

Л.Ф. Попова

**ОБРЯД СУНДЕТ ТОЙ
В ЮЖНО-КАЗАХСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ
(по материалам полевых исследований 2014 г.)**

Этнографическая экспедиция в Южно-Казахстанскую область Республики Казахстан в 2014 г. проводилась автором в рамках программы региональных исследований отдела этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана Российского этнографического музея (выезд осуществлялся совместно с сотрудниками МАЭ РАН И.В. Стасевич и С.В. Бельским). Маршрут поездки пролегал между г. Туркестаном, аулом Ак-Булак Орда-Басинского района и г. Шымкентом. Основными задачами экспедиции являлись фиксация особенностей бытовой культуры казахского населения области, определение факторов, обусловивших сложение этих особенностей, выявление тенденций в соотношении традиции и новации в укладе современной казахской семьи. Особое внимание в связи с этим было уделено семейной обрядности как компоненту культуры со сложной устойчивой структурой, но в то же время восприимчивой к вызовам времени.

Обряд обрезания *сундет той* у казахов еще не стал предметом специального исследования. В письменных источниках XVII–XIX вв. он описан весьма лапидарно, примером чему может послужить выдержка из труда А.И. Левшина: «Постановление Магомета об обрезании соблюдается киргизами с несравненно большею против прочих законов точностью. Они совершают оное над детьми своими от 3 до 10 лет их возраста, большею частью посредством мулл, нарочно обучающихся сему искусству и исполняющих оное при чтении молитв как священный обряд религии. Родители в то время дают праздники» [Левшин 2007: 68]. В советский период по идеологическим соображениям обряд находился под негласным запретом, который, впрочем, довольно успешно игнорировался. После распада СССР,

когда ислам стал рассматриваться как национальная ценность и важный компонент этнической идентичности казахов, *сундет той* приобрел особую актуальность.

В настоящее время на территории Казахстана в обряде фиксируются региональные особенности, которые выражаются в степени масштабности ритуальных действий: числе приглашенных гостей, круге вовлеченных родственников, объеме материальных затрат. Если в северных областях страны данный праздник редко выходит за пределы семьи, то в Южно-Казахстанской области обрезание, считающееся важнейшим событием в жизни мужчины, имеет характер общественной манифестации. Достойное проведение *сундет тоя* является прямым долгом отца, социальный статус которого зависит от этого фактора. В данном аспекте южно-казахская модель ритуала соответствует традиции соседнего узбекского населения и в целом может считаться частью культуры прилегающего Ташкентского оазиса. По мнению ряда опрошенных экспертов, слабое празднование обрезания в северных районах Казахстана можно объяснить поздним развитием мусульманской обрядности вследствие ранней русификации и слишком тонкого слоя *кожа* — особого условия, принадлежащего к «белой кости» и ведущего свое происхождение от четырех праведных халифов [Абашин 2001: 72]. Именно *кожа* по казахской традиции делали мальчику операцию и освящали сопутствующие ритуальные действия. В этой связи показательно указание Фалька на отсутствие специалистов: «...по киргизским степям разъезжает несколько операторов обрезания. За совершение этой необходимой правоверному магометанину операции взимается хорошая плата — овца, и эти люди очень богаты. Но их тоже не хватает. У киргизов можно встретить даже подростков, мальчиков лет 14, еще не обрезанных» [Этнография казахов... 2007: 125].

С данными XVIII в. неожиданно переплетается сообщение информанта из рода *кожа*: «Один мой знакомый оказался представителем подрода *акходжа* среди, кажется, племени аргынов, и хвастался тем, что является моим “сородичем”. Оказывается, в старину их предки так долго ждали ходжу для обрезания своих детей, что, не дождавшись, решили поручить это важное дело

двум братьям из своего рода. После того как они набили руку в этом деле, народ дал им новые имена: белокожему — Акходжа, а смуглому — Караходжа. Потому они и выделились в отдельные колена. Примечательно, что их настоящие имена потомки помнят, но по-прежнему именуют “псевдонимами”. Зато крайнюю плоть детям обрезали почти “настоящие ходжи”» (ПМА).

Пока не вполне ясно, какое место в проведении ритуала в казахских степях могли занимать татарские *баба, бабачы*, «которым это умение передавалось по наследству от отцов и дедов. Были селения, для мужского населения которых это стало основным промыслом. В Заказанье, например, этим славились две деревни — Кошман Свияжского и Масра Казанского уездов. Профессионалы ходили по аулам, предлагая свои услуги» [Урмазанова 2009: 18]. Или эти специалисты не могли похвастаться благородным происхождением?

Хотя в настоящее время удельный вес казахов-*кожа* среди населения Южно-Казахстанской области весьма велик, этот фактор в поддержании обрядности стал косвенным — обрезание обычно делает профессиональный хирург, чья родовая принадлежность не считается значимой.

В данном сообщении описан *сундет той*, проводившийся в Шымкенте семьей из пос. Ак-Булак (20 км от города). Сценарий праздника, со слов информантов, типичен и может быть рассмотрен как локальная традиция. Ныне для жителей Шымкента и близлежащих аулов обычным местом проведения празднеств является городская *той-хона* — помещение ресторанный типа с большим залом на 400–600 человек. Безусловно, в современных условиях использование специализированного съемного помещения упрощает организацию праздника, и спрос на эту услугу весьма велик — очередь растягивается на несколько месяцев. Временной промежуток между датой операции и праздником может быть значительным.

Среди гостей *сундет той*, несмотря на поздний час, было довольно много детей, поскольку праздник отчасти воспринимается как детский. Учитывая, что для современной казахской культуры отношения старшинства и возрастные кластеры не утратили актуальности, в обязательном присутствии сверстни-

ков «испытываемого» можно усматривать отголоски представлений о групповом характере «инициации» [Снесарев 1971: 264].

Приглашенные на *той* рассаживаются за большими круглыми столами по 12 человек. Представляется, что это обыкновение является проекцией обычая размещать в ауле большое количество гостей по домам родных и соседей именно по 12 человек, наделяя эту группу угощением *кунак* — тушей одного барана. Как известно, эта туша ритуально делится на 12 знаковых частей, вокруг которых структурируется сообщество сотрапезников.

Порядок казахской праздничной трапезы всегда неизменен: сначала чайный стол с закусками, а затем основной стол с бешбармаком как наиболее престижным блюдом. На чайном столе в качестве знаков высокого статуса застолья находились *баурсаки* и мясное конское ассорти: колбаса *казы*, отварная прямая кишка *карта*, копченый подгвивный жир. Спиртные напитки, несмотря на мусульманскую подоснову события, не запрещены. Торжественность момента при подаче бешбармака была подчеркнута театрализованным шествием вереницы юношей и девушек с большими деревянными блюдами *табак*, имитирующими старинную утварь для раздачи мяса. Каждый стол получал свое блюдо.

Общее руководство *тоем* осуществлялось тамадой согласно четкому сценарию, который предварительно был обсужден в семейном кругу. Вопрос об авторстве сценария представляет для этнографа известный интерес в связи с процессом современного культурогенеза: какой именно культурный опыт лежит в основе современных форм ритуальных практик, как формируется структура и мифология обрядов в постсоветский период? Одной из мифологических новинок *сундет тоя* в Южном Казахстане является артистическое воплощение образа святого Кыдыр-Аты в виде седого старца в белом одеянии. В обряде он выступает как хранитель мудрости и сакрального знания, податель всяческого блага. Согласно сценарию этот персонаж рассказывает собравшимся о смысле обряда, особо приветствует семью мальчиков и дает ей благословение *бата*. Формирующийся культ Кыдыр-Аты требует специального внимания культурологов, поскольку

он заложен и в основу образа казахского «Деда Мороза» как центрального персонажа Навруза. Ряд современных изысканий на тему истоков казахской религиозной традиции также не оставляют Кыдыр-Ату без внимания [Кондыбай].

Кульминацией праздника стал торжественный въезд в зал старшего мальчика верхом на белом коне. На шее животного — переметная сума для подарочных взносов в соответствии с традицией *коримдик* (плата за «просмотр нового»). В данном случае — это новое состояние организма ребенка. После завершения круга почета к старшему брату был на несколько минут посажен младший, также прошедший важную процедуру, но в три года. Мальчиков сняли с коня дядья со стороны матери, которые, по казахской пословице, «дороже семи отцов». Обычай авункулата сохраняет у казахов вполне живые разнообразные формы. Символика описанного действия очевидна: по давней традиции первая посадка на коня воспринималась в кочевом обществе как важная веха на жизненном пути будущего джигита. Интересно, что зачастую родители, опять же по старинному обыкновению, дарят мальчику коня, который пополняет его собственный табун, формирование которого могло начинаться в раннем детстве после обряда первой стрижки волос.

Дяди относят мальчиков в почетное место, где к ним присоединяются другие дети. За этим следует наиболее традиционная часть праздника — поздравления от трех кругов (*журт*) родственников: родных по крови со стороны матери и отца, разного рода свойственников клана, а затем и других гостей. Общим лейтмотивом выступлений явилась констатация новой стадии жизни ребят, взросления, обретения статуса мужчины, ответственного за свои поступки. В качестве благодарности за пожелания семья одаривала родичей предметами одежды, а аксакалов — парадными комплектами из золотошвейного халата и головного убора *калпак*. Символические памятные подарки чуть позже были вручены и всем участникам *тоя*.

Завершением праздника явилась обширная танцевальная программа, перемежающаяся с выступлениями профессиональных танцоров, певцов и двух аниматоров в костюмах гигантской панды и белого медведя.

В обрядовом плане *сундет той* всегда был тесно связан с козлодранием *кокпар*, хотя организация соревнований требует очень крупных расходов. По мнению информантов, эта связь в последнее время все более усиливается. Исчезновение *кокпара* в северной части Казахстана объясняется слабостью позиций ислама. В связи с этим опрошенные подчеркивают, что в республиканских соревнованиях чаще всего побеждают спортсмены именно из Южно-Казахстанской области.

Таким образом, празднование по поводу обрезания мальчика предстает как действие, сочетающее традиционные компоненты любого казахского *тоя* и элементы развлекательного шоу. При этом функции *сундет тоя* по-прежнему являются частью механизма социальной регуляции — это манифестация семейных и клановых ценностей, способ социализации мальчиков, формирование этнической идентификации с помощью опоры на яркие символы казахской культуры. В плане региональных исследований можно констатировать наличие локального варианта *сундет тоя* как маркера культуры казахского населения Южно-Казахстанской области. Наряду с этнической спецификой обряд содержит немало черт сходства с традициями соседнего Ташкентского оазиса, населенного преимущественно узбеками.

Библиография

Абашии С.Н. Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001. № 4.

Кондыбай С. Мифология предказахов [Электронный ресурс]. Режим доступа: otuken.kz/index.php/skpubl/324?task=view (дата обращения: 24.05.2015).

Левшин А.И. Описание орд и степей казахов. Астана, 2007.

Снесарев Г.П. К вопросу о происхождении праздника суннат-той в его среднеазиатском варианте // Среднеазиатский этнографический сборник. Л., 1971. Вып. III.

Уразманова Р.К. «Мусульманские» обряды в быту татар // Этнографическое обозрение. 2009. № 1.

Этнография казахов в записках российских путешественников XVIII в. Астана, 2007.

Список сокращений

ПМА — Полевые материалы автора, 2014 г.

Большую роль в деле воспитания детей играют местные медицинские и детские учреждения. Благодаря работе этих учреждений неуклонно растет уровень культуры быта на селе, в сознании населения активно внедряются современные представления о санитарной гигиене и т.д. Безусловно, проблемы присмотра за детьми не существует в тех семьях, где есть пожилые люди, не занятые на производстве.

Родители создают все условия, чтобы их дети могли прилежно учиться, участвовать в общественной жизни, заниматься в кружках художественной самодеятельности, посещать спортивные секции. В семейном воспитании основную роль играют проявление заботы, чуткости, правдивости и т.д.

Л.Ф. Попова, О.В. Старостина

ЗНАКОВАЯ МАРКИРОВКА ВОЗРАСТА В ЖЕНСКИХ ПРИЧЕСКАХ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Настоящий очерк подготовлен в рамках регионального подхода к изучению явлений традиционной культуры народов Средней Азии и Казахстана, что и определило его главную цель — выделить общие принципы изменения прически женщины на разных этапах ее жизни, отметив при этом некоторые частные варианты, обусловленные этническими, локальными или другими факторами. Региональный подход потребовал привлечения сравнительных материалов по соседним со Средней Азией культурным областям.

Первыми ритуальными манипуляциями с волосами ребенка являлась стрижка утробных волос, которая часто осуществлялась на втором году жизни, но нередко и позже, в целом до пяти лет, причем для мальчиков обряд предпочитали проводить в нечетные годы жизни, так же как и обрезание, а для девочек — в четные. Среднеазиатский регион находился в зоне традиции, предписывавшей оставлять ребенку определенную часть волос, выбывая остальные. Эта традиция, по всей видимости, очень древняя, поскольку охватывает широчайший круг культур: тунгусо-маньчжурские народы, монгольские, тюркские, иранские, в том числе и припамирские народности. Д. Баяр, исследовавший прически средневековых монголов, отметил существование обычая частичного бритья головы у саянбийцев и ухуаней (1 половина I тыс. н.э.) (Баяр 1993: 113).

В связи с темой нашего исследования закономерен вопрос: разделялась ли первая прическа по полу? Однозначного ответа

на него источники не дают. Некоторые из них сообщают, что мальчиков и девочек стригли одинаково, но имеются сообщения, что прически различались. Обобщение имеющихся сведений позволяет сделать предварительный вывод о том, что в конце XIX в. преобладал вариант одинаковой прически. Это можно объяснить тем, что в традиционной культуре народов среднеазиатско-казахстанского региона пол у детей младшей возрастной группы обычно не подчеркивался ни в одежде, ни в головных уборах, и девочку и мальчика называли *бала* — «ребенок».

Наиболее распространенный вариант детской прически представлял собой один-два пучка на каждом виске и пучок на темени или затылке. Если прическа различалась по полу, то варианты могли быть следующие: для девочек оставляли пучки на висках и темени, мальчикам — только на темени или девочкам — только на висках, мальчикам — только на темени. Данной модели соответствуют детские прически ряда народов Центральной Азии. Так, у теленгитов девочкам оставляли волосы на висках и темени, а мальчикам только на темени, причем мужчина носил эти волосы всю жизнь. Таков же был этот обычай у хакасов и тувинцев (Клюева, Михайлова 1988: 118).

У девочек дополнительное значение могло придаваться челке, особенно если девочка была долгожданным или любимым ребенком. Любопытно, что в Самарканде девичью челку подстригали скобочкой (Сухарева 1982:), что соответствует форме челки у средневековых монголов, по описаниям францисканца брата Иоанна (Юрченко 2004: 64). Челка как основной вариант девичьей прически, причем со специфически девичьим налобным украшением, типична для кочевых народов Афганистана (Рахимов 1993: 105).

Пряди на висках, а также челка обычно назывались *кокулъ*. Этимология этого слова не вполне ясна, общее значение, даваемое словарями, — «локон», «завиток», «коса». В.В. Радлов указывает на персидское происхождение этого термина, но обратим внимание на то, что он укоренился в монгольских, тюркских, иранских языках на огромной территории Передней, Средней и Центральной Азии. Возможно, что его распространение в Центральной Азии относится к тому периоду древности, когда иранский компонент доминировал на этой территории. О древности слова *кокул* свидетельствует и тот факт, что у казахов и киргизов аналогично назывались оставленные после стрижки пряди гривы или челки жертвенного коня. Как известно, обряды, связанные с жертвоприношением коня, могут восходить к древнейшим индоиранским пластам культуры.

Различие между полами в большинстве культур Средней Азии начинало внешне оформляться по достижении детьми 5–7 лет. С этого возраста повсеместно девочкам начинали отращивать волосы на затылке, но виски и темя выстригали по-прежнему. Поэтому прическа этого периода весьма неопределенна, и этим объясняется масса ее локальных вариантов. Где-то волосы не заплетали вовсе, где-то переходили к ношению мелких косичек. Видимо, именно такая неопределенность прически у девочек способствовала появлению у монголов обычая прикрывать волосы в период отращивания, поскольку девочки «стыдились» (Галданова 1987: 49), хотя, как известно, девичьи волосы не принято было закрывать.

Важнейший этап в жизни девочки — достижение половой зрелости — мог быть отмечен семейным торжеством, где происходила и смена головного убора, и смена прически: волосы заплетали в косы, после чего их больше не стригли. Семантика данного действия заключалась в символической конденсации жизненной энергии, необходимой для выполнения главной задачи женщины — продолжения рода.

Вариантов девичьих причесок у народов Средней Азии было довольно много. Наиболее распространенным из них являлось ношение четырех–пяти кос, что нашло отражение и в фольклоре узбеков Ташкента, где девушка и молодуха называются *беш-кокуль* — «пяतिकосная» (Сухарева 1954: 313). Где же располагались эти косы? Обычно по две на каждом виске и одна на затылке или темени. При варианте в четыре косы — только на висках, при варианте три косы — по одной на висках и одна на темени. Как видно, расположение девичьих кос совпадает с расположением выстриженных пучков утробных волос, но только у девушки волосы в отличие от прически ребенка оформлены. Здесь нам хотелось бы подчеркнуть, что в среднеазиатской традиции женская прическа на знаковом уровне радикально не отрицает предшествующего жизненного состояния, напротив, в ней сохраняется преемственность отдельных элементов, но подчиненных новому качеству. Эту особенность мы уже отмечали на примере головных уборов, где ситуация аналогична (Попова, Старостина 2005: 110).

Другим распространенным вариантом девичьей прически являлось ношение большого числа кос (более десяти). Возможно, что этот вариант также был старинным. Так, например, А.И. Левшин сообщает, что «незамужние заплетают свои волосы в многие тоненькие косы» (Левшин 1832: 47). Многокосная девичья прическа имеет ряд параллелей в Центральной Азии: она быто-

вала у бурят и монголов. В сельскохозяйственных оазисах Средней Азии многокосная девичья прическа наибольшее распространение имела в городах.

Независимо от варианта девичьей прически отчетливо прослеживается ее инверсия по отношению к женской. Девичьи косы заплетались высоко, ближе к макушке, женские — низко, ближе к шее, девичьи косы плелись из пяти прядей — женские из трех, причем у девушек пряди при плетении закладывались наверх, а у женщин — под низ. Плетение девичьих кос было более плотным, женских — слабее. Девушки обычно носили косы на груди, а женщины на спине. Тяжелые подвесные наконечники предназначались для женщин, у девушек же концы кос закреплялись посредством фитильков из ваты или скромными в отношении декора косоплетками. И для девичьей, и для женской прически в среднеазиатской традиции были характерны искусственные косы. Например, на Памире их делали из шерстяных нитей — красного цвета для девушек и молодых, черного — для женщин (Широкова 1976: 107). Оппозиция «четное — нечетное» выражена неявно, но все же число кос у девушек скорее нечетное, а у женщин — четное.

Тенденцией в изменении девичьей прически по мере приближения к свадьбе являлось увеличение числа кос. На Алтае и в Монголии, наоборот, девушки в 15–16 лет носили одну косу. Этот вариант для Средней Азии очень редок и отмечен только у уйгуров.

На протяжении свадебной церемонии прическа могла изменяться не один раз, отражая изменения в ритуальном статусе новобрачной. К началу свадебных торжеств невесте делали девичью прическу. После брачной ночи молодой женщине у таджиков во многих областях выстригали локоны, обычно по два на каждом виске, для которых предназначались особые украшения в виде трубочек, куда локоны и помещались. Несомненно, что знаковый смысл выстригания локонов — в символическом прерывании, «подрезании» предшествующего состояния женщины. Кроме того, этот обычай обнаруживает параллели со стрижкой утробных волос, что, возможно, было важно с точки зрения магической защиты новобрачной. Правда, эти локоны назывались уже не *кокулъ*, а *зульф*, что по-персидски значит «завиток». *Зульф* считался элементом прически замужней женщины, который она носила до преклонных лет.

Молодوخа до рождения ребенка продолжала носить девичью прическу. Интересно, что к девичьей прическе в пять кос возвращалась и молодая бездетная вдова.

Изменение девичьей прически на женскую, так же как и изменение головного убора, происходило в большинстве случаев после рождения первенца, поскольку, как известно, в Средней Азии именно материнство знаменовало переход женщины в следующий возрастной класс. Наиболее распространенным вариантом женской прически в Средней Азии являлись две косы. Однако зачастую у молодых матерей имел место компромиссный вариант, когда эти две косы дополнялись косами на висках, причем довольно многочисленными, и лишь с возрастом их число постепенно сокращалось. К ношению двух кос женщины иногда переходили только после обрезания старшего сына.

В прическах пожилых женщин были возможны только две косы. Эти косы либо носились на спине, скрепленные между собой, либо по-девичьи перекидывались на грудь. Возобновление в прическе пожилых некоторых черт девичьей прически являлось знаком прекращения периода фертильности. Так же как девочки, пожилые женщины в Таджикистане заплетали тоненькие косички *пиччи* на лбу по линии роста волос. Основные косы старухи могли подворачивать, что в символическом смысле можно рассматривать как укорачивание кос в противовес их удлинению женщинами детородного возраста. Также концы кос пожилые таджички завязывали узлом, словно препятствуя их росту.

В траурных прическах женщин демонстрировалась инверсия по отношению к обычному состоянию. Волосы в зависимости от степени траура полностью или частично расплетают, не расчесывают, рвут, частично или значительно остригают.

Итак, в среднеазиатской традиции прическа являлась важнейшим знаком принадлежности женщины к тому или иному возрастному классу и, более того, к различным градациям внутри возрастных классов. В целом для народов Средней Азии характерна скорее общая модель вариантов возрастных причесок, при многих сходных моментах отличающаяся от таковой в Центральной Азии и других соседних регионах. Соответственно это обобщение может рассматриваться в пользу тезиса о своеобразии Средней Азии как самостоятельного историко-культурного региона.

Библиография

Баяр Д. Прически монголов в XIII–XV вв. // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск: ВО «Наука», 1993. С. 113–124.

Галданова Г.Р. Возрастные переходные обряды у монголов и бурят // Международный конгресс монголоведов (Улаан-Батор, сентябрь 1987 г.):

Доклады советской делегации. Улан-Удэ: Издательство восточной литературы, 1987. С. 44–53.

Клюева Н.И., Михайлова Е.М. Накосные украшения у сибирских народов // Сборник МАЭ. Л.: Изд-во АН СССР, 1988. Т. XLII. С. 106–128.

Левшин А.И. Описание киргиз-кайсацких орд и степей. Часть третья: этнографические известия. СПб., 1832.

Попова Л.Ф., Старостина О.В. Знаковые средства маркировки возраста в женских головных уборах народов Средней Азии и Казахстана // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 2004–2005 гг.: Тезисы докладов. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 100–102.

Рахимов Р.Р. Дети и подростки в афганском обществе // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М.: Наука, 1983. С. 89–117.

Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 299–353. (Труды Института этнографии, новая серия, том XXI.)

Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX — начало XX в.). М.: Наука, 1982.

Широкова З.А. Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана. Душанбе: Дониш, 1976.

Юрченко А.Г. Мужская прическа XIII в. // MONGOLICA-VI: Сб. ст. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. С. 63–68.

И.В. Стасевич

ДОБРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ КАЗАХОВ

Следуя нормам казахского адата, после уплаты основной части калыма жених имел право посещать свою невесту. Иногда первое официальное посещение (*урын-бару*) было и первым знакомством будущих супругов. В источниках говорится о том, что уже в это время жених мог оставаться на ночь в ауле невесты и после первого открытого посещения, еще до бракосочетания, достаточно часто навещал ее (Алтынсарин 1870: 111; Востров 1956: 37). Эти встречи назывались *калындык-уйнау* (Плотников 1870: 129) (*калындык-уйнау*. — И. С.) — «игра с невестой». Если жених с невестой были знакомы, то еще до первого официального посещения женихом аула родителей невесты после урегулирования всех вопросов, связанных со сватовством, юноша тайно