку, на которой, как предполагается, находится дух, и приносят в хижину больного; ветку и больного ставят рядом, знахарь произносит молитвы, и душа возвращается в тело⁶⁷.

Таких примеров, где душу «ловят» или пытаются удержать в теле, в ритуальной практике многих первобытных племен можно встретить во множестве.

Иногда душе покойника приписывалась способность забирать с собой души живых людей. В абхазском похоронном обряде, когда через крышу дома перекидывали веревку и тянули ее за концы, ясно прослеживается попытка «связать» души других членов семьи покойника, чтобы тот не забрал их с собой. Похожий ритуал описан Дж. Дж. Фрэзером в произведении "Золотая ветвь". Во время погребальных церемоний карены связывали своих детей с помощью особой веревки и держали их на коротком поводке до тех пор, пока процессия не скрывалась из виду. Причиной этого действия было опасение, что души детей могут оставить свои тела и перейти к усопшим⁶⁸. Так, во время похоронных обрядов *карены*⁶⁹ привязывали своих детей к определенной части дома специальной веревкой и держали на привязи до тех пор, пока процессия не исчезнет из

⁶⁷ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с. С. 178–179.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Группа народов на юге и юго-востоке Мьянмы и северо-западе Таиланда. Примечание автора.

виду. Это они делали из боязни, что души детей выйдут из своих тел и войдут в покойника⁷⁰.

В данных примерах нас интересует идейное сходство ритуалов, связанных с душой. Именно из-за таких соображений, возможно, и адыги, запрещали ходить на похороны беременным женщинам и детям.

Рассмотренные похоронно-поминальные обряды демонстрируют архаическое мировоззрение адыгов, основанное на одушевлённости мира и почитании душ предков, что и послужило основой для формирования культа предков. Конечно, эта система верований развивалась с течением времени и трансформировалась под влиянием монотеистических религий, но именно обрядовая коллективная практика способствовала сохранению аутентичных похоронно-поминальных традиций.

При детальном изучении именно обрядов, ритуалов и суеверий обнаруживается, что эти представления до сих пор присутствуют в нашем мировоззрении, возникнув на самых ранних этапах зарождения культуры и пройдя все этапы развития. Безусловно, многие обряды редуцировались и трансформировались под влиянием христианства и ислама, но культурные коды сохранились почти в неизменном виде, хотя в исторической и этнографической литературе принято считать, что похоронно-поминальные обряды дошли до нас только в виде пережитков. Сохранению этой основы способствовали сами народы, для которых обряды и ритуалы служили коммуникацией, неким хранилищем сакральных кодов, которые являются основой жизненного уклада и развития традиционной культуры. Стоит сказать, что тем не менее, многие из обрядов похоронно-поминального цикла в настоящее время по различным причинам исчезли, например обряд «воздушного погребения» у адыгов, который описывался многими зарубежными путешественниками. Впервые о «воздушном захоронении» у адыгов упомянул Иоанн Шильбергер. В частности, он писал, что убитых молнией людей клали в гроб, который потом вешали на высокое дерево. К

⁷⁰ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с. С. 180.

этому дереву приходили соседи, которые приносили с собой еду и напитки и танцевали, а также резали жертвенное животное, и большую часть мяса раздавали бедным. Все эти действия совершались в течение первых трех дней после похорон, а потом, то же самое повторяли каждый год, пока тело не истлеет. Такое почитание покойника объяснялось тем, что убитый молнией считался святым⁷¹.

О воздушном захоронении также писал путешественник Арканджело Ламберти, говоря о кавказцах, которых турки называют абазами (Abassas) или абкассами (Abcasses). Среди описанных им обычаев особый интерес вызвало то, что эти народы не жгли тела покойников, не закапывали в землю, а клали в выдолбленный ствол дерева, который, по его мнению, служил гробом. А потом привязывали оружие и одежду усопшего, а также гоняли во всю прыть его коня до тех пор, пока конь не издохнет. Причем, если он издохнет скоро, по поверьям этих народов, значило то, что хозяин любил своего коня, а если он долго не издыхает, то хозяин мало заботился о нем⁷².

Также обряд такого захоронения описывал Эвлия Челеби. «И этот народ не зарывает своих покойников, не засыпает их землей. Они выдалбливают внутренность толстого дубового бревна наподобие колоды и в нее помещают покойника. Накрепко закрывают колоду, а снизу и сверху проделывают отверстия. Затем она подвешивается к ветвям развесистого дерева и оставляется там. Через отверстие внутрь проникают затем медоносные пчелы и откладывают мед. Таким образом, они узнают: умерший – в раю. Если же пчелы не откладывают меда, они плачут, восклицая: «О, наш умерший в аду». В сильнейшем огорчении они, ради духа умершего, режут 5-10 свиней и раздают их гостям»⁷³. Кроме того,

⁷¹ Шильтбергер И. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 г. Пер. со старонем., примеч. Ф. Брун. Баку 1984. 86с. С 45.

⁷² Ламберти А. Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией // Адыги, Балкарцы и Карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII-XIX вв. Составление, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Изд-во «Эльбрус», 1974. 635 с. С. 58-60.

⁷³ Челеби Э. Книга путешествия. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М.: Наука, 1979. Вып. 2. С. 75-76.

упоминание о воздушном захоронении мы можем усмотреть в адыгском нартском эпосе (в знаменитой «Песне об Адиюх»).

В разные периоды в различных этнических группах воздушному погребению подвергались либо все умершие, либо только знатные и чем-то выдающиеся члены клана, либо люди, погибшие от удара молнии, и герои.

Среди исчезнувших обрядов и похоронно-поминальные обряды убитых молнией. Адыги придавали особую сакральную значимость такой смерти. В обрядовом плане, такие похороны представляли особый интерес для путешественников, посещавших Кавказ в разное время. По адыгским представлениям, убитые молнией (человек или животное) взяты богом и неприлично было выражать печаль по этому поводу. И именно поэтому их хоронили с особыми почестями, как правило, на месте гибели. Значение, которое адыги придавали грозе и молнии, мы можем увидеть в сообщениях средневековых авторов. Француз Жан–Батист Тавернье описывает ритуал адыгов по случаю смерти человека от удара молнии: «Когда гремит гром, все тотчас выходят из селения, и вся молодежь обоего пола начинают петь и танцевать в присутствии пожилых людей, сидящих вокруг. Если молния убивает кого-нибудь из них, они хоронят его с почестями и считают святым, признавая такую смерть милостью бога. Если молния ударит в один из домов, то даже если не убиты ни мужчина, ни женщина, ни ребенок, ни животное, вся семья, обитающая в этом доме, содержится в течение целого года в безделье, за исключением танцев и пения. Тотчас же после этого посылают искать по всей стране белого козла, выбирая наиболее сильного; этот козел кормится жителями того селения, в которое ударила молния, и содержится в большом почете до тех пор, пока молния не ударит в другое место. Все члены семьи, в дом которой ударила молния, ходят из селения в селение со своими родственниками; хотя они и не входят в них, а только останавливаются около них с танцами и песнями, однако, каждый приносит им что-нибудь поесть. Весной в определенный день в том селении, где находится козел, собираются все те, в дома которых ударила молния. Они

берут козла, у которого на шее всегда висит сыр обычной формы, и ведут его в селение первого правителя области. Они не входят в него, но правитель и все жители селения выходят и простираются перед козлом. После произнесения нескольких молитв, они снимают с него сыр и сейчас же заменяют его новым. Снятый с шеи козла сыр разрезается тут же на мелкие кусочки и раздается всем присутствующим. Затем всех пришедших хорошенько кормят и подают обильную милостыню; они проходят таким образом по всей стране из селения в селение и собирают много подаяния»⁷⁴. Как было отмечено выше, при грозе и молнии адыги пели ритуальную песню. Они ежегодно праздновали день первой молнии. Человека, которого убила молния, считали блаженным и хоронили его на том месте, где он погиб, и праздновали семь дней с жертвоприношениями и пиром. Пир сопровождался ритуальными плясками вокруг могилы погибшего от удара молнии. Так же они считали святым убитого молнией животного, вокруг которого тоже плясали, и пир продолжался три дня. Священным считали дерево, в которое ударила молния; такому дереву приписывали целебные свойства.

Есть свидетельство нидерландского путешественника XVIII века Николая Витсена: «Когда гремит гром, они радуются, выбегают наружу, приплясывая; считают счастливыми тех, в чей дом ударит молния, и они в радости проводят весь год; если ударит в человека, он почитается святым»⁷⁵.

Не случайно одним из наиболее описываемых в научной литературе обрядов являются обряды, связанные с божествами грома и молнии. В адыгском пантеоне богов божества грома и молнии занимали одно из центральных мест. Эти божества, по поверьям, влияли на судьбы людей и урожая в целом, владели небесным огнем и могли посылать на землю дождь

⁷⁴ Жан Баптист Тавернье. Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию // Адыги, Балкарцы и Карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII-XIX вв. Составление, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с. С. 78-79.

⁷⁵ Николай Витсен. Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию. // Адыги, Балкарцы и Карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII-XIX вв. Составление, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с. С. 88.

или засуху. В адыгском пантеоне божество грома и молнии именуется Шибле (адыг. Щыблэ). Англичанин Джеймс Белл, который жил среди шапсугов, натухайцев и убыхов в 1837-1839 годах, писал, что молодежь развлекается танцами в течение трех дней, празднуя память посещения долины Шибле, духа грома⁷⁶.

Ритуалы, связанные с божеством грозы, самые разные. Но особо стоит отметить, что все ритуалы сопровождалось обрядовым круговым танцем – «Щыблэ удж». По мнению А.Т. Шортанова, основные элементы танца в честь Шибле сохранились в современном *удже*, который в наше время утратил свое ритуальное значение⁷⁷. Современный танец «удж» исполняется вкруговую во время увеселительных мероприятий, где участники двигаются умеренными шагами по часовой стрелке.

В более ранние периоды поводом исполнения ритуальных танцев могла послужить гибель человека или возгорание жилища и т.д., но позднее такие танцы устраивались в честь самого бога Шибле в засушливое время для вызывания дождя⁷⁸. Л.И. Лавров пишет, что участники хоровода (который подразделялся на мужской и женский), собирались у могилы убитого молнией и устраивали моления. После завершения танца один из родственников покойника взывал к богу с просьбой о дожде; также брали камень с могилы, относили его к реке и бросали в воду⁷⁹. В адыгских обрядах, во время которых собирались у могилы убитого молнией и устраивали моления, взывая к богу с просьбой о дожде, изначально видимо прослеживается очень древнее суеверие, согласно которому погибший от молнии либо огня, приняв смерть от ожогов, очень желает выпадения дождя, чтобы охладить тело и успокоить острую боль. Связь культа предков

⁷⁶ Белл Дж. Дневник пребывания в Черкессии в течение 1837, 1838, 1839. // Адыги, Балкарцы и Карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII-XIX вв. Составление, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с. С. 505.

⁷⁷ Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик: Эльбрус, 1982. 194 с.

⁷⁸ Бгажноков Б. Х. Черкесское игрище. Нальчик: Полиграфкомбинат Госкомиздата КБССР, 1991. 192 с.

⁷⁹ Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований // ТИЭ. Научный сборник. 1959. Т. 51. С. 193-236;

и культа вызывания дождя у адыгов имеет не случайный, а фундаментальный, всеобщий характер.

Надо сказать, что божества грома и молнии, которые влияют на судьбы людей, появились в адыгском пантеоне из суеверных представлений, по которым с помощью магических обрядов можно было повлиять на природу. Среди таких обрядов, самым интересным (в обрядовом плане) выступает обряд «Хьэңцэгуащэ»⁸⁰ (адыгский обряд вызывания дождя с использованием ряженой куклы или лопаты).

Общность данного архетипа особенно ярко прослеживается при сравнении этого древнеадыгского культа с аналогичным обрядом австралийского племени Диери, которое во время засухи взывает к духам своих предков⁸¹. Этот обряд, подробно описанный Дж. Дж. Фрэзером, является по своей сути очень архаичным и заключается в имитировании выпадения дождя. В данном случае нас интересует именно факт обращения их к предкам, которые способны помочь им в этом. Надо сказать, что у многих народов мира дождь вызывают при посредничестве покойника. Так, туземцы Новой Каледонии верили, что душа покойника впитывает воду, превращает ее в дождь и низвергает на землю. Для этого они прибегали к разного рода обрядам. В таких же целях племя Тораджи (группа родственных народов в Индонезии) взывает к состраданию покойников. Во время засухи они приходят на могилу знаменитого вождя, поливают ее водой и молят его о дожде. При этом подвешивают над могилой наполненный водой ствол бамбука, из которого вытекает вода. Происходит своего рода орошение могилы⁸². Схожий обряд существовал и у адыгов. В Кабардино-Балкарии, в селении Ерокко, находится могила убитой молнией девушки. Возле могилы стоит каменная глыба, возле которой в засушливое время собирались люди, обмывали её молоком или водой, затем устраивали хороводные танцы и купания в одежде. По завершении обряда, откалывали

⁸⁰ (Кабард.-черк. букв.: княгиня-лопата или кукла-лопата).

⁸¹ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с.

⁸² Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с.

молотком кусочек от камня и бросали его в реку⁸³. Л. А. Гугова приводит такой обряд со слов информантов, где в течение семи дней женщины поливали молоком то место, куда ударила молния. После того, как женщины полили молоком землю, они становились в круг друг за другом, обходили политую молоком часть земли три раза, пели песни, пританцовывали, держа правую руку за поясом, а левой рукой били друг другу в ладоши. По их верованиям после этого должен был пойти дождь⁸⁴. В приведенных обрядах мы прослеживаем явное смешивание религиозных и магических обрядов, а именно: обращение с молитвой к покойнику носит сакральный характер, который дополняется магической имитацией дождя у его могилы⁸⁵. В обрядах вызывания дождя у адыгов одним из главных атрибутов является камень. В настоящее время трудно проследить и найти истоки использования камней в этих ритуалах. С одной стороны, в основном использовали осколки могильных каменных плит и собранные камешки вокруг убитых молнией, что может свидетельствовать не о сакрализации самих камней, а о симпатической контагиозной магии, описанной Фрээрером. Где магические приемы основываются именно на соприкосновении, контакте с могилой покойника, моление которому может вызвать дождь. Можно предположить, что в основе лежит подсознательное представление о душе как о бестелесной и активной сущности (энтелехии), которая способна распространяться вовне. Существует также мнение, что люди сами наделяли камни свойствами, которые способны вызывать дождь, при условии, что их бросают или обрызгивают водой. Как, например, жители Самоа, которые во время засухи выносят хранящийся в доме камень определенной формы и погружают его в воду. Так же апачи, жители засушливых пустынь Аризоны в Нью-Мексико, приносили из определенного источника воду и выливали на скалу с тем, чтобы вызвать

⁸³ Мафедзев С. Х. Полевые записи // Архив КБИГИ. Нальчик. Ф. 12. Оп. 1. Д. 32. Л. 208, 209. 1972.

⁸⁴ Гугова Л. А. Обряд вызывания дождя в фольклоре и этнографии адыгов // Вестник Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ РАН, 2013. Вып. 1 (20). С. 79-87.

⁸⁵ Фрээрер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с. С. 74.

дождь. Подобные обряды существовали в Африке, в Азии, в Австралии и в Европе⁸⁶. С последней можно также связать обряд, исполняемый во время грозы, когда молодые люди ударяли деревянной лопатой по амбарам, складам и по стенам хлева, тем самым «выпрашивая» у Шибле дождь и хороший урожай. Здесь прослеживается инициация звуков дождя, повторяя которые, можно вызвать дождь⁸⁷. В этом культе буквально в каждом человеке прослеживается сакрально-духовная связь с вечным божественным началом, которая посредством контагиозной магии распространяется и на неодушевленные предметы, не только от мёртвых, но и от живых. Особенно сильной, по мнению адыгов, такая связь была у убитых молнией. Известный этнограф Л. И. Лавров упоминает о ритуальных танцах, исполняемых адыгами в обряде Щыблэ удж. Их можно разделить на женские и мужские. Мужчины, собираясь у могилы убитого молнией, устраивали моления: «Эу ялэ ялэрэ, яле. Эу ялэ уэ ялэр ялэ ял». Затем брали камень с могилы и относили его к реке, клали в воду. Считалось, что после того, как камень коснулся «святого», он приобретал магическую силу, а попав в воду, мог вызвать дождь⁸⁸. Аналогичный ритуал описан у шапсугов, как пишет Б. Ан, «участники мужского хороводного пения танцевали вокруг могилы по направлению часовой стрелки. Далее старик – родственник покойного с яствами в руках обращался к Шибле и покойнику с просьбой о ниспослании дождя. Все присутствующие держали ладони перед глазами и восклицали после пауз старца «Аминь». Затем с могилы уносили камень»⁸⁹. Ритуал, который исполняли адыги, для вызывания дождя – *Хьэнциэгуащэ*, детально схож с ритуалами многих других народов, основанными на том же логическом фундаменте. Во время засухи фессалийские и македонские греки отправляют ко всем колодцам и водоемам детей. При этом во главе

⁸⁶ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с. С. 78-79.

⁸⁷ Аутлев П. А. Новые материалы по религии адыгов // Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института (АНИИ). Краснодар, 1965. Т. IV. С. 186-199.

⁸⁸ Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований // ТИЭ. Научный сборник. 1959. Т. 51. С. 193-236;

⁸⁹ Ан Б. Г. О пережитках родовой религии шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов: сборник статей. М: ГУГВФ, 1940. 82 с. С. 11-18.

детской процессии всегда шла украшенная цветами девочка. В адыгских ритуалах процессию возглавляет человек, несущий наряженную деревянную лопату, символизирующую опять-таки девочку⁹⁰. Аналогично сербы, для вызывания дождя, исполняют ритуал, в котором раздевают маленькую девочку, одевают ее травой и зеленью и в сопровождении девушек она идет по деревне⁹¹. Как и в адыгских ритуалах, они останавливаются перед каждым домом, танцуют, поют песни, а хозяева, в свою очередь выливают на них ведро воды. Песня, исполняемая при этом, по смыслу очень схожа с песнями адыгов:

Мы по деревне идем,
А по небу бегут облака,
Мы идем побыстрее,
И быстрее пошли облака,
Они обогнали нас
И оросили Свежестью хлеб и лозу⁹².

Адыгский вариант звучит так:

Ханцигуашу мы водим!
О Аллах, дождь обильный пошли!
Ханцигуашу мы водим!
О Аллах, дождь обильный пошли!

Менялись религиозные взгляды – менялся и небесный покровитель, у которого вымаливали дождь: им становилось то речное божество, то повелитель грома. После исламизации эти доисламские верования были замещены верой в единого Аллаха. Основой всех упомянутых обрядов является древняя концепция, предполагающая, что ритуальная магия или символизм могут воздействовать на силы природы. При этом нередко после проведения ритуала вызова дождя желаемая погода действительно

⁹⁰ Кантария М. В. Полеводство в Кабарде (по этнографическим материалам): автореф. дис. ... канд. ист. наук. / Тбилиси: Мецниереба, 1965. 28 с.

⁹¹ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с. С. 72.

⁹² Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с. С. 73.

устанавливалась. Древнему человеку было трудно понять, что этому содействовали не обряды, а законы природы, которые не зависят от человеческого воздействия, но они, видимо, рассматривали эти события, как прямой результат обрядов⁹³. И именно поэтому данные обряды, трансформируясь с течением времени, сохранились до наших дней. Даже сейчас, в век современных технологий, во время длительной засухи, нередко жители селений говорят: «Что-то давно не было дождя! Надо бы провести обряд Хьэнцэгуащэ!». В этих обрядах, несмотря на географическую отдаленность народов, идентичными являются не только форма их исполнения, но и сакральные основания, что свидетельствует об универсальном единстве многих архетипов древних людей. Поэтому, как и во многих подобных случаях культовых конвергенций, невозможно дать универсальный ответ по вопросу об источниках таковой общности.

Следует констатировать, что многие обряды, такие как: обряды посвящения коней, отрезания волос и любые увеселительные игры на похоронах в настоящее время исчезли.

На основе вышеизложенного можно сделать выводы:

- архаические представления адыгов о душе, выраженные в вере в универсальную жизненную силу (псэ), пронизывают всю их традиционную культуру. Душа воспринимается не только как индивидуальное начало, но и как субстанция, присущая всей природе, что находит отражение в языке, мифологии и обрядности;

- вера в бессмертие души и её связь с живыми породила сложную систему похоронно-поминальных обрядов. Почитание предков проявлялось в строгих ритуалах, запретах на негативные высказывания об умерших и жертвоприношениях, призванных «накормить» душу покойного. Особое отношение к смерти, включая страх перед «неуспокоенными» душами, подчёркивает глубокую взаимосвязь между архаическими представлениями об одушевленном мире и культом предков;

⁹³ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с. С. 63.

- смерть от молнии считалась священной, что отразилось в уникальных обрядах «воздушного погребения» и ритуальных танцах в честь божества Шибле. Эти практики демонстрируют связь культа предков с природными культурами, где покойник выступал посредником между людьми и силами природы (например, в обрядах вызывания дождя);

- несмотря на влияние ислама и христианства, многие архаичные элементы сохранились благодаря обрядовой практике. Ритуалы, такие как Хьэцэгуацэ (вызывание дождя) или «ловля души» у абхазов, показывают глубинную связь магических и религиозных представлений, а также их параллели с культурами других народов (например, австралийских аборигенов или балканских славян);

- сходство адыгских обрядов с ритуалами других народов (например, использование камней для вызывания дождя или запреты на контакт с вещами покойников) подчёркивает общность архаических систем мировоззрения, основанных на принципе одушевлённости природы. Это свидетельствует о единых когнитивных и психологических механизмах осмысления смерти, души и взаимодействия с природой, характерных для традиционных культур по всему миру.

- архаическое мировоззрение адыгов, органически интегрированное в практику почитания предков и природные культы, сформировало уникальную систему ритуалов, где душа (псэ) выступает связующим звеном между человеком, космосом и загробным миром. Эти традиции, несмотря на исторические изменения, сохранили архаичное ядро, отражающее глубинные пласты культурной идентичности адыгов. Их изучение позволяет не только реконструировать древние формы сознания, но и понять универсальные закономерности становления религиозного мировоззрения.

1.2. Пространственная символика погребальных обрядов и ревитализация культа души (псэ) в похоронно-поминальной обрядности кабардинцев

Ритуалы выполняют важное социальное и психологическое значение, помогая людям справляться с потерей и адаптироваться к изменениям в жизни. Часть сохранившихся обрядов похоронного и поминального цикла имеют прямую связь с прежними религиозными воззрениями адыгов. Существующие и сохранившиеся в обществе в пережиточной форме имеют прямую связь с домонотеистическими верованиями и связаны с культом души. В соответствии с эволюционным взглядом Б.Э. Тайлора, человечество с давних пор было убеждено, что духи могут взаимодействовать с людьми и их действия способны приносить как счастье, так и глубокую печаль. В результате, это постепенно привело к искреннему почитанию духов и стремлению умилостивить их⁹⁴. А.С. Токарев, например, связывает культ души умерших и погребальные обряды с анимизмом и верой в существование души⁹⁵.

В рамках традиционной онтологии кабардинцев мир населен не только концепцией человеческой души, способной жить после физической смерти, но и множеством других духов, с которыми можно взаимодействовать через различные обряды.

Этот культ, основанный на искреннем почитании предков, мог служить катализатором для формирования более сложных представлений о духовной сущности. В древних культурах души умерших зачастую рассматривались как защитники и помощники, что способствовало их интеграции в систему природных духов, понимаемых как сила, управляющая окружающим миром.

⁹⁴ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.

⁹⁵ Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

Вопрос о связи между верой в души умерших и верой в духов природы неоднократно поднимался в научной литературе. Некоторые исследователи считают, что вера в существование души является следствием появления культа умерших. В этом контексте В. Вундт подчеркивает значимость утраты физического тела для осознания духовной субстанции. Уничтожение материального носителя вынуждает общество искать новые формы связи с умершими, что в свою очередь порождает мистические ритуалы и верования, основанные на представлениях о загробной жизни⁹⁶. Эти взаимодействия между телесным и духовным служат ключом к пониманию не только человеческой природы, но и динамики социальных отношений в разных культурах.

Сторонники теории анимизма, напротив, считали, что души умерших людей – это все природные духи. Не всегда можно провести грань между духами природы и духами умерших. С.А. Токарев привел несколько примеров того, как разные типы людей и народы называли духов умерших и духов природы. В этом контексте интересно отметить, что связь между материальным и духовным мирами в адыгских культурах предстаёт особенно глубоко. Душа, или «псэ», рассматривается не только как личная сущность, но и как нечто, что объединяет всё – от человека до природы.

Изучение ритуальных практик важно для понимания изменений, которые происходят в обществе с течением времени. Например, в адыгской культуре ритуалы, связанные с почитанием предков, изначально служили способом укрепления связи между живыми и умершими. Однако в современном обществе, где доминирует прагматичный подход к жизни, эти обряды приобретают новое значение. Они становятся не только способом сохранения культурных традиций, но и средством сближения с человеческой духовной составляющей, что зачастую утрачивается в повседневной жизни. Эти обряды некогда носили коллективный характер, в них принимали участие все члены сообщества. Сегодня, когда социальная

⁹⁶ Вундт В. Миф и религия. СПб.: Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1913. 416 с. С. 106.

структура претерпевает изменения, такие практики могут потерять свою силу и значимость. Современные обряды всё чаще становятся личным делом семьи, хотя они всё ещё служат важным элементом в сохранении культурной идентичности. Независимо от формы, в которой эти ритуалы исполняются, они продолжают выполнять функцию связующего звена между прошлым и настоящим. Важным аспектом ритуальных практик является их способность адаптироваться к новым условиям.

В этом контексте нужно отметить, что ритуалы не только фиксируют традиции, но и эволюционируют в соответствии с веяниями нового времени. Изменения, происходящие в жизни общества под влиянием социально-экономических, культурных, политических и религиозных процессов могут привести к трансформации старых обычаев или возникновению новых, что позволяет ритуалам оставаться живой и актуальной частью обрядов жизненного цикла. Исследование такого развития помогает понять, как обрядовые практики реагирует на вызовы времени и какие элементы остаются неизменными, подчеркивая глубинные человеческие ценности, которые связывают поколения.

На фоне глобализации у кабардинцев меняется восприятие традиционной обрядности. Разрыв с устоями предков наиболее осязаем среди молодежи, чья система ценностей формируется под влиянием современной культуры. Непонимание сакральной стороны ритуалов, по словам информантов, приводит к ослаблению культурной идентичности. Дополнительным фактором размежевания в обществе выступают новые исламские течения, усиливающие раскол между поколениями: старшие придерживаются традиционных норм, тогда как младшие все чаще отвергают их как пережиток прошлого.

В кабардинском обществе издавна считалось, что душа покойного обладает способностью забирать с собой души живых людей. В традиционном обществе запрещали беременным женщинам и детям

посещать похороны. Тем самым они демонстрировали попытку «уберечь» души других членов семьи, чтобы усопший не мог их забрать с собой.

До настоящего времени в кабардинской среде бытует мнение, что душа человека может находиться в его отражении. В доме, где произошла смерть, принято прикрывать зеркала белыми тканями или разворачивать их к стене на протяжении 40 дней. Этот обряд оказался довольно распространенным в традициях многих народов мира и имеет широкое бытование у народов Кавказа. Так, например, когда родственникам задавали вопрос о причине закрытия зеркал, появлялись различные догадки, но точной причины не умел сформулировать ни один из опрошенных информантов. Большинство было согласно с мнением, что в отражении можно увидеть душу усопшего. Это убеждение имеет широкое распространение. Можно предположить, что адыги прибегают к закрытию зеркал по аналогичным мотивам, опасаясь, что душа покойного, отраженная в зеркале, может забрать с собой душу смотрящего. Кроме того, поведение с зеркалами в период скорби может служить символом уважения к ушедшему. Плотная ткань бледного цвета, закрывающая зеркала, создает атмосферу траура и глубокой печали, располагая каждого, кто находится в доме, к размышлениям о нелегкой утрате. Так, традиция становится не просто обычаем, но и своего рода ритуалом, оберегающим не только душу покойного, но и память о нем. В настоящее время данное поверье трансформировалось под влиянием исламского компонента в лице ортодоксальной молодежи. Эта трансформация проявляется не только в изменении ритуальных практик, но и в глубоком переосмыслении духовных ценностей.

В контексте интенсивных трансформаций, переживаемых современным кабардинским обществом под двойным давлением глобализационных процессов и религиозного возрождения, особую научную и социокультурную актуальность приобретает комплексное исследование механизмов сохранения традиционной культуры. Настоящий

параграф сосредоточен на одной из наиболее консервативных и в то же время уязвимых её подсистем – похоронно-поминальной обрядности, выступающей фундаментальным носителем культурного кода. Ключевым элементом этого кода является концепция души (псэ), вокруг которой выстраивается сложный комплекс представлений, ритуалов и, что особенно важно для нашего анализа, пространственных символов. Именно пространственная организация обряда – от расположения могилы до маршрутов поминальных шествий – материализует и закрепляет в коллективном сознании сакральные категории традиционного мировоззрения. Однако под влиянием современных факторов, таких как стандартизация быта, урбанизация и усиление влияния мировых религий, эта устойчивая система претерпевает значительные изменения, приводящие к размыванию исходной символической наполненности ритуалов. В связи с этим, целью данного параграфа является проведение многоуровневого анализа, направленного не только на реконструкцию изначальной пространственной семантики культа псэ, но и на выявление характера, направлений и причин его текущих трансформаций, а также на оценку потенциала конструктивной ревитализации данной традиции в условиях XXI века. Для достижения поставленной цели в рамках параграфа последовательно решается ряд задач:

- во-первых, проводится детальный анализ пространственной символики погребальных обрядов, выявляющий, каким образом топографические и архитектурные элементы (ориентация тела, структура кладбища, символика границ) репрезентируют концепцию псэ и пути её посмертного существования;

- во-вторых, исследуется конкретный характер трансформации этих ритуальных практик под влиянием комплекса современных социокультурных факторов, с выделением основных векторов изменений (редукция, упрощение, замещение или переинтерпретация символов);

- в-третьих, на основе проведенного анализа выявляются и теоретически обосновываются возможные пути адаптации традиционных ценностей, связанных с культом предков, для их органичной интеграции в современный культурный контекст с целью укрепления этнической идентичности.

Такой системный подход позволяет рассмотреть похоронно-поминальную обрядность не как застывший этнографический реликт, но как динамичную систему, чья эволюция напрямую отражает глубинные процессы социокультурной адаптации кабардинского общества на современном этапе.

Похоронно-поминальные ритуалы адыгов, в частности кабардинцев, представляют собой сложный синтез архаических домонотеистических верований, исторически сложившейся этико-правовой системы Адыгэ Хабзэ и мощных наслоений мировых религий, прежде всего ислама. В их мировоззренческой основе лежит фундаментальный и многогранный культ души «псэ» – комплекс представлений, сформированный в рамках традиционной картины мира. Как справедливо отмечал в своих трудах Б.Э. Тайлор, изначальная вера в духов, способных активно влиять на жизнь живых, закономерно порождает в обществе стремление их почитать и ритуально умиловить⁹⁷. Эту мысль развивает А.С. Токарев, который прямо и однозначно связывает происхождение и развитие погребальных практик именно с верой в одушевлённость природы и устойчивой верой в посмертное существование души⁹⁸. Однако в условиях современности мы наблюдаем нарастающий, подчас драматичный разрыв между традиционными представлениями и новыми социально-религиозными реалиями, что ведет к прогрессирующей эрозии культурного кода и утрате глубинных основ коллективной самоидентификации. В этом сложном и противоречивом свете ревитализация похоронно-поминальной обрядности

⁹⁷ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.

⁹⁸ Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

предстает отнюдь не как ностальгическое или архаичное возвращение к прошлому, а как сложный, многогранный и творческий процесс адаптации традиционных ценностей к условиям современности, направленный на сохранение уникального духовного наследия народа.

Современная социальная антропология смерти предлагает рассматривать погребальные и поминальные ритуалы не как простой, рутинный набор действий для прощания с усопшим, но как сложный, многофункциональный социальный институт, регулирующий тонкие и сложные отношения между мирами живых и мертвых и структурирующий само сакральное пространство и время коллектива⁹⁹, ключевым элементом которого выступает культ души.

Лингвистический анализ показывает, что в адыгском языке для концепта «душа» закреплена лексема «псэ», подразумевающая связь человека с божественным началом. В то же время, отдельное слово для обозначения безличного «духа» в современном языке отсутствует. «Псэ» служит общим обозначением одушевленности всего живого, в то время как «Хьэ» (Дух) трактуется как фундаментальная, божественная (*Тхьэ*) первооснова бытия, первопричина вселенной¹⁰⁰. В адыгской культуре понятие «псэ» (душа) тесно связано с концептом «гу» (сердце), и граница между ними в ряде контекстов оказывается тонкой и подвижной. В отличие от русского религиозно-идеалистического понимания души, адыгское «псэ» носит более обобщенный характер, обозначая саму суть или основу существования чего-либо¹⁰¹.

⁹⁹ Соколовский С. В., Данилко Е. С., Чеснокова Е. Г. Умершие в мире живых: европейские исследования. ИЭА им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Издательство: Альма Матер, 2024. 319 с.;

Пантелеева Л. М., Хоробрых С. В. Лингвосомиотика похоронной культуры: деревня и город: монография. Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. 205 с.;

Паня Н. Грамматика погребальной обрядности. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2017. 176 с.;

Степанов М. С. Семиотика смерти в дискурсе деятельности // Вестник ЮУрГУ. Серия Лингвистика, 2010. № 1(177). С. 18-23.;

Мохов С. Рождение и смерть похоронной индустрии: от средневековых погостов до цифрового бессмертия. 2-е изд., испр. и доп. М.: Common place, 2018. 328 с.

¹⁰⁰ Хацукова М. М. Духовная вселенная адыгов. Нальчик: 2004. 440с.

¹⁰¹ Бижева З. Х. Адыгская языковая картина мира. Нальчик: Эльбрус, 2000. 122 с.

Традиционная картина мира, основана на принципе одушевлённости природы. В рамках этой картины мира душа «псэ» продолжает активное существование после физической смерти тела, сохраняя при этом прочную и действенную связь с миром живых и требуя особого почитания и умилоствления. Религиозно-мифологические представления кабардинцев исторически охватывали не только веру в личную человеческую душу, но и веру в множество других духов, населяющих окружающее пространство (гор, рек, лесов), с которыми можно и нужно было взаимодействовать через строго регламентированные обряды.

Как было показано выше, эта неразрывная связь материального и духовного находит свое наиболее яркое выражение в адыгской культуре. Именно поэтому граница между мирами здесь оказывается особенно размытой и проницаемой: «псэ» выступает не столько индивидуальным достоянием человека, сколько частью той универсальной духовной субстанции, которая объединяет его с природным космосом. Такое понимание души определяло ключевые пространственные и смысловые характеристики бытия, что напрямую отразилось в погребальной обрядности.

В адыгской, и в частности, кабардинской, культуре эта граница является особенно размытой и проницаемой: «псэ» воспринималась не только как сугубо индивидуальная, личная сущность, но и как часть универсальной духовной субстанции, органично связующей человека с природным космосом, определяя тем самым его ключевые пространственные и смысловые характеристики, что и находило прямое отражение в погребальной обрядности.

Эти традиционные представления о природе души послужили основанием для возникновения целого ряда похоронно-поминальных обрядов. Анализ ритуальных практик позволяет проследить трансформации, происходящие в обществе. В адыгской культуре обряды почитания предков исторически служили укреплению связи между

поколениями, однако в современных условиях, отмеченных прагматическим мировоззрением, они приобретают новое звучание. Эти практики превращаются не только в инструмент сохранения культурного наследия, но и в способ обращения к духовным основам человеческого бытия, утрачиваемым в повседневности.

Если ранее обряды носили коллективный характер, то сегодня, в условиях изменения социальных структур, они всё чаще становятся частным делом семьи, хотя и не теряют своей роли в поддержании культурной идентичности. Важной особенностью этих практик является их способность к адаптации, что особенно ярко проявляется в контексте глобализации и реисламизации, предъявляющих новые требования к формам выражения идентичности.

Современные ритуалы не просто фиксируют традиции, но и трансформируются под влиянием социально-экономических, культурных и религиозных процессов. Это позволяет им оставаться актуальной частью обрядов жизненного цикла, сохраняя при этом глубинные ценности, связывающие поколения.

Это мировоззренческое единство, сфокусированное на культе души, находило свое яркое и конкретное выражение в системе пространственных смыслов, которые структурировали обрядовые практики. Пространственная организация похоронного ритуала – положение тела, закрывание зеркал, организация пространства кладбищ – представляет собой не просто набор суеверий, а сложную семиотическую систему. Как отмечает А.Г. Козинцев, ритуальные действия, даже лишённые прямой утилитарной цели, служат мощным инструментом символической коммуникации, позволяя сообществу «ощутить свою противопоставленность природе»¹⁰². В кабардинской традиции это проявляется в стремлении ритуально "упорядочить" смерть, маркировать границу между миром живых и миром

¹⁰² Козинцев А.Г. Наука о ритуале на новом уровне? (рец. на: *Ritual Renaissance: New Insights into the Most Human of Behaviours*. L., 2020) // *Этнографическое обозрение*. 2021. No 1. С. 201 – 206.

предков, создавая тем самым культурный механизм осмысления биологической конечности. Устойчивое и широко бытующее представление о том, что душа покойного обладает способностью «забирать с собой» души живых людей (особенно уязвимых с магической точки зрения – детей, беременных женщин), напрямую структурировало и организовывало пространство ритуала. Доступ на него для этих категорий строго ограничивался¹⁰³. Это табу было действенным механизмом ограждения их от опасной, нестабильной границы между мирами, маркируя пространство вокруг умершего как насыщенное мощными, потенциально опасными силами и требующее особых мер предосторожности. Данное ограничение подчеркивало сакральный статус этого пространства и его радикальную отделенность от повседневного мира.

Другим ярким примером пространственного кодирования смыслов псэ является широко бытующий обряд с зеркалами. Убеждение в том, что душа человека может пребывать или проявляться в его отражении, привело к практике закрывать в доме, где произошла смерть, все зеркала белой тканью или разворачивать их к стене на протяжении всего символического периода в 40 дней¹⁰⁴. Хотя многие современные информанты затрудняются точно сформулировать изначальную причину этого действия, наиболее распространенным остается объяснение, что в отражении можно увидеть душу усопшего, которая, в свою очередь, может увлечь за собой душу смотрящего. Таким образом, зеркало, будучи символом границы между мирами, становится потенциальным каналом проявления псэ и, соответственно, объектом, требующим обязательного ритуального «запечатывания». Одновременно плотная ткань бледного цвета, закрывающая зеркала, визуальнo маркирует все пространство дома как

¹⁰³ Лакунова Д. Р. Традиционные магические представления и обрядовые практики абхазо-адыгов, связанные с деторождением // Шаг в науку-2021: сборник материалов Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых. Нальчик. 2021. С. 167- 173.

¹⁰⁴ Лакунова Д. Р. Трансформация похоронно-погребальных обрядов и ритуалов кабардинцев Кабардино-Балкарской Республики в начале 20-х гг. XXI в. // Кавказология. 2023. № 2. С. 143-155.

пространство глубокой скорби и ритуального перехода, настраивая всех присутствующих на соответствующий лад.

Пространственные смыслы души находили свое наиболее яркое и концентрированное выражение в конкретных ритуальных практиках, детально регламентирующих поведение живых в связи со смертью. Эти практики создавали особое, временно сакрализованное пространство, в котором миры живых и мертвых вступали в непосредственное соприкосновение. Ритуалы похоронно-поминального цикла служили не только способом прощания и выражения скорби, но и сложным механизмом интеграции души усопшего в мир предков, а также эффективным средством защиты живых от потенциально вредоносного влияния потусторонних сил. Культ души умерших органично и закономерно перерастал в комплексный культ предков, где духи-предки воспринимались как защитники и покровители рода, а их ритуальное умилоствление через систему обрядов рассматривалось как необходимое условие и залог благополучия и процветания живых.

Центральным ритуалом, выражающим заботу о душе умершего и поддерживающим с ней сакральную связь, были и остаются поминки. Они символизировали не только ритуальное «кормление» души, но и акт надежды на её последующее покровительство и поддержку оставшихся живых родственников. Согласно глубоким верованиям, умершие, подобно живым, продолжают нуждаться в пище, и в противном случае, если покойный останется голодным, он может начать досаждать живым, в частности, часто являться им во снах с соответствующими просьбами¹⁰⁵. Поминальная трапеза, таким образом, была важнейшим актом поддержания этой связи, где само пространство за общим столом становилось живой метафорой неразрывной связи между поколениями. Расположение участников, строгий порядок подачи блюд, специальная поминальная еда – всё это имело глубокий символический смысл и было направлено на

¹⁰⁵ ПМА № 1, ПМА № 2, ПМА № 3

установление эффективной коммуникации с миром предков, обеспечение благополучия общины и укрепление её социальных уз. Ритуальные лепешки имели обязательную круглую форму, что, по-видимому, интуитивно ассоциировалось с архаичным культом Солнца и цикличностью бытия. В некоторых семьях бытовало устойчивое убеждение, что если после жарки лепешек в кипящее масло не добавить несколько капель воды, то «*Лам и псэм лъысынукъым жьэрымэр*» (кабард.-черк. «ритуальная пища не достигнет души умершего»)¹⁰⁶. Но в обществе происходит десакрализация поминальной пищи и поминок в целом. Акт жертвоприношения и приготовления поминальной пищи потеряли свой культурный код. Процесс приготовления «*хьэлыуэ*» (кабард.-черк. «халва из кукурузной муки», при котором душа умершего может видеть тех, кто участвует в приготовлении, семантика традиционного и обязательного «*жьэрымэ*» (кабард.-черк. «лепешка, жареная в кипящем масле»), забывается в современном обществе. В настоящее время данное поверье трансформировалось под влиянием исламского компонента в лице ортодоксальной молодежи. Эта трансформация проявляется не только в изменении ритуальных практик, но и в глубоком переосмыслении духовных ценностей, связанных с культом души.

Архитектурно-ландшафтное оформление захоронений и мемориальных комплексов также является материальным воплощением пространственных смыслов *псэ*. Эти объекты исторически были призваны отражать традиционные представления о сакральном пространстве и символике, выступая постоянным, неизменным местом присутствия предков в топографии жизни общины. Кладбища традиционно располагались на особых, часто возвышенных и отдаленных местах, что символизировало одновременно близость к небу (трансцендентному) и радикальную отделенность от мира живых (имманентного). Использование природных материалов – камня, дерева – и традиционных орнаментов на

¹⁰⁶ ПМА № 1, ПМА № 2, ПМА № 3.

надмогильных сооружениях подчеркивало глубокую, онтологическую связь души с природным пространством, её окончательную интеграцию в родную землю. Эти сооружения служили не просто маркерами места, но и важнейшими ориентирами в сакральном ландшафте, постоянно напоминающими о предках и регулирующими отношения между мирами.

Тщательное изучение современных ритуальных практик позволяет четко зафиксировать глубину и масштаб изменений, происходящих в кабардинском обществе. В традиционной адыгской культуре обряды, связанные с почитанием предков и культом души, изначально служили мощным механизмом укрепления сакральной связи между живыми и умершими и консолидации всего родового коллектива. Однако в современном обществе, где доминирует прагматичный, рационалистический и индивидуалистический подход к жизни, эти обряды претерпевают существенную, подчас тектоническую смысловую трансформацию. Они всё чаще становятся не столько способом поддержания мистической связи, сколько средством демонстрации культурной принадлежности и сближения с утрачиваемой духовной составляющей. Некогда сугубо коллективные по своей природе, эти практики сегодня всё больше становятся личным, приватным делом семьи. Общество, проходя через процессы глобализации, теряет связь с устоями предков. Молодежь, погруженная в современные ценности и образ жизни, часто не видит смысла в ритуалах, которые кажутся им архаичными. Смерть не воспринимается в современном обществе как нарушение социального равновесия, это не проблема общества, а самого индивида, вернее его души. Традиционные правила погребальной обрядности, которые складывались веками, состоящий из системы знаков, действий, запретов, траурной одежды, внешняя атрибутика демонстрации скорби (у мужчин отращивание бороды и ношение головного убора, у женщин ношение черных платков в течение года), потеряли свою коннотацию. Как отмечает Николай Паня «Знаки траура способствуют созданию иллюзии прозрачности и являются

символическим рычагом психической аккомодации общины к смерти»¹⁰⁷. Однако сегодня мы наблюдаем явное ослабление именно этой общинной солидарности. И как отмечали информанты, отсутствие понимания значимости этих обрядов ведет к ослаблению культурной идентичности¹⁰⁸.

В современный период у кабардинцев наблюдается переосмысление традиционных ценностей, затрагивающее как саму структуру похоронно-поминального цикла, так и отношение к нему. Исчезли такие элементы, как ритуальный плач, трехдневное регулярное посещение могилы «*кхъэдэки*» (кабард.-черк. «посещение кладбища») после похорон, длительные трауры, со строгими правилами ношения специальной одежды, многолюдность похорон и обязательность соболезнования даже малознакомым людям¹⁰⁹. В этом ключе мысль Паня о том, что интеграция души умершего в мир предков, которой способствуют поминальные действия, имеет не только апотропеический характер, но и общественно-организующий, который регулировал социальный порядок, идеально подходил и традиционному кабардинскому обществу. Но, потеря этих функций в современном обществе связана именно с потерей, забвением «культы души».

Это свидетельствуют о глубинной трансформации культурного кода, о размывании самой сути культы души. Пространственные практики, связанные с трауром, уступают место более сокращенным, индивидуализированным и зачастую формализованным формам выражения скорби. Это ведет к прогрессирующей десакрализации пространства смерти, утрате его коммуникативного и интегративного потенциала для общины.

Молодежь, погруженная в ценности глобализированного мира, зачастую не видит экзистенциального смысла в архаичных, с её точки

¹⁰⁷ Паня Н. Грамматика погребальной обрядности. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2017. 176 с. С. 35.

¹⁰⁸ ПМА № 1, ПМА № 2.

¹⁰⁹ Адыги: Адыгейцы. Кабардинцы. Черкесы. Шапсуги / А. Х. Абазов, Х. И. Баков, Б. Х. Бгажноков [и др.]. М.: "Наука", 2022. 870 с.

зрения, ритуалах, воспринимая их как пережитки прошлого. Смерть перестала восприниматься как событие, нарушающее социальное равновесие всего общества; она всё больше становится частной проблемой индивида и его ближайшего окружения.

Наиболее значимым и конфликтогенным фактором трансформации стало появление в регионе более строгих трактовок исламских догматов, что привело к серьезному расколу в интерпретациях между старшим поколением, живущим по нормам синкретичного «адыгства» (адыгэ хабзэ), и ортодоксально настроенной молодежью. Это порождает гибридные, подчас противоречивые формы обрядности и острые внутрисемейные конфликты. Истоки этого раскола уходят в советский период. Как отмечает Е.А. Резван, политика 1920-30-х годов, направленная на ликвидацию исламской инфраструктуры (закрытие мечетей, изъятие Корана, репрессии против духовенства), привела к глубокому разрыву в передаче религиозного знания и подорвала основы догматического ислама¹¹⁰. В результате в бытовой религиозной практике кабардинцев, как и других мусульманских народов СССР, стали доминировать упрощённые и синкретичные формы верований, где устойчиво сохранялись архаические, доисламские элементы похоронно-поминальной обрядности. Именно этот исторически сложившийся комплекс и составляет основу «адыгства» в ритуальной сфере, который теперь сталкивается с идеологией «очищенного» ислама.

В контексте анализа процессов реисламизации и трансформации похоронно-поминальной обрядности кабардинцев важное методологическое значение имеет критика упрощённой дихотомии «чистого» (ортодоксального) и «народного» ислама. Как справедливо отмечает С.Н. Абашин¹¹¹, подобное противопоставление часто носит искусственный характер и не отражает реальной сложности религиозной жизни. Учёный подчёркивает, что «отнесение тех или иных представлений,

¹¹⁰ Резван Е.А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с. С. 441-443.

¹¹¹ Абашин С.Н. Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 3–17.

норм, обычаев к «исламским» или «неисламским» переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа, основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека». Этот подход позволяет избежать схематичного разделения обрядов на «истинно исламские» и «пережиточные», что особенно актуально для изучения синкретичной погребально-поминальной практики кабардинцев, где исламские нормы органично переплетены с архаическими культурами.

Соглашаясь с позицией С.Н. Абашина, можно утверждать, что современные дискуссии вокруг «правильности» тех или иных ритуалов (например, поминальных трапез, установки портретов на надгробиях, практик «кормления души») зачастую строятся именно на ложной дихотомии «ортодоксия vs. народный ислам». Однако, как показывает полевая этнография, для большинства носителей традиции эти практики являются целостной и легитимной частью их религиозного и культурного бытия, а не «искажением» веры. Таким образом, анализ трансформаций обрядности должен учитывать не внешние нормативные критерии, а внутреннюю логику и самоощущение сообщества, в котором исламские, этнические и архаические элементы образуют устойчивый синкретический комплекс.

Проявляется это в таких ключевых аспектах как:

- реинтерпретация и отрицание традиционных практик проявляются в том, что многие элементы, уходящие корнями в доисламские верования и связанные с культом псэ, объявляются несовместимыми с религиозной доктриной и рассматриваются как пережитки древних верований;

- изменение ритуального этикета – нарушаются традиционные нормы выражения соболезнований, которые регламентировались адыгским этикетом;

- десакрализация поминальной пищи – сакральные смыслы поминальной пищи, связанные с кормлением души, постепенно забываются, теряя свой культурный код. В семьях, где влияние «новых

мусульман» сильно, от этих практик отказываются вовсе, заменяя их раздачей сырого мяса (садака) или просто отказавшись от каких-либо действий, кроме чтения Корана.

Эта трансформация затрагивает не просто внешнюю форму обрядов – она меняет самую их суть. Традиционные местные верования (такие, как культ псэ) теперь часто замещаются или смешиваются с каноническим, универсальным исламом, очищенным от местных обычаев. В результате многие ритуалы, которые были глубоко связаны с конкретными местами и символами, теряют свой изначальный смысл, упрощаются и становятся просто формальностью.

Ревитализация похоронно-поминальной обрядности – это не консервативный призыв к простому и механическому возрождению ушедших форм. Необходимо найти такие гибкие формы, которые позволят традиционному смыслу – почтению, памяти, проявиться в современных условиях, не вступая в прямой конфликт с религиозными нормами. Безусловно, участие религиозных деятелей не просто желательно, а критически важно. Без их понимания и, в идеале, поддержки, любые адаптированные практики рискуют быть отвергнутыми верующими как несогласные с религией. Задача религиозных деятелей в этом процессе – не просто сказать «нельзя», а помочь найти те точки соприкосновения, где местная традиция почитания памяти и души может получить приемлемое, возможно, символическое, толкование в рамках религиозного учения. Только через диалог с ними можно найти тот самый консенсус, где религия и традиция перестают противостоять и начинают сосуществовать в гармонии, обогащая друг друга.

Один из возможных шагов – открытие специальных культурных или музейных центров, которые будут изучать и рассказывать о традиционных обрядах. Но важно делать это не только в стенах музеев, но и с помощью современных технологий: можно создавать онлайн-платформы,

виртуальные музеи или интерактивные экспозиции, посвящённые обрядовой культуре.

Такие цифровые форматы могут стать своего рода современным продолжением традиции – местом, где память и знания передаются уже не только из уст в уста, но и через экраны, оставаясь доступными и живыми для новых поколений.

Не менее важен конструктивный и уважительный диалог с религиозными институтами. Выработка общих, взвешенных подходов между авторитетными религиозными лидерами и представителями научного и культурного сообщества может способствовать поиску разумного баланса между традиционными архаичными представлениями о душе и официальными религиозными доктринами, позволив создать синкретические, приемлемые для большинства формы обрядности, легитимные с точки зрения современного религиозного сознания.

Чтобы оживить традиции и сделать их частью современной жизни, нужны специально подготовленные люди. Этнографы, культурологи, музейные работники – именно они выступают проводниками между прошлым и настоящим. Их задача – не просто зафиксировать знания, а найти способы передать их дальше и адаптировать к нашему времени, чтобы наследие не стало архивной редкостью, а оставалось живым и значимым.

В конечном счете, сохранение и развитие традиционной культуры в контексте похоронно-поминальной обрядности и культа души (псэ) является не просто академическим интересом, но вкладом в сохранение фундаментальных основ идентичности народа, укрепление его духовных ценностей и обеспечение передачи культурного кода будущим поколениям. Пространственные смыслы псэ, воплощенные в ритуалах, отношении к месту захоронения и организации поминального пространства, являются неотъемлемой и крайне важной частью этого наследия. Они отражают глубокую, онтологическую связь между человеком, общиной и окружающим миром, определяют сакральное место предков в жизни

потомков и служат ключевым механизмом поддержания социальной и культурной преемственности.

Анализ современной ситуации показывает, что, несмотря на глубокую трансформацию под влиянием глобализации и реисламизации, культ предков и концепция «исэ» не исчезают, а подвергаются сложному процессу ревитализации через перекодировку смыслов. Архаичные практики адаптируются к современным мировоззренческим рамкам прежде всего через их исламизацию (объяснение в парадигме шариата) и этизацию (акцент на нормах Адыгэ Хабзэ как этического кодекса). На первый план выходят новые функции ритуалов: психотерапевтические (проживание горя), социально-интегрирующие (в рамках семьи/рода) и, особенно, идентификационные. «В этом контексте важную роль играет анализ особенностей погребальных традиций в разных конфессиях... как показывают полевые исследования в селах, где старообрядческая традиция уже сильно размыта, похоронный обряд, тесно связанный с вероучением, нередко является практически единственным способом его выражения, а также определения верующими своей конфессиональной принадлежности как важного отличия от представителей других конфессий, проживающих в той же местности. Именно этот аспект нуждается в более тщательном рассмотрении, так как во многих современных исследованиях похоронная обрядность включается в комплекс семейного обрядового цикла, а ее идентификационная функция обычно остается за рамками рассмотрения»¹¹².

К приведённой цитате стоит добавить, что похоронно-поминальная обрядность служит способом выражения не только конфессиональной, но и этнической принадлежности, выступая одним из ключевых маркеров идентичности народа¹¹³. Участие в обрядах, даже в измененной,

¹¹² Соколовский С. В., Данилко Е. С., Чеснокова Е. Г. Умершие в мире живых: европейские исследования. ИЭА им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Издательство: Альма Матер, 2024. 319 с.

¹¹³ Лакунова Д. Р. Роль погребальных и поминальных обрядов в сохранении самобытности кабардинцев // Казачество, 2024. № 81(8). С. 39-47.

адаптированной форме, становится осознанным актом утверждения адыгской культурной идентичности в глобализирующемся мире.

Таким образом, ревитализация – это не возврат к прошлому, а динамичный процесс поиска и утверждения новых форм значимости традиционных практик в изменившемся социально-культурном и религиозном пространстве современности. Этот сложный и длительный путь. Пройти его можно только сообща, объединив учёных, деятелей культуры и религиозных лидеров. И, что особенно важно, при активной поддержке и участии самого общества. Оживление глубоких пространственных и духовных связей, заложенных в понятии «псэ», должны сохранить свою жизненную актуальность и необходимость в современном мире, продолжая служить прочным связующим звеном между прошлым, настоящим и будущим кабардинского народа. Этот путь требует уважения к традиции, чуткости к современности и готовности к творческому поиску, но именно он может привести к подлинному возрождению не просто форм, а смыслов, которые делают культуру живой и необходимой для каждого нового поколения.

1.3. Концепции смерти и посмертного существования души в мировоззрении кабардинцев

Изучение представлений о смерти и загробной жизни у кабардинцев требует учета исторического и этнографического контекста. Кабардинцы, как часть адыгского этноса, сохранили архаичные элементы верований, которые восходят к доисламскому периоду. Данные воззрения органически связаны с почитанием предков, древними представлениями о духовной сущности природного мира и тотемическими культами, которые в исторической перспективе оказались интегрированы в исламскую традицию. По мнению исследователей, такие синкретические процессы

характерны для многих народов Северного Кавказа, где ислам накладывался на древние местные культы.

Изучение ритуалов и обрядов в контексте традиционной культуры невозможно без детального анализа человеческого отношения к жизни и смерти, а также представлений о загробной жизни. Похоронные обряды занимают центральное место в формировании духовных взглядов, подчеркивая уникальность души как неотъемлемого аспекта человеческого бытия. Древние религиозные формы, легшие в основу более сложных верований, сосуществуют в духовной практике кабардинцев вместе с исламскими религиозными практиками. Однако для очерчивания общей картины современного состояния кабардинского общества, выявления общих архаических черт и прослеживания динамики развития необходимо было привлечение информаторов из разных регионов, возрастных категорий, социальных статусов и верований. Главной особенностью и сложностью данных вопросов является трудность отделения традиционного от конфессионального и оценка глубины их взаимовлияния.

Кабардинцы верили, что каждый человек обладает душой, которая обитает в его теле. Смерть наступает, когда душа покидает тело. Однако народные представления о душе носят туманный характер. Общение с душой усопшего и ее удовлетворение были объектом постоянных стремлений истинного «адыга» (кабардинца). Смерть человека означает, что душа покидает тело и переселяется в загробный мир. Про человека, который скончался, адыги говорят «и псэр хэ́лш» (кабард.-черк. «душа покинула его»). Следовательно, смерть есть «выход» души. Смысловой перевод выражения «я убью тебя» звучит у адыгов как «я выну из тебя душу» (кабард.-черк. «уи псэр хэ́схынш»).

По представлениям адыгов, душа, покинув тело, не исчезает, а уходит в иной мир, загробный («хьэдрыхэ»), либо переходит к другому человеку, животному или растению. В частности, существовало представление о возможности перевоплощения души воина в орла – символа силы и

свободы. Подобные воззрения демонстрируют не только глубокую связь адыгов с природой, но и характерную для их традиционного мировоззрения концепцию взаимопроникновения человеческого и природного миров. Либо душу возносят в небо ангелы, где она предстает перед Богом – Псатхьэ, который определяет ее дальнейшую судьбу. Также бытовали представления, что душа человека подвергается испытанию под землей. Это отражено в народных сказаниях, где герои оказываются в подземном царстве, борясь, например, с Еминежем (Емынэжь), за возвращение на землю.

В представлениях кабардинцев загробный мир имел сложную структуру. Он делился на светлую и темную сферы, что отражало моральные качества человека при жизни. Души праведников попадали в светлую сферу, где их встречали предки, а души грешников оказывались в темной сфере, где их ожидали испытания. Эти представления были усилены исламскими верованиями о рае и аде, но сохранили свои уникальные черты, такие как роль предков в загробной жизни.

Интересно, что адыги считали, что душа воина находится в оружии. Поэтому у них был сильно развит культ оружия, которым очень дорожили. Оружие предков не продавалось, не дарилось и хранилось у самого старшего представителя рода. Культ оружия у кабардинцев был не только символом воинской доблести, но и воплощением души воина. Оружие считалось сакральным предметом, который хранил в себе часть души своего владельца. Это объясняет строгие запреты на продажу или дарение оружия предков. В современной культуре кабардинцев этот культ сохраняется, что подтверждается этнографическими исследованиями. Это представление сохраняется и в наше время. Например, у информатора из села Баксаненок хранится кинжал отца, который занимает почетное место в доме¹¹⁴.

Адыги не только верили в загробную жизнь, куда уходила душа человека после смерти, но и имели бога загробной жизни – Хьэдрыхэтхьэ

¹¹⁴ ПМА №1

(кабард.-черк. «хьэдрыхэ» – загробный мир и «тхьэ» – Бог, т. е. «загробный Бог»)¹¹⁵. Отождествления души с кровью или тенью человека, как это наблюдается у некоторых народов, у кабардинцев нет. Однако пережитки этих верований можно проследить в представлениях о местонахождении души в теле человека. По мнению информаторов, душа находится в разных частях тела: в сердце, крови, горле или висках. Виски адыги называют «ЛапІэ» (место, где человек умирает, покидает душу)¹¹⁶.

Душа умершего не погребается вместе с его телом. Являясь бесплотной нематериальной субстанцией, душа покойного может покинуть место его погребения и посетить свой прежний земной дом. Это якобы происходит в ночь на каждый четверг в течении года после смерти и во время священного месяца Рамадан каждый год¹¹⁷. Со слов информаторов, перед священным месяцем многие видят сон, будто их умерший родственник выходит с кладбища и направляется в дом. Многие утверждали, что к концу священного месяца они также видели сон, где покойные направлялись обратно на кладбище и каждый в руке держал «хуаугуэшар, кьалгысар» (то, что их родственники раздали (жертвенная пища), то, что им досталось). «Если покойник держит в руке маленькую миску, значит его душу не уважили и мало для нее сделали, а если большой мешок, то родственники постарались на славу»¹¹⁸. Были среди опрошенных и те, которые утверждали, что душа умершего является во сне и в обычные дни. В таких случаях полагают, что она в чём-то нуждается. Тогда за денежное вознаграждение приглашается мулла читать Коран, или режут какое-либо жертвенное животное и устраивают небольшие поминки. Здесь стоит сказать, что среди опрошенных информаторов были и те, которые утверждали, что сон, в котором их покойные родственники являются грустными, в слезах, или просят деньги, говорит лишь об одном – что они

¹¹⁵ Бетрзова М. А. К вопросу о ранних формах религиозных верований адыгов (черкесов) // Научные проблемы гуманитарных исследований, 2010. № 12. С. 28-41.

¹¹⁶ ПМА №1, 2, 3

¹¹⁷ ПМА № 3

¹¹⁸ ПМА № 1

расплачиваются за то, что при жизни мало «служили Аллаху», не жили по предписаниям, не делали намаз и т.д. и живые ничем им помочь не смогут¹¹⁹.

Визит души умершего в родной дом совпадает с традиционными сроками проведения поминок. Возможно, проведение поминок само по себе является отголоском тех древних верований, по которым возвращающуюся домой душу покойного нужно было кормить. При этом у многих народов в процессе спиритуализации души и как следствие этого – утраты своей материальной сущности, - достаточно было лишь создавать запах пищи. Косвенным подтверждением этому можно считать ритуал, который проводят и в настоящее время в кабардинских семьях. После приготовления традиционных поминальных лепешек, в кипящее масло добавляют несколько капель воды¹²⁰. Считается, что этим запахом якобы и насыщается душа покойного.

По народным представлениям, за душой покойного оставялась способность на радость и грусть по поводу счастья или беды оставшихся в земном, материальном мире родственников. В данном случае мы имеем дело с одним из довольно распространённых аспектов первобытной религии – антропоматизмом, т.е. представлением вне человека, в данном случае нематериальной субстанции, души умершего, с человеческими аффектами¹²¹.

Тем не менее, следует отметить, что представители старшего поколения все еще прибегают к определённым ритуалам, направленным на отложение смерти или её приближения. Мы зафиксировали случай, когда в доме, где серьезно заболел ребёнок, на протяжении нескольких дней оставляли открытыми ворота, имитируя обряд похорон. Таким образом, они пытались отогнать или обмануть смерть¹²². Такие действия сейчас носят секретный характер, так как подвергаются критике и нареканию со стороны

¹¹⁹ ПМА № 3

¹²⁰ ПМА № 2

¹²¹ Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия: предыстория философии. Ленинград: Наука, 1971. 240 с. С. 33.

¹²² ПМА № 2

«молящейся молодежи», для которой смерть, особенно детская, является волей Аллаха, и грехом является даже плакать. По их утверждению, в загробном мире умерший ребенок станет их ангелом-хранителем, заступником, так как по исламу душа ребенка безгрешна, и родители рассчитывали на его заступничество перед Аллахом¹²³.

Как было отмечено выше, представления о причинах смерти человека были разными. Если, согласно традиционному исламу, смерть является предписанием Аллаха, то в народе считали, что причиной смерти может быть и вмешательство злых духов. В основе этого представления лежит вера в то, что окружающая природа является средой обитания различных духов, – некоторые из них являются злыми и становятся причиной смерти отдельных людей.

Народные представления о душе в настоящее время, в связи с усилением религиозности, довольно неясны и представляют собой смесь официально исламских воззрений и различных домусульманских верований. Еще сложнее обстоит дело с представлениями о загробном существовании души. Здесь настолько тесно переплелись материалистичные и спиритуалистические тенденции, что трудно привести эти противоречивые верования к единому знаменателю.

Следует подчеркнуть, что некоторые элементы представлений о загробной жизни у кабардинцев не сохранились в традиционном понимании. Тем не менее, изучая интервью с информантами, можно обнаружить отголоски древних верований. Неоднозначности, наблюдаемые в восприятии загробного мира, безусловно, связаны с синкретическим характером их религии. Ниже приведены цитаты современных информантов:

1) Я – кабардинец, и у нас очень глубокое и неоднозначное представление о душе. В нашей традиционной культуре душа – это то, что делает человека человеком, отличая его от животных. Ещё в древности мы верили, что душа связывает человека с его судьбой и определяет его

¹²³ ПМА № 3

личность. От неё зависит, как мы понимаем жизнь и смерть, а её состояние зависит от наших поступков. Раньше мы по-особому относились к душе: проводили обряды, чтили предков, отмечали важные события. Считалось, что после смерти душа не исчезает, а продолжает жить в другом мире. Но после принятия ислама наши взгляды на душу изменились¹²⁴.

2) Когда в нашу культуру пришёл ислам, он принёс с собой чёткие правила и единые стандарты понимания души. Вместо сложных и глубоких адыгских представлений, где душа была живой, меняющейся связью с миром, теперь её стали считать чем-то неизменным и строго определённым. Всё свелось к молитвам, обрядам и соблюдению предписаний¹²⁵.

3) Раньше адыги уделяли много внимания духам предков и традиции были тесно связаны с этим. Но исламская строгость как будто заковала её в рамки, и теперь прежнее, свободное понимание почти забывается. Это сильно давит¹²⁶.

4) По исламу, душа бессмертна. Как я проживу эту жизнь – так и сложится судьба моей души после смерти. В Судный день Аллах решит: попаду ли я в Рай за хорошие дела или в Ад за грехи. Всё зависит от моих поступков и веры¹²⁷.

Некоторые информанты были едины во мнении, что понятия ада и рая не существует, что душа сразу возносится в некую светлую сферу к предкам и очень важно, чтобы он «явился перед ними со светлым лицом, чистой совестью»¹²⁸. В словах-соболезнованиях сохранилось это поверье. Вместо слов «*Алыхьым жэнэткIэ игьэгуфIэ*» (кабард.-черк. «Пусть Аллах обрадует его раем») часто произносят «*И хьэдрыхэ нэху Тхьэм ищI*», (кабард.-черк. «Пусть он попадет в светлый загробный мир»), «*Напэ хужькIэ еклуэлIэжын Тхьэм ищI*» (кабард.-черк. «Пусть явится с чистой совестью»). Надо сказать, что само слово «*хьэдрыхэ*» переводится как

¹²⁴ ПМА № 2

¹²⁵ ПМА № 2

¹²⁶ ПМА № 5

¹²⁷ ПМА № 1

¹²⁸ ПМА № 1

загробный мир, где «хьэдэ» это «тело», а «хэ» это пространство. Очень большое значение для загробной жизни души имеет поведение родственников умершего. По их представлениям, чем чаще родственники вспоминают умершего, чем чаще устраивают поминки, тем приятнее будет существование души в загробном мире.

Другая часть опрошенных информантов, которая наиболее жестко придерживается канонов ислама, утверждала, что загробная жизнь смертных проходит в раю («жэнэт») или аду («жыхьэнымэ»). Что в ад попадают люди, которые в своей земной жизни много грешили. Они подвергаются в аду всевозможным мукам, которые они описывают очень подробно¹²⁹. А в рай попадают только души праведников и их пребывание в нем будет вечным. Другие, что даже грешники могут найти путь к раю через испытания или искупление (например, пройдя по мосту, тонкому как волос, узкому, как лезвие ножа). Таковая душа будет считаться очистившейся от грехов и будет принята в рай. Но никакие благие деяния живых не смогут изменить судьбы усопших. По исламу, каждый человек сам ответственен за свои поступки и получает воздаяние по заслугам. Таким образом, время на покаяние – это именно жизнь на Земле, которая является испытанием для каждой души¹³⁰.

Как видно, в представлениях о загробном мире много противоречий. В частности, все информанты затруднились ответить на вопрос, когда именно наступает загробная жизнь. Некоторые говорили, что возмездие наступит сразу после смерти, другие утверждают, что умершие лишь после дня воскрешения мертвых и всеобщего божьего суда отправляются на дальнейшее загробное существование и после воскрешения одних отправят в рай, других – в ад, а третьи окажутся в чистилище, где душа может очиститься и попасть в рай.

¹²⁹ ПМА № 3

¹³⁰ ПМА № 5

Также, в предопределенности посмертной судьбы души адыгских (кабардинских) представлений можно слышать отголоски мифологем, кармической предопределенности восточных религий, реинкарнации и зороастризма¹³¹. Некоторые опрошенные предполагали, что души могут воскреснуть, но воскресшие таким образом не становились вновь людьми, а принимали образ каких-либо животных. Если покойный при жизни был хорошим и правильным человеком, его душа могла переродиться в собаку, которая, со слов информанта, «сразу же после похорон родственника появилась во дворе»¹³².

Общеизвестно, что у древних зороастрийцев собаки считались священными животными, поскольку существовало верование, что человеческие души после смерти переселяются в собак. Возможно, в данном случае зооморфное воплощение души является пережитком тотемических представлений.

Однако и здесь мы видим некую дихотомию в интерпретации этого поверья. В отличие о зороастрийского воззрения на собаку, как на священное животное, мусульмане считают собаку нечистым животным.

Были и те, которые усматривали сходство между традициями кабардинцев и ведическими концепциями, где акцент делается не на конечной судьбе души, а на ее бесконечности и кармических взаимосвязях. «Древние корни кабардинской культуры имеют свои собственные глубокие философские основы, которые противостоят внешнему влиянию. С приходом ислама традиционные взгляды на душу и культурные обычаи кабардинцев претерпели значительные изменения. Новый религиозный порядок часто игнорирует разнообразие культурных практик и убеждений, которые раньше придавали уникальность адыгской культуре»¹³³.

¹³¹ Ахохова Е. А., Катанчиев З. М. Гендерный конфликт в мифологическом сознании (на материале адыгской традиционной культуры) // Ежеквартальный рецензируемый, реферируемый научный журнал «Вестник АГУ». Выпуск 3 (184). 2016. С. 113-120.

¹³² ПМА № 1

¹³³ ПМА № 6

Со смертью связаны также и космогонические представления. Так, если в день смерти человека погода дождливая, то значит, он попадёт в рай, ибо дождь в день смерти - признак того, что умерший был хорошим человеком. Если в день похорон появлялось солнце, также считали, что он обязательно попадёт в рай¹³⁴.

Современные представления о смерти и загробной жизни у кабардинцев продолжают эволюционировать. Под влиянием глобализации и урбанизации традиционные обряды упрощаются, но их символическое значение остается важным. Например, поминальные трапезы теперь часто проводятся в кафе или ресторанах, но их цель – почтить память усопшего – остается неизменной. Это свидетельствует о гибкости традиционной культуры и ее способности адаптироваться к новым условиям.

Подводя итоги, хочется выделить ряд основных моментов, касающихся вышеописанных представлений о душе, смерти, загробном мире и загробном существовании души.

Прежде всего, в воззрениях народа смерть рассматривается как момент перехода человека в иной мир. С одной стороны, исходя из концепций ислама, смерть считается божьим повелением, с другой стороны, до сих пор применяют различные магические приемы против смерти, особенно детской.

Элементы архаического мировоззрения находят выражение в разнообразных формах – от зооморфных и антропоморфных образов до развитых спиритуализированных концепций души, причем последние занимают центральное место в системе традиционных представлений.

В представлениях о загробном мире большой популярностью пользуется забота о душе. Во-первых, для того, чтобы обезопасить себя от неприятностей, которые душа умершего может причинить живому, главным образом детям, во-вторых, для того, чтобы обеспечить душе умершего спокойную и райскую жизнь на том свете.

¹³⁴ ПМА № 1

Во взаимоотношениях живых и мертвых прослеживается два обстоятельства: суеверный страх перед покойником и вера в помощь живым со стороны духа умершего.

Между тем, по верованиям кабардинцев, при полном соблюдении похоронно-поминального обряда живые могут оказывать на загробную жизнь умершего родственника благотворное влияние – способствовать облегчению существования души на том свете.

Традиционные представления кабардинцев о смерти и загробном мире отражают глубокую связь с культом предков и верой в бессмертие души. Похоронные обряды играют ключевую роль в формировании духовных взглядов, подчеркивая уникальность души как части человеческого бытия. Древние религиозные формы, интегрированные в современные практики, сохраняют свое значение, хотя и претерпели изменения под влиянием исламизации и глобализации. Культ предков, выраженный через ритуалы, укреплял семейные и племенные связи, но сегодня его элементы адаптируются к новым религиозным контекстам. Изменения в поминальных обрядах, такие как отказ от раздачи поминальной пищи, свидетельствуют о трансформации представлений о загробной жизни. Исследование этих процессов позволяет понять, как традиционная культура кабардинцев, которая отличалась глубоким уважением к ритуалам, связанным со смертью, и насыщенным символизмом, который отражал философское осмысление жизни и смерти, сохраняет древние аспекты, теряя при этом часть первобытных характеристик. Современные представления кабардинцев о смерти и загробной жизни представляют собой сложный синкретический комплекс, в котором органично переплетаются исламские верования и древние традиционные воззрения. Этот уникальный сплав проявляется в устойчивом сохранении архаичных элементов духовной культуры, несмотря на многовековое влияние ислама. Особенно показательными в этом отношении являются сохранившиеся зооморфные представления о душе, сакральное отношение к оружию как

вместилищу души воина, а также особые ритуалы символического «кормления» умерших.

Важной характеристикой современных воззрений является вера в непосредственное вознесение души к предкам, что нашло отражение в традиционных формулах соболезнования. Фраза «*И хьэдрыхэ нэху Тхьэм ищI*» (кабард.-черк. «Пусть он попадет в светлый загробный мир») не только сохраняет древние представления, но и демонстрирует их адаптацию к исламскому мировоззрению.

В современном кабардинском обществе наблюдается отчетливый мировоззренческий конфликт между поколениями. Старшее поколение в основном придерживается синкретических взглядов, гармонично сочетающих исламские догматы с традиционными представлениями. В то же время молодежь проявляет тенденцию к более ортодоксальному исламскому мировоззрению, что создает определенное напряжение в передаче традиционных духовных ценностей.

Несмотря на эти процессы, базовые концепты традиционного мировоззрения демонстрируют удивительную устойчивость. Культ предков, особая забота о душе умершего, дуалистическое восприятие души как отделяющейся от тела, но сохраняющей связь с миром живых – все эти элементы продолжают оставаться важной частью духовной жизни кабардинцев. Они проявляют замечательную способность адаптироваться к новым условиям, трансформируя форму, но сохраняя свое глубинное символическое значение.

Особый научный интерес представляет изучение механизмов межпоколенческой трансляции этих традиционных представлений. Перспективным направлением исследований является анализ процессов адаптации архаичных элементов верований в условиях усиления роли официального ислама и глобализационных процессов. Важно понять, как базовые архетипические концепции кабардинской духовной культуры

переосмысляются в современном социокультурном контексте, сохраняя при этом свою идентичность и культурную специфику.

ГЛАВА 2. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАБАРДИНЦЕВ

2.1. Сравнительный анализ современных и традиционных форм поминовения у кабардинцев

Поминальные обряды кабардинцев, являясь важной частью их этнокультурной идентичности, претерпели значительные изменения на протяжении веков, сохраняя при этом элементы древних традиций. В древности поминальный цикл кабардинцев формировался под влиянием традиционных верований и культа предков. Это находило выражение в сложных обрядах, которые включали многодневные траурные церемонии, принесение в жертву животных, а также исполнение ритуальных танцев и песен¹³⁵. Эти обряды выполняли не только функцию прощания с усопшим, но и служили способом поддержания связи между миром живых и миром мертвых, что подчеркивало сакральность смерти в традиционном мировоззрении кабардинцев.

В современный период поминальный цикл кабардинцев подвергся значительной трансформации, что связано с влиянием ислама, урбанизацией и изменениями в социальной структуре общества. Если в древности обряды носили коллективный характер и проводились с участием всей общины, то сегодня они часто ограничиваются кругом близких родственников и друзей. Тем не менее, ключевые элементы, такие как проведение поминальных трапез, еще сохраняются, хотя их форма и содержание адаптированы к современным условиям. Например, в древности такие трапезы сопровождались ритуальными песнями и танцами, тогда как сегодня они носят более сдержанный характер, с акцентом на чтение молитв (дуа) и поминовение усопшего в соответствии с исламскими традициями.

¹³⁵ Бгажноков Б.Х. Антропология морали. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2010. 128 с.

Традиционный ислам запрещает оплакивание умерших, что связано с мусульманским учением о душе¹³⁶. Горе, вызванное потерей близких, оказалось настолько сильным, что преодолело даже строгие исламские запреты. Мусульманское духовенство, хотя и не одобряло открыто ритуалы оплакивания, предпочитало закрывать на них глаза. Более того, оно попыталось адаптировать эти обряды, придав им исламскую форму и наполнив соответствующим религиозным смыслом. Тем не менее, несмотря на такие преобразования, в поминальных ритуалах явно прослеживаются корни, уходящие в доисламские традиции и верования.

Сразу после похорон участники траурной процессии возвращаются в дом покойного, где проводится поминальная трапеза. У кабардинцев поминальные обряды принято совершать на 7-й, 40-й, иногда на 52-й день после смерти, а также в годовщину кончины. В дальнейшем поминки проводятся ежегодно, стараясь придерживаться даты смерти усопшего. Эти поминальные дни отмечаются у многих мусульманских народов Кавказа.

Готовиться к похоронам и поминкам начинают еще до смерти человека, когда становится ясно, что больной уже не поправится. Поминки ложились бы непосильным бременем на семью покойного, если бы не широко распространенный обычай взаимопомощи. Наибольшую поддержку, как правило, оказывают близкие родственники. В современных условиях их помощь чаще всего выражается в денежных средствах, которые используются для покрытия расходов, связанных с проведением поминок. Поддержка со стороны родственников и близких продолжается в течение длительного времени, вплоть до 40 дней после смерти человека. В день похорон на поминки не принято специально приглашать гостей – люди, узнавшие о кончине, приходят сами, чтобы выразить соболезнования и почтить память усопшего. Поскольку разместить всех пришедших в доме не всегда возможно, во дворе часто устанавливают временный навес. Это сооружение защищает собравшихся от дождя или солнца. Навес обычно

¹³⁶ Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М.: Наука, 1978. 223 с.

убирают после третьего поминального дня, когда основные мероприятия подходят к концу.

В день похорон традиционные поминки в полном смысле не проводятся. Вместо этого гостям предлагают угощения, такие как калмыцкий чай, лакумы (лепешки) и различные сладости. В зависимости от финансовых возможностей семьи, могут также подавать традиционное кабардинское блюдо «лыбжьэ» – тушеное рубленое мясо баранины или говядины. Это угощение служит знаком уважения к пришедшим и выражением благодарности за их поддержку¹³⁷.

На сороковой день и в годовщину смерти в кабардинской традиции принято готовить халву (кабард-черк. «хьэлыуэ»). Халва, приготовленная из муки, мёда и масла, считалась символом благополучия и достатка в загробной жизни¹³⁸. В ряде семей до настоящего времени сохраняется практика самостоятельного приготовления данного блюда в доме усопшего, что рассматривается, как акт почитания памяти покойного. Согласно существующему поверью, в процессе приготовления халвы её должны помешивать те, кто желает, чтобы усопший "увидел их лица" и отметил их участие в поминальном обряде¹³⁹. Однако в последнее время все чаще халву приобретают у тех, кто специализируется на приготовлении традиционной поминальной пищи. Это связано с изменением ритма жизни и стремлением упростить организацию поминальных обрядов. Пришедшие на поминки должны были обязательно отведать халвы.

Поминальные обряды на сороковой день и в годовщину смерти включают в себя «къур1эн еджэ» (чтение Корана). В зависимости от пола усопшего соблюдается традиция приглашения соответствующих лиц: если умер мужчина, приглашаются муллы-мужчины, а если женщина – приглашаются женщины, которые в процессе приготовления и раздачи поминальной пищи читают Коран. Женщины исполняют особые

¹³⁷ ПМА №1, ПМА №2, ПМА №3

¹³⁹ ПМА №1, ПМА №2, ПМА №3

религиозные песнопения, в которых произносятся молитвы на кабардинском языке. Эти тексты содержат обращения к Аллаху с просьбами о милости и благословении. Такие песнопения представляют собой синтез религиозных и культурных традиций, объединяя исламские молитвенные практики с элементами местного фольклора, а также подчеркивая гендерные аспекты традиции, сохраняя уважение к усопшему в соответствии с принятыми нормами.

На седьмой день после смерти проводятся поминки, известные как «щыгъын тыж» (раздача одежды покойного). На это мероприятие приглашают близких родственников. Помимо традиционного чтения Корана представителями духовенства, приготовления и раздачи поминальной пищи, в этот день принято распределять вещи умершего среди родственников, соседей и нуждающихся. В настоящее время одежду покойного, особенно если её было много, принято раздавать бедным и нуждающимся. Одежду обычно приносят в мечеть, где мулла, руководствуясь своим усмотрением, распределяет её среди неимущих. Это не только отражает традицию милосердия и заботы о менее обеспеченных членах общества, но также символизирует акт благотворительности, который, согласно поверьям, приносит пользу душе усопшего¹⁴⁰. Раньше раздавали исключительно одежду покойного, однако в современной практике к этому добавляют предметы гигиены (чаще всего мыло), текстильные изделия (носки, полотенца, ночные сорочки) и тапочки. Таким образом, раздача вещей покойного становится важным элементом поминального обряда, сочетающим в себе социальную и духовную составляющие.

Поминальные обряды также проводятся по четвергам вплоть до 40-го дня после смерти. На эти поминки преимущественно собираются родственники и соседи. Согласно свидетельствам информаторов, такие поминки служат выражением уважения и заботы о душе покойного в период

¹⁴⁰ ПМА №1, ПМА №2, ПМА №3

её перехода в иной мир¹⁴¹. Согласно кабардинским поверьям, душа умершего остается в доме на третий и седьмой день после смерти, и лишь после сорокового дня она окончательно покидает этот мир. Именно по этой причине в комнате, где скончался человек, принято оставлять включенным свет. Этот обычай символизирует заботу о душе усопшего, помогая ей найти путь и облегчая её переход в иной мир.

Интересным обычаем является традиция, связанная с комнатой, где скончался покойник. Раньше, спустя три дня после похорон, эту комнату обязательно белили. В современных условиях, под влиянием модернизации, вместо побелки теперь чаще проводят тщательную уборку или косметический ремонт. Этот ритуал символизирует очищение пространства от следов смерти и подготовку его к новой жизни, что отражает стремление к обновлению и сохранению гармонии в доме. Таким образом, традиция адаптируется к современным реалиям, сохраняя свою суть.

Согласно народному обычаю, установка надмогильного камня должна быть произведена до 40-го дня после смерти человека или в этот же день. Однако допускается и более поздняя установка – через два месяца или даже в годовщину смерти, если семья покойного не располагает необходимыми материальными средствами в ближайшее время. Тем не менее, принято стремиться установить надмогильный камень до истечения первого года со дня смерти. Чаще всего во время похорон у изголовья могилы ставят деревянный столбик для отметки, который через некоторое время заменяют на окончательно надмогильный памятник.

Намогильные памятники кабардинцев отличаются значительным разнообразием и представляют собой один из наиболее распространённых видов материальной культуры народа. Задача данной работы не включает подробное описание всего многообразия надмогильных сооружений, их орнаментации и вариантов надписей, так как это, безусловно, тема для отдельного масштабного исследования. В рамках данной работы будут

¹⁴¹ ПМА №1, ПМА №2, ПМА №3

рассмотрены лишь основные, наиболее характерные для кабардинцев типы надгробных сооружений, их размеры и особенности форм. Это позволит выделить ключевые элементы, отражающие традиции и культурные особенности народа в погребальной практике.

Раньше, если близкие умершего не располагали достаточными материальными средствами для установки на его могиле каменного надгробия, они могли ограничиться более простыми и доступными вариантами. В таких случаях на могилах часто устанавливались деревянные столбики с конусообразной верхушкой. Эти сооружения выполняли функцию временных или постоянных мемориальных знаков, особенно в условиях, когда приобретение или изготовление каменного памятника было недоступно из-за финансовых ограничений.

Согласно традиционным исламским воззрениям, на месте захоронения истинного мусульманина не должно быть никаких памятных знаков, могила должна быть сровнена с землей¹⁴². Однако, этот обычай, не прижился в кабардинской культуре. Данные археологических и этнографических исследований, включающие сведения о разновидностях надгробий, конструкции курганов, их расположении и эпиграфических надписях, служат тому подтверждением. Это работы Алексеевой Е.П.¹⁴³, Левашова В.П.¹⁴⁴, Крупнова Е.И.¹⁴⁵, Фоменко В.А.¹⁴⁶, Текуевой М.А. и Нальчиковой Е.А.¹⁴⁷

Даже в условиях современных социальных и религиозных трансформаций кабардинцы сохраняют трепетное отношение к местам захоронений. Во время исламских праздников, таких как Ураза-Байрам и Курбан-Байрам, родственники обязательно посещают кладбища, чтобы

¹⁴² Керимов Г. М. Шарият и его социальная сущность. М.: Наука, 1978. 223 с.

¹⁴³ Алексеева Е. П. Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М.: Наука, 1992. 216 с.

¹⁴⁴ Левашова В. П. Белореченские курганы // Труды Государственного исторического музея. М.: Госкультпросветиздат, 1953. Вып. 22. С. 163-213.

¹⁴⁵ Крупнов Е. И. Древняя история и культура Кабарды. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. 176 с.

¹⁴⁶ Фоменко В. А. Пятигорье в XV – середине XVIII в. Пятигорск: Пятигорский технологический университет, 2002. 76 с.

¹⁴⁷ Текуева М. А., Нальчикова Е. А. Надмогильные памятные знаки у народов Северо-Западного и Центрального Кавказа // Кавказология. 2018. № 3. С. 69-92.

привести могилы в порядок: выпалывают сорняки, убирают сухую траву, а если надгробие изготовлено из мрамора – тщательно протирают его от пыли и загрязнений. Зброшенная, заросшая могила вызывает у посетителей осуждение, так как символизирует забвение и нарушение священного долга перед предками¹⁴⁸. В традиционном мировоззрении адыгов погребальные курганы воспринимаются не просто как могильные холмы, отмечающие места последнего упокоения предков, а как полноценные культовые сооружения. Эти памятники наделяются особым сакральным статусом, выполняют ритуальные функции и обладают, согласно народным представлениям, определённой магической силой¹⁴⁹.

Этот обычай отражает не только религиозные установки, но и глубокие традиционные представления кабардинцев о связи поколений, памяти и почитании рода. Даже среди молодежи, подверженной глобализационным влияниям, подобные практики остаются устойчивыми, подчеркивая непрерывность культурной идентичности.

На сегодняшний день, наиболее распространённым типом могильного сооружения является мраморная стела, представляющая собой вертикально установленную плиту. Такие стелы традиционно размещаются в головной части погребения, ориентируясь лицевой стороной на восток. Вся лицевая поверхность плиты заполняется эпиграфическими элементами, включающими имя и фамилию усопшего, дату его смерти, а также религиозные тексты – суры из Корана на арабском языке или пожелания родственникам, выраженные на кабардинском языке, с упоминанием райского успокоения и благополучия души в загробной жизни. Дополнительно памятник украшается символическими изображениями, такими как мечеть или полумесяц со звездой, что подчёркивает религиозную и культурную принадлежность погребённого.

¹⁴⁸ ПМА № 1

¹⁴⁹ Загазежев Т. Р. Сакрализация намогильных сооружений у адыгов // Кавказология, 2024. № 1. С. 149-159.

Примечательно, что на старых кладбищах кабардинских сел (таких как Аушигер, Аргудан, Баксанёнок, Кишпек, Заюково, Алтуд и др.) сохранились архаичные надгробные стелы, которые чётко разделяются на «мужские» и «женские». Это разделение проявляется как в форме камней, так и в нанесённых на них символических изображениях, отражающих традиционные представления о гендерных ролях в обществе.

Мужские надгробия отличаются характерной округлой верхней частью, стилизованной под рукоять сабли или шлемовидное завершение, что подчёркивает связь усопшего с воинской культурой и статусом защитника. Женские стелы, напротив, украшены резными изображениями предметов быта, связанных с традиционными женскими занятиями: узкогорлый кувшин (символ воды, чистоты и домашнего очага); женский нагрудник (элемент национального костюма, указывающий на семейный статус), а также другие орнаменты, отражающие идеалы материнства и хозяйственности. Не вызывает сомнений, что перед нами – трансформированная традиция захоронения с покойным предметом, необходимых умершему в потустороннем мире. Данное предположение подкрепляется традицией кавказских народов размещать на могилах небольшие модели вещей повседневного обихода и изображения животных. Известно, что по археологическим данным, кабардинцы помещали на могилы усопших деревянные миниатюры – стилизованные изображения оружия, повозок и других предметов¹⁵⁰. В особенности, в мужских захоронениях регулярно встречались предметы вооружения, с явным преобладанием сабель¹⁵¹.

Кроме того, встречаются полихромные плиты, раскрашенные в несколько цветов (чаще всего в красный, синий и зелёный), что, вероятно, имело охранительную или статусную функцию. Некоторые надгробия

¹⁵⁰ Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. В 6 т. Т. 1. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1871. С. 186.

¹⁵¹ Фоменко В. А. Этническая история восточных адыгов (кабардинцев) XV – первой трети XIX в. в отражении погребальных практик // Общество: философия, история, культура. 2018. № 4. С. 55-59.

содержат родовые тамги – родовые знаки, указывающие на принадлежность покойного к определённой фамилии и подчёркивающие преемственность поколений.

Эти артефакты представляют собой ценный историко-этнографический материал, демонстрирующий не только погребальные традиции кабардинцев, но и их мировоззрение, социальную организацию и эстетические идеалы прошлых веков.

Довольно распространённой практикой при оформлении мраморных стел является нанесение изображения самого усопшего. Однако подобная традиция вызывает неоднозначную реакцию среди представителей исламского сообщества, в особенности среди «новых мусульман» – людей, недавно принявших ислам или строго следующих канонам религии. Они считают, что изображение человека на надгробии противоречит исламским нормам, так как это может быть расценено как нарушение запрета на создание изображений живых существ (харам). Согласно их убеждениям, подобные действия могут негативно сказаться на посмертной участи души усопшего, лишив её покоя и возможности предстать перед Всевышним Аллахом¹⁵². Эта позиция основана на исламских богословских традициях, которые запрещают изображение людей и животных, чтобы избежать идолопоклонства или чрезмерного возвеличивания личности. В связи с этим в ряде случаев такие памятники подвергаются критике. Тем не менее, изображения усопших на могильных плитах довольно частое явление в наши дни.

Поминальные обряды кабардинцев, как и у многих других мусульманских народов, не ограничиваются установкой надгробия. В дни значимых мусульманских праздников, таких как месяц Рамазан, Курбан-байрам, а также в день рождения умершего, принято поминать усопшего. Это может выражаться в чтении молитв (дуа) или раздаче поминальной пищи (садака). По истечении года со дня смерти усопшего принято

¹⁵² ПМА №1, ПМА №2, ПМА №3

устраивать поминки, которые включают в себя проведение поминального обеда. На это мероприятие приглашаются близкие родственники, соседи и другие члены общины. Поминальный обед сопровождается чтением Корана, которое обычно проводят приглашённые представители духовенства. Чтение священных текстов выполняется в доме умершего или в специально отведённом месте и направлено на поминовение души покойного и выражение уважения к его памяти. По завершении обряда представителям духовенства, как правило, полагается вознаграждение (в денежной или иной форме), что является традиционным выражением благодарности за их участие в поминальной церемонии¹⁵³.

Поминальные обряды могут совершаться также в тех случаях, когда покойный часто является во снах кому-либо из близких. Согласно традиционным представлениям, такие сновидения интерпретируются как знак того, что душа усопшего нуждается в помощи или успокоении. Для этого принято раздавать поминальную еду или совершать молитвенные обряды, что, по мнению приверженцев традиционных взглядов, способствует удовлетворению потребностей души. Однако представители современных религиозных течений зачастую не придают снам подобного значения, считая, что каждая душа самостоятельно несет ответственность перед Аллахом и не требует посредничества живых для выполнения своих обязательств¹⁵⁴.

Траур

Траур представляет собой высшую степень проявления скорби по умершему и встречается практически во всех культурах. Его типичными проявлениями служат: ношение специальной траурной одежды, ритуальное разрывание нарядов, обрезание волос, нанесение себе телесных повреждений, а также соблюдение многочисленных запретов и ограничений. Согласно концепции Л.Я. Штернберга, универсальность этих

¹⁵³ ПМА №1, ПМА №2, ПМА №3

¹⁵⁴ ПМА №1, ПМА №2, ПМА №3

траурных обычаев обусловлена общностью психологических и социальных механизмов, присущих всем людям независимо от культуры¹⁵⁵.

В традиционной культуре соблюдение траура после смерти родственника было обязательным для всей семейной общины, причем его продолжительность четко регламентировалась. Основным сроком траура составлял 40 дней, однако он дифференцировался в зависимости от социальных факторов: ближайшие родственники (супруги, дети, родители) – один год строгого траура; дальние родственники – 40 дней.

В период траура раньше мужчинам запрещалось бриться, а женщины носили специальные траурные одежды. Эта система отражала сложную иерархию семейных отношений и степень эмоциональной близости к умершему. Более длительные сроки траура для вдов и ближайших родственников подчеркивали глубину утраты и социальную значимость потери. В современном социуме траурные практики претерпели значительную трансформацию, утратив свои традиционные маркеры и социальную регламентацию. Визуальные символы траура (отращивание бороды у мужчин, ношение специальных головных уборов) более не выполняют свою сигнативную функцию. А длительные траурные периоды воспринимаются как неприемлемые с точки зрения исламской идеологии.

Неофиты ислама сознательно дистанцируются от традиционных траурных атрибутов, интерпретируя их как этнокультурные, а не религиозные элементы. Наблюдается гендерная асимметрия – женский головной убор перешел в категорию повседневного религиозного дресс-кода. Траур перестал быть социально значимым поведенческим комплексом. Произошла девальвация символического языка траура. Сформировались новые, менее выраженные формы выражения скорби. Этот процесс отражает общую тенденцию к деритуализации смерти в современной

¹⁵⁵ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. 600 с.

культуре и трансформации коллективных практик в индивидуальные поведенческие стратегии.

В современных мусульманских сообществах наблюдается трансформация траурных практик и связанных с ними запретов, что отражает сложное взаимодействие религиозных, традиционных и современных норм. Воздержание от участия в свадьбах и праздниках, запрет на развлекательные мероприятия (музыка, танцы), ограничение на просмотр развлекательных программ (включая телевизор) сохраняются преимущественно среди старшего поколения. Но «новые мусульмане» трактуют эти действия не как траурную практику, а как постоянное религиозное требование и воспринимают как элемент повседневного религиозного образа жизни¹⁵⁶. Траурные ограничения растворяются в общем комплексе религиозных запретов. Наблюдается конфликт интерпретаций между традиционалистами и салафитски ориентированными группами, а гендерные различия в соблюдении этих норм становятся менее выраженными.

Эта ситуация отражает более широкий процесс реисламизации, при котором традиционные обычаи либо отвергаются как «народные нововведения», либо получают новое религиозное обоснование. В результате происходит своеобразная «деконтекстуализация» траурных практик – они теряют связь с конкретным событием смерти и встраиваются в систему постоянных религиозных запретов.

Вступление в брак раньше разрешалось не ранее чем через год после смерти родственника, однако в современных реалиях заключение брака ранее считается допустимым. Эти изменения вызывают дискуссии между сторонниками строгого следования религиозным нормам и приверженцами традиционных обычаев.

В 2000-х годах в Кабардино-Балкарии, как и в других регионах Северного Кавказа, наблюдался рост религиозного самосознания и усиление

¹⁵⁶ ПМА № 3

влияния ислама на общественную жизнь. Под влиянием ислама многие ритуалы стали более унифицированными и начали соответствовать исламским канонам. Одним из ключевых изменений стало включение в поминальные обряды чтения Корана, что стало обязательным элементом. На поминки стали приглашать представителей духовенства – имамов или мулл, которые читали суры из Корана и проводили молитвы. Несмотря на эти изменения, в обрядах сохранялись элементы традиционной культуры. Например, продолжали звучать песнопения на кабардинском языке, а имя Аллаха упоминалось в местной традиционной форме.

Однако в последние годы, под влиянием салафитских идей и более строгого следования исламским канонам, многие традиционные элементы поминальных обрядов стали исчезать. Песнопения и молитвы на кабардинском языке, которые ранее были неотъемлемой частью ритуалов, стали редкостью, так как они не соответствуют строгому пониманию ислама. Это свидетельствует о продолжающемся процессе трансформации традиционной культуры под влиянием религиозных течений.

В традиционной культуре кабардинцев поминальные обряды занимали важное место в системе ритуальных практик, связанных с погребально-поминальным циклом. Традиция поминать умерших в определённые сроки после смерти имела глубокое символическое значение. Считалось, что они отражают этапы перехода души в иной мир и постепенного завершения земного существования. Однако в условиях современности наблюдается трансформация этих традиций: акцент сместился на 40-й день и годовщину, которые стали основными моментами поминовения. Это связано с изменением социально-экономических условий, ускорением темпа жизни и пересмотром роли ритуальных практик в обществе.

Одним из наиболее заметных изменений является способ организации поминальных трапез. Если в традиционном обществе приготовление пищи для поминок было коллективным действием, в котором участвовали

родственники, соседи и члены общины, то в современном контексте эта практика всё чаще переносится в публичное пространство кафе и ресторанов. Данная тенденция обусловлена рядом факторов, включая урбанизацию, сокращение времени на подготовку ритуальных мероприятий, а также изменения в структуре социальных связей. Заказ готовых блюд и использование услуг специализированных заведений становятся нормой, что свидетельствует о коммерциализации ритуальной сферы.

Рост рынка услуг, связанных с организацией поминальных обрядов, является прямым следствием этих процессов. Предприятия общественного питания предлагают специализированные меню, аренду помещений и полный цикл обслуживания, что позволяет участникам ритуала минимизировать усилия по подготовке. Это отражает общую тенденцию к рационализации и упрощению традиционных практик, что характерно для многих современных обществ, переживающих модернизацию. Трансформация поминальной трапезы из домашнего пространства в пространство кафе или ресторана может быть осмыслена через призму изменения ритуальной навигации и визуальной организации действия. Традиционный мотив – коллективное «кормление души» и укрепление общинных уз – сохраняется, но способ его реализации радикально меняется. Решение провести поминки в публичном месте влечёт за собой новые формы движения: гости не собираются во дворе дома, а приезжают на машинах; нет совместного приготовления пищи; рассадка за столами подчиняется логике ресторанного обслуживания, а не родовой иерархии. Действие становится более статичным и индивидуализированным. Такая переорганизация движения отражает более широкие социальные сдвиги: от общинной взаимопомощи к коммерциализированным услугам, от коллективно переживаемого ритуала к событию частного характера.

Тем не менее, несмотря на изменения в формате проведения обрядов, их смысловая нагрузка остаётся неизменной. Поминальные ритуалы продолжают выполнять важные социальные и психологические функции,

такие как поддержание коллективной памяти, укрепление социальных связей и помощь в переживании утраты. Таким образом, можно констатировать, что эволюция поминальных практик кабардинцев представляет собой пример адаптации традиционных культурных норм к условиям современности, где сохранение сакрального смысла сочетается с изменением внешних форм его выражения.

Сравнительный анализ древних и современных поминальных обрядов кабардинцев позволяет выделить как преемственность, так и различия. В древности смерть воспринималась как переход в иной мир, что требовало сложных ритуалов для обеспечения благополучия души усопшего. Современные обряды, напротив, в большей степени ориентированы на соблюдение религиозных норм и поддержание социальных связей внутри общины. Тем не менее, даже в условиях глобализации и урбанизации поминальный цикл кабардинцев продолжает играть важную роль в сохранении их культурной идентичности, интегрируя в себя как древние, так и современные элементы.

Эволюция религиозных практик не означает полного отказа от прежних мифоритуальных комплексов. Траурные практики и их символические интерпретации отличаются особой устойчивостью в культурной традиции, что обусловлено их глубокой психологической и социокультурной значимостью. Данный феномен характеризуется сакральным отношением к смерти в коллективном сознании, а также механизмами культурной памяти и преемственности. Такая устойчивость траурного комплекса объясняется его ключевой ролью в системе культурных кодов, где рациональные религиозные предписания сочетаются с глубинными, эмоционально-образными пластами коллективного бессознательного. Консервация архаичных элементов происходит благодаря их адаптации к изменяющимся социальным условиям при сохранении базовой семантики.

Антропологический анализ траурных мероприятий выявляет важную закономерность: многие ритуальные действия, утратившие первоначальный смысл в современной традиции, представляют собой реминисценции древних верований. Это явление сочетает осознанное соблюдение традиции с утратой её изначальной семантики. Ритуальные акты сохраняются как «культурные автоматизмы», лишённые первоначального смыслового наполнения. Этот феномен особенно характерен для похоронно-поминальных обрядов, где особенно устойчиво сохраняются архаичные элементы, часто получающие новое символическое осмысление в изменяющихся культурных условиях.

До недавнего времени, исламская религия способствовала сохранению лишь тех элементов домусульманских верований, которые не мешали ее догмам. Поэтому порой трудно установить, какие моменты погребальной обрядности восходят к местным верованиям, а какие привнесены с исламом.

Несмотря на то, что интерпретация пережитков первобытных религий связана с определенными трудностями, все же можно установить связь между различными пережитками и объяснить их происхождение.

2.2. Символика ритуалов погребения и их корреляция с обрядами деторождения в традиционной культуре адыгов (кабардинцев)

Ритуал в традиционной культуре представляет собой высшую форму символического поведения, структурно организующую коллективную жизнь и индивидуальное бытие. В монографии А.К. Байбурина подчеркивается, что, в отличие от обычая, регламентирующего повседневность, ритуал актуализируется в кризисные, переходные моменты жизненного цикла (рождение, инициация, свадьба, смерть) и календарные переломы, обеспечивая преодоление хаоса через воспроизведение сакральных первообразов. К его ключевым функциям, согласно этому

анализу, относятся социализирующая (подготовка индивида к жизни в обществе через выработку самоконтроля и подчинения нормам), интегрирующая (укрепление групповой солидарности, восстановление связи с предками), коммуникативная (опосредование отношений между мирами сакрального и профанного) и психотерапевтическая (снятие эмоционального напряжения, канализация агрессии, адаптация к утрате). Ритуал не просто отражает социальный порядок, но активно конструирует его, маркируя статусы, дифференцируя роли и утверждая культурные ценности. При этом он сохраняет диалектическое единство строгой каноничности и импровизационной вариативности, что позволяет традиции оставаться устойчивой и динамичной одновременно¹⁵⁷.

Все народы без исключения рассматривают бесплодие либо как болезнь, либо как следствие влияния сверхъестественных сил и злых духов. Для лечения бесплодия в первом случае прибегали к помощи знахарок, народных целителей и народной медицине, а во втором – пытались с помощью магических обрядов всячески оградить женщин от влияния злых духов. С развитием науки роль знахарок и народных приемов по лечению бесплодия взяла на себя медицина. Но суеверные представления и вера в магические обряды, способные «помочь» женщинам, все так же удерживают свои позиции¹⁵⁸.

У адыгов существовал комплекс традиционных верований и обрядов, связанных с репродуктивной сферой, включая представления о бесплодии, периоде беременности и родах. Со временем многие из этих ритуалов органично вошли в структуру свадебного церемониала, приобретя в нем устойчивое символическое значение.

¹⁵⁷ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука. 1993г. 240 с. С. 16–37.

¹⁵⁸ Лакунова Д. Р. Традиционные магические представления и обрядовые практики абхазо-адыгов, связанные с деторождением // Шаг в науку-2021: сборник материалов Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых. Нальчик. 2021. С. 167- 173.

Характерным примером подобной практики является обряд осыпания невесты злаками, орехами, сладостями и монетами, который, согласно традиционным воззрениям, обладал продуцирующей функцией, призванной обеспечить плодovitость молодой женщины. Данный ритуал демонстрирует действие принципов симпатической магии, описанных в классической работе Дж. Фрэзера. В частности, в нем прослеживаются элементы гомеопатической (имитативной) магии, основанной на законе подобия, согласно которому символическое воспроизведение желаемого результата (в данном случае – обильное осыпание, ассоциирующееся с изобилием и плодородием) должно вызвать аналогичный эффект в реальности¹⁵⁹.

Кроме того, в обряде можно усмотреть проявление контагиозной магии, базирующейся на идее неразрывной связи между предметами или людьми, некогда находившимися в соприкосновении. В контексте свадебной церемонии это выражается в убеждении, что символическое наделение невесты атрибутами плодородия (зерно, орехи) обеспечит ее последующую способность к деторождению. Таким образом, данный обычай, сформировавшийся под влиянием архаичных магических представлений, сохранил свою актуальность в рамках традиционного свадебного обряда адыгов, отражая глубинные связи между ритуальными практиками и народными верованиями, направленными на регулирование репродуктивных процессов. Также вызывает интерес поверье, согласно которому, если бездетная женщина подержит чужого ребенка на руках, то в скором времени она забеременеет. До сих пор, например, кабардинцы дают молодой невесте подержать чужого ребенка. Такой прием часто практиковался у многих народов. Например, аборигены острова Суматра изготавливают деревянную куклу и дают подержать на коленях бесплодной женщине, будучи уверенными, что после этого у нее появится ребенок¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с.

¹⁶⁰ Там же.

У многих народов Кавказа, в том числе и у адыгов, существовал обряд усыновления, который заключался в том, что усыновляемый должен был прикоснуться губами к груди «будущей матери». К этому обряду прибегали, когда хотели связать себя узами родства, а также с целью прекращения кровной вражды. Надо сказать, что как способ примирения кровных врагов, этот обряд усыновления бытовал и среди абхазов¹⁶¹. Неоспоримым является тот факт, что данный обряд, символизирующий искусственное установление кровного родства через прикосновение губами к груди женщины, представляет собой имитацию кормления младенца. Подобная симуляция – будь то кормление грудью или инсценировка деторождения – широко использовалась у многих народов как форма усыновления. При этом не имело значения, воспроизводилось ли рождение младенца или взрослого человека: даже тот, кто не был кровным родственником, согласно примитивным представлениям, становился «сыном» в полном смысле этого слова. Аналогичные традиции сохраняются и сегодня. Так, у кабардинцев принято давать новой невестке подержать на руках чужого младенца (чаще мальчика). Более того, невестки, долго не могущие забеременеть, специально просят подержать чужих детей, веря, что это ускорит зачатие¹⁶². Многие обряды, связанные с деторождением, со временем утратили первоначальное значение и в настоящее время сохраняются лишь как элемент традиционной культуры, выполняя на свадьбах развлекательную функцию.

Одной из ключевых практик защиты беременной женщины и ребёнка от тёмных сил было сокрытие факта беременности, а также введение специальных табу, обозначавших разные периоды беременности и сроки родов. Например, адыги выделяли три этапа беременности: первый период (первые три месяца) обозначался фразой «ишхыр къезэгъыркъым» («пища ей впрок не идёт» кабард.-черк.); во втором периоде, когда живот

¹⁶¹ Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: Абгиз, 1957. 265 с.

¹⁶² ПМА №1, ПМА №2, ПМА №3, ПМА № 5

начинал округляться, говорили «ипкъ хуиткъым» («не владеет своим телом» кабард.-черк.); третий этап назывался «лъэрымыхъ» («тяжёлая» кабард.-черк.).

Верования адыгов, в том числе кабардинцев, отражают глубокую связь между поведением беременной женщины и благополучием будущего ребенка, что нашло выражение в системе строгих запретов и предписаний. Согласно традиционным представлениям, злые духи, узнав о беременности, могли нанести вред как самой женщине, так и ее нерожденному ребенку, что, по-видимому, и послужило одной из причин возникновения подобных ограничений. Однако помимо защиты от сверхъестественных угроз, эти запреты также основывались на убеждении, что каждый поступок, действие и даже рацион питания беременной оказывают непосредственное влияние на формирование физических и моральных качеств будущего ребенка.

Таким образом, многочисленные табу, сопровождавшие период беременности, были призваны не только оградить женщину от возможного вреда, но и предотвратить появление у ребенка физических недостатков, дурных черт характера или даже его гибель. Особое внимание уделялось пищевым ограничениям, поскольку, согласно народным воззрениям, употребление определенных продуктов могло напрямую сказаться на внешности и здоровье младенца. Например, запрет на употребление птичьего желудка связывался с опасностью посинения губ у новорожденного, а отказ от рыбы объяснялся стремлением избежать выпуклых глаз или сопения у ребенка. Аналогичным образом, воздержание от куриного крыла должно было предотвратить рождение девочек, а запрет на поедание шеи птицы – обеспечить правильное положение головы младенца. Особый страх вызывали сросшиеся плоды и овощи, поскольку их употребление ассоциировалось с риском рождения сиамских близнецов¹⁶³ и т.д.

¹⁶³ ПМА №1

Традиционные верования и обряды адыгов, связанные с репродуктивным циклом, несмотря на заметную трансформацию в современный период, сохраняют элементы преемственности. Об этом свидетельствуют, в частности, полевые данные, записанные в Кабардино-Балкарской республике, где до сих пор соблюдаются поведенческие ограничения для беременных. Согласно сообщениям информантов, старшие женщины семьи продолжают контролировать соблюдение традиционных запретов: будущим матерям возбраняется присутствовать на похоронах, созерцать определенных животных, использовать нецензурную лексику и нарушать иные предписанные нормы поведения¹⁶⁴.

В этнокультурной традиции кабардинцев бытовало поверье, согласно которому душа покойного наделялась способностью вовлекать в загробный мир души живых. В целях предотвращения негативного влияния потусторонних сил на женщин в период беременности налагался запрет на участие в погребальных практиках, поминальных ритуалах и посещение мест захоронений¹⁶⁵. Данный запрет интерпретируются как механизм символической защиты членов семьи от потустороннего воздействия усопшего. Согласно архаическим представлениям, существовало поверье о так называемой «мёртвой зависти», которая, как считалось, прежде всего направлялась на самого младшего в семье – обычно ребенка. Это проявлялось в стремительном физическом истощении ребенка, которое не поддавалось традиционным методам лечения.

В таких ситуациях проводили особый обряд: брали ветку боярышника, соответствующую росту ребёнка, заворачивали её в погребальную ткань и символически хоронили рядом с могилой того покойного, от которого, как полагали, исходила опасность. Этнографические данные свидетельствуют, что игнорирование данного обряда, согласно традиционным верованиям, неизбежно вело к смерти

¹⁶⁴ ПМА №2, ПМА №3, ПМА № 5

¹⁶⁵ ПМА №2, ПМА №3, ПМА № 5

ребёнка¹⁶⁶. Необходимо подчеркнуть, что в процессе исторического развития данный обряд претерпел существенную трансформацию: ритуальный объект – ветвь боярышника – был замещен современным антропоморфным предметом в виде пластиковой куклы¹⁶⁷. Этот обрядовый комплекс представляет собой символическую инсценировку детского погребения, которая, согласно традиционным представлениям, выполняла двоякую функцию: как защиту от сглаза, так и акт ритуального обмана души усопшего.

Аналогичные практики символической защиты новорожденных и обмана злых духов зафиксированы у чувашей. Как отмечает А.К. Салмин, в случаях высокой детской смертности проводился обряд «мнимых похорон»: рядом с новорожденным клали антропоморфную куклу из теста, одетую в рубашку, имитировали плач и «захоронение» куклы, чтобы обмануть духов смерти и отвести беду от живого ребёнка¹⁶⁸. Этот ритуал, как и кабардинские практики смены имени или «проведения» ребёнка через кузницу, основан на принципе симпатической магии и стремлении запутать враждебные силы.

В обществе беременные женщины должны были соблюдать ряд строгих запретов, основанных на древних народных поверьях. Считалось, что, если женщина будет раздувать огонь, ее ребенок может погибнуть от пожара или ожогов. Также существовало поверье, что сидение на твердых предметах – сундуке или камне – способно привести к преждевременному прерыванию беременности.

Особое внимание уделялось запретам, связанным с внешностью будущего ребенка. Беременной запрещалось прикасаться грудью к красным предметам, так как это, по народным представлениям, могло вызвать появление красного родимого пятна на лбу младенца. Еще одним важным

¹⁶⁶ ПМА № 1.

¹⁶⁷ ПМА № 1.

¹⁶⁸ Салмин А. К. Система религии чувашей. СПб.: Наука. 2007г. 654 с. С. 201.

ограничением был запрет пить воду из большой посуды – верили, что это приведет к рождению чрезмерно худого, истощенного ребенка¹⁶⁹.

Эти многочисленные табу ярко иллюстрируют, как в традиционной культуре через систему запретов пытались защитить и будущую мать, и ее ребенка, основываясь на глубокой вере в мистическую связь между действиями женщины и судьбой ее потомства. Все ограничения имели четкое символическое обоснование в народной картине мира.

Принцип гомеопатической магии у адыгов наиболее ярко проявлялся в ритуальных действиях, связанных с "развязыванием узлов". К таким манипуляциям относились: открывание дверей дома, развязывание узлов на одежде, расплетение кос, распарывание подола платья, расстегивание ворота рубашки, а также отпирание сундуков¹⁷⁰.

Эта традиция имеет глубокие корни в мировой культуре. Дело в том, что запреты на завязывание узлов, особенно во время беременности и родов, широко распространены у многих народов мира. Однако в современной адыгской практике, согласно опросам информантов, подобные обрядовые действия уже не совершаются.

Тем не менее, в народной памяти сохранились связанные с этим поверья. Так, некоторые информанты рассказывали о случаях, когда сны о животных, попавших в капкан, интерпретировались как предзнаменование трудных родов¹⁷¹. Это свидетельствует о том, что архаичные представления, хотя и в трансформированном виде, продолжают существовать в коллективном сознании.

В случаях затянувшихся родов адыги прибегали к особым магическим практикам. Так, для помощи роженице приглашали двух женщин: ту, что

¹⁶⁹ Джандар М. А. Песня в семейных обрядах адыгов. Майкоп: Адыгейское книжное издательство, 1991. 144 с.

¹⁷⁰ Там же.

¹⁷¹ ПМА № 1, ПМА №2, ПМА №3, ПМА № 5

освободила лягушку из змеиных уз, и женщину со сросшимися пальцами - им следовало переступить через роженицу¹⁷².

Примечательно, что этот обряд представлял собой исключение из строгих адыгских запретов. Дело в том, что по традиции категорически воспрещалось переступать через любое живое существо, особенно через человека¹⁷³. Однако для роженицы делалось особое исключение. Такое ритуальное исключение может объясняться особым отношением к процессу родов. Как свидетельствует народная мудрость, адыги проводили параллель между родами и смертью, что отражено в поговорке: «*Ллэрэ лъхуэрэ*» («Тот, кто рождает, и тот, кто умирает – равны» кабард.-черк.).

Исследование Ю. Ю. Карпова убедительно демонстрирует, что в традиционной культуре народов Кавказа состояние женщины во время родов воспринималось как пограничное, ставящее ее на грань жизни и смерти, что сближало ее статус со статусом покойника. Анализируя родильные обряды хевсур, Карпов показывает, что женщина, подобно умершему, подвергалась ритуальной изоляции. Она удалялась в специальную постройку, которую исследователь сравнивает с «полуподземными погребальными сооружениями» - тесную, лишенную окон и возможности разводить огонь, что символизировало «потусторонность» и «отстраненность от мира живых»¹⁷⁴. Эта изоляция сопровождалась комплексом запретов и предписаний, зеркально отражающих похоронные практики. Роженице, как и недавно умершему, запрещалось контактировать с миром живых напрямую (пищу ей передавали на палке), ей предписывалось молчание (запрет на стоны и крики), а ее положение описывалось как «стоящая одной ногой на земле, а другой - в могиле» (осетинская поговорка, приводимая Карповым)¹⁷⁵. Срок

¹⁷² Студенецкая Е. Н. Кабардинцы и черкесы // Народы Кавказа: Этнографические очерки. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 1. С. 138-199.

¹⁷³ Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX – начале XX в. Нальчик: Эльбрус, 1979. 203 с.

¹⁷⁴ Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб: Петерб. востоковедение, 2001. 412с. С. 170-171.

¹⁷⁵ Там же. С. 184-185.

послеродового «очищения» часто составлял сорок дней, что прямо коррелирует с сороковым днем поминального цикла - важнейшим этапом поминального цикла, когда душа окончательно покидает мир живых.

Таким образом, акт рождения осмыслялся как временное умирание матери для социума, ее путешествие в иной мир, откуда она возвращалась с новым человеком, что лишний раз подтверждает универсальность для Кавказа концепции, отраженной в кабардинской поговорке «Л1эрэ льхуэрэ».

Именно это мировоззренческое единство рождения и смерти обуславливало исключительный характер магических обрядов при трудных родах. Строгие табу, нарушаемые лишь в критический момент, не только подчеркивали сакральный статус роженицы, но и актуализировали архаические представления о переходе, где грань между жизнью и смертью становилась проницаемой.

Послеродовой период, когда также опасались влияния нечистых сил, был насыщен различными магическими обрядами, ритуалами и суеверными представлениями. Пытаясь всячески оградить ребенка от злых духов и сглаза, адыги прибегали к разным обрядам и ритуалам. Например, каждый день всю одежду ребенка трусили над огнем¹⁷⁶. Также, под подушку ребенка клали либо каменные, либо железные предметы. В настоящее время кладут ножницы, спички, четки или аяты из Корана, написанные на листке бумаги. Видимо, с распространением исламской религии, магические свойства, придаваемые камню, железу или огню плавно перешли на исламские атрибуты.

Сакральное значение пуповины и последа в адыгской традиции проявлялось в особых ритуальных практиках. Отрезанный пупок вмазывали в стену, причем длительность его высыхания интерпретировалась как предзнаменование: если он сох долго, это предвещало трудную жизнь

¹⁷⁶ Джандар М. А. Песня в семейных обрядах адыгов. Майкоп: Адыгейское книжное издательство, 1991. 144 с.

ребенка¹⁷⁷. Примечательно, что послед и пуповина считались потенциальными объектами для «черной магии», поэтому их тщательно скрывали от посторонних.

Особый ритуальный статус имела и родовая оболочка («рубашка»). В зависимости от местных традиций, её либо сразу закапывали, либо сохраняли, чтобы впоследствии передать ребенку – считалось, что такой оберег делает его неуязвимым. Характерно, что люди, рожденные в «рубашке», по поверьям обладали особыми знаниями. Считалось, что она сделает человека невредимым¹⁷⁸. Этот комплекс представлений, как отмечают исследователи, был распространен не только среди адыгов, но и у других кавказских и многих европейских народов.

По мнению антропологов, в основе этих верований лежит концепция симпатической связи, описанная Дж. Фрэзером: даже отделенные от тела части сохраняют магическую связь с человеком. Эта идея находит подтверждение и в других адыгских обрядах жизненного цикла¹⁷⁹.

Переходные обряды сопровождали все важные этапы младенчества: первое купание, укладывание в люльку, появление первого зуба, первое бритье волос, обрезание ногтей и первые шаги. Например, перед использованием люльки проводили символический обряд с кошкой: её сажали в колыбель и делали вид, что завязывают. Исследователи полагают, что этот ритуал был предназначен для введения в заблуждение злых духов.

Аналогичная логика прослеживается в обрядах, связанных с рождением близнецов. В таких случаях инсценировали продажу одного ребенка – согласно поверьям, это должно было обмануть злых духов, заставив их поверить, что в доме остался только один младенец, и тем самым предотвратить смерть второго близнеца¹⁸⁰. Эти практики

¹⁷⁷ Джандар М. А. Песня в семейных обрядах адыгов. Майкоп: Адыгейское книжное издательство, 1991. 144 с.

¹⁷⁸ Там же.

¹⁷⁹ Фрэзер Дж. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с.

¹⁸⁰ Тлеуж А. Д. Этнокультурные архетипы адыгского народа: опыт философско-культурологического осмысления: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Тлеуж Аскер Дзагаштович. Краснодар, 2007. 43 с.

демонстрируют глубоко укорененную в традиционной культуре систему защитных ритуалов, направленных на сохранение жизни и здоровья ребенка.

Защита младенца от сглаза в традиционной культуре адыгов и соседних народов осуществлялась через систему специальных обрядовых практик. В частности, ребенка никогда не оставляли одного в колыбели без присмотра. Если же матери необходимо было отлучиться, то для защиты от дурного глаза использовали различные обереги, которые вешали на люльку или на шею младенцу. Ярким примером такой практики служил абхазский обычай: к люльке или на шею ребенка прикрепляли специальную маленькую книжечку, в которую были вшиты уголек, долька чеснока и веточка сухого дуба – эти предметы считались эффективной защитой от болезней и сглаза. Дополнительно у изголовья люльки размещали ветки дикой яблони, алычи или грецкого ореха, а также амулеты из кислицы, пахучих растений или боярышника.

Кабардинцы категорически запрещали раскачивать пустую люльку, передвигать люльку несколькими людьми одновременно. Этот запрет объясняют тем, что подобные действия считаются «плохой приметой», способной привести к смерти ребёнка¹⁸¹. У абхазов, например, эти запреты «ассоциировались с выносом покойника»¹⁸².

В кабардинской культуре обережные традиции постепенно трансформируются. Современная молодежь все реже использует классические люльки, отдавая предпочтение автоматическим колыбелям нового поколения. Однако даже с этими современными устройствами сохраняется древнее правило: перемещать детскую кроватку должен только один человек. Так же, ранее под подушку младенца клали ножницы и спички, но с распространением ислама традиционные деревянные, каменные и железные амулеты постепенно были заменены исламскими

¹⁸¹ ПМА № 1, ПМА №2, ПМА №3, ПМА № 5

¹⁸² Дбар С. А. Обычай и обряды детского цикла у абхазов (вторая половина XIX – начало XX в.). Сухум: Алашара, 2000. 133с. С. 62.

оберегами. Этот переход отражает синтез традиционных верований и новой религиозной системы, при котором сохраняется сама идея магической защиты ребенка, но меняются ее материальные атрибуты.

Данный процесс находит свое объяснение в более широком контексте мусульманской культуры. Как отмечает в своей монографии М.Е. Резван, исследуя место Корана в системе магических практик, «несмотря на активное неодобрение рядом видных суннитских теологов, различного рода магические действия и оккультные знания составили одну из важнейших сторон культуры всех слоев мусульманского общества. Суфийская экстатическая практика, гадания на Коране с использованием текстов отдельных сур и аятов, талисманы, среди которых особое место занимают крошечные Кораны, специально переписанные отдельные суры и аяты были и являются характерной чертой мусульманского быта»¹⁸³

Таким образом, система оберегов и амулетов демонстрирует не только устойчивость традиционных представлений о защите младенцев, но и их способность адаптироваться к изменяющимся культурно-религиозным условиям.

В традиционных представлениях кабардинцев волосы и ногти наделялись особыми магическими свойствами, что определяло строгие ритуальные правила обращения с ними. Примечательно, что первый человек, стригущий ребенка, выбирался с особой тщательностью – считалось (и считается по сей день), что все его качества характера могут передаться младенцу. Этот обычай отражает глубокую веру в магическую связь между человеком и его телесными частицами.

Согласно народным поверьям, особую опасность представляла возможность попадания остриженных волос к птицам: если пернатые уносили детские волосы, то ребенка мучили головные боли до тех пор, пока эти волосы полностью не истлевали¹⁸⁴.

¹⁸³ Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011. 220 с. С. 30.

¹⁸⁴ ПМА № 1

Данные верования имеют прямую параллель с представлениями о магической силе предметов, соприкасавшихся с покойником. И в том, и в другом случае основой служит принцип симпатической (контагиозной) магии, который, как отмечал Дж. Фрэнгер, предполагает возможность влияния на человека через объекты, некогда находившиеся с ним в контакте. Этот универсальный принцип объясняет, почему в традиционной культуре так тщательно контролировалась судьба остриженных волос и ногтей – они воспринимались как потенциальные инструменты магического воздействия.

Таким образом, практики, связанные с волосами и ногтями у адыгов, укоренены как в местной архаической картине мира, так и в универсальном для традиционных культур принципе сохранения связи между человеком и отделённой от него частью тела.

Магическая функция имени в адыгской традиции проявлялась особенно ярко в случаях детских болезней. Когда ребенок после наречения именем продолжал часто болеть, при каждой новой болезни ему давали новое имя – и только то, после которого наступало выздоровление, сохраняли как постоянное. Этот обычай отражал веру в прямую связь между именем и судьбой человека.

В критических ситуациях, когда в семье часто умирали дети, прибегали к особой защитной практике: новорожденного нарекали именем *Увыжъыкъуэ* (кабард.-черк. «остановившийся мальчик»), которое само по себе считалось мощным оберегом. Параллельно меняли место родов – ребенка относили в кузницу, где кузнец совершал очистительный обряд, омывая младенца водой, использовавшейся для закалки металла. Здесь же давали новое имя, связанное с кузнечным ремеслом: *Гъукъытс* (кабард.-черк. «железная душа»), *Къыщъан* (кабард.-черк. «ханша кузницы») и подобные¹⁸⁵. Если у женщины подряд умирали дети, полагали, что эту

¹⁸⁵ Джандар М. А. Песня в семейных обрядах адыгов. Майкоп: Адыгейское книжное издательство, 1991. 144 с.

женщину или ее семью преследует злой дух смерти. Поэтому для обмана духа смерти новорожденного скрывали у соседей или родственников¹⁸⁶. Такие примеры прослеживаются у многих народов. Например, Г.Ф. Чурсин по этому поводу писал: «У закавказских татар, если дети в семье умирают, ребенка одевают как нищего в чужие старые платья и ничего не покупают для него»¹⁸⁷.

В современной адыгской культуре эти древние обряды постепенно утрачивают свою практическую значимость, однако элементы традиционного мировоззрения сохраняются в трансформированном виде. Как отмечают информанты старшего поколения, они до сих пор рекомендуют давать детям вторые (обережные) имена¹⁸⁸, что свидетельствует о живучести архаичных представлений о магической силе имени. Этот феномен отражает процесс адаптации традиционных верований к современным условиям, когда сакральные практики утрачивают ритуальную сложность, но сохраняются в виде упрощённых бытовых рекомендаций.

Гендерные аспекты имянаречения также имели магическое значение. Если в семье рождались только девочки, им намеренно давали имена с отрицательной семантикой: *Хуэмей* (кабард.-черк. «не хочу») или *Ямыдэ* (кабард.-черк. «нежеланная»). Считалось, что после этого «обмана» духов следующей непременно родится мальчик.

Традиции, связанные с защитой человека на протяжении жизненного цикла, находят свое отражение не только в обрядах рождения, но и в погребально-поминальной практике. Если в первых случаях ритуалы были направлены на оберегание жизни и здоровья, то в похоронных обрядах адыгов акцент смещается на защиту души умершего и живых от потусторонних сил, сохраняя при этом общую логику сакральной предосторожности.

¹⁸⁶ (ПМА № 1, ПМА №2).

¹⁸⁷ Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис: 1913. 189с. С. 106.

¹⁸⁸ ПМА № 1

Как и в случае с обережными именами или сокрытием детских волос, в похоронных обрядах строго регламентировалось обращение с личными вещами покойного. Например, одежду умершего сжигали или закапывали вдали от поселений, поскольку считалось, что через нее злые духи могут навредить как усопшему, так и живым. Эта практика напрямую перекликается с обычаем прятать пуповину и послед, чтобы избежать их использования в «черной магии».

Если традиционные адыгские обряды, сопровождающие рождение и взросление ребёнка, были наполнены символикой защиты и гармоничного включения нового члена в общину, то смерть ребёнка воспринималась как особый, трагически нарушенный порядок бытия. В отличие от «правильной» смерти взрослого, окружённой сложной системой ритуалов, детская кончина требовала иных погребальных практик – сокращённых, лишённых публичности, а подчас и намеренно «забываемых». Этот диссонанс отражал глубинные представления о неполноценности такого перехода: ребёнок, не успевший пройти ключевые социальные инициации, оставался маргиналом даже в мире мёртвых, что обуславливало особые формы табуирования, способы захоронения и запреты на оплакивание.

Детская похоронно-поминальная обрядность у кабардинцев, как и у других адыгских народов, имеет свои особенности, отличающие её от обрядов, проводимых для взрослых. В этнографической литературе отсутствуют специализированные исследования по данному вопросу, однако некоторые его аспекты затрагиваются в работах более широкой тематики. Погребально-поминальная обрядность тюркских и мусульманских этносов, включая казахов, исследована довольно подробно. Вместе с тем похоронные ритуалы, связанные с детьми, обладающие своей уникальной спецификой, остаются малоизученными. При этом отдельные элементы этнопедагогики, а также обряды, связанные с рождением, детством, нашли отражение в главах монографий и специализированных публикациях. Дефицит научных работ этнографического характера по

указанной теме обусловил необходимость изучения детского погребального обряда на основе оригинальных полевых материалов.

В адыгской культуре существуют разные возрастные классификации детей, начиная с внутриутробного периода до совершеннолетия. У кабардинцев сохраняется традиция, согласно которой первые 40 дней после рождения ребёнка считаются особым и значимым периодом. Многие обряды, связанные с детством, проводятся именно в эти дни. До недавнего времени, на протяжении всего сорокадневного срока ребёнка тщательно оберегали не только от чужих взглядов, но и от возможного влияния злых духов или тёмных сил, которые могли стать причиной смерти. Традиционно смерть ребенка воспринималась как большое горе, но ритуалы были менее продолжительными и сложными, в зависимости от возраста ребенка.

В традиционной погребальной практике многих народов наблюдаются особые ритуалы, связанные с захоронением мертворожденных детей и младенцев, умерших в первые дни после рождения. Согласно свидетельствам информантов, такие погребения совершались по упрощенному обряду, без оказания положенных обычным покойникам почестей. Важным аспектом этой практики было отсутствие имянаречения, и, в отличие от обычных захоронений, которые производились на общинном кладбище, этих детей хоронили в пределах родовой земли¹⁸⁹, что отражало представление о неполной принадлежности этих детей к миру живых и регулировало отношение к этой специфической категории покойников.

Поминальный цикл тоже имел своеобразные отличия. Так как мертворожденные дети считались безгрешными, то им не читали заупокойную молитву, не приносили жертвоприношения, не устраивали поминки и не ставили надгробные сооружения.

В традиционной погребальной практике существовала четкая дифференциация ритуалов в зависимости от продолжительности жизни

¹⁸⁹ ПМА № 5

новорожденного. В случаях, когда ребенок рождался живым и прожил хотя бы несколько часов, к нему применялся совершенно иной обряд погребения, чем к мертворожденным младенцам. Согласно этнографическим данным, таким детям обязательно давали имя, что символизировало их полное включение в социокультурное пространство общины и признание их человеческого статуса.

Погребальный обряд для таких детей включал несколько важных элементов. Перед захоронением совершалось омовение, читалась молитва, что свидетельствует о признании религиозного статуса умершего и заботы о его посмертной участи. Тело хоронили на родовом кладбище, тем самым подчеркивая его принадлежность к сообществу предков. Характерно, что в некоторых случаях устанавливали небольшое деревянное надгробие, что указывает на стремление сохранить память об умершем и маркировать место его упокоения.

Эти практики демонстрируют принципиальное отличие в отношении к детям, успевшим получить имя и социальное признание. Полноценный погребальный обряд, включающий имянаречение, молитву и захоронение на освященной кладбищенской земле, отражал представления о продолжении существования души после смерти и ее включении в мир предков. Установка надгробия, даже скромного, подчеркивала значимость индивидуальной памяти об умершем¹⁹⁰.

Особый интерес представляет строгий запрет на проявление скорби матерью по умершему ребенку. Согласно единодушным свидетельствам информантов, плач матери рассматривался как действие, способное навлечь грех на душу безвременно умершего ребенка. Это убеждение основывалось на представлении о том, что слезы матери становятся духовной тяжестью для невинной души, ответственной за которую оказывается сама скорбящая женщина. Примечательно, что в некоторых вариантах нарративов прослеживается идея о наличии греховной связи даже у младенцев,

¹⁹⁰ ПМА № 1

умерших сразу после рождения. Информанты объясняли это тем, что ребенок, которого мать носила девять месяцев, но не смогла подержать на руках живым, уже несет определенную вину перед ней¹⁹¹.

Похоронно-поминальная обрядность для детей в возрасте от одного года до 5-6 лет сохраняла те же характерные особенности, что и для новорожденных, проживших несколько часов. Этот промежуточный возрастной период не выделялся в отдельную ритуальную категорию, что свидетельствует о едином подходе к погребению всех детей, не достигших статуса полной социальной зрелости.

С 10-12-летнего возраста, а иногда и ранее – при появлении первых половых признаков, проводят полный погребально-поминальный обряд. Но в таких случаях поминки обычно проходят более скромно – в кругу родственников, друзей и соседей. Омовение совершали по всем канонам ислама и приглашали на поминки детей.

Согласно свидетельству информанта, похоронившего своего ребенка в возрасте 6,5 лет, несмотря на запреты религиозных авторитетов, семья приняла решение провести полный цикл похоронно-поминальных обрядов, мотивируя это особым пониманием статуса своего ребенка. В рассуждениях информанта четко просматривается триада аргументов, обосновывающих это решение: сам факт рождения, прожитый период жизни и участие в семейном пищевом распределении («кушал свою долю»)¹⁹². Эти три аспекта были интерпретированы родителями как достаточное основание для признания полноценного социального статуса ребенка, что в корне противоречило традиционным представлениям о возрастной градации в погребальной обрядности. Особую выразительность этому случаю придают специфические детали поминальной церемонии. Приготовление и подача поминальной пищи в специально приобретенной детской посуде, раздача детской одежды - футболок и шорт, которые вместе с традиционными

¹⁹¹ ПМА № 1, ПМА №2.

¹⁹² ПМА № 1

поминальными сладостями получили дети-сверстники умершего, визуализировали возрастные характеристики покойного, а также адаптировали «взрослые» поминальные практики к детскому мировосприятию. В этом контексте рассказ информанта приобретает значение не просто частного эпизода, а показательного примера эволюции похоронно-поминальной обрядности в современном социокультурном пространстве.

Согласно единодушным свидетельствам информантов, ключевым критерием для определения объема совершаемых обрядов выступал факт потребления взрослой пищи. Например, для детей, ограничившихся в своей жизни только материнским молоком, применялась предельно упрощенная погребальная процедура. В таких случаях сознательно опускались основные элементы похоронно-поминального цикла: не совершался обряд «*къурлэн еджэ*» (кораническое чтение); отсутствовали традиционные поминальные мероприятия; не организовывалась поминальная трапеза; не проводилась заупокойная молитва (жэнэзы). Особенно показательным, что именно переход на взрослую пищу, а не просто факт дожития до определенного возраста, становился решающим критерием для определения ритуального статуса умершего. Это подчеркивает особую роль пищевых практик в традиционной системе социализации, где совместное потребление пищи выступало важным механизмом включения индивида в социокультурное пространство общины.

Начиная с 10-12 лет, а в некоторых случаях и раньше – при появлении первых признаков полового созревания, умершие дети включались в сферу действия полного погребально-поминального обряда, характерного для взрослых членов общины, что влекло за собой изменение его ритуального статуса. Основные элементы обрядности для данной возрастной группы включали: полное ритуальное омовение, совершаемое согласно исламским канонам; традиционное погребение с соблюдением всех предписанных норм; совершение жертвоприношения; организацию поминальной трапезы.

Но поминальные мероприятия проводились в более скромном формате по сравнению со взрослыми и в нем участвовал ограниченный круг лиц (близкие родственники, друзья семьи, соседи)¹⁹³. Обязательным было приглашение детей на поминальную трапезу, что подчеркивало переходный статус умершего и «детский» статус в поминальной практике. Необходимо отметить, что в языке сохранилось устойчивое словосочетание «цлыклу гъаишхэ» (кормление детей), которое, вероятно, восходит к детской похоронно-поминальной обрядности, характеризовавшейся спецификой детских пищевых предпочтений (кондитерские изделия, сладкие напитки, фрукты и т. п.).

В настоящее время в большинстве кабардинских сёл данный обряд утратил свою актуальность, трансформировавшись в практику раздачи специальных детских пакетов. Тем не менее, распространённость этого обычая варьируется в зависимости от локации. Например, в селении Баксаненок объёмы раздаваемых сладостей могут достигать от 200 до 1000 упаковок.

Архивные материалы¹⁹⁴ фиксируют критические замечания со стороны жителя села Урожайное Терского района, касающиеся изменения традиции: по его словам, дети более не участвуют в ритуале садака, а раздача мяса производится в сыром виде. В современный период также фиксируется неодобрительное отношение к данной трансформации обрядности, преимущественно среди представителей старшего поколения, что свидетельствует о сохранении элементов традиционного мировоззрения и ностальгического восприятия устоявшихся ритуальных практик.

Могилы детей, зафиксированные нами на многих кабардинских кладбищах, обладают рядом отличительных характеристик: детские могилы маркируются компактными памятниками, что визуально отличает их от взрослых захоронений, наличие алюминиевого навершия, которое,

¹⁹³ ПМА № 1

¹⁹⁴ Архив Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований (КБИГИ). Паспорт № 15. Л. 39.

предположительно, выполняет защитную функцию и способствует сохранности памятника.

Полевые наблюдения выявили, что детские захоронения, как правило, располагаются в непосредственной близости от могил старших членов семьи, детские могилы в кабардинской практике не выделяются особой пространственной организацией (они полностью вписаны в общие ряды захоронений, следуя той же ориентации, что и взрослые погребения), детские могилы отличаются уменьшенными размерами: меньшим периметром и сниженной высотой по сравнению с ограждениями взрослых захоронений. Это визуально маркирует возрастной статус умершего.

В ходе полевых наблюдений была зафиксирована динамика трансформации детских надгробных сооружений, демонстрирующая синхронность с общей эволюцией погребальной культуры. Наблюдается последовательная смена используемых материалов: от архаичных деревянных конструкций, через каменные сооружения, к современным мраморным памятникам, отражающая технологический прогресс и изменение эстетических предпочтений. На рубеже XX-XXI веков детские надгробия характеризовались насыщенной семиотической структурой. Отмечается разнообразное оформление, включающее портретные изображения умерших, эпитафии на кабардинском языке, фамилия, имя и отчество, даты рождения и смерти, а также религиозную символику в виде изображений мечетей и исламских символов (полумесяца со звездой). Современная погребальная практика демонстрирует редукцию декоративно-информационного комплекса: происходит исчезновение традиционных родовых маркеров (тамги) и визуальных антропологических репрезентаций, сохраняется лишь минимальный номинативный набор (антропонимическая формула и хронологические даты).

В современном кабардинском обществе наблюдается значительная трансформация погребально-поминальной обрядности, особенно среди молодежи, ориентированной на строгое следование исламским нормам,

которые сознательно отказывается от этих многовековых обычаев, аргументируя свой выбор исключительно религиозными соображениями. Особенно показательным является изменение отношения к смерти детей. В традиционной кабардинской культуре, где высоко ценились семейные узы и продолжение рода, смерть ребенка воспринималась как особая трагедия, что находило выражение в специфических обрядовых практиках. Однако «новые мусульмане» категорически отвергают подобные проявления скорби, считая их греховными. Их позиция основана на строгой интерпретации исламских догматов, согласно которой чрезмерная скорбь, и особенно плач по умершему, расценивается как недовольство волей Аллаха. Характерно, что подобные установки часто сопровождаются цитированием соответствующих хадисов, например: «Поистине, умерший мучается, когда его оплакивают».¹⁹⁵

Примечательно, что сам по себе отказ от некоторых элементов поминальной обрядности не является абсолютно новым явлением для кабардинской культуры. Исторически определенные ограничения (например, запрет на громкий плач или сокращение сроков траура) существовали и в традиционном обществе, но они имели совершенно иную мотивацию. В доисламскую эпоху происхождение подобных запретов может восходить к архаическим верованиям о посмертном существовании души либо к этическим принципам адыгского этикета (адыгэ хабзэ), культивировавшего эмоциональную сдержанность. В современном же случае мы наблюдаем принципиально иную картину: традиционные практики отвергаются не как «устаревшие обычаи», а именно как «религиозно запрещенные действия».

Этот феномен представляет значительный интерес для исследователей, поскольку отражает более широкий процесс трансформации северокавказских обществ, где религиозная идентичность

¹⁹⁵ Сахих аль-Бухари. Хадисы пророка Мухаммада. Кн. 23. Гл. 32. Хадис 1286. <https://isnad.link/book/sahih-al-buhari/23-kniga-pohoron-hadisy-1237-1394>

начинает доминировать над этнокультурной. При этом важно отметить, что подобные изменения не всегда проходят гладко: отказ молодежи от традиционных поминальных практик нередко вызывает непонимание и осуждение со стороны старшего поколения, что приводит к напряженности внутри семей и общества. Таким образом, изучение этого аспекта современной кабардинской культуры позволяет глубже понять динамику взаимодействия между религиозными, поколенческими и этнотрадиционными факторами в условиях модернизирующегося общества.

Переход от обрядов рождения к погребальным практикам в адыгской культуре не случаен – он отражает глубинное единство мировоззрения, где каждый этап жизни требует ритуального сопровождения. Защита от злых сил, вера в симпатическую связь и табуирование сакральных элементов становятся сквозными механизмами, обеспечивающими гармонию между миром живых и потусторонним. Эта система, сохраняя архаичное ядро, демонстрирует удивительную адаптивность: даже в современных условиях её отголоски живут в форме «обережных» имён или ритуальных предосторожностей, связывая поколения незримой нитью традиции.

Если обряды рождения в адыгской культуре были призваны обеспечить безопасное вхождение человека в мир живых, то погребальные практики становились столь же тщательно организованным «проводником» в иной мир. Симметрия этих ритуалов – от защитных заклинаний при рождении до поминальных оберегов при смерти – подчёркивала цикличность бытия, где переход между мирами также требовал ритуального сопровождения. Вера в симпатическую связь, табуирование опасных состояний (как родового, так и похоронного «осквернения») и строгий регламент действий демонстрировали, что смерть воспринималась не как конец, а как трансформация, требующая участия всей общины. Даже сегодня, несмотря на модернизацию, многие из этих практик сохраняются – будь то особые формы поминовения или запреты, что свидетельствует о

живучести архаичных представлений о святости границы между жизнью и смертью.

Результаты исследования показывают, что традиционные воззрения адыгов на процессы бесплодия, беременности, родов и детства складывались в рамках архаической картины мира, включавшей практики симпатической магии, представления о духовной сущности природных явлений и тотемические культы. Бесплодие воспринималось либо как болезнь, требующая практического лечения, либо как результат воздействия злых духов, что обусловило существование двух параллельных систем обрядов — медицинских и магических. С развитием научного знания народные методы лечения уступили место современной медицине, однако суеверные практики, основанные на вере в сверхъестественное, сохранились в трансформированном виде, интегрировавшись в свадебные и родильные обряды.

Особое значение в адыгской традиции имели обряды, направленные на обеспечение плодovitости и защиту матери и ребёнка от злых сил. К ним относятся продуцирующие ритуалы (осыпание невесты злаками, передача младенца бездетной женщине), имитативная магия (обряды усыновления через символическое кормление грудью), а также многочисленные пищевые и поведенческие табу, призванные оградить беременную от вредоносного влияния. Эти практики, восходящие к универсальным архетипам, описанным Дж. Фрэзером, отражают глубокую связь между физиологическими процессами и мифологическим сознанием.

Послеродовые обряды и защитные практики (использование оберегов, ритуальное обращение с пуповиной и последом, магические манипуляции с волосами и ногтями) свидетельствуют о вере в сохранение симпатической связи между человеком и его телесными субстанциями. Аналогичные представления прослеживаются в погребально-поминальной обрядности, где особый статус умерших детей (в зависимости от возраста и степени социализации) определял специфику ритуалов.

В современном кабардинском обществе наблюдается динамичное переплетение традиционных верований и исламских норм. Трансформация обрядов (замена деревянных амулетов исламскими артефактами, упрощение детских похорон, изменение оформления могил) отражает адаптацию архаичных представлений к новым культурно-религиозным реалиям. При этом конфликт между «новыми мусульманами», отвергающими обычаи, которые они воспринимают как чуждые исламу, и старшим поколением, сохраняющим приверженность традициям, наглядно демонстрирует сложность процессов модернизации в условиях этноконфессионального синкретизма. Таким образом, изучение адыгских обрядов жизненного цикла позволяет не только реконструировать архаичные пласты народной культуры, но и выявить механизмы их адаптации в современном мире. Дальнейшие исследования могли бы быть направлены на сравнительный анализ аналогичных практик у других народов Кавказа, а также на изучение влияния глобализации и цифровизации на трансформацию традиционных ритуалов.

Погребальная и родильная обрядность адыгов образуют единый символический комплекс, регулирующий ключевые переходы человеческого существования. Их взаимосвязь проявляется в архетипической логике замещения, защиты и контроля над сакральными границами.

1. Символика замещения объединяет ритуалы деторождения и погребения:

- в обрядах фертильности (передача куклы, «продажа» близнеца) и при защите беременных (захоронение ветки боярышника) используется подмена реального объекта ритуальным, чтобы обмануть потусторонние силы.

- аналогичный принцип действует в погребальных практиках, где уничтожение личных вещей умершего имитирует разрыв связи между мирами.

2. Охранительные механизмы основаны на общей системе табу:

- запреты для беременных (избегание похорон) и ограничения в погребении детей (отказ от публичных ритуалов) направлены на минимизацию контакта с «нечистым» – смертью или нерождённостью.

- телесные субстанции (пуговина, плацента) и посмертные артефакты (одежда покойного) подвергаются ритуальному уничтожению или сокрытию, что отражает веру в их контагиозную связь с судьбой человека.

3. Переходные состояния (рождение, смерть) маркируются как пограничные явления:

- роды, приравненные к смерти в поговорке «*Лэрэ лъхуэрэ*», и детские похороны, исключая «несоциализированных» младенцев из общего кладбища, подчёркивают хрупкость границы между жизнью и загробным существованием.

- в обоих случаях ритуалы фокусируются на очищении (огнём в послеродовых обрядах, водой в погребальных омовениях) и перекодировании идентичности (смена имени ребёнка, уничтожение вещей умершего).

4. Современные трансформации сохраняют глубинную связь между символикой рождения и смерти:

- замена архаичных оберегов (камни, ветки) на исламские атрибуты (коранические аяты) или пластиковые куклы демонстрирует адаптацию формы при сохранении охранительной функции.

- поминальные практики для детей («*цлыклу гъаихэ*») и свадебные ритуалы фертильности эволюционируют, но продолжают отражать архаичное восприятие пищи как медиатора между мирами.

Таким образом, погребальные и родильные практики адыгов, основанные на принципах симпатической магии и табу, формируют циклическую модель сакральной защиты, где рождение и смерть выступают взаимодополняющими этапами существования. Эта модель, адаптируясь к изменениям, сохраняет ядро традиционного

мировоззрения, где человек остается частью космологического порядка, управляемого ритуалом.

2.3. Современные практики захоронения

Как следует из предыдущей главы, можно с уверенностью утверждать, что кабардинцы в прошлом воспринимали смерть как фазу трансформации, переводящую человека из земного существования в мир иной. Перемещение в загробный мир у разных народов сопровождается множеством обрядов и действий, призванных обеспечить комфортное пребывание души усопшего в потустороннем мире. Сегодня погребальные обряды кабардинцев в основном проводятся в соответствии с исламскими традициями. Похороны всегда были важным общественным и семейным ритуалом, в котором принимали участие не только родственники, но и соседи, а также жители всей округи. В данной главе мы рассмотрим основные элементы современного погребального обряда кабардинцев в их последовательность.

Похоронно-поминальные обряды состоят из нескольких циклов:

- предпохоронные обряды (обряды, совершаемые до наступления смерти);
- похоронные (обряды, совершаемые после смерти);
- погребальные (обряды, связанные с выносом покойника из дома и его погребение);
- поминальные.

Предпохоронные обряды

Все действия, совершаемые для подготовки покойного в последний путь, традиционно именуется предпохоронными обрядами.

Если умирающий долго болеет и его выздоровление маловероятно, он составляет завещание («уэсят» – кабард.-черк. «последняя воля»). Умирающий должен оповестить всех своих близких или того члена семьи, на которого он возлагает проведение обряда похорон и поминок об имеющемся долге, если таковой имеется. Завещание обычно составляется

в присутствии всех членов семьи. В нем указывается движимое имущество или сумма денег, предназначенная для проведения поминальных обрядов. У умирающего спрашивают о его последней воле и его пожеланиях относительно потомков или чего-то другого, что ему кажется важным. Если умирающий был главой семьи, он объявляет о разделе имущества, указывая, кому и в какой мере что завещает. Если умирает женщина, она завещает по своему усмотрению только свою личную собственность (одежда, золотые украшения, четки, Коран и т.д.). Родственники стараются исполнить все пожелания, наставления и завещания умершего.

В соответствии с традиционными, религиозными и суеверными представлениями у кабардинцев существуют приметы, связанные с приближением смерти человека. Многие поверья бытуют и в наши дни. Во избежание тяжелой смерти, родственники совершают некие обрядовые действия. Предвестниками могут служить как внешние признаки (трансформация цвета лица и кожи, путающаяся речь, разговоры о потустороннем мире, онемение конечностей, специфический запах изо рта, затуманенный взгляд и т.д.), трансцендентные (когда сами чувствуют приближение смерти, необычные сновидения родственников), а также суеверные представления (крики совы ночью в доме тяжело больного, воющая собака, смерть домашних животных и т.д.). Кабардинцы с уважением относятся к тяжело больному умирающему человеку. Кто-то из родственников всегда находится рядом, стараются исполнить его последнее желание и услышать завещание. По представлениям родственников, для облегчения участи умирающего нужно пригласить муллу, который читает суру Ясин из Корана. Если же человек умирает быстро или во сне, считается, что это благодать, и что он попадет в рай¹⁹⁶.

С момента наступления смерти мужчины по обычаю надевают головные уборы, а женщины - платки. Но стоит отметить, что «новые мусульмане» - мужчины, которые не следуют традиционным исламским

¹⁹⁶ ПМА № 1

обычаям, считая их «бессмысленными» и не соответствующими законам шариата, не надевают головные уборы, а женщины и так носят хиджаб.

После смерти покойника кладут на твердую ровную поверхность (пол), прикрывают веки. Тело выпрямляют так, чтобы ни руки, ни ноги не были скрещены. У многих часто возникает чувство страха стать «хьэдэкъуаншэ» (кабард.-черк. – дословно «кривым трупом»), и одним из последних желаний умирающих является обязательное выпрямление их тел. По народным поверьям, умереть в неестественной, скрюченной позе является грехом. Мы полагаем, что данное явление отражает глубоко архаичный пласт миропонимания, где сакральное отношение к покойнику проистекает из древних представлений о целостности человеческого существа. Эта система воззрений, где забота о теле и душе составляет единый ритуальный комплекс, исторически предшествовала теологической концепции греха.

По древним народным поверьям и представлениям о взаимосвязи плоти человека и души, которые должны обязательно воссоединиться в потустороннем мире, кабардинцы и по сей день очень уважительно относятся к телу покойного. Если при жизни человек утратил по разным причинам части тела, кабардинцы пытались их сохранять, чтобы быть похороненными вместе с ними. Даже инородные предметы (зубные протезы, протезы конечностей и т.д.) обязательно хоронят вместе с покойником. Так, житель с. Заюково, работая на шахте, потерял кисть руки. Он хранил ее на чердаке до самой смерти и завещал похоронить ее вместе с ним. По информации З.Л., ее тетя родилась без одной руки и всю жизнь носила протез. После похорон обнаружили, что забыли положить протез вместе с ней в могилу. Семья, испытывая страх и вину перед умершей, на семейном совете приняла решение захоронить протез рядом с могилой умершей¹⁹⁷. Круг подобных примеров довольно широк и все они подтверждают, что эти

¹⁹⁷ ПМА № 1, ПМА №2, ПМА №3, ПМА № 5

ритуально-обрядовые действия по отношению к телу покойного носили повсеместный характер.

В доме, где умер человек, закрывают все зеркала белой тканью, либо поворачивают к стене до 40 дней. Некоторые говорят, что отражающие поверхности закрывают для того, чтобы они не отвлекали от скорби, а некоторые, что там отражается душа покойника или сам покойник¹⁹⁸.

Как оказалось, такое поверье достаточно универсально. Многие народы верят, что душа человека пребывает в его зеркальном отражении. Согласно Д. Фрэзеру, многие народы считают душами любое отражение, и существовало правило не смотреть на свое отражение, так как это может повлечь за собой смерть¹⁹⁹. Большинство информантов сообщают, что современные кабардинцы закрывают зеркала по таким же соображениям: из-за боязни, что душа человека, отражающегося в зеркале, может быть унесена духом покойника²⁰⁰. Но совершенно точно, что этот обычай не относится к какой-либо определенной конфессии и имеет более глубокие исторические корни. Обязательным элементом предпохоронной обрядности является подготовка покойника к омовению. Погребальный обряд омовения у кабардинцев, при внешнем соблюдении мусульманских норм, демонстрирует сложный синтез различных культурных пластов. Наряду с исламскими канонами в нем сохранились элементы традиционной обрядности, а также следы доисламских верований и христианского влияния. По архивным данным, в советский и постсоветский периоды *хьэдэгъэпскI* (кабард.-черк. «омывальщиками») были либо родственники умершего, либо помощники омывателя. Информанты объясняли это тем, что знатоков похоронных обрядов не осталось²⁰¹. Сейчас для обряда приглашают омывателя покойников, который является не только священнослужителем или знатоком Корана, но и знает порядок и правила

¹⁹⁸ ПМА № 1.

¹⁹⁹ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с.

²⁰⁰ ПМА № 1, ПМА №2, ПМА №3

²⁰¹ Архив Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук. Полевые материалы 1977 г. – Паспорт 24.

омовения покойника. Можно сказать, что это уже является своего рода профессией, так как омывальщикам платят деньги (3000–5000руб.). В последние несколько лет в связи с развитием индустрии по наращиванию ногтей, появился новый обряд перед омовением, когда у умерших девушек и женщин снимают наращённые ногти, иногда приглашая для этого мастера маникюра. Омование считают несовершенным, если не снять покрытие с ногтей, так как оно является преградой между поверхностью ногтей и водой. По исламу «при омовении поверхность тела обязательно должна полностью контактировать с водой. Касается это и ногтей, и ресниц, и волос»²⁰². По информации одной из таких мастериц, родственники умерших часто предлагают определенную сумму за снятие покрытия, но она каждый раз отказывается, считая это долгом перед умершими²⁰³.

Неизменным остается то, что если умер мужчина, то омовение производит эфенди с помощниками. Если же умерла женщина, то омовение совершают обученные этому ремеслу женщины²⁰⁴. Далее рассмотрим порядок омовения женщины. Вместе с омывательницей в комнате должны находиться еще 4 женщин, а за дверью должны стоять еще две помощницы. Это могут быть родственники покойной. С покойной снимают одежду, украшения, развязывают косы и подвязывают челюсть куском хлопчатобумажной ткани. Покойную кладут на ложе в виде деревянной или железной кровати с наклоном и с круглым отверстием у основания. Называют это приспособление «*лей*» (кабард.-черк. «плохое») или «*хьэдэпхьэбгьу*» (широкая доска на четырех ножках с наклоном). Через отверстие вода стекает сверху вниз в ведро. Перед началом обряда омывательница должна произнести обязательные слова: «Перед лицом Аллаха, каждый, кто присутствует здесь, дайте клятву, что все, что вы

²⁰² ПМА № 2

²⁰³ ПМА № 3

²⁰⁴ ПМА № 1

увидите здесь, хоть как-то оскверняющее покойную, не должно выйти из этой комнаты, и что вы это унесете с собой в могилу»²⁰⁵.

Перед началом омовения тело покойной накрывают тканью, чтобы, по словам информантов, «ему не было стыдно» и в течение всего процесса эта ткань на ней. Покойнице сначала делают омовение – вуду́ и только потом переходят к купанию²⁰⁶. Омывательница надевает рукавицы. Одна женщина натирает мыло на терке, другая наливает воду в кумган, третья помогает приподнимать тело, четвертая выносит воду. Все женщины должны быть в фартуках, чтобы вода не соприкасалась с человеком.

Во время омовения покойной родственникам советуют, чтобы они стояли у ног покойной и смотрели на её ступни, для того чтобы они «перенесли горе легче»²⁰⁷. Все свои действия они сопровождают молитвами и аятами из Корана.

Запрещается разговаривать. После завершения обряда омовения на покойную надевают фартук (кабард.-черк. – «куэщIипхъуэ»), лиф (кабард.-черк. – «бгъэщIэпхэ»), длинное платье-рубаху (кабард.-черк. – «ахърэтджанэ») и платок (кабард.-черк. – «ахърэтIэльэщI»). Все эти одеяния готовят там же, отрезая из одного рулона хлопчатобумажной ткани. В волосы вплетают кусок ткани, скручивают и кладут на груди. Если у покойной не было волос, то ткань так же скручивают, имитируя волосы. В некоторых селах есть обычай надевать на покойную второй платок (кабард.-черк. – «дыщIэльэщI»), который приносят родственницы покойной со стороны ее отца в знак уважения. Примечательно, что в некоторых регионах КБР о таком обычае знают не все. Например, в Баксанском и Терском районах нет такой практики²⁰⁸.

Саван и все необходимые принадлежности для похорон в настоящее время можно приобрести в магазинах исламских товаров. В сельской

²⁰⁵ ПМА № 1

²⁰⁶ ПМА № 1

²⁰⁷ ПМА № 1

²⁰⁸ ПМА № 2

местности воду, в которой купали покойника, выносят и сливают в подготовленную яму во дворе. В эту же яму кладут все принадлежности, которые использовали во время омывания (остатки мыла, подвязка для челюсти, куски ткани и т.д.). Это чуждые исламу обычаи. Так как и моздокские кабардинцы, которые исповедуют христианство, также сливают воду в специально подготовленную яму и совершают те же действия²⁰⁹. Здесь прослеживаются, видимо, какие-то доисламские поверья. Считается, что все эти предметы могут быть использованы в магии. По сообщению некоторых информантов, были случаи кражи подвязки для челюсти²¹⁰. На практике это очень частое явление. Опрошенная нами омывальщица рассказывала, что к ней пришли женщины, которые просили ее принести им подвязку за вознаграждение²¹¹. Интересно, что такие же поверья существуют, например, и у албанцев Приазовья, где воду, которой омыли покойника, сливают в том месте, где никто не ходит, так как с помощью этой воды можно нанести порчу²¹². Городские жители сливают воду, в которой купали покойного, в канализацию.

Если есть возможность, покойника после омовения переносят в другую комнату. В комнате, где происходило омовение, раньше заново белили стены, выравнивали глинобитный пол и вообще обновляли все убранство. В настоящее время все эти действия редуцировались – в комнате убирают занавески, если они есть, делают уборку, моют полы. Все информанты дают одинаковое объяснение этим действиям - «когда «псэхэх»²¹³ забирает душу, вся комната и стены остаются в крови, которые

²⁰⁹ ПМА № 4

²¹⁰ ПМА № 1

²¹¹ ПМА № 2

²¹² Ермолин Д. С. Похоронный обряд Приазовских албанцев (по материалам фотоиллюстративного фонда отдела европейстики и архива МАЭ) // Культурное наследие народов Европы. СПб.: Наука, 2011. С. 156-215.

²¹³ Тот, кто забирает души (кабард.-черк.)

не видны человеку»²¹⁴. Следует отметить, что такие же обычаи есть и у народов Дагестана²¹⁵.

После завершения омовения лицо покойника оставляют открытым, чтобы желающие могли проститься с ним. Но подходить, трогать и тем более плакать над ним запрещено. Закрывают лицо только перед выносом тела из дома. Существует поверье, что не до конца сомкнутые веки усопшего свидетельствуют о его неутоленной жажде жизни и нежелании покидать мир. Продолжительная и мучительная предсмертная агония воспринимается как признак греховности и несправедности покойного²¹⁶. Однако существует и противоположное мнение: долгие страдания перед смертью искупают грехи и открывают прямой путь в рай²¹⁷. Бытует убеждение, что если умирающий в муках смотрит на дверь, но не может произнести ни слова, то он жаждет увидеть кого-то из близких – брата, сестру, сына или дочь. Поэтому в последние дни жизни больного стараются собрать рядом всех его родных. Считается, что, если желанный родственник не появляется, человек умирает, не закрыв глаз.

Похоронные обряды.

После проведения предпохоронных обрядов, для проведения похорон и совершения заупокойной молитвы приглашают муллу. Если больной умирает ночью, его до утра оставляют в доме. Подле покойника ближайшие родственники сидят всю ночь, так как покойника нельзя оставлять одного в помещении²¹⁸. Если же больной умирает днем, то похороны проводят в тот же день. Это вызывает порой негодование у традиционалистов. Так как в отличие от предписаний нормативного ислама, требующих захоронения до захода солнца в день смерти, адыгская традиция (*адыгэ хабзэ*) диктует иной

²¹⁴ ПМА № 1; ПМА № 2; ПМА № 3.

²¹⁵ Мусаева М. К. Похоронно-поминальная обрядность народов Дагестана в современных городских условиях // Вестник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. 2017. № 4. С. 115-124.

²¹⁶ ПМА № 1, ПМА № 2;

²¹⁷ ПМА № 1, ПМА № 2, ПМА № 3.

²¹⁸ ПМА №2, ПМА № 3.

порядок: умерший должен провести в родном доме одну ночь, и лишь на следующий день совершается погребение.

Тело покойного выносят головой вперед в центр двора и делают дуа (молитва за покойного). Все чаще бывают случаи, когда современная молодежь не делает дуа во время похорон, объясняя это тем, что присутствующие (особенно старшее поколение) не знают аятов, которые надо произносить и видят в этом «бессмысленность» этих действий²¹⁹. Если покойный – мужчина, его накрывают буркой, а если женщина – одеялом. Это является также неким маркером, через который можно издали определить пол умершего. После того, как тело покойного вынесли во двор, мулла проводит процесс «деур» (молитва за покойного). Суть его заключается в том, что семья умершего дает некую сумму священнослужителю, и он должен раздать эти деньги беднякам. Считается, что через этот обряд родственники облегчают грехи покойного. Раньше вместо денег беднякам раздавали вещи покойного²²⁰.

Покойника несут близкие родственники усопшего. По дороге до кладбища носильщики меняются несколько раз. Если люди встречают похоронную процессию, то они должны в знак уважения остановиться, даже если едут в машине. Женщинам и по шариату, и по традиционным воззрениям запрещается участвовать в процессе захоронения покойного. В связи с этим они не ходят вместе с мужчинами на кладбище. Дойдя до ворот дома, они возвращаются. В последние несколько лет женщины стали чаще посещать кладбище, но перед посещением кладбища необходимым условием является обязательное омовение – вуду́ и одежда, соответствующая мусульманским канонам. Сразу после смерти родственники умершего рассылают горевестников (кабард.-черк. – «*цыхьэклуэ*») к соседям, близким родственникам, друзьям и т.д. Но в век цифровых технологий о смерти могут сообщать звонком или даже

²¹⁹ ПМА №2, ПМА № 3.

²²⁰ ПМА №1.

сообщением. Со слов информантов, это приводит к постепенной утрате социокультурной роли горевестника²²¹.

Соболезновать родственникам усопшего раньше приходили только близкие родственники и соседи. «Товарищи, выразив соболезнование семье покойного, уезжали, даже не дождавшись выноса тела»²²². В настоящее время считается плохим тоном, если пришедшие на соболезнования уйдут до похорон.

С 2020 г. форма соболезнования претерпела изменения в связи с неблагоприятной ситуацией по новой коронавирусной инфекции и необходимостью ограничить контакты людей. Изменения коснулись не только ограничительных мер во время соболезнования, изменился почти весь алгоритм похоронно-поминальной обрядности. В особенности запрещалось проводить омовение покойника по требованиям шариата, а также рекомендовалось уменьшить количество участников в похоронных обрядах, ввиду опасности распространения коронавирусной инфекции. Довольно подробное описание изменений в похоронно-поминальной обрядности в период пандемии приводит М.С.-Г. Албогачиева. Для решения возникших задач – с одной стороны не нарушить обязательные требования шариата, а с другой – обезопасить здоровых участников похорон от заражения коронавирусом, муфтием Ингушетии был предложен особый алгоритм похоронной обрядности²²³. Подобного описания трансформаций в похоронной обрядности в этот период в Кабардино-Балкарской республике в настоящее время еще нет. Но по сведениям информантов, многие элементы похоронных обрядов приобретали формальный характер и оказали негативное влияние на традиционные ценности в целом.

Погребение покойника.

²²¹ Там же.

²²² Архив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (ИГИ КБНЦ РАН). Фонд 10. – Полевые материалы 1976 г. – Паспорт 13.

²²³ Албогачиева М. С.-Г. Суфизм в Ингушетии в условиях пандемии COVID-19 // Суфизм после СССР. — М.–СПб.: Марджани, Аль-Макам, 2022. С.121-139.

Погребение покойного является одним из наиболее значимых событий в традиционной культуре любого народа. Из архивных данных известно, что покойника надо было хоронить обязательно до обеда. Если близкий родственник был в отъезде, то похороны откладывали до его приезда²²⁴. Если человек умер после обеда, то похороны переносили на следующий день. Об этом также упоминают наши информанты старшего поколения, выражая недовольство, что «сейчас хоронят, когда хотят и даже после захода солнца»²²⁵. По мнению молодежи, «по исламу нужно хоронить сразу после смерти, даже если человек умер ближе к вечеру»²²⁶. В связи с неоднозначным толкованием этапов похоронно-погребальной обрядности иногда возникают конфликтные ситуации между старшим поколением, которое придерживается традиционных устоев и молодежью, которая считает, что пережитки прошлого не имеют ничего общего с исламом.

Кладбище в сельской местности бывает поделено на несколько родовых участков, как и у многих народов Северного Кавказа²²⁷. Даже несколько лет назад городские жители увозили своих умерших на сельские родовые кладбища. Но в настоящее время в силу разных причин усопших хоронят на смешанном кладбище. Одна из самых распространённых причин этого – желание быть похороненным недалеко от места жительства, чтобы дети могли навещать²²⁸. Хотя, по исламским канонам, место захоронения не имеет значения. Материалы полевых исследований показывают, что вплоть до недавнего времени могилу копали родственники усопшего. Об этом писал еще Хан-Гирей: «Неслыханно в Черкесии, чтобы когда-нибудь нанимали для этого рабочих людей; напротив того, все жители стекаются в дом покойника, как сказано выше, и оттуда нужное число людей идет на кладбище, и там копают могилу наперерыв, спеша один другого сменять на

²²⁴ Архив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук. Фонд 10. – Полевые материалы 1977 г. – Паспорт 24.

²²⁵ ПМА № 1.

²²⁶ ПМА № 3.

²²⁷ с

²²⁸ Гугова М. Х., Нальчикова Е. А., Текуева М. А. Трансформация северокавказской похоронной обрядности в XX в. // Социально-гуманитарные знания. 2018. № 9. С. 205-213.

работе, считая это приличным каждому»²²⁹. В настоящее время обычай, когда могилу копают родственники, почти изжил себя, и могилу копают те, для кого это является профессией (в сельской местности), либо сотрудники ритуальных услуг (в городах). Примерная стоимость такой услуги к лету 2022г. составляла 2000-3000 руб²³⁰. Измерив тело покойника палкой, они относят ее на кладбище и, ориентируясь по ней, копают могилу. По обычаю, если умер мужчина, то могилу роют по пояс, а если женщина – немного глубже, по грудь. По мнению некоторых информантов, «это делается потому, что у женщин больше грехов, и поэтому их закапывают глубже». А представители духовенства говорили, что «после того, как они будут воскрешены в судный день для расспросов, не должны быть видны постыдные места»²³¹. По-видимому, здесь прослеживается некий религиозный синкретизм, который есть не только у кабардинцев. Например, у горных таджиков Южного Таджикистана глубина мужской могилы – по грудь, а для женщины по мочку уха копающего²³². И у карачаевцев могилу копают «по пояс для мужчин и по грудь – для женщин»²³³.

Глубина могилы составляет примерно 130 см. На южной стороне делается подбой – (кабард.-черк. – «*лыхь*»), куда кладут покойника на правый бок. Со слов информанта, «*лыхь*» переводится как – несущий мясо (*лы* – мясо (тело), *хьын*–нести)²³⁴. По его мнению, обычай делать подбой появился у кабардинцев в далекой древности, еще до принятия ислама²³⁵. И делается это в знак глубочайшего уважения к покойнику, чтобы люди не наступали на его тело²³⁶. Тело покойника по исламу должно быть обращено в сторону Каабы в священной Мекке, как и во время совершения намаза.

²²⁹ Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик: Эльбрус, 2078. 330 с.

²³⁰ ПМА № 1, ПМА № 2.

²³¹ ПМА № 1.

²³² Бабаева Н. С. Древние верования горных таджиков южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX века) Душанбе: Дониш, 1993.156 с. С. 78.

²³³ Зельницкая Р. Ш. Современный похоронно-поминальный обряд у карачаевцев // Известия СОИГСИ. 2018. № 28 (67). С. 52-64.

²³⁴ ПМА № 1.

²³⁵ Там же.

²³⁶ Там же.

Раньше подбои перекрывали досками, чтобы земля не сыпалась на тело, а сейчас перекрывают блоками или кирпичами. Подбои имеют разные вариации в разных населенных пунктах. После того как могила готова, в яму спускаются три человека, в основном это родственники покойного. Покойника переносят с носилок на край могилы. Те, которые стоят в яме, берут тело снизу и очень медленно опускают в могилу. Следует сказать, что в процессе засыпания могилы считается совершенно недопустимым передавать лопату друг другу. Лопату кладут на землю и только потом ее подбирает следующий копающий. «Запрет на передачу лопаты связывают с передачей семейного горя»²³⁷. Этот обычай имеет глубокие корни и с течением времени не утратил своей значимости. Об этом также писал А.Т. Шортанов, сравнивая этот запрет с запретом на передачу очажной цепи, которая означала передачу огня, следовательно – домашнего счастья. А передача лопаты во время похорон символизирует передачу родового горя²³⁸. Примечательно, что по такому же принципу засыпают могилу и моздокские кабардинцы – христиане²³⁹.

Стоит сказать, что этот запрет удерживает свои позиции в похоронной обрядности кабардинцев, хотя известно, что он не имеет отношения к исламским религиозным правилам, а является архаичным элементом традиционных верований.

После завершения похорон и после погребального намаза, мулла поливает водой могилу. Все присутствующие отходят от могилы на 40 шагов и быстро покидают кладбище. На вопрос, почему все в спешке покидают кладбище, священнослужители отвечают, что «они могут услышать голос покойника, когда его допрашивают ангелы»²⁴⁰. В архивах мы обнаружили упоминания о том, «что после того, как опустят в могилу покойного и начнут из кумгана поливать холмик, то всем надо убегать подальше от могилы и

²³⁷ ПМА № 1.

²³⁸ Шортанов А. Т. Адыгские культы. Нальчик: Эльбрус, 1992. 162 с. С. 39.

²³⁹ Кунов Н. А. Культура и быт моздокских кабардинцев в XIX - первой половине XX века: историко-этнографическое исследование. Нальчик: Эльбрус, 2009. 203 с.

²⁴⁰ ПМА № 1.

даже от кладбища. Люди верили, что как только вода просачивается и добирается до тела покойного, то он встает (вернее приподнимается) и громко кричит. Кто услышит крик, тот оглохнет на всю жизнь»²⁴¹.

Как показывают полевые материалы, все похоронные обряды с момента выноса покойного и до его захоронения длится около 4-5 часов.

Проведенный анализ современных похоронно-погребальных практик кабардинского населения демонстрирует, что, несмотря на глубокую исламизацию (большинство являются суннитами) и существенные социальные трансформации, в ритуальной сфере сохраняются элементы домонотеистических верований, включая культ предков, магические практики и архаические представления о природе души.

Полевые исследования показывают, что современные кабардинцы до сих пор очень уважительно относятся к умершим и придают особое значение предпохоронным, похоронным и погребальным обрядам и ритуалам, так как по суеверным представлениям это все влияет на благополучный переход в загробный мир. Наряду с мусульманскими обрядовыми действиями все так же присутствуют архаичные элементы, например, в обряде омовения, в процессе засыпания могилы, в отношении к душе и телу покойного. Но также прослеживаются трансформации, которые возникают в последнее время и приводят к разногласию между «старшим» и «молодым» поколениями. Это выражается в растущем числе случаев, когда молодые люди отвергают отдельные составляющие похоронного обряда, мотивируя свою позицию стремлением к очищению религиозной практики от архаичных элементов, воспринимаемых как наследие домусульманской эпохи. Например, теряет свои позиции понятие «родового» кладбища, сроки и порядок захоронения и соблюдения траура, раздача заупокойной еды, ношение траурного головного убора у мужчин и т.д., что постепенно приводит к потере идентификационной функции,

²⁴¹ Архив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук. Фонд 10. Паспорт №13.

которая позволяет чувствовать принадлежность человека к тому или иному этносу. Старшее поколение не готово мириться с подобного рода нововведениями.

Рассмотрев некоторые циклы похоронно-погребальной практики кабардинцев, мы можем заключить, что в последнее десятилетие, несмотря на доминирование традиционных элементов в обрядовой практике, происходят наиболее выраженная трансформации этнокультурных ценностей. Причиной этому могут быть глобализация в целом, ситуация с новой коронавирусной инфекцией, а также усиливающийся исламский компонент в лице ортодоксальной молодежи, которая все чаще вступает в конфликт с приверженцами традиционализма.

ГЛАВА 3. АНАЛИЗ ПОГРЕБАЛЬНЫХ И ПОМИНАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ

3.1. Влияние процессов реисламизации на обрядовую сферу, связанную со смертью, у кабардинцев в 20-х годах XXI века

С начала XXI века поминальные обряды и поверья кабардинцев претерпели изменения. Модернизационные процессы повлияли как на внешние формы ритуальной практики, так и на архаическую картину мира, изначально составлявшую основу системы почитания предков. Несмотря на то, что большинство кабардинцев исповедуют ислам суннитского толка, ритуалы, сохраняющие традиционные этнические элементы, продолжают существовать, хотя и в изменённом виде. Подробное описание ритуальных действий в погребальном обряде необходимо не только для выявления некоторых особенностей, связанных с религиозным синкретизмом, но и для отслеживания механизма формирования нового культурного кода у молодого поколения под влиянием реисламизации²⁴² общества.

В наши дни порядок и устройство современных похоронно-поминальных ритуалов у кабардинцев остаются малоисследованной темой для этнографов.

Известно, что в конце 1980-х – начале 1990-х годов на Северном Кавказе произошло движение, которое в исследованиях кавказоведов часто описывается как «исламское возрождение»²⁴³. Согласно этой концепции, ислам, якобы находившийся в подавленном, но живом состоянии в советские годы, начал активно возрождаться в 2000-х годах. Население региона, вновь осознав сущность ислама, обучалось молитвам, соблюдению

²⁴² Термин "реисламизация" используется как термин, обозначающий "возрождение ислама" то есть укрепление исламских норм на территории Кабардино-Балкарской Республики, которая традиционно считается мусульманской республикой, но в советский период "приобрела светскую направленность". В контексте данной темы и региона этот термин показался нам более подходящим, чем термин "исламизация".

²⁴³ Акаев В. Х., Мамадиева М. Х. Исламское возрождение на Северном Кавказе: дезинтеграционные и интеграционные процессы // Научная мысль Кавказа. 2015. № 1 (81). С. 100–104.

поста и другим религиозным практикам. В ходе этого процесса многие люди стали считать себя «настоящими мусульманами», не имея никакой связи с местной исламской традицией, которая к тому времени была утрачена во многих местах Северного Кавказа, и более того, отрицая её²⁴⁴. Молодёжь, обеспокоенная упадком религии и её утратой статуса регулятора общественной и семейной жизни, предприняла активные действия. В результате они начали распространять в республике интерпретацию ислама, соответствующую классическим фундаментальным принципам и отличающуюся от «народной» формы, принятой большинством населения. Это привело к возникновению конфликта на религиозной почве²⁴⁵.

Однако, если в начале 2000-х годов это «возрождение» отличалось неким радикальным настроем, то в настоящее время мы наблюдаем спокойное и стабильное распространение ислама среди представителей всех возрастных групп. В этом процессе молодёжь выступает в роли движущей силы.

Параллельный процесс, связанный с регулированием обрядности официальными религиозными институтами и возникающим на этой почве конфликтом, детально описан в современной казахской культуре. Как отмечает И. В. Стасевич, «в последнее время достаточно ярко проявилось своего рода противостояние между представителями официальных исламских институций, выступающих за исламизацию ряда традиций, и традиционалистами, считающими, что национальные казахские традиции имеют свою уникальную региональную особенность, не противоречащую основным исламским нормам»²⁴⁶.

Аналогичный конфликт между приверженцами норм «классического» ислама и традиционалистами, стремящимися сохранить этническую

²⁴⁴ Ярлыкапов А. А., Адиев А. З. Ислам на Северном Кавказе: реисламизация, мозаизация, проблема «традиционности». // Исламоведение. 2021. Т. 12, № 4. С. 59–74.

²⁴⁵ Такова А. А. «Молящаяся» мусульманская молодёжь как субкультура кабардино-балкарского общества. // Государство, религия, церкви в России и за рубежом. 2016. № 2 (34). С. 255–280.

²⁴⁶ Стасевич И. В. Вызов времени: воспроизведение "забытых" традиций в современной казахской культуре. // ВААЭ. 2021. №2 (53). С. 146–154.

специфику, исследуется Стасевич и на материале Кыргызстана. Она указывает, что «столкновение этих двух позиций во многом определило и определяет в настоящее время развитие этнокультурных процессов в современной Киргизии», где одной из линий противостояния является стремление официальных религиозных институтов реформировать обрядность, объявляя многие традиционные практики не соответствующими шариату²⁴⁷.

Однако в материалах этих публикаций недостаточно сведений об изменениях, связанных именно с современной похоронно-поминальной обрядностью. Для изучения этих вопросов необходимы были полевые исследования в Кабардино-Балкарии. Это позволило рассмотреть некоторые тенденции, наметившиеся в похоронно-поминальных ритуалах кабардинцев, в контексте влияния религиозных установок «новых мусульман». В прежние времена погребальные ритуалы были тесно связаны с культом предков и душ усопших, а также с заупокойным культом. Они строго регламентировали обычаи и нормы поведения в обществе. Но в настоящее время многие ритуалы утратили свое значение, свою актуальность, что часто приводит к конфликту между старшим и младшим поколением кабардинцев в понимании и исполнении похоронно-погребальных обрядов²⁴⁸.

Старшее поколение и по сей день следует принятым в обществе нормам поведения во время похорон и поминок, а несоблюдение ритуальных норм воспринимается ими как «неуважение» к умершему. Одним из основных элементов кабардинского похоронно-поминального обряда является траур по умершему.

Как только душа покидает тело, родственники оповещают родных и соседей о случившемся и в знак траура открывают ворота и держат их

²⁴⁷ Стасевич И. В. Современный Кыргызстан: повторная исламизация или возрождение национальной культуры // Этнографическое обозрение. 2018. № 2. С. 76-88.

²⁴⁸ Лакунова Д. Р. Трансформация похоронно-погребальных обрядов и ритуалов кабардинцев Кабардино-Балкарской Республики в начале 20-х гг. XXI в. // Кавказология. 2023. № 2. С. 143-155.

открытыми в течение трех дней. Все, кто хочет выразить соболезнования семье покойного и поддержать их в горе, считают обязательным сделать это в течение первых трех дней траура. Если по каким-то причинам это сделать не получается, то они приходят после, но это считается постыдным. В конце третьего дня ворота закрываются, и семья начинает готовить одежду покойного к раздаче, а также обсуждать поминки на 40-й день.

Все приходящие на соболезнование должны соблюдать определенные этикетные нормы, которые существуют в обществе. Согласно традициям Северного Кавказа (Республика Ингушетия, Кабардино-Балкарская Республика, Карачаево-Черкесская Республика), мужчины и женщины должны быть в головных уборах²⁴⁹. В последнее время всё больше молодых людей не носят головные уборы. Это «новые мусульмане», которые не следуют традиционным исламским обычаям, считая их «бессмысленными» и не соответствующими законам шариата²⁵⁰.

Все входят во двор строго по этикету, где старший идет впереди, за ним следуют младшие. Старший мужчина приветствует сидящих во дворе (все остальные молчат) и совершают дуа (молитва за покойного). Во время этого все присутствующие поднимают руки, и мулла читает молитву. После чего старейшина, обращаясь к своим родственникам, произносит слова: «*Тхэм фицимыгъэгъуицэкIэ*». Дословный перевод этого выражения звучит так: "Пусть Бог не даст вам забыть это горе". Смысловое значение: «Пусть Бог не даст вам увидеть еще большее горе, от которого вы забудете о нем». После этого все занимают свои места рядом с другими мужчинами.

Женщины также приходят на похороны, и войдя в дом, выражают соболезнование. В прежние времена эта миссия возлагалась на старшую женщину (кабард.-черк. – «*хъэдагъэ наиэ*»²⁵¹) которая подходила к родственникам, пожимала руки и выражала соболезнования, в то время как

²⁴⁹ Албогачиева М. С.-Г. Похороны и поминки у ингушей // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.: Лема, 2009. Вып. 9. С. 60-76.

²⁵⁰ ПМА №1, ПМА №3

²⁵¹ Первая, ведущая, главная плакальщица среди соболезнующих женщин

остальные стояли у входа в комнату и только потом садились²⁵². Однако в настоящее время наблюдается тенденция отхода от этих этикетных норм. Теперь некоторые женщины, пришедшие на похороны, отдельно подходят к родственникам и выражают слова соболезнования. Иногда это возмущает пожилых женщин, которые считают такое поведение неуважением к традициям²⁵³. Старшее поколение также выражает неодобрение по отношению к новой традиции, согласно которой женщин (родственниц покойного) выводят из дома, а мужчины, подходя к ним по очереди, выражают соболезнования каждой в отдельности, мотивируя это тем, что мужчины должны соболезновать мужчинам, а женщины – женщинам.

Эта новая тенденция получила столь широкое распространение, что несоблюдение её вызывает чувство стыда у некоторых участников церемонии. В архивных данных ИГИ КБНЦ РАН²⁵⁴ мы не обнаружили таких сведений в прошлые годы.

На роль «*хьэдагъэ пашэ*» женщины брали с собой не самую старшую по возрасту, а ту, «кто плакал красиво, в песенной форме» и «обладающую особым голосом»²⁵⁵. Но сейчас эта миссия возлагается на старшую по возрасту женщину, так как институт плакальщиц не только утратил свои позиции, но и подвергается осуждению со стороны «новых мусульман». Согласно исламским религиозным канонам, плакать и демонстрировать чувства горя и утраты по поводу смерти близких не следует, надо терпеливо сносить утраты.

По традиции, если умер свекор или свекровь, невестка не должна входить в комнату, где сидят женщины. Иногда ее приглашают отдельно и выражают сочувствие. В случае кончины молодого женатого мужчины, его близкие, такие как мать, сёстры, тёти и другие, обычно предавались безутешному горю. Раньше считалось неуместным оплакивать своего мужа,

²⁵² ПМА № 2

²⁵³ ПМА №1, ПМА № 2, ПМА №3

²⁵⁴ Архив Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук.

²⁵⁵ ПМА №1

несмотря на его возраст. В народе говорят: «*Сил ллаш жыпIэу угъыну къекIукъым*» (кабард.-черк. «Не подобает и не по традиции оплакивать своего мужа»)²⁵⁶. Однако в свете современных реалий этот обычай претерпел значительные изменения. В наши дни проявление эмоций в виде слёз уже не считается приемлемым с точки зрения религиозных предписаний, и это не связано с традиционными правилами этикета. Это изменение погребальной практики связано с взаимодействием двух факторов: с одной стороны – мусульманских норм, регламентирующих выражение эмоций, с другой – устойчивости доисламских представлений, продолжающих оказывать влияние на обрядовую культуру.

В погребальных и поминальных ритуалах кабардинцев особое место принадлежит поминальной трапезе. Согласно верованиям кабардинцев, умершие, подобно живым, нуждаются в пище. В противном случае, если покойный останется голодным, он может начать досаждать живым, в частности, часто являться во снах. Многие информаторы рассказывали о том, как их усопшие родственники являлись им во снах и просили о пище. Иногда они просили еду в долг или просто смотрели на неё. До сих пор некоторые представители старшего поколения и приверженцы традиционных взглядов убеждены, что насыщение усопшего происходит за счёт кормления живых, где важнейшей особенностью поминальной трапезы является изобилие еды²⁵⁷. В связи с этим акт жертвоприношения в честь родственников был обязательным с древних времен до наших дней. Согласно обычаю, необходимо приготовить жертвенную пищу и раздать ее родственникам, соседям, друзьям, бедным и т.д. Сегодня принято раздавать жертвенное мясо в сыром виде. Вместе с мясом раздается набор продуктов, который семья составляет в соответствии со своим финансовым возможностями.

²⁵⁶ ПМА № 2

²⁵⁷ ПМА №1, ПМА №2, ПМА №3, ПМА №4

До начала 2000-х годов приготовление жертвенной пищи у кабардинцев было строго регламентировано. Например, в кабардинских семьях поминальная еда в семье умершего не готовилась в течение первых трех дней. Обычно еду готовили либо соседи, либо родственники покойного. Объясняется это тем, что требования адыгского похоронного этикета были особенно строгими в отношении поведения родственников, в частности, церемониального плача во время траурных мероприятий²⁵⁸. Поминки ложились непосильным бременем на семью покойного, если бы не институт взаимопомощи. Соседи и родственники брали на себя приготовление поминальной еды, не желая отвлекать семью от глубокого горя. В Прохладненском, Лескенском и Терском районах до сих пор не разводят огонь в доме покойного. И только после того, как вечером ворота закрываются, соседи приносят им еду (кабард.-черк. – «*гуIэ шхын*» - еда для скорбящих). Но в Баксанском, Урванском и Чегемском районах члены семьи и родственники готовят еду в день смерти. В различных населенных пунктах этот ритуал имеет свои отличия. В деревне Баксаненок не готовят пищу в первый день и начинают только со второго, а в деревне Кишпек готовят с первого дня. Как только покойника выносят со двора, женщины начинают печь традиционные лепешки (кабард.-черк. – «*лэкъум*» или «*жъэрымэ*») и готовить калмыцкий чай, которыми они угощают присутствующих. Лепёшки представляют собой сакральное блюдо, которое принято готовить во все поминальные дни без исключения.

В кабардинской обрядовой пище вплоть до сегодняшнего дня присутствует форма круга. Лепешки, которые готовят во время погребальных обрядов, имеют круглую форму. В населенных пунктах Баксанского района, по случаю похорон или поминок, если соседям раздают лепешки в форме прямоугольника, то старики говорят, что такая еда не угодна Аллаху. По-видимому, «образ» круга, его сакральное значение у

²⁵⁸ Нальчикова Е. А. Риторика скорби в традиционной культуре адыгов: гендерный аспект // Вестник Дагестанского научного центра. 2008. № 32. С. 47–52.

кабардинцев до сих пор интуитивно ассоциируется с культом Солнца. Также интересен тот факт, что в некоторых семьях после приготовления лепешек, которые обжариваются в горячем масле, в кипящее масло обязательно добавляют несколько капель воды. Если вода не добавляется, пожилые женщины говорят: «*Лам и псэм лысынукъым жьэрымэр*» (кабард.-черк. «Ритуальная пища не достигнет души умершего»)²⁵⁹. Приведенные примеры отчетливо демонстрируют связь поминальных обрядов с доисламскими, архаичными верованиями.

Лепешки жарят и раздают соседям в течение первых 40 дней после похорон, а затем каждый четверг в течение года. Вместе с лепешками обычно раздают сладости: леденцы, сладкую воду, мороженое и т.д. В последнее время ритуальное значение процесса приготовления ритуальной пищи теряет свою сакральность. В некоторых семьях, вместо традиционных лепёшек, всё чаще отдают предпочтение пирогам с картофелем, сладкими начинками, кексам, пирожным и даже фруктам. Это обусловлено, как правило, высокой занятостью или отсутствием особой важности в выборе того, что именно готовить и подавать. Важно подчеркнуть, что в семьях, придерживающихся строгих религиозных убеждений, запрещено готовить и предлагать ритуальную пищу²⁶⁰.

Следует отметить, что именно женщины занимались священной церемонией приготовления и раздачи ритуальной пищи. Они не могли пользоваться никакими приспособлениями и должны были готовить ритуальную пищу исключительно своими руками²⁶¹. Раньше все, что готовилось «для усопшего», родственники, пришедшие на поминки, должны были есть руками, не пользуясь никакими приборами (вилками, ножами, ложками и т.д.). В противном случае считалось, что еда «не дойдет до души» усопшего. Конечно, на современных поминках все чаще

²⁵⁹ ПМА №1

²⁶⁰ ПМА №3

²⁶¹ Ахохова Е. А., Катанчиев З. М., Нагоева Л. А. Социальная и магическая семиотика женских культов в абхазо-адыгской культуре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 3-2(53) С. 27–32.

используются столовые приборы. И эти элементы поминального действия, направленные на удовлетворение души умершего, в этом отношении теряют свои позиции.

В этом контексте важно подчеркнуть, что, как и в далёком прошлом, во время менструации женщине не разрешалось участвовать в приготовлении ритуальных блюд, а также приближаться к ним и взаимодействовать с ними. Вероятно, истоки этого запрета уходят в глубокую древность, когда женщину в определённые дни считали нечистой, а её прикосновение к священной пище воспринималось как осквернение. Директива, предписывающая лицам, имевшим контакт с покойным, воздерживаться от соприкосновения с пищей, представляет собой широко распространённую практику в различных культурах. В настоящее время этот запрет соблюдается не во всех семьях. В семьях, где религиозные убеждения выражены ярко, этот запрет соблюдается формально. В период менструации женщины не совершают обязательный для всех мусульман намаз, поскольку считаются нечистыми, но этот запрет не распространяется на приготовление пищи. По словам информанта, «если старшие женщины всё же настаивают на приготовлении ритуальной еды, то, даже если у меня эти дни, я не сообщаю об этом. Я считаю, что готовить и раздавать пищу для усопшего – это восходит к домусульманским верованиям и не имеет отношения к исламу»²⁶².

На второй день после похорон совершается жертвоприношение. Мужчины отвечают за все, что связано с жертвоприношением: закалывание и разделку туши. Раньше, когда почти в каждой семье был домашний скот, забивалось жертвенное животное. Теперь, ориентируясь на материальное положение, семья покупает бычка, барана. Мясо отваривается или делается «лыбжсьэ» (жареное рубленое мясо) для поминального стола. Примечательно, что в селах, где еду готовят с первого дня, тех, кто приходит выразить соболезнования, угощают только лепешками и чаем. И только со

²⁶² ПМА № 2

второго дня подают мясо. А в селах, где не готовят дома и не кормят присутствующих, совершают жертвоприношение и готовят лепешки только на третий день, ближе к вечеру.

В городе Нарткала автор стал свидетелем характерного эпизода межпоколенческого конфликта: старейшина рода настаивал на соблюдении обычая приготовления поминальной пищи, тогда как его сыновья решительно отвергали эту практику, считая ее устаревшим наследием домусульманских верований. Как оказалось, они отказываются принимать жертвенную пищу и даже не разрешают детям есть розданные сладости²⁶³. В архивных материалах мы обнаружили сведения, согласно которым представители старшего поколения выражали неодобрение в связи с тем, что вместо традиционной практики приготовления поминальной пищи и угощения детей, всё чаще стали раздавать сырое мясо²⁶⁴.

Но в этом контексте следует сказать, что всё чаще представители старшего поколения также выражают несогласие с практикой кормления участников поминок, соглашаясь с молодёжью и аргументируя свою позицию тем, что подобные действия не оказывают никакого влияния на посмертное существование души усопшего.

Аспекты ритуалов, приведенные в настоящем исследовании, показывают нам направления трансформации не только самих ритуалов, но и социальной динамики. Похоронно-поминальная практика – это не некая примитивная основа проторелигии, а явление, присущее любой культуре и являющееся одним из ключевых факторов формирования традиционной культуры, мировоззрения и координации жизни народа в целом.

Анализ материалов позволяет сделать вывод о том, что, несмотря на сохранение в погребально-поминальной обрядности кабардинцев традиционных элементов, их содержание приобретает всё более формальный характер. Несмотря на то, что большинство кабардинцев

²⁶³ ПМА №1

²⁶⁴ Архив ИГИ КБНЦ РАН (Архив Института гуманитарных исследований филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук) Ф. 10. Паспорт 16. Запись 1977 г.

исповедуют ислам суннитского толка, в ритуалах все еще можно обнаружить элементы древних верований, что вызывает недовольство «новых» мусульман. Многие элементы старых обрядовых практик выходят из употребления, заменяясь новыми, которые ранее не использовались в обществе, что приводит к противостоянию между приверженцами традиционного (народного) ислама и «новыми» мусульманами. С усилением влияния исламской религии на обрядовую практику происходит постепенное обесценивание традиционных ценностей. Эти внутренние преобразования в значительной степени определяются молодёжью, которая по-своему интерпретирует народные верования и обычаи. Но новые порядки в похоронно-поминальной сфере приводят не только к утрате этнокультурных ценностей, но и к девальвации традиций, которые формировались веками, и потере идентичности. В частности, утрачивают свою значимость обряды скорби и проявления соболезнования, процесс приготовления и распределения поминальной пищи, а также традиционный порядок ритуальных действий. Известно, что религиозные и культурные традиции раньше не противоречили друг другу, а, наоборот, сосуществовали, оказывая взаимное влияние. Это можно заметить по реакции информаторов старшего поколения.

Также стоит отметить, что снижение значимости традиционных обрядов может привести к ухудшению социальной структуры. Вместо социальной связи, основанной на общекультурных ценностях, возникает индивидуализм, который порой противоречит основам исламского учения. Вследствие этого многие семьи оказываются в состоянии утраты как духовных, так и культурных ориентиров. Следует подчеркнуть, что в прошлом интеграция в религиозную среду вызывала у общества неоднозначную реакцию, однако в настоящее время негативную реакцию вызывает молодое поколение, которое не разделяет или отвергает мировоззренческие принципы и ценности ислама. Это указывает на рост количества людей в этой социальной категории.

Существует необходимость в переосмыслении роли ритуалов, новом осознании их ценности в контексте современности. Постепенное формирование новых форм обрядов, которые могут сочетать как традиционные, так и современные элементы, может послужить основой для дальнейшего развития идентичности кабардинцев.

3.2. Роль погребальных и поминальных обрядов в сохранении самобытности кабардинцев

В условиях глобализации и быстро меняющихся социальных норм, традиционные обряды часто подвергаются трансформации или даже забываются. Однако в то же время наблюдается и возрождение интереса к культурному наследию, что создает необходимость в осмыслении и сохранении этих практик. Культ души, отражая представления о жизни после смерти, требует внимательного изучения, чтобы понять, как он может продолжать играть роль в идентичности современных поколений.

Ритуалы поминовения, как способ почитания предков, формируют не только обрядовые практики, но и социальные связи внутри сообщества. Участие в таких обрядах укрепляет семейные узы и создает пространство для обмена воспоминаниями о ушедших. Эти действия помогают не только сохранить память о предках, но и поддерживать эмоциональную связь между живыми и умершими.

Важно также обратить внимание на то, как изменение восприятия смерти и утрат в современном обществе влияет на традиционные обряды. С потерей ценности культа души возникают новые формы ритуалов и обрядов, которые могут принимать разнообразные культурные оттенки и перестраиваться в ответ на вызовы времени. Это подчеркивает динамическую природу культурных практик и способность традиций адаптироваться к меняющимся условиям жизни. Ритуальные практики остаются актуальными в жизни кабардинского общества, служа мостом

между прошлым и настоящим, позволяя сохранить осознание своих корней и единство семьи.

Ритуалы выполняют важное социальное и психологическое значение, помогая людям справляться с потерей и адаптироваться к изменениям в жизни. Часть сохранившихся обрядов похоронного и поминального цикла имеют прямую связь с прежними религиозными воззрениями адыгов. Существующие и сохранившиеся в обществе в пережиточной форме имеют прямую связь с домонотеистическими верованиями и связаны с культом души. В соответствии с эволюционным взглядом Б.Э. Тайлора, человечество с давних пор было убеждено, что духи могут взаимодействовать с людьми и их действия способны приносить как счастье, так и глубокую печаль. В результате, это постепенно привело к искреннему почитанию духов и стремлению умиловить их²⁶⁵.

Традиционные верования кабардинцев охватывали концепцию бессмертной человеческой души наряду с представлениями о многообразии духовных сил, доступных для коммуникации через ритуалы. Центральным элементом этого культа было глубокое почитание предков, которое, по-видимому, стимулировало генезис более развитых идей о духовной сущности. В древнем сознании умершие представляли в образе защитников, что вело к их отождествлению с природными духами — силами, верховодящими в окружающем мире.

Уничтожение материального носителя вынуждает общество искать новые формы связи с умершими, что в свою очередь порождает мистические ритуалы и верования, основанные на представлениях о загробной жизни²⁶⁶.

Как отмечалось выше при анализе пространственной семантики обрядов, ритуальные практики выступают чутким индикатором социальной динамики. Эта их особенность отчетливо проявляется и в похоронно-

²⁶⁵ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.

²⁶⁶ Вундт В. Миф и религия. СПб.: Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1913. 416 с.

поминальной сфере кабардинцев. На протяжении десятилетий обряды, связанные с почитанием предков, не только сохраняли память об усопших, но и выполняли функцию маркера коллективной идентичности. Однако под влиянием глобализации и реисламизации их природа неизбежно трансформируется. Изменения в социальной структуре, переход от общинного уклада к более индивидуализированному приводят к тому, что сегодня ритуал становится не столько механизмом поддержания сакральной связи с предками, сколько способом осознания и утверждения собственной культурной принадлежности в меняющемся мире. Изучение этой динамики позволяет проследить, какие элементы обрядового комплекса демонстрируют устойчивость, а какие - эволюционируют, адаптируясь к новым реалиям.

Так, например, несмотря на то что ритуал «Тхъэльэ1у»²⁶⁷ был забыт большей частью населения, на местах захоронений все еще можно встретить людей, которые придерживаются старых обычаев. Естественно, в организации подобных мероприятий принимает участие та часть молодежи, которая заинтересована в продолжении подобных обрядовых практик. Они организуют поминальные застолья, принося жертвы в память об ушедших. В результате таких мероприятий, молодежь узнает много интересного из жизни народа. Таким образом происходит диалог между поколениями, который может стать своеобразным рычагом для восстановления и сохранения культурного наследия.

Погребальные дары, жертвоприношения, поминальная пища, посмертный траур и все обряды, проводимые в случае смерти человека, в научной литературе принято выводить из веры в душу и ее загробное существование. По данной гипотезе, все эти действия совершаются с целью удовлетворить душу покойника. Эти практики, уходящие корнями в глубокую древность, составляли неотъемлемую часть ритуальной жизни общества на ранних этапах его развития. Считалось, что загробная жизнь

²⁶⁷ Тхъэльэ1у – священные моления у адыгов. Примеч. автора.

является продолжением земной, поэтому покойника надо снабдить всем тем, что было у него при жизни.²⁶⁸ Отличную от этой точку зрения предлагает С.А. Токарев; он считает, что погребальные обряды, как и сами приемы погребения у разных народов, порождены отнюдь не суеверными представлениями, а более глубокими архетипическими эмоциональными импульсами, унаследованными от эпохи становления человека²⁶⁹. Траурный плач, самоистязание, порча или раздача имущества покойника – все это, по мнению С.А. Токарева, не что иное, как «аффективное», внешнее выражение печали, он не связывает их ни с религиозными, ни с магическими представлениями. С развитием культуры и ростом общественного сознания все эти действия обрели регламентированный и церемониальный характер²⁷⁰. Обширное наследие мегалитических сооружений – дольменов, кромлехов, менгиров, каменных саркофагов и гротов, объединенных в так называемую дольменную культуру, служит веским доказательством определенной религиозной концепции. Согласно ей, все погребальные ритуалы адыгов были подчинены единой цели: умиротворению и удовлетворению души усопшего. Также появление оригинальных способов захоронения в виде плетеных корзин и деревянных сосудов могут свидетельствовать об этом²⁷¹. Постепенно, с изменением общественных норм и стандартов, некоторые из этих традиций начали трансформироваться. Священность соблюдения ритуалов, уважения к предкам, сохранения культурного наследия потеряла свою значимость. Таким образом, некоторые ритуалы перестали играть ключевую роль в духовной жизни адыгов.

В прошлые времена, по сообщениям старшего поколения, на месте гибели человека кабардинцы проводили «Тхъэльэлу», во время которого совершали жертвоприношение, готовили традиционные лепешки и

²⁶⁸ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. 600 с.

²⁶⁹ Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ ПМА №1, №2, №3.

сладости и кормили присутствующих. Информанты из разных регионов Кабардино-Балкарской Республики были едины во мнении, что этот обряд проводился на месте смерти человека, поскольку «душа некоторое время остается там, где покинула свое тело». На вопрос: «почему сейчас не проводят эти обряды и ритуалы?», информанты отвечали: «*Иджы щыIэ щIалэгъуалэм нсэм нщIэ хуащIыжкъым*» – «молодое поколение сейчас стало относиться менее уважительно к душе»²⁷². Кабардинцы уделяли огромное внимание поминальной пище, рассматривая ее именно как кормление покойника. Существование особой поминальной пищи в виде сладостей, лепешек, забой жертвенного животного является следствием этих убеждений.

В настоящее время кабардинское общество стоит на пороге вызова, требующего вдумчивого и взвешенного подхода – как сохранить суть традиции, одновременно адаптируя её к текущим социальным и духовным преобразованиям, характерным для современного кабардинского общества. Значительная часть молодежи, получившей образование за пределами Российской Федерации, подвергает сомнению местные формы ислама, считающиеся не соответствующими нормам ортодоксального ислама, адептами которого они стали после обучения за границей. Эти молодые люди становятся противниками множества обрядов похоронно-поминального цикла, рассматривая их как вероотступничество²⁷³. Такая практика характерна и для других регионов Кавказа. В соседней Ингушетии «новые мусульмане» хоронят своих родителей без поминок, коллективных молитв. Это внесло раздоры в семье между братьями и сёстрами. Ингушская исламская молодежь обвиняет старшее поколение, носителей традиционного ислама, в заблуждениях и нововведениях, связанных с погребениями и поминками. Есть и те, кто связывает это с материальной несостоятельностью семьи нести на себе столь затратное траурное событие,

²⁷² ПМА №1, ПМА№2, ПМА№3.

²⁷³ Лакунова Д. Р. Трансформация похоронно-погребальных обрядов и ритуалов кабардинцев Кабардино-Балкарской Республики в начале 20-х гг. XXI в. // Кавказология. 2023. № 2. С. 143-155.

некоторые связывают с различными религиозными течениями в том числе и экстремистского толка. Конфронтация между традиционным исламом и живущими по сунне пророка Мухаммада может возникнуть из-за различных толкований Корана и хадисов. Некоторые «новые мусульмане», которые следуют сунне, могут отвергать некоторые традиции, которые они считают несоответствующими сунне»²⁷⁴. Подобная картина стала наблюдаться и в кабардинском обществе. Эти вызовы, связанные с изменением религиозных практик и обрядов в кабардинском обществе, требуют от общества не только гибкости, но и глубокого осмысления традиций и их роли в современном мире. Важно, чтобы процесс адаптации не превратился в простое копирование чуждого опыта, а стал гармоничным сочетанием нового и старого, в котором каждый элемент обретает своё место и значение. Иначе существует опасность утраты культурной идентичности, которая поколениями формировалась в этом регионе.

В контексте феноменологического подхода А. Шюца²⁷⁵ ритуальные практики предстают как динамичные "конечные области смысла", где традиционные формы, сохраняя базовую структуру "когнитивного стиля", одновременно эволюционируют под влиянием социальных трансформаций. Как отмечает А.В. Ситников²⁷⁶, религиозные ритуалы, оставаясь физически воплощенными практиками, демонстрируют парадоксальную устойчивость к изменениям при одновременной адаптивности к новым условиям.

Процесс трансформации обрядовых практик кабардинцев в условиях глобализации соответствует концепции А. Шюца «напряженности сознания»²⁷⁷, где традиционная ритуальная реальность сталкивается с альтернативными «конечными областями смысла» – современными

²⁷⁴ Досхоева Р. Х. Погребально-поминальный обряд у ингушей на современном этапе // Вестник Дагестанского научного центра РАН. 2024. № 92. С. 78-89.

²⁷⁵ Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). 2004. 1056 с.

²⁷⁶ Ситников А. В. Подход к анализу религиозной реальности в социальной феноменологии Альфреда Шюца // Социологическое обозрение, 2019. Т.18. №3. С.309-327.

²⁷⁷ Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). 2004. 1056 с. С. 312.

ценностями и новыми религиозными течениями. Как подчеркивает А.В Ситников, подобные столкновения неизбежно приводят к переосмыслению традиционных практик.

Особую остроту этой проблеме придает генерационный разрыв: младшее поколение, согласно интервью с информантами, зачастую воспринимает традиционные ритуалы как архаичные, что ведет к ослаблению их культурно-идентификационной функции. Этот феномен может быть интерпретирован через призму концепции «интерсубъективности»²⁷⁸, где устойчивость традиции зависит от степени ее социального подтверждения в повседневной реальности.

Для успешного продвижения культурных традиций важно создать платформу для взаимодействия между старшим и молодым поколением. Члены местного духовенства могут играть важную роль в этом процессе, вдохновляя молодежь на изучение своих истоков через ритуально-обрядовую практику. Это не только будет способствовать сохранению традиций, но и поможет молодежи осознать свою идентичность и корни. Открытые обсуждения о значении традиций в современном мире позволят молодым людям задать вопросы и получить мудрые советы от старшего поколения. Это создаст атмосферу доверия и взаимопонимания, где обе стороны могут обмениваться взглядами и опытом.

На семейном и общественном уровне стоит рассмотреть создание платформ для обсуждения и согласования различных точек зрения. Местные имамы мечетей могут организовывать форумы, круглые столы и мастер-классы, где представители обоих направлений смогут высказаться и услышать своих оппонентов. Важно признать, что, несмотря на различные взгляды, все участники этих процессов движимы одной целью – сохранить и укрепить культурные корни, которые играют важную роль в формировании идентичности всего кабардинского общества.

²⁷⁸ Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). 2004. 1056 с. С. 512.

Этот процесс неизбежно будет сопровождаться напряжением и конфликтами, так как изменение устоявшихся традиций всегда вызывает сопротивление. Однако стремление к взаимопониманию и сотрудничеству, уважение к истории и культуре своего народа может стать тем мостом, который позволит преодолеть разногласия и создать новую форму ритуалов и обрядов, сочетающую в себе элементы похоронно-поминальной обрядности, приемлемые для обеих групп.

Элементы адыгских погребальных ритуалов могут быть интегрированы в новые культурные контексты, сохраняя основную функцию — подтверждение непрерывности и преемственности рода. Изучение ритуальных практик в контексте изменений современной культуры демонстрирует их способность к трансформации и адаптации, что делает их значимыми не только для этнографического и антропологического исследования, но и как важный элемент культурного наследия, способный обеспечить преемственность и идентичность для будущих поколений.

Для этого потребуется серьезная работа, направленная на новые формы культурного образования, которые помогут раскрыть мудрость прошлых поколений и вдохновить молодежь на изучение и уважение духовных ценностей предков. Такой подход продемонстрирует, что древняя мудрость, заключенная в ритуалах, имеет непреходящую ценность в современном мире, несмотря на противостояние между старшим и младшим поколениями на основе религиозных воззрений.

Хотя современные процессы влияют на изменение традиций, они все еще остаются важным связующим звеном адыгского мира. Важно, чтобы каждый осознал значимость таких взаимодействий, чтобы тонкая грань между материальным и духовным, реальным и сакральным не исчезла под давлением глобализации и технологического прогресса. Это позволит сохранить уникальность культуры и обеспечить ее продолжение на долгие годы вперед.

3.3. Обряды и ритуалы как системообразующий фактор традиционной культуры.

Духовная культура, включая её сакральные и священные элементы, – одна из ключевых составляющих культуры любого народа. Эти аспекты передаются через систему знаков и символов (в частности, обрядов и ритуалов), формируя традиционную культуру. Хотя многие ритуалы видоизменяются под влиянием религиозных, политических и социальных факторов, их глубинная, трансцендентная суть остаётся практически неизменной.

Обрядово-ритуальные практики – не пережиток примитивных верований, а универсальный культурный феномен, составляющий основу традиционного наследия. Именно народы, для которых эти обряды служат средством коммуникации и хранителем культурных кодов, обеспечивают их сохранность.

В центре каждой самобытной культуры лежит изначальное ядро (код), определяющее этническое самосознание. Оно обладает внутренней ценностью, не требующей прагматического обоснования, и крайне устойчиво к изменениям. Это ядро может лишь сокращаться (редуцироваться), причём процесс этот необратим – его можно лишь частично восстановить. В архаических культурах адаптивный слой, окружающий ядро, довольно тонок, но со временем он расширяется, оттесняя исконные элементы. Однако, как бы ни трансформировалось ядро, в нём сохраняется древняя трансцендентная основа. Чаще всего её составляют сакральные явления, воплощённые в обрядах и ритуалах, которые и формируют культуру в целом.

Исследование традиционной культуры невозможно без анализа обрядово-ритуальных практик. Ключевым фактором её формирования выступает мировоззрение, закрепляющее ценностные ориентиры и

влияющее на процессы социализации. Ритуалы, как важнейший инструмент социализации, всегда играли значительную роль в организации жизни общества. Анализируя их как систему символов, можно раскрыть культурные коды этноса и их истоки. В данном контексте наибольший интерес представляет не столько эволюция обрядов, сколько их неизменная трансцендентная основа, составляющая мифорелигиозный фундамент адыгской культуры.

Весьма красноречиво охарактеризовал сущность обряда известный этнограф XIX века Михаил Забылин: «Обряд – это народная пьеса, полная тайного смысла, исполненная великой силой, систематически повторяемая, интересна вообще, так как лучше всего иллюстрирует содержание народного сознания. Здесь сливается старое с новым, религиозное – с народным, а печальное – с веселым»²⁷⁹. Под обрядами мы понимаем совокупность регламентированных, повторяющихся символических действий, имеющих для народа сакральное и (или) культуроидентифицирующее значение. Понимание ритуала тесно пересекается с пониманием обряда, но существуют и определённые различия. Некоторые авторы видят отличие обряда от ритуала в том, что в последнем присутствует строгая регламентированность, предписанная светскими и религиозными институтами, тогда как, по мнению Руднева В.А., коренное отличие обряда от ритуала «состоит в том, что в обряде нет ничего предписанного, официального. В народном обряде все идет от устного предания, от игрового традиционного действия, от самой жизни»²⁸⁰. Многие понимают обряд как десакрализованный ритуал²⁸¹.

Мы не склонны демаркировать эти дефиниции. Предписания и институциональность ритуалов не могут быть признаком атрибутивного отличия от обрядов, поскольку нет и не может быть четкой грани между

²⁷⁹ Забылин М. Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия: в 4 ч. М.: Изд. книгопродавца М. Березина, 1880. III, 607, VIII, 607 с.

²⁸⁰ Руднев В. А. Обряды народные и обряды церковные. Ленинград: Лениздат, 1982. 160 с.

²⁸¹ Чернявская Ю. В. Народная культура и национальные традиции: учебно-методическое пособие. Минск: 1998. 168 с.

нерегламентируемой и строго регламентированной обрядовостью. Регламентированность обрядов может динамически меняться, и это зависит от определенных условий культурного ландшафта, поэтому, не стоит этот признак принимать как демаркирующий тождественные понятия обряда и ритуала.

В исследованиях культов, обрядов и архаичных верований, как правило, мы встречаем два прямо противоположных подхода, в зависимости от мировоззрения самого исследователя:

1. Экзистенциально-структуралистский. Согласно указанному подходу, архаичные культы не имеют утилитарной значимости, а если и имеют, то она вторична. Их значимость заключается в самоценности духовного ядра культуры, которая без такового может потерять само себя. И независимо от того, потеряет ли обрядовая система практическую значимость или нет, народ будет стремиться к сохранению именно такого сакрального ядра культуры, следуя инстинкту самосохранения культуры.

2. Утилитарно-прагматический. Обряды и ритуалы обладают вполне конкретной практической значимостью. Утилитарное значение обрядов и ритуалов может выражаться:

- в конкретной полезности самого обряда;
- в мотивирующей полезности, связанной с эффектами Барнума, плацебо, Розенталя и т.д.;
- обряды и ритуалы имеют большое значение и как культуродифференцирующий фактор, по принципу – мы такие, потому что соблюдаем такие обряды, а они другие, потому что соблюдают другие обряды;
- обряд как средство утверждения власти проводника обряда.

Здесь надо сказать об истинности обоих подходов, но при этом первичная и, несомненно, более значимая роль принадлежит экзистенциально-структуралистскому подходу, поскольку прагматизация обряда и десакрализация ритуала, хоть и часто служит неким консервантом

обрядовости, но фактически прагматизация культурных элементов является отражением деградации первичного духовного ядра культуры, а следовательно, и началом конца культуры.

В отношении десакрализации ритуала можно отметить, что и сами ритуалы уже являются результатом десакрализации трансцендентного духовного ядра культуры. Поэтому здесь трудно сравнивать и оценивать десакрализованность культов и обрядов. Ритуалы (обряды) являются лишь видимой вершиной большей частью невидимого, то есть эмпирически непознаваемого (трансцендентного), «айсберга» сакрального ядра культуры. И чем дальше идёт процесс десакрализации, а эта тенденция неизбежна, тем явственней культы обретают свою институциональную регламентированность. То есть сам факт институциональности, по нашему мнению, не может служить поводом для разделения обрядов и культов, поскольку это динамическая характеристика общецивилизационной тенденции традиционных культур.

И последний аспект якобы имеющих место отличий ритуалов и обрядов: ритуалы некоторые авторы обозначают как религиозную систему культов²⁸², тогда как в обрядах чаще отмечают их светский характер. На наш взгляд, это неверно. По нашему мнению, религия – это относительно поздний культурный институт, тогда как религиозность является атрибутом уже самых древних, известных нам культур. Разделить светское и религиозное в сакральном невозможно и не имеет смысла, если мы рассматриваем древнейшие стороны культово-ритуальной практики. Разделять обряды и ритуалы на светские и религиозные имеет смысл лишь при рассмотрении сравнительно зрелых культур, в которых уже обозначилось чёткое деление институтов на светские и религиозные. Но даже в таких культурах эти элементы настолько сложно переплетены, что подчас невозможно их однозначно демаркировать. Не имеет смысла, на наш

²⁸² Ритуал // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. Санкт-Петербург: Брокгауз Ефрон, 1899. Т.26. С. 819.

взгляд, и разделение светского и сакрального. Сакральное противостоит утилитарному, но не светскому. Более того, мы считаем, что религиозные институты также являются результатом десакрализации культуры, как и светские, только в них эти процессы идут медленнее из-за их большей консервативности.

Одной из основных функций обрядов и ритуалов у адыгов, как принято считать, бесписьменных народов, является накопление, сохранение и передача информации в кодированном виде. Поиск культурных кодов в обрядово-ритуальной практике адыгов даст нам возможность раскрыть смысл и изначальный мотив многих обрядов. Традиционная культура формируется не как самостоятельное, спонтанное явление, а есть продолжение, развитие прадействия, в основе которого лежат сакральные понятия. Изучение и поиск культурных кодов через обряды и ритуалы имеют одну очень важную особенность, которая заключается в том, что почти во всех обрядах, посвященных культам, либо в обрядах перехода содержатся сразу несколько кодов. Иногда одни и те же коды повторяются в разных обрядах, но способ их передачи может различаться, хотя тождественное значение остается исконным.

Говоря о кодах, скрытых в тех или иных обрядах, необходимо остановиться на категории «священного» у адыгов.

Если экстраполировать на культуру методологию феноменологической редукции²⁸³, то можно провести следующий мысленный эксперимент: очищаем культуру (редуцируем) от всех прагматически утилитарных наслоений, связанных с адаптацией к природно-социальному окружению. Мы получим чистое, трансцендентное ядро культуры, его сакральную, непреходящую аксиологическую часть. Это и есть священное в нашем понимании. Вот этот духовно-ценностный остаток после феноменологической редукции может представлять собой и религиозные обряды, и религии как таковые. Примером подобных

²⁸³ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. 157 с.

верований может служить культ огня. Его возникновение в адыгской традиции, вероятно, коренится в представлении о том, что огонь наделён душой и способностью говорить. Это одушевлённое восприятие стимулировало практику ритуальных подношений, когда в пламя бросали символические дары. Параллельно почитание огня могло быть связано с осознанием его разрушительной мощи, вызывавшей благоговейный страх. Данная двойственность – восприятие огня как живого, но грозного начала – стала причиной возникновения строгих запретов (табу) на ряд действий с ним. Например, запрещалось плевать в огонь, бросать в него зерна и злаки, ковыряться в нем острыми предметами (дабы не отсечь огню голову) и т.д.²⁸⁴

Почитание огня постепенно привело к возникновению отдельного божества домашнего очага – *Жьэгупатхьэ* (кабард.-черк. *жъэгу* – огонь, *Тхьэ* – бог). В его честь в каждом доме накрывался стол, за которым усаживались только члены семьи. Ему был посвящен целый комплекс ритуалов: разведение очажного огня, ввод невесты в дом, организация поминок. Например, в обряде приобщения невестки к очагу в доме будущего мужа невестку проводят к очагу, держа в руках пищу без соли, и произносится молитва. Невестка могла дотрагиваться до очажной цепи только после этого обряда. А правом вешать котел на очажную цепь обладала только хозяйка дома²⁸⁵. Такой обряд приобщения невестки к роду жениха через очаг наблюдается и у шапсугов, который носит название «*Нысэ удж*». Женщины, а иногда и мужчины, очень часто клялись огнем и очажной цепью – *Тхьэуэ мыр зи жьэгупащхьэ нэху!* (кабард.-черк. «Богом, которому принадлежит этот светлый очаг, клянусь!»)²⁸⁶. Особый вид жертвоприношения – *жьэгупащхьэ тыхь* (кабард.-черк. «дарение огню»), в котором во время ритуальных празднеств, очагу выделяли долю (обливали края очага жиром), – сохранился до наших дней в трансформированном

²⁸⁴ Шортанов А. Т. Адыгские культы. Нальчик: Эльбрус. 1992. 162 с.

²⁸⁵ Унежев К. Х. История религий Кабардино-Балкарии Нальчик: «Эль-Фа», 2007. 216 с.

²⁸⁶ Шортанов А. Т. Адыгские культы. Нальчик: Эльбрус. 1992. 162 с.

виде. После приготовления ритуальной пищи, а именно лепешек, которые жарятся в горящем масле, обязательным считалось добавить несколько капель воды в кипящее масло.

«Почитание очага выражалось и в том, что при разделе семьи надочажную цепь оставляли в «старшем доме», чем особо подчеркивалось ее родовое, культовое значение»²⁸⁷. А.Т. Шортанов предполагает, что передача очажной цепи означает передачу огня, а следовательно, и домашнего счастья.

Адыгские женщины разрешались от бремени только у очага. В случае трудных родов повитуха посыпала живот роженицы очажной золой. У А.Т. Шортанова прослеживаемая связь женщин с очагом и очажным огнем находит свое объяснение не только в том, что женщины по роду своих домашних занятий постоянно трудились у очага, но не в меньшей степени и в том, что очаг был объектом, символически закреплявшим узы кровного родства. А женщина, как символ плодородия и продолжения рода, вполне естественно ассоциировалась с культом очага, являющимся продуктом родовой организации. В основе этого круга лежит матриархальный уклад жизни, где женщина занимает доминирующее положение²⁸⁸.

Тем не менее, подобный взгляд представляется нам чрезмерно редуцированным, поскольку у адыгов очаг воспринимался не просто как сакральный объект, а как воплощение наивысшей концентрации священного. Он выступал не в узкоутилитарном или ритуально-функциональном значении, а как сакральный центр, точка отсчета, в которой сосредотачивалась духовная энергия. Именно в этом месте располагался огонь, что усиливало его магические свойства.

Это объясняет, почему очаг наделялся чертами живого существа, а каждая его часть – изголовье, подножье, цепь – почиталась как священная. Примечательно, что в адыгской традиции культ огня, молнии, кузницы и

²⁸⁷ Шортанов А. Т. Адыгские культы. Нальчик: Эльбрус. 1992. 162 с. С.39.

²⁸⁸ Там же. С.40

солярные верования тесно переплетены. Многочисленные семиотические маркеры – солярные символы в обрядах, военной и бытовой атрибутике, мифологии, языке и археологических артефактах – подтверждают глубинную сакрализацию Солнца и огня в прошлом адыгов.

Примечательна сама сущность почитания огня, демонстрирующая прямую связь с древнейшими верованиями. При этом сходство огненных и солярных культов адыгов с ритуалами народов, удалённых от них в пространстве и времени, объясняется, скорее всего, конвергентным развитием. Его основой служит общность фундаментальных архетипов и ментальных структур, уходящих корнями в единое человеческое происхождение.

Но, в нашем понимании, религия здесь играет вторичную роль, она не первопричина, а следствие. Она расцветает, развивается, реализуя именно эту непреходящую сакральную часть культуры. Но религия – это не только вторичное следствие священного; более того, даже после возникновения развитых религиозных институтов светская часть сохраняет свою значительную роль в этнической культуре (у одних народов в большей мере, у других – в меньшей). Так уж получилось, что именно у адыгов эта светско-сакральная часть священного играет особо значимую роль. Это отмечают многие исследователи, и не только адыгские²⁸⁹. Однако почти все специалисты единодушны в данном вопросе, объясняя причину столь глубокой светской ритуализованности адыгов сохранением чрезвычайно важной роли «адыгэ хабзэ» в культуре²⁹⁰. По нашему мнению, «адыгэ хабзэ»

²⁸⁹Люлье Л. Черкесия: историко-этнографические статьи. Краснодар: Общество изучения Адыгейской автономной области и Адыгейский областной историко-этнографический музей. 1927. 48с.;
Интериано Дж. Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII –XIX вв. Составитель, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635с. С. 43-52.

Лапинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Описание очевидца Теофила Лапинского (Теффик-бея), полковника и командира польского отряда в стране независимых кавказцев: в 2 т.; перевод В. К. Гарданова; Нальчик: Эльфа, 1995. 454 с.

²⁹⁰Тхагапсоев Х. Г. Южная Россия: кавказский этнокультурный мир как тип локальной цивилизации // Региональные культуры средневековья на территории России: сб. научных статей. СПб.: 2001. С. 164–184.;
Мафедзев С.Х. Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов в XIX - начале XX века (Этногр. исслед.) / Кабард.-Балкар. НИИ истории, филологии и экономики при Совете Министров КБАССР. Нальчик: Эльбрус, 1991. 253 с.;

является следствием глубочайшей сакрализованности адыгской культуры, а не причиной.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что духовная культура, особенно ее священные и сакральные компоненты, представляет собой фундаментальный элемент культурного наследия любого народа.

Следует отметить, что эти духовные элементы передаются через систему знаков и символов (в рассматриваемом контексте – посредством обрядов и ритуалов), находящих свое материальное воплощение в предметах и артефактах культуры.

Важно подчеркнуть принципиальное отличие от эволюционистских и структуралистских концепций: в адыгской традиции сакральное понимается не как примитивная форма проторелигии, постепенно развивающаяся от простых форм к сложным, а как универсальный культурный феномен, образующий неизменное ядро традиционной культуры вне зависимости от ее исторического возраста или географической локализации.

На основании изложенного можно сформулировать следующие выводы:

1. Ключевой характеристикой любой автохтонной культуры является наличие изначального архетипического ядра, выполняющего функцию основы этнической идентичности. Культурное ядро как архетипическая основа:

- выступает несущей конструкцией этнического самосознания;
- обладает свойствами трансцендентности и вневременной ценности;
- демонстрирует исключительную устойчивость к модернизационным процессам.

2. В традиционных обществах адаптационный слой, окружающий культурное ядро, изначально минимален. Однако в процессе модернизации, особенно с наступлением индустриальной эпохи, происходит:

- экспансия адаптационного компонента;

- сокращение пространства, занимаемого архаическим ядром.

3. Несмотря на эти процессы, сакральная основа культурного ядра сохраняет свою трансцендентную природу. В большинстве этнокультурных систем в качестве такого ядра выступают:

- сакральные феномены;
- их ритуальные воплощения;
- обрядовая практика как форма бытования священного.

Эти выводы подчеркивают необходимость дифференцированного изучения культурных слоев, разработки методов сохранения архаического ядра и осмысления механизмов культурной адаптации в условиях современности.

3.4. Основные тенденции развития погребально-поминальной обрядности в современный период.

Существенные трансформации, происходящие в последние десятилетия в семейно-бытовой обрядности Кабардино-Балкарии, наиболее отчетливо прослеживаются на примере похоронно-поминальной традиции. Данный феномен обусловлен комплексом социальных, культурных и религиозных факторов, отражающих как сохранение традиционных элементов, так и адаптацию к современным условиям.

Как показывают полевые исследования, для старшего поколения поминки остаются ключевым элементом коллективной памяти и межпоколенческой коммуникации. В условиях урбанизации и снижения роли больших семей подобные мероприятия зачастую становятся единственной возможностью для воссоединения дальних родственников, что способствует сохранению родственных сетей. Несмотря на процессы секуляризации, традиционная погребально-поминальная обрядность кабардинцев демонстрирует высокую степень устойчивости. Это объясняется несколькими факторами:

- недостаточной изученностью – данная сфера долгое время оставалась на периферии академических исследований, что способствовало консервации архаичных элементов;

- отсутствием целенаправленной модернизации – в отличие от свадебных или праздничных обрядов, в похоронной практике не проводилось системных реформ, что позволило традиционным нормам сохраниться в почти неизменном виде;

- поколенческим разрывом – если старшее поколение продолжает следовать устоявшимся ритуалам («как делали предки»), молодежь зачастую воспринимает их формально или трансформирует под влиянием новых мусульманских трендов.

В условиях цифровизации и снижения роли непосредственного общения традиционные поминальные практики могут подвергаться дальнейшей трансформации. Уже сейчас наблюдаются случаи виртуализации скорби (онлайн-соболезнования, мемориальные страницы в соцсетях), что свидетельствует о поиске новых форм коммеморации.

Однако, учитывая глубокую укорененность похоронных ритуалов в культуре кабардинцев, наиболее вероятным сценарием представляется синтез традиционных и современных элементов, а не полный отказ от сложившейся обрядности. Дальнейшие исследования в этой области позволят точнее прогнозировать динамику изменений и их влияние на социокультурную идентичность региона.

Традиционная обрядность, особенно связанная с архаичными религиозными практиками, демонстрирует высокую устойчивость на уровне повседневного поведения. Старшее поколение, воспитанное в рамках определенных ритуалов, бессознательно передаёт их младшим через семейные традиции, фольклор и бытовые практики. Обряды часто связаны с коллективной памятью и идентичностью, что делает их более значимыми, чем рациональные аргументы против их сохранения. Даже при осознании несоответствия старых обрядов современным нормам люди могут сохранять

их из-за страха перед потерей культурной преемственности. Молодое поколение, опираясь на другие (исламские) идеологические аргументы, может критиковать устаревшие обряды, но этого недостаточно для их искоренения. Рациональные доводы и критика старых форм не приводят к автоматическому принятию новых и не влияют на подсознательные привычки и эмоциональные установки.

Несмотря на частичную утрату первоначального религиозно-магического значения, традиционные обряды сохраняют высокую степень устойчивости благодаря ряду структурных и функциональных особенностей. Их воспроизводство в современных условиях во многом обусловлено не столько сакральной составляющей, сколько социально-нормативными функциями, в частности – демонстрацией уважения к усопшему и поддержанием родовой идентичности.

Примечательно, что участие духовного лица (муллы) в данных ритуалах носит преимущественно формальный характер. Как показывают полевые исследования, в большинстве кабардинских сельских общин ключевая роль в организации обрядовой практики принадлежит не религиозным деятелям, а старшим рода, к которым обращаются за регламентацией процедур. Функция муллы при этом сводится к выполнению узкоспециализированного действия – чтению заупокойной молитвы (дуа), что отражает трансформацию религиозных институтов в рамках традиционной обрядности. С одной стороны, ритуал сохраняет форму при изменении содержания, как социальный механизм преемственности, где обряд выступает маркером этнокультурной принадлежности, с другой – адаптацию традиционных норм к мусульманским обычаям.

Значимая трансформация в наши дни затронула и такие эмоционально-экспрессивные элементы кабардинской погребальной обрядности, как оплакивание и траур. Причем эти изменения происходят автономно от религиозного фактора - они одинаково фиксируются вне

зависимости от степени религиозности семьи умершего. Данный процесс отражает общие тенденции модернизации ритуальных практик в кавказском регионе. Обязательные элементы погребального обряда, такие как: громкие причитания (включая уличные плачи), демонстративные формы скорби (раздираание одежды, царапание лица), коллективные ритуализированные рыдания (особенно среди женщин) потеряли свою значимость в современном обществе. Теперь эти практики в сельской местности сохраняются в смягченной форме (тихий плач, но без экстатических проявлений), в городах – практически исчезают, заменяясь сдержанными соболезнованиями, а в молодежной среде – воспринимаются как «устаревшие» или даже «неприличные». Это коррелирует с глобальным трендом деритуализации смерти. Это приводит к изменению траурного этикета. Например, сокращаются сроки траура (раньше – до года, сейчас – чаще 40 дней, по истечении которых даже разрешаются свадебные церемонии); упрощаются визуальные маркеры скорби (черная одежда теперь не носится, борода – это мода или религиозный выбор, лишенный прежнего символического значения, как и головной убор для женщин). В этом контексте скорбь становится более личной и менее регламентированной. Внешнюю атрибутивность частично берут на себя социальные сети (чёрные аватарки, посты), но они кратковременны и формальны.

В целом же, для этой формы погребально-поминального ритуала характерно упрощение всего ритуала за счет сокращения ряда традиционных элементов.

В 1980–1990-х годах обрядовая сторона погребального цикла, хотя и сохраняла традиционные элементы, отличалась меньшей масштабностью: поминальные собрания носили камерный характер, а угощения не были избыточными. Согласно архивным данным, в сельской местности на поминках присутствовали преимущественно ближайшие родственники, тогда как обильная трапеза предназначалась в основном детям и

малоимущим слоям населения, что отражало архаичные представления о благотворительности как форме обеспечения благополучия души усопшего²⁹¹. Кардинальные изменения в структуре поминальных обрядов наблюдаются с 2000-х годов, когда отмечается тенденция к увеличению числа участников, а роль детей и малоимущего населения суживается.

Примечательно, что в настоящее время наблюдается общественное порицание многолюдных поминок и избыточных жертвоприношений. Ритуальные практики снова эволюционировали: если в похоронах и выражении соболезнований стало участвовать больше людей, то состав участников поминальных трапез, напротив, сузился до круга близких.

Изначально поминальная трапеза выполняла не только социальную, но и сакральную функцию, выступая в качестве ритуального механизма, обеспечивающего благополучие души покойного в загробном мире. Архаичные верования связывали раздачу милостыни неимущим и кормление детей с идеей посмертного воздаяния, где материальная щедрость живых интерпретировалась как залог мистического покровительства усопшего. Однако в современном социокультурном контексте данный обряд претерпел существенную десакрализацию: его первоначальные мистико-религиозные смыслы частично утрачены, а сама трапеза приобрела характер формальной социальной практики. В настоящее время посещение поминок функционирует преимущественно как акт коллективной памяти и демонстрации солидарности с семьей покойного, что отражает общую секуляризацию ритуального поведения.

Параллельно с изменением обрядовой стороны произошла трансформация ключевых концептов, лежавших в основе традиционной погребальной обрядности: загробная жизнь, некогда центральный элемент народной эсхатологии, ныне подвергается сомнению или интерпретируется в сугубо метафорическом ключе, лишая поминальные практики их

²⁹¹ Архив ИГИ КБНЦ РАН – Архив Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук.

изначальной традиционной основы; ритуальные действия, направленные на умиротворение покойного (такие как поминальные жертвоприношения или символические подношения), в современном контексте редуцируются до уровня культурного обычая, лишённого прежней сакральной значимости. Таким образом, современная погребально-поминальная обрядность демонстрирует отчетливый сдвиг от сакрально-ритуальных практик к социально-коммуникативным. Если традиционная культура рассматривала смерть как переход в иную онтологическую реальность, требующий строгого соблюдения обрядовых норм, то сегодня доминирует восприятие смерти как части биографического нарратива, а поминальные ритуалы все чаще служат инструментом поддержания социальных, а не метафизических связей.

Трансформация погребальных обрядов, включая оплакивание и траур, наблюдается независимо от религиозных убеждений усопшего и его родственников. В частности, традиционные формы оплакивания, такие как громкие причитания на улице, разрывание одежды, самоповреждения и другие экспрессивные действия, утратили свою значимость и распространённость. В городской среде практика публичного оплакивания сокращается вплоть до полного исчезновения. Современные нормы допускают сдержанное выражение соболезнований: посещение семьи покойного, кратковременное присутствие, употребление предложенных угощений (например, калмыцкого чая и лепешек) и уход после стандартной вербальной формулы сочувствия.

Происходит значительная трансформация понятия и восприятия загробного мира. Если в традиционных обществах посредством ритуальных жертвоприношений и поминальных трапез считалось возможным повлиять на посмертное состояние души усопшего, то в современном массовом сознании утвердилась дуалистическая модель: душа сразу перемещается либо в ад, где подвергается вечным мучениям, либо в рай, обретая состояние вечного блаженства.

Параллельно наблюдается устойчивая тенденция к девальвации идеи бессмертия души, что приводит к кардинальному пересмотру традиционных воззрений на посмертное существование. Кризис веры в бессмертие детерминирует упрощение погребальной обрядности и её постепенную секуляризацию. Крушение же веры в бессмертие души влечет за собой упрощение и относительную безрелигиозность всего погребального ритуала.

Мотивация соблюдения религиозных погребальных обрядов среди современного кабардинского населения (по данным полевых исследований и анкетных опросов) выявили три основных мотива соблюдения религиозных погребальных обрядов:

- мировоззренческий фактор: у определенной части респондентов отсутствует сформированная материалистическая картина мира. Их сознание сохраняет элементы обыденной религиозно-мистической традиции, включающей комплекс архаичных представлений и суеверных практик.

- прагматический мотив («на всякий случай»): Значительный процент опрошенных совершает обряды, не разделяя соответствующих религиозных убеждений, но рассматривая ритуалы как потенциально значимую практику в парадигме «не навреди».

- социально-нормативное давление: для многих респондентов ключевым фактором является конформность по отношению к традиционным нормам. Опасение общественного осуждения и стремление избежать интерпретации отказа от обрядов как проявления неуважения к умершему, выступают основными детерминантами ритуального поведения.

- страх перед идеями «новых мусульман» («а вдруг мы были неправы»).

В то же время следует отметить, что в последние годы как в сёлах, так и в меньшей степени в городах широко распространился сбор денег в помощь семье умершего для проведения похорон и поминок. Деньги

собирают только в день похорон. Составляются специальные списки, куда вносится фамилия оказывающего материальную помощь и сумма, которую он вносит. Близкие родственники вносят более крупные суммы, а дальние родственники и соседи – по мере своих возможностей.

Кроме материальной помощи, родственниками и соседями оказывается ещё и физическая помощь в проведении похорон и поминок.

Проведённые автором эмпирические исследования, включающие наблюдения и анкетирование, позволяют заключить, что приверженность вере в загробную жизнь и соблюдение традиционных похоронно-поминальных практик обусловлены не только социальной инерцией, но и устойчивой мировоззренческой установкой, выражаемой в представлении о нормативности следования традициям («как поступали предки»)²⁹².

Кроме того, выявлена тенденция к контаминации этнокультурных обычаев и собственно религиозных ритуалов в массовом сознании, где эти элементы воспринимаются как недифференцированное целое. В противоположность этому, представители «новых мусульман» демонстрируют чёткую концептуальную границу между традиционными практиками и исламской догматикой, зачастую противопоставляя их даже в случаях отсутствия прямых противоречий.

Таким образом, фиксируется дихотомия между традиционалистским и исламским дискурсами в интерпретации погребальной обрядности. Согласно полевым исследованиям, в современном погребально-поминальном обряде кабардинцев наблюдается постепенная утрата ряда доисламских элементов. В частности, полностью исчезли такие практики, как участие профессиональных плакальщиц, хотя их функцию отчасти сохраняют пожилые женщины. Традиция использования одежды покойного трансформировалась: если вещи пригодны для ношения, их распределяют среди родственников, а остальные сжигают во дворе. Годовой траур соблюдается редко, а ношение бороды в знак траура в течение сорока дней

²⁹² ПМАН№1, ПМАН№2, ПМАН№3, ПМАН№4.

утратило первоначальный смысл, поскольку борода стала распространённым элементом внешности среди мусульманской молодёжи.

Тем не менее, в погребальной обрядности сохраняется значительное количество архаичных религиозных пережитков. В большинстве кабардинских сёл прослеживаются элементы религиозного дуализма, выражающегося в сочетании исламских молитв за загробное благополучие умершего с доисламскими представлениями. Например, женщины завершают чтение Корана традиционным религиозным песнопением на кабардинском языке²⁹³.

Отдельные аспекты архаичных верований, такие как тотемистические представления и вера в сверхъестественные силы (включая злых духов), сохраняются в обрядовой практике. Распространена, в частности, вера в магическую природу вещей умершего и защитную силу оберегов. Эти сохранившиеся формы свидетельствуют о синкретической сути обрядности, объединяющей исламские предписания с доисламскими религиозно-магическими культами.

В современной погребальной практике кабардинцев наблюдается сочетание традиционных и исламских ритуалов, что обусловлено тремя основными факторами: у части населения сохраняется мистифицированное восприятие действительности, проявляющееся в бытовых суевериях и предрассудках, которые влияют на обрядовые практики; многие выполняют религиозные обряды формально, без глубокой личной веры, мотивируя это следованием традиции («как делали предки») и страхом проявить неуважение к памяти умершего в случае их нарушения; опасение осуждения со стороны социума, особенно среди старшего поколения, заставляет людей придерживаться установленных норм. Некоторые даже специально оговаривают в завещаниях необходимость соблюдения традиционных обрядов (таких как раздача поминальной еды, проведение поминок на 40-й,

²⁹³ ПМА № 1, ПМА № 3

52-й день и годовщину смерти), противопоставляя их возможным изменениям со стороны молодежи.²⁹⁴

Как и в прежние времена, ключевая роль в организации похоронных церемоний в республике сохраняется за духовенством. Однако критерии, определяющие право на проведение обрядов, претерпели значительные изменения. Если ранее эта функция закреплялась за лицами старшего поколения или теми, кто освоил чтение Корана на базовом уровне, то сегодня приоритет отдается молодым людям, получившим религиозное образование за рубежом, в совершенстве владеющим арабским языком и способным осмысленно интерпретировать коранические тексты.

Показательна ситуация, описанная информантом из селения Аргудан: его отстранили от исполнения обязанностей распорядителя погребальных обрядов по причине недостаточного знания основ ислама²⁹⁵. Другой респондент критически отмечает, «что представители духовенства, которые не только не имеют понятия об исламской религии, о шариате, но и не знающие наизусть ни одного стиха из Корана, читающие их на ломаном арабском языке, совершенно не понимая смысла, не могут руководить похоронными обрядами»²⁹⁶. Данные изменения отражают тенденцию к профессионализации религиозной сферы, где формальное следование традиции уступает место требованию глубоких теологических знаний. Это, с одной стороны, способствует исламизации погребальной практики, а с другой — порождает конфликт между новым поколением образованных служителей культа и прежними носителями обрядовых норм, чей авторитет основывался преимущественно на возрастном статусе и традиционной преемственности.

Проведенное исследование позволяет констатировать, что погребально-поминальная обрядность кабардинцев в современный период претерпевает значительные трансформации, обусловленные комплексом

²⁹⁴ ПМА №1, ПМА №2, ПМА №3, ПМА №4

²⁹⁵ ПМА № 2

²⁹⁶ ПМА № 3

социальных, культурных и религиозных факторов. Несмотря на устойчивость традиционных элементов, их содержание и функциональная значимость существенно изменяются, что отражает общие тенденции модернизации ритуальных практик в условиях глобализации и секуляризации.

Во-первых, наблюдается постепенная десакрализация похоронных обрядов, при которой их изначальные религиозно-магические смыслы уступают место социально-коммуникативным функциям. Если в традиционной культуре поминальные практики воспринимались как механизм обеспечения загробного благополучия души усопшего, то сегодня они в большей степени служат инструментом поддержания родственных связей и коллективной памяти. Вместе с тем, несмотря на утрату сакрального значения, многие ритуалы сохраняются благодаря силе традиции и страху перед общественным осуждением, что свидетельствует о глубокой укорененности этих практик в этнокультурной идентичности.

Во-вторых, существенные изменения претерпевают эмоционально-экспрессивные аспекты траура. Традиционные формы оплакивания, включая громкие причитания и демонстративные проявления скорби, постепенно исчезают, особенно в городской среде, уступая место более сдержанным и индивидуализированным формам выражения горя. Этот процесс коррелирует с глобальными тенденциями деритуализации смерти, однако в сельских сообществах архаичные элементы сохраняются в модифицированном виде, что подчеркивает значение локальных культурных контекстов.

В-третьих, фиксируется трансформация структуры поминальных мероприятий: если в советский период они носили камерный характер, то в 2000-е годы отмечалась тенденция к их масштабированию, а в последнее время – к сокращению круга участников. Парадоксальным образом, несмотря на критику избыточных трат, материальная поддержка семьи

покойного (включая коллективные сборы средств) остается важным элементом социальной солидарности.

Наконец, ключевым фактором изменений выступает взаимодействие традиционных и исламских норм. С одной стороны, наблюдается постепенная исламизация обрядности, выражающаяся в усилении роли духовенства и критике доисламских практик со стороны «новых мусульман». С другой – сохраняется синкретизм, при котором архаичные верования сосуществуют с ортодоксальными исламскими ритуалами.

Таким образом, современная погребально-поминальная обрядность кабардинцев представляет собой динамичную систему, в которой традиционные элементы адаптируются к новым социокультурным реалиям. Наиболее вероятным сценарием ее дальнейшего развития представляется не полный отказ от сложившихся практик, а их селективная трансформация, сочетающая сохранение этнической специфики с интеграцией в общеисламский контекст. Дальнейшие исследования в этом направлении позволят глубже понять механизмы культурной преемственности в условиях модернизации.

Современные изменения в погребально-поминальной обрядности кабардинцев, как показывают полевые исследования, отражают сложное взаимодействие традиционных норм, исламских влияний и глобальных социальных тенденций. Эти процессы могут быть осмыслены через призму феноменологии социального мира Альфреда Шюца²⁹⁷ и этнометодологии Гарольда Гарфинкеля²⁹⁸, которые акцентируют внимание на повседневных практиках как ключевом механизме конструирования социальной реальности.

²⁹⁷ Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). 2004. 1056 с. С. 451.

²⁹⁸ Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. / Г. Гарфинкель; Пер. с англ. под науч. ред. А. М. Корбута. М.: Парадигма, 2007. 336 с.

Сохранение традиций и поколенческий разрыв
Как отмечает Н.М. Смирнова²⁹⁹, повседневные практики формируют «конечные области смысла», где традиции воспроизводятся через рутинные действия. В кабардинских обрядах старшее поколение продолжает следовать архаичным ритуалам (например, раздача поминальной еды), тогда как молодежь либо формализует их, либо заменяет новыми формами (онлайн-соболезнования). Этот конфликт интерпретаций иллюстрирует тезис о «множественности реальностей»: для одних обряд сохраняет сакральный смысл, для других становится социальным ритуалом. Этнометодологический подход Гарфинкеля позволяет раскрыть, как участники обрядов «конструируют» их значимость в повседневном взаимодействии. Например, поминальные трапезы, утратив первоначальную связь с культом предков, теперь выполняют функцию поддержания родственных сетей.

Полевые данные свидетельствуют о противостоянии между традиционными распорядителями обрядов (старшие рода) и молодыми имамами, получившими образование за рубежом. Этот конфликт можно анализировать через концепцию Шюца о «конструктах второго порядка»: новые религиозные нормы (исламские) сталкиваются с укорененными типизациями повседневности³⁰⁰. Сокращение сроков ношения черной одежды и замена публичных причитаний сдержанными соболезнованиями отражают глобальный тренд рационализации эмоций³⁰¹. Сочетание чтения Корана с кабардинскими песнопениями демонстрирует, как «фоновые знания» (по Шюцу) адаптируются к новым условиям без полного отказа от традиции.

²⁹⁹ Смирнова Н. М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с.

³⁰⁰ Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). 2004. 1056 с. С. 541.

³⁰¹ Смирнова Н. М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с. С. 110.

Изменения в погребальной обрядности кабардинцев не сводятся к простой секуляризации или исламизации. Они представляют собой динамичный процесс релевантности³⁰², где традиционные смыслы переосмысляются в контексте современных социальных коммуникаций. Этнометодологический анализ подчеркивает, что даже формальные ритуалы (например, сбор денег на поминки) сохраняются благодаря их роли в поддержании групповой солидарности.

Дальнейшие исследования могли бы углубить понимание того, как цифровизация (мемориальные страницы в соцсетях) трансформирует саму концепцию коллективной памяти, оставаясь в рамках феноменологической парадигмы «жизненного мира».

³⁰² Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). 2004. 1056 с. С. 316.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование позволило осуществить комплексный анализ похоронно-поминальной обрядности кабардинцев в её традиционных формах и современных трансформациях, достигнув поставленной цели и решив сформулированные задачи. Диссертационная работа, опираясь на методологический арсенал, изложенный во введении, подтвердила свою научную новизну и значимость через полученные результаты, которые стали возможны благодаря корректному применению совокупности взаимодополняющих методов.

Реализация методологического подхода продемонстрировала свою эффективность на всех этапах исследования. Традиционные методы полевой этнографии, включая глубинное интервьюирование, включенное наблюдение и фиксацию материала в полевых дневниках, стали основой для формирования уникальной эмпирической базы, собранной в ходе экспедиций 2021–2025 годов. Именно непосредственное участие автора в ключевых ритуалах – омовении, приготовлении поминальной пищи, поминальных церемониях – обеспечило доступ к невербальным, эмоциональным и тактильным компонентам обряда, что позволило преодолеть ограничения поверхностного наблюдения и зафиксировать внутреннюю логику практик. Этот подход оказался незаменим для документирования динамичных и часто конфликтных процессов трансформации, особенно в контексте межпоколенческих дискуссий о легитимности тех или иных ритуальных действий.

Историко-сравнительный метод, составляющий методологический стержень работы, позволил не просто описать, но и стратифицировать сложный феномен обрядности, выявив в его структуре три взаимопроникающих исторических пласта. Во-первых, был реконструирован глубокий архаический пласт, связанный с культом души (*псэ*), одушевленностью природы и почитанием предков. Сравнительный

анализ адыгских представлений о душе, обрядов «ловли души» у абхазов и кабардинских практик, связанных со смертью от молнии, с аналогичными явлениями в культурах других народов (от австралийских аборигенов до балканских славян), выполненный на основе трудов классиков религиоведения, подтвердил универсальность ряда архаических архетипов. Одновременно было выявлено их уникальное, адаптированное к местному культурному ландшафту, воплощение в кабардинской традиции, что подчеркивает значение сравнительно-типологического анализа для определения этноспецифических черт.

Во-вторых, системный анализ позволил проследить пласт монотеистических влияний, прежде всего ислама, и выявить не механическое замещение, а сложный, многогранный синкретизм. Исследование показало, что исламские нормы (чтение Корана, молитва-джаназа, представления о рае и аде) были не просто наложены, а органично вплетены в глубокую доисламскую мировоззренческую основу. Это привело к формированию уникального ритуального комплекса, где, например, поминальная лепешка («жьэрымэ») осмысливается одновременно и как пища для души предка, и как садака. В-третьих, применение сравнительного метода к материалам разных временных срезов (архивные данные XX века и современные полевые записи) наглядно выявило современный трансформационный пласт. Были определены основные векторы изменений: селективное упрощение и формализация традиционных форм под давлением урбанизации; целенаправленная ревитализация отдельных элементов (например, дискуссии о сакральности поминальной пищи) как инструмента этнической самоидентификации; и, наконец, гибридизация с догмами ортодоксального ислама, приводящая к напряженности между приверженцами «адыгэ хабзэ» и «чистого» ислама.

Особую объяснительную силу в исследовании современных процессов продемонстрировал методологический синтез идей феноменологической социологии А. Шюца и этнометодологии Г.

Гарфинкеля. Этот подход позволил сместить фокус с внешнего описания ритуалов на анализ того, как в повседневных взаимодействиях конструируется сама реальность смерти и социальный порядок скорби. Он дал ключ к пониманию, что устойчивые практики – будь то закрытие зеркал, ношение определенной одежды траура или строгий этикет соболезнований – представляют собой социально санкционированные «рецепты» действий, которые воспринимаются участниками как естественные и неоспоримые. Нарушение этих неписаных правил (например, отказ от траурных атрибутов со стороны «новых мусульман») становится актом разрушения не просто обычая, а intersubjectively разделяемой реальности, что и объясняет глубину и остроту межпоколенческих конфликтов в современном кабардинском обществе.

Дополнительное измерение анализу придало применение антропологии движения А.В. Головнёва. Рассмотрение ритуалов через призму мотивации, пространственного перемещения и визуальной организации позволило представить их не как статичный сценарий, а как динамичный, телесный и навигационный процесс. Это проявилось в анализе маршрутов выноса тела и поминальных процессий, организующих сакральное пространство селения; в осмыслении движений участников при омовении или раздаче пищи как воплощения социальной иерархии и солидарности; в понимании того, как изменение материальной среды (замена домашних поминок на кафе, стандартизация памятников) трансформирует сам опыт ритуального действия и связанные с ним коллективные смыслы. Применение антропологии движения А. В. Головнёва позволило раскрыть похоронно-поминальную обрядность кабардинцев не как застывший набор предписаний, а как живой, динамичный поток практик. Этот подход выявил, как в жестах омовения, маршрутах процессий, организации поминального пространства и изменениях в ритуальной моторике проявляются конфликты интерпретаций, межпоколенческие напряжения и стратегии адаптации традиции к вызовам

реисламизации и глобализации. Движение, таким образом, оказалось не только формой ритуала, но и его содержанием – языком, на котором говорит меняющаяся этнокультурная идентичность.

Таким образом, системное применение заявленного методологического комплекса позволило достичь главного результата исследования: похоронно-поминальная обрядность кабардинцев была проанализирована как живая, динамичная система, а не застывший этнографический реликт. Было доказано, что она остается фундаментальным носителем культурного кода, выполняющим в современности адаптивные функции. Несмотря на глубокую трансформацию, ее ядро, сформированное вокруг концепта души (псэ) и культа предков, демонстрирует удивительную устойчивость, постоянно перекодируясь и встраиваясь в новые мировоззренческие рамки – будь то язык исламской догматики или дискурс этнической идентичности. Исследование подтвердило, что в условиях глобализации и религиозного возрождения ритуальные практики, связанные со смертью, не ослабевают, а, напротив, обретают новую значимость как ключевой механизм символического проведения границ сообщества и утверждения культурной преемственности. Полученные выводы и обширный полевой материал вносят вклад в развитие этнографии Кавказа, антропологии смерти и исследований современной религиозности, открывая перспективы для дальнейшего сравнительного изучения трансформаций традиционных культур в поликонфессиональных и модернизирующихся обществах.

Заключительные выводы

Настоящее исследование позволило сформулировать ряд основополагающих выводов, раскрывающих сущность, эволюцию и современное состояние похоронно-поминальной обрядности кабардинцев.

Ядром традиционной погребально-поминальной системы кабардинцев выступает архаический комплекс представлений о душе (псэ), понимаемой как универсальная жизненная сила, присущая не только

человеку, но и всему одушевленному миру. Этот культ души, генетически связанный с более широким культом предков, сформировал смысловое ядро обрядности, направленной на поддержание связи между мирами живых и умерших, умилоствление душ предков и обеспечение их благополучия в загробном мире, что, в свою очередь, рассматривалось как залог процветания живых. Ритуалы, связанные со смертью от молнии, воздушным погребением и вызыванием дождя, демонстрируют глубокую интеграцию культа предков в природные циклы и архаические практики.

Историческое развитие обрядности характеризуется не замещением, а сложным синкретизмом. Принятие ислама не привело к искоренению доисламской основы, но наложило на нее новый смысловой слой. В результате сформировался уникальный ритуальный комплекс, где исламские нормы (омовение по шариату, чтение Корана, заупокойная молитва) органично сплелись с архаическими по форме и содержанию практиками (сакрализация поминальной пищи как «кормления» души, система запретов, связанных с «опасностью» покойника, специфическая пространственная символика). Эта обрядность стала одним из ключевых маркеров этнокультурной идентичности кабардинцев, воплощая в себе этические идеалы «адыгагъэ».

В современный период (рубеж XX–XXI вв.) похоронно-поминальная обрядность подвергается интенсивной и многомерной трансформации, обусловленной действием трех основных факторов: процессами реисламизации, глобализации, урбанизации и социально-демографическими сдвигами. Эти процессы привели не к унификации, а к возрастанию вариативности и внутренней конфликтности ритуальной сферы.

Основным направлением изменений стал конфликт между традиционалистской и новой исламской интерпретациями обрядов. Сторонники «адыгэ хабзэ» (чаще старшее поколение) видят в обрядах незыблемый культурный код и форму социальной солидарности. «Новые

мусульмане» (чаще молодежь), опираясь на салафитские авторитеты, оценивают многие традиционные элементы (громкий плач, поминальные трапезы определенного вида, некоторые атрибуты траура) как религиозно запрещенные нововведения, подлежащие упразднению. Этот конфликт проявляется на микроуровне семейных и общинных взаимодействий, создавая напряженность и нарушая межпоколенческую преемственность.

Наблюдается общая тенденция к рационализации, индивидуализации и коммерциализации ритуальных практик. Коллективные, растянутые во времени формы траура и поминовения уступают место сокращенным и упрощенным. Ритуальные функции все чаще делегируются специализированным службам (приготовление поминальной пищи, организация поминок в кафе). Происходит десакрализация ряда символов (например, поминальной пищи) и формализация других, при этом сама структура ключевых событий (40-й день, годовщина) сохраняет свою социальную значимость.

Детская погребальная обрядность подтверждает общую логику трансформации, одновременно обнажая особую чувствительность этой сферы. Традиционная практика, основанная на представлении о неполной социализации ребенка, предусматривала упрощенные, «маргинальные» формы погребения. Сегодня, под влиянием как усиления ценности детской жизни в современном сознании, так и исламских представлений о безгрешности умершего ребенка, наблюдается противоречивая тенденция: с одной стороны, стремление к проведению «полноценного» обряда даже для младенцев, с другой – радикальный отказ от каких-либо проявлений скорби со стороны ортодоксально настроенной молодежи.

Несмотря на глубину изменений, похоронно-поминальная обрядность не теряет своей системообразующей роли. Она адаптируется, выполняя в новых условиях важные социально-психологические и идентификационные функции. Ритуалы остаются ключевым механизмом конструирования групповой солидарности, легитимации социального порядка и, что

особенно значимо в эпоху глобализации, ярким маркером этнокультурной принадлежности. Процесс ревитализации обрядности заключается не в механическом воспроизведении архаики, а в постоянном переосмыслении и адаптации традиционных ценностей и символов к вызовам современности.

Таким образом, похоронно-поминальная обрядность кабардинцев предстает как динамичная, живая система, чья эволюция является точным индикатором глубинных социокультурных и религиозных трансформаций в обществе. Ее изучение позволяет понять не только механизмы сохранения этнической идентичности, но и универсальные законы адаптации традиционной культуры к условиям модернизации и глобализации.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Архивные материалы:

1. Архив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук. Фонд 10. Полевые материалы 1976 г. Паспорт 13.
2. Архив Института гуманитарных исследований – филиал Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук. Ф. 10. Полевые материалы 1977 г. Паспорт 16.
3. Архив Института гуманитарных исследований – филиал Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук. Ф. 10. Полевые материалы 1977 г. Паспорт 24.
4. Мафедзев С. Х. Полевые записи. Архив КБИГИ. Нальчик. Ф. 12. Оп. 1. Д. 32. Л. 208, 209. 1972.

Полевые материалы:

1. ПМА № 1 – Полевые материалы автора. Дневн. 1. КБР, Баксанский район (с. Баксаненок, г. Баксан, с. Кишпек, с. Жанхотеко, с. Заюково).
2. ПМА № 2 – Полевые материалы автора. Дневн. 2. КБР, Лескенский район (с. Аргудан, с. Старый Лескен).
3. ПМА № 3 – Полевые материалы автора. Дневн. 3. КБР, г.о. Нальчик.
4. ПМА № 4 – Полевые материалы автора. Дневн. 4. Ставропольский край.
5. ПМА № 5 – Полевые материалы автора. Дневн. 5. КБР, Терский район.
6. ПМА № 6 – Полевые материалы автора. Дневн. 6. КБР, Прохладненский район.
7. ПМА № 7 – Полевые материалы автора. Дневн. 7. КБР, Черекский район.

Этнографические материалы:

1. Агънокъуэ Лашэ. Усэхэр (Агноков Лаша. Стихотворения) / сост. и вступ. ст. З.П. Кардангушева. На каб.-черк. яз. Нальчик: Эльбрус, 1993. 205 с.
2. Адиль-Герей Кешев (Каламбий). Записки черкеса. Нальчик: Эльбрус, 1988. 270 с.
3. Адыгэ Иуэрыуатэхэр (Адыгский фольклор.) В 2-х томах / сост. З.П. Кардангушев. Вступ. ст. А.Т. Шортанова. На каб. - черк. яз. Нальчик: Эльбрус. Т. I. 1963. 339 с. Т. II. 1969. 412 с.

4. Адыгэ мифологием и энциклопедие / Мыжей М.И., Пашты М.М. Мейкьюапэ: «ИП Паштов З.В.», 2012. 460 н.
5. Адыгэ хьуэхьухэр (Кабардинские здравицы / сост. З.П. Кардангушев. Вступ. ст. З.М. Налоева). На каб.-черк. яз. Нальчик: Эльбрус, 1985. 140 с.
6. Адыгэ хьыбархэр (Адыгские народные новеллы) / Карачаево-Черкес. НИИ истории, филологии и экономики; сост., вступ. ст., коммент. Мижаева М.; отв. ред. Гутов А. Черкесск: Ставроп. кн. изд-во, 1986. 357 с.
7. Антология кабардинской поэзии. / Вступ. ст. Х. Теунова; Ред. коллегия: А. П. Кешоков и др. М.: Гослитиздат, 1957. 299 с.
8. Аутлева С. Ш. Адыгские историко-героические песни XVI–XIX веков. Нальчик: Эльбрус, 1973. 226 с.
9. Белл Дж. Дневник пребывания в Черкессии в течение 1837, 1838, 1839. // Адыги, Балкарцы и Карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII–XIX вв. Составление, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с. С. 505.
10. Берже А.П. Этнографическое обозрение Кавказа. Санкт-Петербург: Тип. бр. Пантелеевых, 1879г. 38с.
11. Бларамберг И. Кавказская рукопись: [Ист. и этногр. описания народов Сев. Кавказа: Пер. с фр. / Иоганн Бларамберг; Введ. и коммент. И. М. Назаровой]. Ставрополь: Кн. изд-во, 1992. 239с.
12. Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. В 6 т. Т. 1. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1871. С. 186.
13. Жан Батист Тавернье. Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию // Адыги, Балкарцы и Карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII–XIX вв. Составление, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с. С. 78-79.
14. Забылин М. Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия: в 4 ч. М.: Изд. книгопродавца М. Березина, 1880. III, 607, VIII, 607 с.
15. Интериано Дж. Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII –XIX вв. Составитель, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с. С. 43-52.

16. Кабардинский фольклор / сост. и ред. Ю. М. Соколов. М.; Л.: АCADEMIA, 1936. 654 с.
17. Кабардинский фольклор // под. ред. Г.И. Бройдо. Вступ.ст., коммент. и словарь М.С. Талпа. М.-Л.: Academia, 1936. 650 с.
18. Коран: перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой / гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд; [пер. с араб. Порохова В. М.]. Изд. 10-е, доп. Москва: РИПОЛ классик, 2010. 799 с
19. Къэзэнокъуэ Жэбагы (Казаноко Жабаци) / сост. и вступ. ст. А.Т. Шортанова. На каб.-черк. яз. Нальчик: Эльбрус, 1984. 188 с.
20. Къэзэнокъуэ Жэбагы и хыбархэр (Сказания о Жабаци Казаноко / сост. и коммент. З.М. Налоева, А.М. Гугова). Нальчик: Эль-Фа, 2001. 328 с.
21. Ламберти А. Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией // Адыги, Балкарцы и Карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII-XIX вв. Составление, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с. С. 58-60.
22. Лапинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Описание очевидца Теофила Лапинского (Теффик-бея), полковника и командира польского отряда в стране независимых кавказцев: в 2 т.; перевод В. К. Гарданова; Нальчик: Эльфа, 1995. 454 с.
23. Лукка Дж. Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин, Жана де Люкка, монаха Доминиканского Ордена // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX вв. Составитель, редакция переводов, введение и вступительные. статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635с. С. 68-72.
24. Люлье Л. Черкесия: историко-этнографические статьи. Краснодар: Общество изучения Адыгейской автономной области и Адыгейский областной историко-этнографический музей, 1927. 48с.
25. Народы Кавказа / под общ. ред. С. П. Толстого. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 1. 612 с.
26. Нарты. Адыгский героический эпос / сост. А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев. Вступ. ст. А.Т. Шортанова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1974. 416 с.
27. Нарты: кабардинский эпос / пер. В. Звягинцевой и др.; ред.: С. Липкин, С. Обрадович; М.: Гослитиздат, 1951. 503 с.
28. Николай Витсен. Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию. // Адыги, Балкарцы и Карачаевцы в известиях Европейских авторов

- XIII-XIX вв. Составление, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с. С. 88.
29. Ногмов Ш. История адыгейского народа. Нальчик: Эльбрус, 1994. 232 с.
30. Ритуал // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. Санкт-Петербург: Брокгауз Ефрон, 1899. Т.26. С. 819.
31. Хан-Гирей Записки о Черкесии. Нальчик: Эльбрус, 1978. 330 с.
32. Челеби Э. Книга путешествия. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М.: Наука, 1979. Вып. 2. С. 75-76.
33. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: Абгиз, 1957. 265 с.
34. Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис: 1913. 189с.
35. Шильтбергер И. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 г. Пер. со старонем., примеч. Ф. Брун. Баку: 1984. 86с.

Литература:

1. Абазов А. Х., Баков Х. И., Бгажноков Б. Х. и др. Адыги: Адыгейцы. Кабардинцы. Черкесы. Шапсуги. М.: Наука, 2022. 870 с.
2. Абашин С.Н. Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 3–17.
3. Абазова М. М., Унатлоков В. Х., Хутежев З. Г. Фразеологизмы-синонимы с лексемой «псэ» («душа») в кабардино-черкесском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2021. №5. С.1509-1513.
4. Акаев В.Х. Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. Ростов н/Д: Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы, 2004. 248 с.
5. Акаев В. Х., Мамадиева М. Х. Исламское возрождение на Северном Кавказе: дезинтеграционные и интеграционные процессы // Научная мысль Кавказа, 2015. № 1 (81). С. 100-104.
6. Аккиева С.И. Ислам в Кабардино-Балкарской Республике. / С. И. Аккиева. М.: Логос, 2009. 133 с.
7. Аккиева С.И. Исламские учебные заведения и мусульманское образование на Северном Кавказе: состояние и перспективы // Ислам в мультикультурном мире: мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве. Казань: РИИ-КФУ, 2014. С. 330–342.

8. Албогачиева М.С.-Г. Ингуши в XX в.: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: традиционное сельское сообщество: социальные роли, общественное мнение, властные отношения. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 75-128.
9. Албогачиева М. С.-Г. Похороны и поминки у ингушей // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.: Лема, 2009. Вып. 9. С. 60-76.
10. Албогачиева М. С.-Г. Роль адата и шариата в российской правовой системе // Платон. СПб.: 2014. С. 43-50.
11. Албогачиева М. С.-Г. Суфизм в Ингушетии в условиях пандемии COVID-19 // Суфизм после СССР. М.– СПб.: Марджани, Аль-Макам, 2022. С.121-139.
12. Алексеева Е. П. Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М.: Наука, 1992. 216 с.
13. Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь / А. Али-заде. М.: Ансар, 2007. 396 с.
14. Ан Б. Г. О пережитках родовой религии шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов: сборник статей. М: ГУГВФ, 1940. 82 с. С. 11-18.
15. Анчабадзе Ю. Д. Политическая культура адыгов: традиционные общинные институты и их эволюция: вторая половина XIX в. - 1920 - е гг.: автореферат дис. ... доктора исторических наук: 07.00.07 / Анчабадзе Юрий Дмитриевич; М., 2013. 66 с.
16. Анчабадзе Ю. Д. Культурное наследие народов Кавказа / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе. М., СПб.: Нестор-История, 2014. 289 с.
17. Анчабадзе Ю. Д. Город в этнокультурном пространстве народов Кавказа: материалы X Конгресса этнографов и антропологов России / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; редкол.: Ю. Д. Анчабадзе (отв. ред.), Н. Д. Пчелинцева, Л. Т. Соловьева. М.: ИЭА РАН, 2014. 233 с.
18. Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история Северного Кавказа XVI-XIX века / Сер. «Народы и культуры». М.: ИЭИА, 1993. Вып. 27. 265 с.
19. Арутюнов С.А. Общий очерк религиозной мозаики Кавказа // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 5–12.
20. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Филипп Арьес; Перевод с фр. Ронина В. К.; Общ. ред. Оболенской С. В.; Москва: Прогресс, 1992. 526 с.

21. Аутлев П. А. Новые материалы по религии адыгов // Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института (АНИИ). Краснодар, 1965. Т. IV. С. 186-199.
22. Ахохова Е. А. Адыгский религиозный синкретизм: автореферат дис. кандидата философских наук: 09.00.06. / МГУ им. М. В. Ломоносова. - Москва, 1996.- 28 с.
23. Ахохова Е. А., Катанчиев З. М. Гендерный конфликт в мифологическом сознании (на материале адыгской традиционной культуры) // Ежеквартальный рецензируемый, реферируемый научный журнал «Вестник АГУ». Выпуск 3 (184). 2016. С. 113-120.
24. Ахохова Е. А., Катанчиев З. М., Нагоева Л. А. Социальная и магическая семиотика женских культов в абхазо-адыгской культуре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 3-2(53) С. 27–32.
25. Бабаева Н. С. Древние верования горных таджиков южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX века) Душанбе: Дониш, 1993. 156 с.
26. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука, 1993. 240 с.
27. Барт Р. Мифологии / Ролан Барт; пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. Москва: Акад. Проект. Фр. проект, 2010. 351 с.
28. Барцыц Р.М. Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике: монография / Р.М. Барцыц. М.: Изд-во РГТЭУ, 2009. 168 с.
29. Бгажноков Б.Х. Адыгская этика. Нальчик: Эль-Фа, 1999. 96 с.
30. Бгажноков Б.Х. Адыгские клятвы // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986. С. 81–103.
31. Бгажноков Б.Х. Антропология морали. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2010. 128 с.
32. Бгажноков Б.Х. О структуре и функции паремии «Цыхубз пшэрыхь хуцанэ» // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1981. С. 65–77.
33. Бгажноков Б.Х. Основания гуманистической этнологии. М.: РУДН, 2003. 272 с.
34. Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик: Эльбрус, 1983. 229 с.
35. Бгажноков Б.Х. Черкесское игрище. Нальчик: Полиграфкомбинат Госкомиздата КБССР, 1991. 192 с.

36. Бетрозова М. А. К вопросу о ранних формах религиозных верований адыгов (черкесов) // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. № 12. С. 28-41.
37. Бижева З. Х. Адыгская языковая картина мира. Нальчик: Эльбрус, 2000. 122 с.
38. Бобровников В. О. Антропология религии // Антропологический форум 2017. №34. С.34-43
39. Богатырева И. З. Традиционное и новое в обрядности кабардинцев: дис. ... канд. ист. наук. 07.00.07 / Богатырева Изабелла Забидовна. Нальчик, 2003. 177 с.
40. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. 284 с.
41. Вундт В. Миф и религия. СПб.: Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1913. 416 с.
42. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. / Г. Гарфинкель; Пер. с англ. под науч. ред. А. М. Корбута. М.: Парадигма, 2007. 336 с.
43. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп; пер. с фр.; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Москва: Восточная литература, 1999. 198 с.
44. Гетагазова А. М. Традиционные родильные и детские обряды в современных практиках ингушей // Вестник Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. Нальчик, 2022. №2 (53). С. 32-44.
45. Гирц К. Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 560 с.
46. Головнёв А. В. Дорожная карта антропологии движения // УИВ. 2012а. № 2 (35). С. 4-14.
47. Гутова М. Х., Нальчикова Е. А., Текуева М. А., Маремшаова И. И. Феномен смерти в кавказской культуре: историография и методология // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2017. № 4(209). С. 72-83.
48. Гутова М. Х., Нальчикова Е. А., Текуева М. А. Трансформация северокавказской похоронной обрядности в XX в. // Социально-гуманитарные знания. 2018. № 9. С. 205-213.
49. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. 157 с.
50. Гутова Л. А. Обряд вызывания дождя в фольклоре и этнографии адыгов // Вестник Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ РАН, 2013. Вып. 1 (20). С. 79-87.
51. Гучева А.В. Информационное поле эпоса: атрибуты традиционной культуры // Музыка и время. М., 2011. № 2. С. 39–49.

52. Дбар С. А. Обычаи и обряды детского цикла у абхазов (вторая половина XIX – начало XX в.). Сухум: Алашара, 2000. 133с.
53. Дбар С. А. Исторические формы захоронений у абхазов // Кавказ: история, культура, традиции, языки. Сухум, 2003. С. 275-286.
54. Джандар М. А. Песня в семейных обрядах адыгов. Майкоп: Адыгейское книжное издательство, 1991. 144 с.
55. Дмитриев В. А. Адааты и шариат у кавказских горцев / В. А. Дмитриев // Россия и Кавказ: история, религия, культура. СПб.: Довлатовский фонд, 2003. С. 107-127.
56. Дмитриев В. А. Метод Я.В. Чеснова в этнографическом кавказоведении: эволюция взглядов // Кунсткамера. 2019. №2 (4).
57. Дмитриев В. А. Реконструкции в этнологических исследованиях / В. А. Дмитриев. СПб: Виктория плюс, 2024. 688 с.
58. Досхоева Р. Х. Погребально-поминальный обряд у ингушей на современном этапе // Вестник Дагестанского научного центра РАН. 2024. № 92. С. 78-89.
59. Емельянова Н. М. Мусульмане Кабарды / Надежда Емельянова. М.: Граница, 1999. 142 с.
60. Ермолин Д. С. Похоронный обряд Приазовских албанцев (по материалам фотоиллюстративного фонда отдела европеистики и архива МАЭ) // Культурное наследие народов Европы. СПб.: Наука, 2011. С. 156-215.
61. Загазежев Т. Р. Сакрализация надгробных сооружений у адыгов // Кавказология, 2024. № 1. С. 149-159.
62. Зельницкая Р. Ш. Современный похоронно-поминальный обряд у карачаевцев // Известия СОИГСИ. 2018. №28 (67). С. 52-64.
63. Зельницкая Р. Ш. Поверья, связанные с возвращением души покойника в родной дом, в традиционной похоронно-поминальной обрядности народов Северо-Западного Кавказа (на примере абхазов и карачаевцев) // Кавказология, 2025. № 1. С. 181-191.
64. Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми: Алашара, 1976. 463 с.
65. История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней: в 2-х томах. М.: Наука, 1967. Т. 1. 484 с.
66. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. / В. П. Любин, Х. А. Амирханов, П. У. Аутлев и др.; Отв. ред. Б. Б. Пиотровский; АН СССР. Москва: Наука, 1988. 543 с.
67. Кабардино-русский словарь: 20000 слов / под общ. ред. Б.М. Карданова. М.: ГИС, 1957. 576 с.
68. Кантария М. В. Полеводство в Кабарде (по этнографическим материалам): автореф. дис. ... канд. ист. наук. / Тбилиси: Мецниереба, 1965. 28 с.

69. Карпов Ю. Ю. Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа / Ю. Ю. Карпов; Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.: МАЭ, 1996. 309с.
70. Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб: Петерб. востоковедение, 2001. 412с.
71. Карпов Ю. Ю. Женский лик Кавказа // Россия и Кавказ. СПб.: Довлатовский фонд, 2003. С. 44-63.
72. Кафоев А. Ж. Адыгские памятники. Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное издательство, 1963. 153 с.
73. Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М.: Наука, 1978. 223 с.
74. Кисриев Э.Ф. Ислам и национальные отношения на Северном Кавказе // Ислам в России. Взгляд из регионов. М., 2007. 154 с. С. 65–84.
75. Козинцев А.Г. Наука о ритуале на новом уровне? (рец. на: Ritual Renaissance: New Insights into the Most Human of Behaviours. L., 2020) // Этнографическое обозрение. 2021. № 1. С. 201 – 206.
76. Копоть Л. В., Нехай С. М. Функциональная значимость врачевальных песен обряда «Чапщ» // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2015. № 4 (168). С. 45-50.
77. Крупнов Е. И. Краткий очерк археологии Кабардинской АССР. Нальчик: Кабгосиздат, 1946. 51 с.
78. Крупнов Е. И. Древняя история и культура Кабарды. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. 176 с.
79. Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 520 с.
80. Кудаева З. Ж. Заговоры и заклинания в адыгской традиционной культуре / З. Ж. Кудаева, Р. М. Шетова // Вестник Академии наук Чеченской Республики, 2016. № 1(30). С. 108-110.
81. Куек А. С. Мифоэпические мотивы и образы адыгского (черкесского) нартского эпоса. // Тема диссертации и автореферата по ВАК РФ 10.01.09. 2020г. 387с.
82. Кумахов М.А. Сравнительно-историческая грамматика адыгских (черкесских) языков / М. А. Кумахов; Отв. ред. Н. З. Гаджиева; АН СССР, Ин-т языкознания. Москва: Наука, 1989. 381с.
83. Кунов Н. А. Культура и быт моздокских кабардинцев в XIX - первой половине XX века: историко-этнографическое исследование. Нальчик: Эльбрус, 2009. 203 с.
84. Лавров Л.И. Происхождение кабардинцев и заселение ими нынешней территории // Советская этнография. 1956. № 1. С. 19-28.

85. Лавров Л.И. Адыги в раннем средневековье // Сборник статей по истории Кабарды. Нальчик, 1955. № 2. С. 19-64.
86. Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований // ТИЭ. Научный сборник. 1959. Т. 51. С. 193-236.
87. Лавров Л.И. Об арабских надписях Кабардино-Балкарии // Ученые записки КБНИИ. Т. XVII. Нальчик, 1960. С. 97-121.
88. Лакунова Д. Р. Традиционные магические представления и обрядовые практики абхазо-адыгов, связанные с деторождением // Шаг в науку-2021: сборник материалов Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых. Нальчик, 2021. С. 167- 173.
89. Лакунова Д. Р. Трансформация похоронно-погребальных обрядов и ритуалов кабардинцев Кабардино-Балкарской Республики вначале 20-х гг. XXI в. // Кавказология, 2023. № 2. С. 143-155.
90. Лакунова Д. Р. Роль погребальных и поминальных обрядов в сохранении самобытности кабардинцев // Казачество, 2024. № 81(8). С. 39-47.
91. Левашова В. П. Белореченские курганы // Труды Государственного исторического музея. М.: Госкультпросветиздат, 1953. Вып. 22. С. 163-213.
92. Луговой К.В. Ритуал в нартовском эпосе народов Северного Кавказа. Дис... канд. ист. наук, специальность ВАК РФ 07.00.07. М., 2006. 349 с.
93. Ляушева С. А. Эволюция религиозных верований адыгов: история и современность (философско-культурологический анализ). / С. А. Ляушева; Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. 184 с.
94. Ляушева С. А., Блягоз З. Н. «Священное» в культуре адыгов // Социально-гуманитарные знания, 2012. №11. С. 210-215.
95. Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX – начале XX в. Нальчик: Эльбрус, 1979. 203 с.
96. Мафедзев С. Х. Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов в XIX - начале XX века (Этногр. исслед.) / Кабард.-Балкар. НИИ истории, филологии и экономики при Совете Министров КБАССР. Нальчик: Эльбрус, 1991. 253 с.
97. Мир культуры адыгов: проблемы эволюции и целостности / Министерство образования и науки Респ. Адыгея, Адыгейский респ. ин-т гуманитар. исслед.; сост. и науч. ред. Р.А. Ханаху. Майкоп: Адыгея, 2004. 514 с.
98. Молотова Т. Л. Концепция «картины мира» у марийцев (анализ традиционных взглядов на рождение и смерть) // Расы и народы:

современные этнические и расовые проблемы. М., 2003. Вып. 29. С. 34–61.

99. Мохов С. Рождение и смерть похоронной индустрии: от средневековых погостов до цифрового бессмертия. 2-е изд., испр. и доп. М.: Common place, 2018. 328 с.

100. Мукожев А.Х. Религиозная ситуация и проблемы исламского возрождения в Кабардино-Балкарской Республике // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 145–162.

101. Мусаева М. К. Похоронно-поминальная обрядность народов Дагестана в современных городских условиях // Вестник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, 2017. № 4. С. 115-124.

102. Нагоев А. Х. Материальная культура кабардинцев в эпоху позднего Средневековья (XIV-XVI вв.) / под ред. С. А. Плетневой. Нальчик: Эльбрус, 1981. 88 с.

103. Нагоев А. Х. Итоги раскопок кабардинских курганов на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972-1977 гг. // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1987. Т. 3. С. 170-241.

104. Налоев З. М. Институт джегуако / З.М. Налоев; Нальчик: Тетраграф, 2011. 406 с.

105. Нальчикова Е. Генезис феномена «добровольной смерти»: миф и традиция // Власть. 2007. №8. С. 71-73.

106. Нальчикова Е.А. Смерть в ментальном восприятии и повседневной практике адыгов: дис. ... канд. ист. наук. 07.00.07 / Нальчикова Елена Аниуаровна. Нальчик, 2007. 233 с.

107. Нальчикова Е.А. Традиционные поведенческие стереотипы адыгов в событиях смерти и ритуалах оплакивания // Вестник КБГУ. Серия Гуманитарные науки. Вып.11. Нальчик, 2006. С. 46 - 50.

108. Нальчикова Е. А. Риторика скорби в традиционной культуре адыгов: гендерный аспект // Вестник Дагестанского научного центра, 2008. № 32. С. 47–52.

109. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. В 3-х томах. Подгот. к печ. З.П. Кардангушева. Главн. ред. Е.В. Гиппиус. М.: Советский композитор. Т. I. 1980. 223 с.; Т. II. 1981. 231 с.; Т. III. Ч. I. 1986. 264 с.; Ч. II. 1990. 487 с.

110. Нефляшева Н. Ислам в Адыгее: от традиции к модернизации // Ислам в Европе и России / Сост. и отв. ред. Е.И. Деминцева. М.: Изд. дом Марджани, 2009. 229 с. С. 146–167.

111. Нефляшева Н.А. Мусульманское образование на Северо-Западном Кавказе (вторая половина XIX - начало XX.) // Вестник

Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2009. №4. С. 72-92.

112. Нефляшева Н. А. Адыгея: процессы реисламизации и вызовы исламского радикализма (1990-е - 2015 г.) // Вестник ВолГУ. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения, 2016. Т. 21. №2. С. 112-124.

113. Павлова О. С. Обычай туго пеленать детей на Северном Кавказе: история и современность // Культура и искусство, 2011. № 6. С. 32–40.

114. Панеш Э. Х. Этническая психология и межнациональные отношения. Взаимодействие и особенности эволюции: (На примере Зап. Кавказа) / Э. Х. Панеш. - СПб.: Европ. Дом, 1996. 302 с.

115. Пантелеева Л. М., Хоробрых С. В. Лингвосемиотика похоронной культуры: деревня и город: монография. Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. 205 с.

116. Паня Н. Грамматика погребальной обрядности. Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2017. 176 с.

117. Петров И. Г. Одежда покойника и связанные с ней представления у чувашей. Тамбов: Грамота, 2015. № 5 (55): в 2-х ч. Ч. I. С. 138-141.

118. Пчелинцева Н.Д., Соловьева Л.Т. Обрядность похоронно-поминального цикла у народов Северного Кавказа // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. М.: Наука. 2005. С. 198–230.

119. Резван Е.А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с.

120. Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011. 220 с.

121. Руднев В. А. Обряды народные и обряды церковные. Ленинград: Лениздат, 1982. 160 с.

122. Салмин А. К. Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.

123. Сефербеков Р. И., Галбацев С. М. Современные практики поминок и траура в похоронных обрядах аварцев Гумбета: исламский и неисламский компоненты // Исламоведение, 2023. Т. 14. № 3 (57). С. 43-57.

124. Ситников А. В. Подход к анализу религиозной реальности в социальной феноменологии Альфреда Шюца // Социологическое обозрение, 2019. Т.18. №3. С.309-327.

125. Смирнова Н. М. Социальная феноменология в изучении современного общества. // М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с.
126. Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа, вторая половина XIX–XX в. М.: Наука, 1983. 264 с.
127. Соколовский С. В., Данилко Е. С., Чеснокова Е. Г. Умершие в мире живых: европейские исследования. // ИЭА им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Издательство: Альма Матер, 2024. 319 с.
128. Стасевич И. В. Статус вдовы в культуре казахов и киргизов: на основе материалов XIX-начала XX века: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 // Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Санкт-Петербург, 2005. 22 с.
129. Стасевич И. В. Современный Кыргызстан: повторная исламизация или возрождение национальной культуры // Этнографическое обозрение, 2018. № 2. С. 76-88.
130. Стасевич И. В. Вызов времени: воспроизведение "забытых" традиций в современной казахской культуре // ВААЭ, 2021. №2 (53). С. 146-154.
131. Степанов М. С. Семиотика смерти в дискурсе деятельности // Вестник ЮУрГУ. Серия Лингвистика, 2010. № 1(177). С. 18-23.
132. Студенецкая Е. Н. Кабардинцы и черкесы // Народы Кавказа: Этнографические очерки. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 1. С. 138-199.
133. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.
134. Такова А. А. «Молящаяся» мусульманская молодежь как субкультура Кабардино-Балкарского общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2016. № 2 (34). С. 255-280.
135. Текуева М. А., Нальчикова Е. А., Коновалов А. А., Гугова М. Х. Традиционная родильная культура кабардинцев и ее проявления в современности // История, археология и этнография Кавказа, 2024. № 3, С. 720-730.
136. Текуева М. А., Нальчикова Е. А. Надмогильные памятные знаки у народов Северо-Западного и Центрального Кавказа // Кавказология, 2018. № 3. С. 69-92.
137. Текуева М. А. Антропология смерти народов северного Кавказа: учебное пособие для студентов, обучающихся по направлению подготовки 46.03.03 Антропология и этнология: в 2-х частях / Текуева М. А., Нальчикова Е. А.; Министерство науки и высшего образования Российской Федерации. Ч. 1. Нальчик: КБГУ, 2019. 94 с.
138. Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.

139. Глеуж А. Д. Этнокультурные архетипы адыгского народа: опыт философско-культурологического осмысления: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Глеуж Аскер Дзагаштович. Краснодар, 2007. 43 с.
140. Токарев С. А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // Советская этнография, 1979. № 3. С. 87-105.
141. Токарев С. А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования // Советская этнография, 1980. № 3. С. 26-36.
142. Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
143. Тхагапсоев Х. Г. Южная Россия: кавказский этнокультурный мир как тип локальной цивилизации // Региональные культуры средневековья на территории России: сб. научных статей. СПб.: 2001. С. 164–184.
144. Тхагапсоев, Х. Г. Идентичность как философская категория и мера социального бытия / Х. Г. Тхагапсоев // Философские науки, 2011. № S1. С. 10-25.
145. Тхагапсоев Х.Г. Этническая культурология: традиционное и современное. Нальчик Издательство М. и В. Котляровых 2024г. 212 с.
146. Тхакушинов А. К., Сиюхова А. М. Этнопедагогический потенциал адыгских традиционных обрядов // Педагогика и просвещение, 2018. № 1. С. 61-67.
147. Тэрнер В. Символ и ритуал. Сост. и автор предисл. В. А. Бейлис. М. Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1983. 278 с.
148. Унарокова Р. Б. Формы общения адыгов: (Опосредствованные формы общения в традиционной культуре адыгов на материале фольклорных текстов). / Р. Б. Унарокова; АРИГИ. Майкоп: Меоты, 1998. 128 с.
149. Унежев К. Х. Феномен адыгской (черкесской) культуры. Нальчик: Эль-Фа, 1997. 226 с.
150. Унежев К. Х. История религий Кабардино-Балкарии. Нальчик: Эль-Фа, 2007. 216 с.
151. Фоменко В. А. Пятигорье в XV – середине XVIII в. Пятигорск: Пятигорский технологический университет, 2002. 76 с.
152. Фоменко В. А. Этническая история восточных адыгов (кабардинцев) XV – первой трети XIX в. в отражении погребальных практик // Общество: философия, история, культура, 2018. № 4. С. 55-59.
153. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984. 528 с.
154. Ханбабаев К.М. Трансформация ислама на Кавказе в постсоветское время // Двадцать лет реформ: итоги и перспективы. М.: Махачкала, 2011. С. 287–315.

155. Хацукова М. М. Духовная вселенная адыгов. Нальчик: 2004. 440 с.
156. Хоконов М. А., Абидова И. З. Невербальные компоненты коммуникации в традиционной культуре адыгов (философско-культурологический аспект) // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2014. №3 (181). С. 11-16.
157. Хоконов М. А., Гукешоков М. Х., Дымов Э. М. Феномен культурной трансценденции в мифоэпической традиции адыгов // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2018. №1 (197). С. 36-44.
158. Хотко С.Х. Адыги. Этногенез, историческая этнография, политическая история. Т I: Этногенез и культурное наследие. Майкоп, 2021. 612 с.
159. Хут Ш.Х. Несказочная проза адыгов / Ш.Х. Хут; Майкоп: Адыг. отделение Краснодарск. книжн. изд-ва, 1989. 336 с.
160. Ципинов А.А. Народная историческая проза адыгов / А. А. Ципинов; Ин-т гуманитар. исслед. Правительства КБР и КБНЦ РАН. Нальчик: Эль-Фа, 2000. 155 с.
161. Ципинов А.А. Мифоэпическая традиция адыгов / А. А. Ципинов; Ин-т гуманитар. исслед. правительства КБР и КБНЦ РАН. Нальчик: Эль-Фа, 2004. 175 с.
162. Ципинов И.А. Феномен уязвимости как элемент образостроения персонажей мифоэпической традиции адыгов» // Известия КБНЦ РАН. Нальчик, 2012. № 1(45). С. 191–196.
163. Ципинов И.А. Генезис и эволюция художественного конфликта в адыгской мифологии и эпосе. Нальчик: Редакционно-издательский отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017. 90 с.
164. Чамокова С. Т. Трансформация религиозных взглядов адыгов на примере основных адыгских космогонических божеств // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2015. №3. С.48-53.
165. Чернявская Ю. В. Народная культура и национальные традиции: учебно-методическое пособие. Минск: 1998. 168 с.
166. Чеснов Я.В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред.: А.К. Байбурин, И.С. Кон. СПб.: Наука, С.-Петербургское отделение, 1991. 320 с. С. 132–158.
167. Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. / К. В. Чистов. Москва: О.Г.И, 2005. 270с.
168. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия: предыстория философии. Л: Наука, 1971. 240 с.

169. Шенкао М. А. Специфика мифо-эпического сознания: на материалах эпоса "Нарты": диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.01. Ростов-на-Дону, 1982. 196 с.
170. Шенкао М. А. Смерть как социокультурный феномен. Киев: Ника-Центр, 2003. 320 с.
171. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик: Эльбрус, 1982. 194 с.
172. Шортанов А. Т. Адыгские культы. Нальчик: Эльбрус, 1992. 164 с.
173. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. 600 с.
174. Штырков С.А. «Народная религия осетин»: судьба концепта в XIX–XX в. // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С.309-316.
175. Шюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / пер. с англ. и нем. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой; науч. ред. Е. Д. Руткевич. М.: Институт Фонда Общественное мнение, 2003. 336 с.
176. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 1056 с.
177. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
178. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков / АН СССР, Ин-т языкознания. / Шагиров А.К. В 2-х томах. М.: Наука, 1977. Т. I. 289 с.; Т. II. 222 с.
179. Ярлыкапов А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // Вестник Евразии, 2003. № 2. С. 5–31.
180. Ярлыкапов А.А. Новое исламское движение на Северном Кавказе: взгляд этнографа // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 205–229.
181. Ярлыкапов А. Адат, шариат и российское право на современном Северном Кавказе: итоги и перспективы // Россия и мусульманский мир. 2015. №1 (271). С. 60-68.
182. Ярлыкапов А. А., Адиев А. З. Ислам на Северном Кавказе: реисламизация, мозаизация, проблема «традиционности» // Исламоведение, 2021. Т. 12. № 4. С. 59-74.
183. Geertz Clifford. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New-York, Basic Books, 1973. 470 p.
184. Garfinkel Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1967. 288 p.

185. Strmiska Michael. *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives // Modern paganism in world cultures: comparative perspectives*. Santa Barbara, Denver, Oxford, 2005. 382 pp.

186. Tsaroieva. M. *Peuples et religions du Caucase du Nord*. Paris: Karthala, 2011. 389 p.

Приложение 1.

СПИСОК ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ

Базовые мировоззренческие, религиозные и этнические концепты:

Адыгэ хабзэ – свод адыгских (кабардинских) этико-правовых норм и обычаев, «адыгство».

Псэ - душа, жизненная сила.

Тхьэшхуэ - Верховный Бог.

Тхьэ - Бог (в общем смысле, также компонент сложных слов).

Псатхьэ - божество души в адыгском пантеоне.

Хьэдрыхэ - загробный мир.

Хьэдрыхэтхьэ - бог загробного мира.

Жьэгунатхьэ - божество домашнего очага.

Гу - сердце (в контексте связи с душой).

Лэрэ лъхуэрэ – поговорка: «Тот, кто умирает, и тот, кто рождает - равны».

ЛпанIэ – виски, место, «где человек умирает, покидает душу».

2. Обряды и ритуальные действия

Щыблэ удж - ритуальный круговой танец в честь божества грома Шибле.

Хьэнциэгуащэ - обряд вызывания дождя с использованием ряженой куклы или лопаты.

КхьэдэкI - посещение кладбища (особенно в первые три дня после похорон).

КъурIэн еджэ - чтение Корана (часть поминального обряда).

3. Ритуальная пища и предметы

Лэкъум – поминальная лепешка, жареная в масле.

Жьэрымэ – лепешка, жареная в кипящем масле (разновидность поминальной пищи).

Хьэлыуэ – халва (из кукурузной муки, масла, меда), обязательное поминальное блюдо.

Лыбжьэ – тушеное рубленое мясо (баранина или говядина), поминальное блюдо.

Хуаугуэшар, къалъысар – то, что раздали в качестве поминальной жертвы (пищи).

4. Термины, связанные с жизненным циклом и смертью

Апстазара – абхазское слово для «жизни», дословно — «то, что содержит душу».

И псэр хэлац – «душа покинула его» (умер).

Уи псэр хэсхынц - «я выну из тебя душу» (угроза убийства).

Шыгъын тыж - «раздача одежды покойного» (обряд на 7-й день).

5. Формулы и выражения

Тхэм и псэм лыгъэс - «Пусть Тхэ донесет до его души пищу» (пожелание при раздаче поминальной пищи).

Тхэм фцимыгъэгъуцэкIэ - формула соболезнования.

Алыхьым жэнэткIэ игъэгуфIэ - «Пусть Аллах обрадует его раем».

И хэдрыхэ нэху Тхэм ицI - «Пусть он попадет в светлый загробный мир».

Напэ хужькIэ екIуэлIэжын Тхэм ицI - «Пусть явится с чистой совестью».

Си псэм жиIат - «моя душа подсказала» (интуитивное знание).

Псэр тын - «отдать душу» (самопожертвование).

И псэр хэхын - «отнять душу» (убить).

Си псэр гуфIэрт - «моя душа радовалась».

Псэм еджэу тельц - состояние между жизнью и смертью.

6. Термины, связанные с деторождением и детством

Ишхыр къезэгъыркъым - «пища ей впрок не идет» (о первом триместре беременности).

Ипкъ хуиткъым - «не владеет своим телом» (о втором триместре беременности).

Лъэрымышь - «тяжелая» (о третьем триместре беременности).

Уцужьыкьу - «Остановившийся мальчик» (обережное имя).

ГъукIыпс - «Железная душа» (обережное имя).

КIыцхъан - «Ханша кузницы» (обережное имя).