

Сивер Александр Викторович

кандидат исторических наук,
доцент кафедры истории и философии
Государственного морского университета
им. адмирала Ф.Ф. Ушакова (г. Новороссийск)

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ЗАПАДНЫХ АДЫГОВ В XX В.

Аннотация:

Статья посвящена выяснению механизмов трансформации традиционной культуры адыгов в советский период. В это время естественные процессы аккультурации усилились целенаправленными реформами (социальными, идеологическими и т. п.), что привело к практически полному исчезновению проявления древних адыгейских традиций в наше время, а также к распространению среди адыгов адыгейско-русского двуязычия.

Ключевые слова:

культура адыгов (адыгейцев), советский период, реформы традиционной культуры, культурные трансформации, адат, шариат, ислам, мечеть, этноинтегрирующий фактор, этнодифференцирующий фактор, геронтократия, традиции избегания, изба-читальня, черкесска.

Siver Alexander Viktorovich

PhD in History, Assistant Professor,
History and Philosophy Department,
Admiral Ushakov State Maritime University
(Novorossiysk)

TRANSFORMATION OF TRADITIONAL CULTURE OF THE WESTERN ADYGHE IN THE XX CENTURY

Summary:

This article clarifies mechanisms of transformation of Adyghe's traditional culture during the Soviet period. At that time the natural acculturation processes were supported by purposeful reforms (social, ideological, etc.), which has led to almost complete extinction of ancient Adyghe traditions so far, as well as to the spread of Adyghe-Russian bilingualism among the Adyghe.

Keywords:

culture of Adyghe, Soviet period, reformation of traditional culture, cultural transformations, Adat, Sharia, Islam, mosque, factors of ethnic integration, factor of ethnic differentiation, gerontocracy, tradition of avoidance, reading-room, Circassian coat.

Трансформация культуры народа – универсальный процесс, особенно ярко прослеживающийся в последнее столетие. Это в полной мере касается и западных адыгов (адыгейцев). Процессы аккультурации, то есть трансформации традиционной культуры под влиянием господствующей российской, – естественная тенденция, берущая начало от времени окончания Кавказской войны. Зачатки трансформационных тенденций наблюдались еще до этой войны. В XX в., при советской власти, все эти процессы не только продолжались, но и усилились. Результаты их сегодня очевидны, механизмы, повлекшие за собой данные явления, являются не только естественными, некоторые из них были целенаправленно и осознанно санкционированы государством.

Построение идеального общества социальной справедливости требовало приведения всех общественных отношений в соответствие с понятиями об этой справедливости. Продолжающиеся модернизация и унификация российского (теперь уже советского) общества создали объективные предпосылки как для целенаправленной, так и для естественной аккультурации. Собственно, правильнее было бы говорить не об аккультурации, а о советизации, поскольку подобные (во всяком случае, по конечной цели) реформы проводились на всей территории Советской России и СССР и равным образом относились ко всем народам, включая русский. Специфика могла проявляться в конкретных действиях местных активистов, следующих общему руслу советской внутренней политики и духу решений вышестоящих инстанций.

Одним из основных объектов борьбы стала религия, особенно официальная для исследуемого народа – ислам. Общепринятым стало утверждать, что «ислам так и не успел пустить глубокие корни в массе населения» [1], что полностью справедливо. «Надобно, однако же, из этого числа, – писал Л.Я. Люлье об адыгах-мусульманах, – исключить жителей морского побережья, от Геленджика до м. Хизе, и долин к нему примыкающих: из них немногие только совместно с дворянами придерживаются закона пророка, а все прочие, оставаясь без определенного верования, придерживаются обряда приношения животных и возлияния (libation)» [2]. Адат и шариат сосуществовали в судопроизводстве практически на равных [3]. «Постепенно между ними был установлен компромисс: семейные, имущественные, наследственные дела решались по шариату, уголовные и другие гражданские дела – по адыгским адатам» [4]. Между тем в определенный период истории ислам стал мощным этноинтегрирующим фактором и продолжал быть таковым как официально исповедуемая мировая религия. Мечеть была практически в каждом ауле, и ду-

ховенство оказывало большое влияние на общественную жизнь, что представляло идеологическую угрозу для советской власти, чего последняя и не скрывала: «...многие муллы скомпрометировали себя антисоветской пропагандой» [5].

Хотя советское законодательство провозглашало свободу совести и вероисповедания, борьба с «религиозными пережитками» стала одной из главных задач государственной и партийной работы, а также одной из тем научных исследований – экспедиция в Черноморскую Шапсугию в 1938 г. ставила своей целью исследовать не только религиозные поверья шапсугов, но и то, как с ними борются местные власти [6]. Государство развернуло широкую антиклерикальную пропаганду, продолжавшуюся на протяжении всех советских десятилетий, при этом постулировалась вредоносность религиозных поверий и обрядов, их научная несостоятельность: «Религия является такой идеологией, которая по своей природе способна питать националистические пережитки и предрассудки... предубежденность против женского равноправия еще сохранилась в умах приверженцев старины. А религия эти традиционные воззрения закрепляет» [7].

К концу 20-х гг. XX в. на Северном Кавказе были постепенно ликвидированы шариатские и адатские суды [8]. В самой Шапсугии эта политика проводилась не менее активно. По Черноморскому округу прокатилась волна закрытия культовых учреждений, в том числе мечетей, естественно «по просьбам трудящихся»: «Принимая во внимание постановление общего собрания гр-н Кр.-Александровского от 20/X-29 г. ... считать целесообразным закрыть мечеть в III Кр.-Александровском, преобразовать ее под клуб» [9]. Сейчас на этом месте расположена площадь с автобусной остановкой. В ауле Большой Кичмай на месте бывшей мечети находится школа.

Наступлению подвергались и традиционные неисламские культы. Во второй половине столетия еще более «...усилилась научно-атеистическая пропаганда, направленная против оживившихся во время войны религиозных пережитков» [10]. Дело доходило и до прямого запрещения проведения религиозных обрядов, например руководство Шапсугского национального района наложило запрет на участие детей в обряде вызывания дождя, что многие шапсуги расценили как запрет на проведение обряда [11]. В результате, согласно данным экспедиции 1961 г., в Черноморской Шапсугии «...был полностью преодолен рецидив исламской религиозности, и сейчас эта последняя ощущается еще меньше, чем во время экспедиции 1939 г.» [12].

В середине 80-х гг. общее религиозное «возрождение» привело к относительному восстановлению ислама в прежних правах, но индифферентность к официальной религии сохраняется до сих пор. В ауле Большой Кичмай (1998) сохранилось воспоминание о женщине, которая единственная во всем ауле носила чадру, и то только после того, как совершила хадж в Мекку, причем вспоминая относились к этому с легкой иронией. Сохранилась молитва, в которой одновременно поминают Аллаха и Шибле (аул большой Кичмай, 1997). Хотя вместо слова «Аллах» современные шапсуги предпочитают употреблять слова «Бог» («Тхъа») или русское «Всевышний».

Насильственной реформации подверглась и система социальных отношений, в том числе внутри семьи. Основу ее составлял принцип «геронтократии», то есть подчинение младших старшим. Главой семьи по праву первопретка считался старший мужчина – дед, отец или старший брат, в некоторых случаях семью возглавляла вдова патриарха. «Отец семейства есть полный властелин всех своих жен и несовершеннолетних детей» [13]. При этом геронтократия и следующая из нее геронтофилития (почитание старших) распространялись не только на семью, но и на все общество и сопровождалась «изошренным этикетом» [14].

Геронтократические традиции также представляли определенное неудобство для реформаторов. Авторитет стариков сочетался с их приверженностью старым традициям и нормам жизни, против которых в основе своей и были направлены преобразования. Поэтому принцип уважения к старикам был также подвергнут официальной критике. Так, например, в обследовании населенных пунктов Черноморского округа 1926 г. содержатся фразы типа: «Старейшие мужчины пользуются самым большим авторитетом, несмотря на их положение и умственное понятие» [15]. Пропагандисты повели атаку и на традиционную «власть» стариков. «Инициаторами таких нападков были не только официальные органы, но и целая плеяда борзописцев, буквально специализировавшихся на борьбе с тем, что стало называться новым уродливым словом “стариковство”» [16].

Однако впоследствии эта политика была заменена противоположной – принцип «уважения к старшим» был вновь поднят на щит. Этот поворот пришелся на 40-е гг. и середину столетия, когда советская власть, с одной стороны, ослабила давление на общество, а с другой – ощутила потребность заручиться поддержкой местного населения для осуществления национальной политики. Сегодня этот принцип соблюдается повсеместно, по крайней мере его внешнее проявление: старики располагаются во время собраний на почетных местах, соответственно возрасту; в черноморских аулах на своеобразных «центральных площадях» (хас) расположены скамейки, на которых постоянно сидят старики – своего рода постоянно действующий «совет старейшин».

Однако при всем при том старые шапсуги признают, что «сейчас стариков все меньше уважают» (аул Б. Псеушхо, 1998).

Традиционно «подчиненное» положение женщины в кавказских обществах принято связывать с традициями «патриархата», то есть мужского верховенства: «Муж – хозяин и судья своей жены, она – первая рабыня в доме...» [17]. Вдобавок женщина исключалась из общественной жизни, не участвовала в самоуправлении. Однако если судить не столь прямолинейно, перед нами, скорее всего, пример особенно строгого «разделения труда» между полами: мужчина – это воин и охотник, он ведет активный образ жизни и поэтому может эффективно участвовать в жизни общества и управлять им. Общественная роль женщины заключается в ее домашних обязанностях, вмешиваться в которые мужчина не имеет права. Требования же «социалистической демократии» обосновывали необходимость «раскрепощения горянки», что и стало одним из магистральных направлений деятельности советской власти, в том числе в Адыгее и в Шапсугии. Сразу после установления советской власти и окончания Гражданской войны при партийных органах начали создаваться отделы по работе с женщинами («женотделы»), а 8 ноября 1922 г. был проведен I съезд адыгеек, впоследствии такие съезды стали регулярными и достаточно частыми [18].

Дифференциацию полов подчеркивали правила избегания, также общие для всего Северного Кавказа. Прежде всего это избегание между молодой парой и родителями: согласно этим традициям невестка не может встречаться и разговаривать со свекром, муж не может показаться рядом с женой ни родителям, ни на людях, с ее родственниками он общается только по особым случаям и т. п. Это проявляется с самой свадьбы, в которой участвует невеста, но не присутствует жених. Определенное избегание существует между родителями и детьми подросткового возраста и старше. «Известное ослабление норм избегания началось на Северном Кавказе еще до Великой Октябрьской социалистической революции, что, видимо, связывалось с разложением натурального хозяйства и, как следствие, распадом большесемейной организации» [19].

При советской власти началось наступление и на этот обычай, объявленный, как и остальные подобные, «вредным» (действительно, эти правила создавали определенные сложности при проведении общественных мероприятий или выборов в Советы и на различные форумы). «Одним из важных мероприятий, которые проводила советская власть для ликвидации неравного положения горянки, было вовлечение ее в общественно-политическую жизнь» [20]. Действительно, сегодня в шапсугских аулах часто все члены семьи сидят за одним столом. В свадьбах появилась «русская часть», то есть церемония в ЗАГСе, на которой должны присутствовать оба новобрачных и, по негласной традиции, все их родственники. Во время свадьбы в ауле Большой Кичмай в июле 1997 г., после соблюдения всех «адыгских» церемоний, жених все-таки появился рядом со своей невестой за «молодежным» столом. Однако некоторые все же соблюдают обычай избегания и в настоящее время.

Борьба шла и с другими «пережитками» старых семейных традиций – ранними браками, умыканием и калымом. В 1923 г. в Горской республике был введен единый для Северного Кавказа минимальный брачный возраст – 18 лет для мужчин и 16 лет для женщин, введена уголовная ответственность за его нарушение. Уголовной ответственности также подлежали многоженство, воровство невесты, уплата и прием калыма. В марте 1921 г. эти проблемы стали темой обсуждения на II съезде трудящихся горцев [21]. В итоговой резолюции указывалось, что умыкание «противоречит духу шариата и народных адатов», требовалось применять к виновным высшую меру наказания, наказывать и соучастников, включая муллу, которого полагалось «лишать навсегда права священнослужения» [22].

При советской власти, как и в предыдущий период, особое внимание уделялось просвещению. Была поставлена цель поголовной ликвидации неграмотности. Например, к середине 20-х гг. во многих аулах Шапсугского района были избы-читальни [23]. Аулы Божьи Воды, все три Красноалександровских, Большое и Малое Псеушхо, Агой, Карповка и Псебе имели по школе [24]. Правда, в этом деле на первых порах возникали сложности. Во-первых, судя по отчету 1925 г., обращает на себя внимание то, что чем дальше аул отстоял от районного центра, г. Туапсе, тем более настороженно относились шапсуги к школам. Во-вторых, в это время, например в ауле Большой Кичмай, «...вся литература на русском наречии, на родном черкесском нет совершенно литературы, а взрослое население на русском языке безграмотно, вследствие чего изба-читальня не дает нужных результатов» [25].

Но тем не менее в традиционной «работе с нацменами» Черноморских окружных органов именно просветительской деятельности уделялось особое внимание [26]. В 1938 г. в Шапсугском районе действовало 29 школ с 2 500 учащимися и 100 учителями, из которых половина были шапсуги [27]. В 1924 г. были установлены квоты вакансий для шапсугов в партийных и околопартийных вузах Кубано-Черноморской области и Московском университете народов Востока [28].

В результате всех этих культурных преобразований изменились и те элементы культуры, которые не подвергались непосредственному воздействию реформ; однако изменения социальных норм, быта, психологии привели к упрощению многих этикетных деталей. Так, например, упростился застольный этикет [29], этикет общения между старшими и младшими, мужчиной и женщиной, исчез торжественный и длительный ритуал приема гостя [30] и т. д.

Что касается культуры материальной, то она оказалась наиболее подвержена деформации. Связано это оказалось в том числе и с объективными социально-экономическими процессами, происходившими в конце XIX – начале XX вв. Адыги постепенно вливались не только в культурное, но и в хозяйственно-экономическое пространство России. Соответственно, изменялись материальные условия (становились доступны новые материалы и технологии), побуждая менять быт. С другой стороны, метрополия начинала диктовать моду на новые вещи и новые формы знакомых вещей.

Особенно это отразилось на одежде. Традиционная одежда уже к концу первой четверти XX в. уступила место более европеизированному своему варианту. Довольно быстро изменилась женская одежда, принявшая наиболее «европейский» вид уже в конце XIX в., таким образом ее типологическое сходство с мужской исчезло. Причем у мужчин дольше всего продержался военный стиль, восходящий к прежней одежде. Это выразилось в распространении среди горцев так называемой «кавказской рубахи», заменившей бешмет [31]. Оба варианта одежды оказались близки не только по функциям, но и по покрою, но кавказская рубаха, в отличие от бешмета, имела нагрудные карманы и планку с пуговицами на груди и потому оказалась удобнее и практичнее. Кавказские штаны также были вытеснены вначале галифе, а затем брюками. Дольше всего держались сапоги, заменившие чевяки и ноговицы, но сегодня все носят «европейские» туфли. Все это вывело бытовую одежду из числа этнодифференцирующих элементов. Долгое время в этом качестве выступала черкеска, причем черкеска принципиально короткая – казаки носили длинную. Но и черкеску сменили военная шинель и пальто, более подходящие к сложившемуся костюму. В настоящее время этнодифференцирующие функции перешли к папахе, которую носят (в основном старики) в комплекте с современной «европейской» одеждой, вытеснившей все предшествующие формы.

Что касается жилища, то изменения в нем касались более всего материалов, планировки и отопления. Так, дверные и оконные проемы стали шире, в окнах появились застекленные рамы, окна стали занавешивать шторами, пол стал дощатым, начали наводить потолок, соответственно, образовался чердак. Дома постройки середины прошлого века в шапсугских аулах сегодня сплошь отапливаются небольшими печами. Однако, как и раньше, отапливаемой является только одна комната, остальные обходятся без печи, хотя, по словам информантов, до войны в них зимой располагались печки-буржуйки (аул Лыготх, 1997). Обязательным элементом шапсугской усадьбы становится «летняя кухня» – отдельно построенная кухня-столовая, также отапливаемая печью.

Соответственно, меняется и утварь в доме. Прежде всего глиняные лежаки сменились кроватями, крючки на стене – шкафами, сервантами, а «адыгейский» маленький треножный столик (*Іанэ*) – «высоким» столом. Эта в прошлом немаловажная деталь быта использовалась и в качестве стола, и в качестве блюда, и в качестве подноса (в каждом доме было по несколько *Іанэ*). Сегодня она является лишь декоративным элементом, поэтому *Іанэ*, изготавливаемые в последнее время, в отличие от старых, традиционных, имеют вычурный вид: фигурные резные ножки, иногда узор на столешнице, покрываются лаком. Кроме мебели в доме меняется посуда, вернее, появляется новая – самовары, чайники, керамическая и фарфоровая посуда. После электрификации в домах появляется электрическое освещение и бытовые электрические приборы.

Все эти новшества начинают символизировать статус помещения и достаток его хозяина, поэтому их распространение идет в определенном порядке: из кунацкой (парадной комнаты, предназначенной для приема гостей) – в кухню и остальные комнаты, из зажиточных домов – в остальные. Теперь, когда «европейские» предметы стали доминировать, тем самым приобретая все большее утилитарное значение, высокий семиотический статус (термин А.К. Байбурина [32]) получили предметы, стилизованные под традиционные: декоративный *Іанэ*, черкеска, бурка, кинжал и т. п.

Весьма ощутимые трансформации претерпел язык. Все современные абхазо-адыгские языки – младописьменные, то есть письменность как массовое достояние была ими обретаена только в начале XX в., после победы советской власти. Попытки создать адыгский алфавит предпринимались многократно, но ни одна не оказалась абсолютно удачной. За немногим более ста лет было предложено более 10 только самых известных вариантов [33]. С окончательным же принятием письменности в 1937 г. появляется так называемый «литературный язык», безусловно искусственный, но становящийся как бы официально признанным «правильным» вариантом языка; в 1936 г. орфография этого языка вводится законодательно [34]. Теперь все диалекты и говоры адыгейского языка, включая чемгуйский диалект-основу, получают стержень-индикатор,

относительно которого определяются особенности каждой вариации. Понятие «адыгейский язык» как бы материализуется – вместо аморфного массива диалектов появляется реально существующий «язык вообще», на котором можно говорить и писать; соответственно, материализуется и понятие «адыгейцы», в том числе как объединение вокруг адыгейского языка. Это еще более укрепляет общеадыгейское самосознание носителей языка.

В результате кристаллизуются и диалекты. В бесписьменной ситуации лингвистические единицы существуют не относительно какой-то идеальной модели (которой попросту нет), а относительно друг друга и соседствующих диалектов и говоров. В этом анклавке каждая отдельно взятая единица может быть воспринята и как самостоятельный язык, и как диалектная форма более широкого лингвистического массива. Последствия этого можно увидеть в том, что адыгейский язык не различает понятий «язык» и «диалект»: с одной стороны, все адыги (адыгейцы, кабардинцы, черкесы) независимо от внутриэтнического деления говорят на *адыгэбзэ* – адыгском языке; с другой стороны, шапсугский диалект – это *шапсыгабзэ*, то есть «шапсугский язык».

В результате взаимной ассимиляции бывших «племен» окончательно оформляются четыре подразделения: абадзехи, бжедуги, темиргоевцы и шапсуги, что косвенно формирует иерархию лингвистическую, более четкую, чем прежде: четырем группам соответствуют четыре диалекта, распадающиеся на локальные говоры. Они продолжают существовать в основном на бесписьменном, разговорном уровне, но ориентируются в первую очередь на нормы литературного языка и только потом – друг на друга. То есть языковые различия уже могут играть роль этнодифференцирующего фактора не относительно всей массы «остальных» адыгов (поскольку литературный язык является достоянием всей общности), а относительно конкретных подразделений единого адыгского народа.

Таким образом, с одной стороны, повысился официальный статус адыгейского языка, ставшего литературным и государственным. С другой стороны, изменилась естественная форма его существования, что привело к постепенному снижению его реального статуса. Устная речь все-таки остается относительно свободной в своем существовании, сохраняя и формируя различия за рамками официальной, которые письменность обслужить не в состоянии. Поэтому литературный язык остается во многом элитарным, не передавая своего престижа разговорному языку.

Сыграл определенную роль и более высокий статус русской культуры и русского языка. Если в первой четверти XX в. процент владеющих русским языком был невелик (о чем уже упоминалось в связи с просвещением), то к середине века ситуация изменилась: в 1939 г. из 88 115 «адыгейцев и черкесов» (по всему СССР) 85 270 чел. (96,8 %) назвали родным языком адыгейский, а 2 336 чел. – русский и 509 – какой-то третий [35].

Все это привело к развитию адыгейско-русского двуязычия, причем зачастую за счет адыгейского языка. По данным последней советской переписи населения 1989 г., из 122 908 чел., определенных как адыгейцы (по всей РСФСР), адыгейский считали родным 117 076 чел. (95, 2 %), русский – 5 662 чел. (4,6 %), другой – 179 чел. (0,2 %). Из тех, кто назвал родным адыгейский язык, свободно владеют русским 100 950 чел. (82,1 % от общего числа адыгейцев; то есть всего русским свободно владели не менее 86,7 %), а из тех, кто указал родным русский или другой язык, свободно владеют адыгейским 1 359 чел. (1,1 %; то есть около 5,6 % адыгейским свободно не владели) [36].

Если, с одной стороны, все эти преобразования действительно привели к реформации традиционной культуры в рамках культуры «государственной», то, с другой стороны, «исконные» обычаи, законсервированные в виде исторической памяти, остаются как бы «виртуальным» обоснованием этнического самосознания. Это самосознание стало базироваться одновременно на двух основаниях: коллективных воспоминаниях о традиционной культуре, в основном уходящей, и соблюдении нивелирующих эту культуру государственных законов как основе личного гражданского самосознания.

Ссылки:

1. Религиозные верования у черкесов-шапсугов (Материалы Шапсугской экспедиции 1939 г.). М., 1940. С. 8.
2. Люлье Л.Я. Черкессия. Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927. С. 23.
3. Султан Хан-Гирей. Избранные труды и документы. Нальчик, 2010. С. 132.
4. Шоров М.А. О взаимодействии ислама с адыгской культурой // Вестник Адыгейского государственного университета. 1998. № 2. С. 141.
5. Смирнова Я.С. О некоторых религиозных пережитках у причерноморских адыгейцев // Советская этнография. 1963. № 6. С. 39.
6. Религиозные верования у черкесов-шапсугов... С. 8–9.
7. Авксентьев А.В. О характере проявления религиозных пережитков в Карачаево-Черкесии // Проблемы атеистического воспитания в условиях Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979. С. 18, 27.
8. Меретуков М.А. Развитие семьи и семейного быта адыгов в 20-х гг. // Культура и быт адыгов (этнографические исследования). Вып. V. Майкоп, 1983. С. 20.
9. Архивное управление муниципального образования г. Новороссийск (АУ МОГН). Ф. Р-9. Оп. 1. Д. 1269. Л. 17.

10. Смирнова Я.С. Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа // Этнические и этнокультурные процессы на Кавказе. М., 1978. С. 148.
11. Религиозные верования у черкесов-шапсугов... С. 10.
12. Там же. С. 40.
13. Очерк кавказских горцев // Военный сборник. Т. XI. СПб., 1860. С. 295.
14. Перщиц А.И. Геронтоимные традиции и долгожительство на Северном и Западном Кавказе // Северный Кавказ: бытовые традиции в XX в. М., 1996. С. 19.
15. АУ МОГН. Ф. Р-9. Оп. 1. Д. 694. Л. 96.
16. Перщиц А.И. Указ. соч. С. 25.
17. Лапинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995. С. 384.
18. Заровная Е.А. Великий Октябрь и раскрепощение адыгейки // Адыгейский НИИ этнографии, языка и литературы. Ученые записки. Т. IX. История. Майкоп, 1969. С. 91, 93.
19. Смирнова Я.С. Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа. С. 142.
20. Меретуков М.А. Указ. соч. С. 15.
21. Государственный архив республики Адыгея (ГАРА). Ф. Р-327. Оп. 1. Д. 5. Л. 29–30 об.
22. ГАРА. Ф. Р-328. Оп. 1. Д. 1. Д. 13.
23. АУ МОГН. Ф. Р-9. Оп. 1. Д. 694. Л. 97, 99, 100, 102.
24. Там же. Л. 98, 99, 100, 100 об., 101, 102, 102 об.
25. Там же. Л. 96 об.
26. АУ МОГН. Ф. Р-9. Оп. 1. Д. 715. Л. 15–17.
27. Пономарев А. Шапсугия. Очерки. Майкоп, 1938.
28. Центр документации новейшей истории Краснодарского края (ЦДНИКК). Ф. 652. Оп. 1. Д. 68. Л. 2 об.
29. Бгажноков Б.Х. Традиционное и новое в застольном этикете адыгов // Советская этнография. 1987. № 2. С. 99.
30. Бабич И.Л. Народные традиции в общественном быту кабардинцев во второй половине XIX – XX в. (Почитание старших, уважение к женщине, взаимопомощь и гостеприимство) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1992. С. 31.
31. Студенецкая Е.Н. Одежда // Культура и быт народов Северного Кавказа (1917–1967). М., 1968. С. 166.
32. Байбуриин А.К. Семимотический статус вещей и мифология // Сборник Музея антропологии и этнографии. XXXVII. Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 215–226.
33. Хатов А.А. Из истории адыгейских алфавитов // Адыгейский НИИ языка, литературы и истории. Ученые записки. Т. V. Языкознание. Майкоп, 1966. С. 193–201.
34. Керашева З.И. Некоторые вопросы становления адыгейского литературного языка // Адыгейская филология : сб. ст. Вып. VII. Ростов н/Д., 1976. С. 20.
35. Всесоюзная перепись населения 1939 г. Основные итоги. М., 1992. С. 80.
36. Народы России : энциклопедия. М., 1994. С. 441.

References:

1. *The religious beliefs of the Circassians-Shapsugs (Materials of Shapsug expedition of 1939)* 1940, Moscow, p. 8.
2. L'Huillier, LY 1927, *Cherkessia. Historical and ethnographic articles*, Krasnodar, 23 p.
3. Sultan Khan Giray 2010, *Selected papers and documents*, Nalchik, p. 132.
4. Shorov, MA 1998, 'On the interaction between Islam and Circassian Culture', *Bulletin of Adyghe State University*, no. 2, p. 141.
5. Smirnova, YS 1963, 'Some religious survivals in the Black Sea Adygeans', *Soviet Ethnography*, no. 6, p. 39.
6. *The religious beliefs of the Circassians-Shapsugs (Materials of Shapsug expedition of 1939)* 1940, Moscow, p. 8-9.
7. Avksentiev, AV 1979, 'The nature of religious survivals in Karachay-Cherkessia', *Problems of atheistic education in terms of Karachay-Cherkessia*, Cherkessk, p. 18, 27.
8. Meretukov, MA 1983, 'Development of the family and family life Circassians in the 20-ies', *Culture and life of the Circassians (ethnographic research)*, vol. V, Maikop, 20 p.
9. *Archival management of municipal union Novorossiysk (AM MUN)*, f. r-9, op. 1, d. 1269, l. 17.
10. Smirnova, YS 1978, 'Avoidance and the process of the withering away of the peoples of the Northern Caucasus', *Ethnic and ethno-cultural processes in the Caucasus*, Moscow, p. 148.
11. *The religious beliefs of the Circassians-Shapsugs (Materials of Shapsug expedition of 1939)* 1940, Moscow, p. 10.
12. *The religious beliefs of the Circassians-Shapsugs (Materials of Shapsug expedition of 1939)* 1940, Moscow, p. 40.
13. 'Essay of Caucasian mountaineers' 1860, *Military Collection*, vol. XI, St. Petersburg, p. 295.
14. Perschits, AI 1996, 'Geronic tradition and longevity in the North and West Caucasus', *The North Caucasus: domestic tradition in the twentieth century*, Moscow, p. 19.
15. *AM MUN*, f. r-9, op. 1, d. 694, l. 96.
16. Perschits, AI 1996, 'Geronic tradition and longevity in the North and West Caucasus', *The North Caucasus: domestic tradition in the twentieth century*, Moscow, p. 25.
17. Lapinskiy, T 1995, *Caucasian highlanders and their liberation struggle against the Russian*, Nalchik, 384 p.
18. Zarovnaya, EA 1969, 'The Great October Revolution and the emancipation of adyg', *Adyghe Research Institute of ethnography, language and literature. Scientists note*, vol. IX, The Story, Maikop, p. 91, 93.
19. Smirnova, YS 1978, 'Avoidance and the process of the withering away of the peoples of the Northern Caucasus', *Ethnic and ethno-cultural processes in the Caucasus*, Moscow, p. 142.
20. Meretukov, MA 1983, 'Development of the family and family life Circassians in the 20-ies', *Culture and life of the Circassians (ethnographic research)*, vol. V, Maikop, p. 15.
21. *State Archive of the Republic of Adygea (GARA)*, f. r-327, op. 1, d. 5, l. 29-30 об.
22. *GARA*, f. r-328, op. 1, d. 1, d. 13.
23. *AM MUN*, f. r-9, op. 1, d. 694, l. 97, 99, 100, 102.
24. *AM MUN*, f. r-9, op. 1, d. 694, l. 98, 99, 100, 100 об., 101, 102, 102 об.
25. *AM MUN*, f. r-9, op. 1, d. 694, l. L. 96 об.
26. *AM MUN*, f. r-9, op. 1, d. 715, l. 15-17.
27. Ponomarev, A 1938, *Shapsugia. Essays*, Maikop.
28. *Documentation center of the recent history of the Krasnodar Territory*, f. 652, op. 1, d. 68, l. 2 об.
29. Bgazhnikov, BH 1987, 'Traditional and new in table manners of Adygs', *Soviet Ethnography*, no. 2, p. 99.

30. Babich, IL 1992, *Folk traditions in the public life of Kabardians in the second half XIX - XX century. (Respect for elders, respect for women, mutual assistance and hospitality)*, PhD thesis abstract, Moscow, p. 31.
31. Studenetskaya, EN 1968, 'Clothing', *Culture and life of the peoples of the North Caucasus (1917-1967)*, Moscow, p. 166.
32. Baiburin, AK 1981, 'Semiotic status of things and mythology', *Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. XXXVII. Material culture and mythology*, Leningrad, p. 215-226.
33. Khatonov, AA 1966, 'From the history of alphabets', *Circassian Adyghe Research Institute of Language, Literature and History. Scientists note*, vol. 5, Linguistics, Maikop, p. 193-201.
34. Kerashev, ZI 1976, 'Some questions of formation Adygei literary language', *Adygea philology*, vol. VII, Rostov-on-Don, p. 20.
35. *Census of 1939. Main results* 1992, Moscow, p. 80.
36. *Peoples of Russia: Encyclopedia* 1994, Moscow, p. 441.