

БИБЛИОТЕКА «ЧЕЧЕНИНФО»

КАВКАЗ

Ю. Ю. Карпов

ДЖИГИТЫ

Ю. М. Ботяков

АБРЕКИ



(ООО «Полиграфсервис и Т»)
Нальчик 2014

ББК 83.3 (2Рос-Рус)1
К12

Проект Марии и Виктора Котляровых

КАВКАЗ

Выпуск XVI

Джигиты. Абреки

К12 **Кавказ: Карпов Ю. Джигиты. Ботяков Ю. М. Абреки.** – Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых (ООО «Полиграфсервис и Т»), 2014. – 432 с.

ISBN 978-5-93680-755-8

В настоящий том входят две монографии, посвященные явлениям социальной культуры народов Кавказа, которые в историческом прошлом играли заметную роль в жизни местного общества. Это институт мужских союзов и абречество. Если мужские союзы являли своеобразную форму корпоративных начал общезжития, то абречество было вариантом противопоставления индивида общественной среде, хотя также вписывавшимся в нее на системных началах. При том что условия современной жизни значительно отличаются от традиционных, однако и в наши дни наблюдаются проявления данных общественных форм.

Впервые эти книги были изданы десять и более лет назад (*Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа.* СПб.: Изд-во ДЕАН+АДИА-М, 1996; *Ботяков Ю.М. Абреки на Кавказе. Социокультурный аспект явления.* СПб.: Изд-во «Петербургское востоковедение», 2004). Тогда указанные темы впервые получили разностороннее освещение, в том числе через интерпретацию данных общественных явлений в контексте социальных и политических практик, этнокультурных особенностей этикета, обрядовой жизни и другого.

За годы, прошедшие с тех пор, авторы пополнили багаж на означенные темы новыми материалами, хотя основные концепции изложения остались прежними. Есть уверенность, что и ныне они привлекут внимание читателей, интересующихся историей и культурой народов Кавказа.

© Издательство М. и В. Котляровых
(ООО «Полиграфсервис и Т»), 2014
© М. и В. Котляровы, составление, 2014
© Ж. А. Шогенова, оформление, 2014

Ю. Ю. Карнов

ДЖИГИТЫ



ПРЕДИСЛОВИЕ

Современный мир большей частью отдаляет людей друг от друга. Люди собираются вместе по политическим убеждениям, для удовлетворения профессиональных интересов. Такие собрания при объединяющей общей идее, как правило, чрезвычайно пестры. Различны общественные позиции и взгляды людей, их костюмы. Манеры поведения непринужденны. Не придается особого значения различиям между старыми и молодыми, мужчинами и женщинами. Новый ритм жизни, новый ее стиль нивелируют эти вековечные ориентиры этикета. Приоритет отдается индивидуальности. Корпоративность преимущественно осознается лишь в рамках партий, профессий, наций. Общество скрепляют иные, чем прежде, внутренние связи, им движут иные стимулы.

И все же, несмотря на кажущийся полный разрыв с традициями, современное общество сохраняет в себе наследие прошлого. Если к тому же конкретная этносоциальная среда не слишком урбанизирована, сравнительно недавно вовлечена в систему новейших социально-экономических отношений, то в ее жизни заметную роль продолжают играть традиционные институты и нормы общественного быта. Обычно они модифицированы и внешне могут производить впечатление нечто совершенно нового, однако их структура, характер системных связей, социальные ориентиры и приводящие в движение механизмы оказываются воспринятыми из явлений традиционных. Общественные группировки, партии и движения, появившиеся в последние годы в различных районах бывшего Союза, служат тому зримыми примерами. Не составляет исключения и кавказский регион. Модели действующих или складывающихся общественных структур, лежащие в их основе принципы, формы идеологического обеспечения и сопутствующий антураж вызывают исторические ассоциации, а порой и аналогии. Так прошлое проявляется в настоящем. Однако, насколько полно знакомо нам это прошлое?

Говоря о Кавказе, кавказцах и их традициях, как правило, ссылаются на роль общинных и патриархально-родовых институтов в жизни местного общества. В качестве исследовательских тем популярны обычаи гостеприимства и кровной мести. Но этими явлениями далеко не исчерпывается набор социальных факторов, приводивших в движение общественную систему, оказывавших влияние на происходившие в ней процессы. Одно из подобных явлений, не привлечавшее специального внимания исследователей, – институт мужских союзов. Правда, саму эту тему нельзя назвать для кавказоведения совершенно новой.

Впервые она была обозначена в наблюдениях за общественным бытом хевсур, произведенных в конце 1920-х гг. В. А. Гурко-Кряжиным. В работе этого автора [Гурко-Кряжин 1928] промелькнуло сравнение общественных клубов-«говорилен» с мужскими домами народов Океании. Исследователь обозначил вопрос об их историко-

типологическом соответствии, но дальше провозглашения тезиса не пошел. Развил его другой ученый – Марк Осипович Косвен, активно изучавший социокультурные аспекты архаических обществ как таковых и одновременно хорошо знавший кавказскую действительность недавнего прошлого. Перу М. О. Косвена принадлежит статья о *кунацкой* (доме для гостей) [Косвен 1961]. Используя большое количество сравнительных материалов, он убедительно обосновал типологическое и функциональное тождество первоначальной формы *кунацкой* с классическими вариантами мужских домов, а также наметил основную линию ее эволюционирования. Другой значительной вехой в изучении данной проблематики стало составленное видным кавказоведом Евгением Михайловичем Шиллингом описание социальных институтов батирте, чине, гулала-аку-букон в дагестанском селении Кубачи [Шиллинг 1949]. В местной традиции «союз неженатых», союз богатырей-воинов представлены не в качестве известных лишь по преданиям и воссоздаваемых лишь с помощью сравнительно-исторического анализа общественных структур, но как реалии, дожившие едва ли не до современности, активно влиявшие на социальные процессы и предопределившие многие стороны общественной жизни. Собранные Е. М. Шиллингом материалы говорили сами за себя, они со всей отчетливостью обозначили наличие в традиции народов Кавказа развитых форм мужских союзов. Но уникальность кубачинских материалов имела и иную грань, а именно «местечковую» уникальность на региональном фоне. Правда, в последующих экспедициях у даргинцев и аидийцев Шиллинг фиксировал общественные модели, близкие кубачинским [Шиллинг 1948], но обобщенной картины на эту тему, хотя бы в рамках Дагестана, ему составить не удалось. Лишь спустя годы начали комплектоваться сведения, собранные в разных уголках Страны гор, о явлениях, имеющих прямое или опосредованное отношение к мужским союзам.

В историко-этнографическом изучении других регионов Кавказа настоящая тема вообще практически не затрагивалась. Исключение составляет Армения, где традициям мужских возрастных групп в местной этнической среде было посвящено специальное исследование Л. В. Варданян [Варданян 1981]. Эти же традиции у осетин, но в более просторном социокультурном контексте рассматриваются в книге А. Р. Чочиева [Чочиев 1985].

Может быть, проблема мужских союзов не заслуживает особого внимания? Нет, опыт изучения традиционных структур в различных регионах мира возводит мужские, тайные и т.п. союзы в ранг одного из особо значимых социальных феноменов в истории общества. Специалисты, знакомые с этнографией народов Океании, Африки, Азии, Америки, с готовностью подтвердят данный тезис. Столь же очевиден этот факт и применительно к истории среднеазиатских этносов. В последнее время все чаще обращаются к нему при анализе историко-культурного прошлого Европейского континента. Мужские союзы служили, а в некоторых регионах служат и по сей день, механизмом формирования политических систем, сложения сословно-классовых структур. В обществах, достигших высоких ступеней развития, их бывшее существование отразилось в обычаях, мифологии, эпосе. Поэтому естественно полагать, что и в судьбе народов Кавказа мужские союзы могли играть значимую роль.

В настоящем случае предмет исследования ограничен материалами по народам, проживающим в горной зоне Кавказа. Основная причина этого – особенности об-

ществленного устройства и быта местного населения, сохранявшие вплоть до XX в. весьма архаические формы. Цель данной работы – обобщить имеющиеся сведения и представить по возможности целостную характеристику мужских объединений, бытовавших в прошлом у горских народов Кавказа, что позволит обозначить основные параметры региональной специфики этого института, а в рамках последней – и особенности локальных вариантов.

Имеющиеся материалы – этнографические, литературные, фольклорные – не равноценно представляют районы горной зоны Кавказа. Наиболее показательны сведения о народах Дагестана. Это отчасти осложняет работу, но одновременно и служит посылкой к констатации различий. Конкретизируется и одна из задач, а именно: выявление причин и объяснение указанного факта. Но много и общих черт, сближающих известные варианты мужских объединений в разных этнических средах, что позволяет проследивать региональную специфику функциональности и позднейшего преобразования данного института, а равно его значение в развитии социально-политических, социокультурных процессов.

В историко-этнографической науке настоящий социальный феномен, как правило, определяется термином «мужские союзы», под которыми понимают социальный институт, зародившийся в процессе разложения первобытного общества и ставший действенным средством утверждения в обществе мужского господства. Генетически мужские союзы связаны с мужскими домами позднеродовой общины, чьей задачей была социализация мужской молодежи. После возникновения мужских союзов такие общественные дома стали их опорными пунктами. С мужскими союзами непосредственно связаны тайные союзы (часто эти термины употребляются синонимично), обладавшие более сложной структурой и облекавшие свою деятельность таинственностью (нередко весьма условной) [История первобытного общества 1988: 238; Свод понятий 1986: 192–196]. В кавказоведческой литературе последнего времени чаще употребляется другой термин – «мужские объединения», предполагающий некое качественное отличие от союзов, в том числе частичную утрату институциональности. Такая посылка верна, но не в полной мере. Действительно, в этнографических реалиях горного Кавказа мужские корпоративные структуры предстают обычно как временные объединения, обеспечивающие ограниченную сферу жизнедеятельности мужского населения, в первую очередь досуговую, и, соответственно, существенно уже не влияющие на общественные процессы, т. е. сохраняются в сильно измененном виде. Однако эти же реалии дают основание для ретроспективного анализа, а он подводит к выводу об ином положении вещей в прошлом, когда само явление имело иной облик, роль же его в жизни общества была гораздо более значимой. Данные обстоятельства делают правомерным употребление термина «мужские союзы» применительно к социокультурной традиции народов Кавказа – понятия, раскрывающего особый мир общественного бытия.

Глава 1

МУЖЧИНА И ЕГО МИР В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

1.1. Предпосылки

Человеку, даже поверхностно знакомому с Кавказом и кавказцами по литературе, кинофильмам, наконец, по выступлениям фольклорных ансамблей, не составит большого труда дать пояснения к образам горца и горянки. «Он» – горяч, порывист, смел и в то же время чрезвычайно щепетилен в отношении собственного имени. «Она» – скромна, часто застенчива и преисполнена внутреннего достоинства. Одним словом, «он» – джигит (этот термин в русском языке давно стал восприниматься однозначно и практически не требует комментариев), о «ней» сказать сложнее, но не будет большой вольностью привести сравнение с птицей, соединяющей качества лебедя и орлицы. Образы как бы несут в себе разные заряды потенциала одной культуры, дополняя и уравновешивая друг друга.

Страницы не одного десятка повестей и рассказов о Кавказе обошел следующий сюжет. Борьбу двух враждующих групп вооруженных мужчин, даже если она достигла апогея, останавливает женщина. Для этого она бросает между дерущимися свой головной платок или только угрожает сделать это¹. Выступая в данном случае мирительницей мужчин, женщина в конкретной ситуации реализует предписываемую ей биологической и социальной природой роль хранительницы мира, стабильности, а соответственно и процветания собственного дома, домов своих родных и соседей, составляющих «ближний» мир социума. В известном смысле, ее действия выражают энергию «благополучной стагнации», предполагающей наличие крепкого дома, с большим хозяйством и семьей. Иная энергия, точнее, иной ее заряд заложен в мужчине. Рамки дома ему тесны. Он не может в них поместиться. Он вечный воин, странник. Его амплуа – герой, удалец. Взаимоотношения полов строятся на комплиментарной основе. При выборе невесты молодой человек, обращая внимание на внешние данные девушки, нередко предпочитает им свойства домовитости. В свою очередь ни одна уважающая себя горянка не выйдет замуж за человека, не зарекомендовавшего себя отважным воином, не завоевавшего доброго имени.

¹ Истоки данного обычая, очевидно, связаны с представлениями о магической силе женских волос, боязни увидеть их непокрытыми [Байбуриц, Топорков 1990: 89; Карпов 2013: 294].

Жесткое разграничение мужских и женских ролей в жизни общества имеет глубокие корни, в том числе биологические. Согласно выводам В. А. Геодакяна, двуполовая структура биологической популяции вида явилась важным эволюционным преобразованием в мире природы, обеспечивавшим большую пластичность вида. В подобной структуре женский пол ориентирован на сохранение выработанной генетической информации, тогда как мужской реализует тенденцию изменчивости, в большей степени способен к выработке новых видовых свойств и признаков [Геодакян 1965: 105–108]. Функции полов в этом случае дополняют друг друга, действуя параллельно и гарантируя жизнеспособность вида. Аналогичное свойство переносится и в диалектику половых различий поведения. В животном мире модели поведения самок и самцов также строятся по принципу параллельности. У приматов самки образуют коалиции для защиты «друзей» и родственников, а самцы – для достижения более высокого «социального» положения в группе. При этом отсутствует сколь-либо значимо выраженная тенденция к доминированию мужского пола над женским на внутригрупповом уровне [Бутовская 1990: 72].

Половой параллелизм биологического уровня переносится в общественную среду. Здесь он преимущественно воспринимается как естественная, природная данность, хотя в новых условиях его социальная обусловленность гораздо более значима. Степень выраженности различий поведения лиц разного пола определяется параметрами конкретной общественной модели, ее социальным, культурным и экономическим базисом. По мере эволюционирования общества, развития сложного механизма классов- и политогенеза значение полового параллелизма уменьшается и маскулинное начало выходит на первый план. Фиксируется это не только по внешним показателям [Гейли 1990: 91]. Однако параллелизм не исчезает, он обретает новый облик, новые оттенки содержания, которые поддерживают целостность и пластичность социальной модели.

Системные связи первичного социума, базирующиеся в том числе на дифференциации полов, представляют собой схему, в которой микрокосм женщины составляют ее собственные дом и очаг, для представителей же мужского пола таким микрокосмом служит община в целом. «Мужчины создают корпоративность, целостность первичного социума, в то время как женщины придают ему структуру, внутреннюю дискретность, а тем самым и способность к сегментации и развитию» [Гиренко 1991: 154–155]. По мнению Н. М. Гиренко, оппозитом индивидуальным (женским) жилищам выступает бытующий во многих культурах так называемый мужской дом, служащий материальным воплощением корпоративности мужской части населения первичного социума [Там же: 179].

Для традиционных социальных моделей чрезвычайно большое значение имеет и другая шкала структурированности, выраженная критерием возраста. Последний работает на уровнях индивидуальном и групповом. В силу особенностей функционирования системных связей, возраст индивида определяется преимущественно через его отношение к данному критерию, фиксируемому на

групповом уровне. Реальный, биологический возраст часто несет подчиненную нагрузку по отношению к возрасту социальному, который лежит в основе образования социально значимых корпоративных групп, состоящих из лиц, физически готовых к общественной деятельности. Чаще всего критерием социального возраста является вхождение индивида и его группы в возрастную систему через инициацию, что служит признаком социальной зрелости [Калиновская 1980: 73–74; Она же 1982: 60–61]. Инициация формально определяет возрастную группу, придает ей конкретный социальный статус в структурированном общественном пространстве. Через нее происходит окончательная самоидентификация индивида относительно окружающего его мира, других членов общества, признание последними позиции иницируемого.

Однако возрастные категории в жизни общества не имеют самодовлеющего значения. Их реальное положение – во взаимодействии с критерием пола. В корпоративных группах эти принципы интегрируются.

Изначально присущая социальной модели поведения мужского населения специфика делает более дееспособными в микрокосме общинного и надобщинного уровней мужские корпоративные группы. Среди принципов их формирования должно место занимает критерий возраста, сегментирующий мужское сообщество и дифференцирующий мужские роли и функции. Женские группы, складывающиеся в системе общинных связей с учетом того же возрастного фактора, обычно менее значимы. Их внешняя схожесть с мужскими группировками, дублирование структуры и функций последних часто объяснимы подражанием. Специфика хозяйственно-экономических, общественных, культурных функций двух частей социума, разделенных по признаку пола, не делает их равноценными в системе общественных связей, так же как и до конца внешне подобными друг другу, функционально равнозначными по отношению к целостной системе общественных связей. Схожие мужские и женские институты обычно выступают выражением параллелизма двух миров в рамках социального макрокосма – мира мужчин и мира женщин.

Взглянув с этих позиций на социокультурную диалектику пола в модели организации жизнедеятельности горцев Кавказа, мы без особого труда обнаружим проявление отмеченных принципов. Причем в традиции кавказцев дихотомия мужского и женского начал выражена предельно отчетливо и первому придается доминантное положение, по крайней мере внешне.

Для ориентации и измерения окружающего пространства, как и социума, наряду с такими системами координат, как «верх–низ», «правое–левое», «плохо–хорошо» и т.п., столь же значимой оказывается координатная ось «мужской–женский». В соответствии с ней моделируется окружающая среда. Так, у хевсур правая сторона от очага считалась мужской, а левая – женской. Женщина не должна сидеть на мужской половине, иначе мужчину покинет его божественный покровитель. Отдельно располагались мужские и женские места для сна, причем появление женщины на мужском ложе могло разгневать покровителя дома.

Мужчина нередко питался отдельно от других членов семьи, а его пища имела существенные отличия. Убой скота и приготовление блюд из мяса были прерогативой мужчины.

Вообще, в женщине, по оценкам мужчин, заключена некая сакральная нечистота, некое зло. «Церковь осквернена, если в нее войдет женщина. Ей разрешено входить лишь в придел, никак не дальше. Она сама сознает, что ... не чиста и что образ (божественный покровитель. – Ю. К.) не вынесет ее присутствия». Дело доходило до умерщвления младенцев женского пола, что, по убеждениям сванов, вознаграждалось рождением сыновей [Бакрадзе 1864: 45–46; Макалатия 1940: 112, 114–115]¹.

Ситуация могла быть и не столь конфликтно-драматической, но внешнее предпочтение явно было на стороне мужчин. Совершались особые умиловительные обряды с целью обеспечить мужское потомство. Для этого же женщины носили специальные амулеты. Соответственно появление на свет ребенка мужского пола если и не сопровождалось ликованием, то уж, по крайней мере, отмечалось по возможности пышно. Хевсурская поговорка гласила: «Как бычку надо давать больше молока и больше ухаживать за ним, так и мальчик должен быть окружен большими заботами, видеть больше радости». Подобная установка, как правило, реализовалась. Девочку мать кормила грудью до 1–2, тогда как мальчика – до 3–4, а нередко и 6–7 лет.

Дихотомия мужского и женского начал имела и конкретные символические выражения. У народов Западного Дагестана различаются сроки наречения именем и первого укладывания в колыбель мальчиков и девочек [Кочетова, Карпов 1991: 62–63]. По представлениям горцев Восточной Грузии, мужскому началу соответствовали светлые тона, белый цвет и мир живых, тогда как женскому – темные тона, черный цвет и мир мертвых [Канделаки 1987: 37]. Могила для женщины нередко делалась немного глубже мужской, могло быть различным и количество саванов, надеваемых на покойников в зависимости от пола. Эти данные опосредованно соотносятся со сведениями античных авторов об обычаях колхов, согласно которым местные жители мужчин хоронили на деревьях, женщин же зарывали в землю [Латышев 1947: 283, 292].

Список примеров аналогичного разграничения мужского и женского миров в традиционной культуре горцев Кавказа без труда можно продолжить. Однако ограничусь приведенными, так как другие будут упомянуты позже. В настоящем случае важно подчеркнуть, что диспозиция мужского и женского начал далеко не всегда характеризовалась жестким противопоставлением. В целом резонно говорить об их взаимодополняемости, формировавшей гибкую, а через это и жизнеспособную общественную модель.

¹ В тушинском селении Чагма существовал обычай ритуального «сбрасывания» мужчин, не имевших мужского потомства, со специально предназначенной для этого стены святилища [Бардавелидзе 1986: 76].

В то же время гибкость не исключала обретения одной из сторон приоритетных позиций, своеобразного лидерства. Довольно медленные темпы эволюции общественных отношений в местной среде способствовали консервации патриархальных устоев быта. В условиях, когда при ограниченности земель военные экспедиции в соседние районы обеспечивали заметный процент необходимых ресурсов жизнедеятельности, а нормы военно-демократического устройства имели повышенное значение, естественна ситуация, при которой лидерство принадлежало мужчинам, мужскому началу. Мужские сферы деятельности, статус мужчины-воина, удальца, джигита обрели чрезвычайную престижность. Это приводило к нарушению своеобразного паритета между полами, их общественных функций в структуре социальных связей. В данной связи вспомним легенды об амазонках, которые, согласно античным авторам, жили где-то в районе Кавказских гор. Сообщества женщин-воительниц, социокультурная модель которых была однозначно смещена из оригинальной женской сферы и уподоблена мужским братствам, очевидно, не только плод фантазии. Легенды, схожие с античными, до настоящего времени бытуют в горных районах Кавказа. Так, чеченские воительницы – мсхари обязаны были делать все, что запрещалось обычным женщинам: носить мужской головной убор, пользоваться оружием, ездить верхом [Хасиев 1990: 23–24]. Примеры «амазонства» в конце XIX – начале XX в. были известны в Дагестане, в горных районах Грузии (ср.: «девушки одевались в мужское платье и занимались исключительно мужскими делами» или – «некоторые из девушек «моцминдари» отказывались даже принадлежать своему полу, одевались в мужское платье и вооруженные являлись на собраниях, кутежах и проч... словом, вели себя положительно как мужчины...») [Хизанашвили 1896: 132; Далгат (А), л. 15]¹.

В подобных фактах, даже признавая известные последствия их фольклоризации, нельзя не усмотреть таких важных моментов, как притягательность образа воина в социокультурных приоритетах, попытки копирования представителями женского мира специфических мужских ролей в собственной среде, наконец, относительную лояльность общественного мнения к указанным действиям женщин. Примечательно отсутствие прецедентов обратного порядка, т. е. восприятия мужчинами женских функций и ролей. В этом правомерно усматривать избирательность подхода к оценке разграничения полоролевых функций двух частей коллектива, в чем-то близкую имущественно-правовой ранжированности. Узаконение подобной расстановки оценок могло произойти в условиях действительно особого значения мужских полоролевых функций в обеспечении жизнедеятельности общества, а впоследствии и придании им специфического семантического статуса. При подобных обстоятельствах практически все сферы деятельности мужского населения актуализировались особо, что предполагало возможность сложения специфических институтов, выражавших внутренний потенциал общественно-исторической эпохи.

¹ Об изучении настоящего явления как фольклорной традиции (см.: [Иштванович 1959]).

1.2. Вхождение в роль

В своеобразном эссе Расула Гамзатова «Мой Дагестан» содержится следующая фраза: «Каждый человек, который родился, еще не человек. Каждая птица, которая летает, еще не орел» [Гамзатов 1989: 280]. Автор вложил в нее собственное понимание закономерности становления личности, но как сын своей земли он, безусловно, выразил и позицию воспитавших его родителей, собственного народа.

«Каждый человек, который родился, еще не человек...» Действительно, мало хотеть рождения сына и надеяться, что он сам по себе станет отважным и достойным уважения человеком. Для достижения подобного результата необходимо приложить немало сил и родителям, и сельчанам. С этой целью ими используются различные средства, в том числе магические.

Приведу еще две выдержки из книги Р. Гамзатова. «Родился сын – под подушку положили кинжал. На кинжале надпись: „У отца была рука, в которой я не дрожал, будет ли у тебя такая?“ Родилась девочка, на колыбель повесили колокольчик с надписью: „Будешь сестра семи братьев“». И другой сюжет. Жена Шамиля, находясь у постели своего взрослого тяжело больного сына Джамалутдина, кормит его игрушками из хлеба, изготовленными в виде кинжала, орла и сабли.. Такими игрушками она кормила его в детстве. В душе умирающего появляются новые силы [Там же: 287, 372].

Что означают эти символы в конкретных ситуациях? В первом случае они вводят ребенка в общественную среду из его пока нейтрального, рубежного между миром природы и миром культуры состояния. Вводят активно и целенаправленно. Ребенку изначально задается установка кем и каким быть, определяются полоролевые функции. Во второй ситуации моделируется аналогичная посылка с целью вызвать адекватную реакцию в мятущейся душе молодого человека, кровными узами связанного с героем Кавказа – Шамилем, но воспитанного в кадетском корпусе Петербурга в духе совсем иной культуры. В последнем случае попытка оказывается тщетной. Однако в большинстве других подобные манипуляции в горской сагле у детской колыбели задавали тон, настрой всему последующему процессу воспитания, который, как правило, приводил к желаемым результатам.

В традиции горцев рельефно прослеживалось стремление как можно раньше задать социальную направленность развитию ребенка согласно его полу. Этому не мешало то, что до 5–7 лет мальчики больше общались с матерью и другими женщинами-родственницами, жили на женской половине дома. В колыбельных песнях, ласках мать обращалась к ребенку соответственно: «Ты – волк, лев и т.п.», – говорила она сыну; «Ты моя ласточка, курочка», – звучали слова, адресованные дочери. В самом имени, которое давали ребенку, закладывалась установка на по-

веденческие и моральные образцы, соответствующие лицам конкретного пола. Практически у всех горцев Кавказа наиболее популярными мужскими именами были номинации, обозначающие волка, медведя, пса, льва и т.п. (о символике, вкладывавшейся в них, и ее природе см. гл. 4, примеч. 1). Когда ребенок начинал самостоятельно садиться или ходить, совершался обряд определения его будущей судьбы. Перед мальчиком раскладывали предметы мужских занятий, перед девочками – женских. По тому, к какому из них тянулся ребенок, определяли кем он станет. Хотя разнообразие предметов предполагало выбор, однако последний был строго ограничен рамками конкретных полоролевых функций.

Так как период раннего детства мальчика проходил преимущественно в окружении женщин, особое значение придавалось символическому отождествлению ребенка со взрослым мужчиной, обычно отцом. Для того чтобы мальчик внешне и по характеру стал похожим на отца, либо, как говорили у адыгов, чтобы у них была долгая совместная жизнь, маленькому ребенку кроили одежду из отцовской рубахи [Мафедзев 1979: 96; ПМА № 1587, л. 23]. Здесь первоочередное значение имело установление соответствия мальчика с самым близким ему взрослым мужчиной в плане определения модели его жизни [Мид 1988]¹. Аналогичные действия применительно к девочкам неизвестны.

В контексте реализации социокультурного механизма приобщения ребенка к миру культуры и его половой идентификации правомерно рассматривать бытование обряда обрезания. В настоящее время обрезание у мальчиков практикуется среди мусульманского населения региона. Тем не менее из этого не следует однозначный вывод о появлении данного обряда в местных традициях вместе с исламом.

Еще Геродот отмечал, что «колхи искони совершают обрезание» [Геродот 1972: кн. 2, 104]. По мнению С. Лисициан, у армян в древности также существовала практика обрезания как часть обряда посвящения юношей в члены тайных обществ [Лисициан 1958: 87]. Любопытные, хотя и неоднозначные, сведения об обрезании у адыгов, до утверждения в их среде ислама, содержатся в сочинениях европейских путешественников начала и первой половины XVIII в. Так, Э. Кемпфер писал о черкесах: «Еще недавно весь народ состоял большей частью из идолопоклонников, хотя они подвергались обрезанию...» Повторяются эти сведения и в материалах П. Г. Бруса [Адыги 1974: 115, 149]. Осетинские реалии по возможности конкретизируют подобные косвенные свидетельства. До сравнительно недавнего времени среди осетин-мусульман обряд обрезания производился у групп юношей, достигших 10–17-летнего возраста. Операция совершалась в особой обстановке. Предварительно пройдя испытание на мужество и выносливость, юноши вместе со взрослыми мужчинами покидали пределы селения и располагались небольшими группами в шалашах, где и совершалась соответ-

¹ В свете данной оценки представляется неточной встречающаяся в литературе мотивация изготовления одежды мальчику из отцовской рубахи в случае, если отец и сын изначально внешне похожи.

ствующая операция. Здесь они жили до выздоровления 10–15 дней. Женщины к ним не допускались. Порядок организации и проведения обрезания, а также необычно большой для мусульманской традиции возраст лиц, проходящих обряд, склоняют к выводу, что в данном случае имел место отголосок древних юношеских инициаций [Уарзиати 1987б: 73–75]¹. Существуют и иные косвенные основания для оценки данной традиции у народов Кавказа как весьма архаичной².

Новейшие исследования не подтверждают обоснованность представлений о природе обрезания (мужского и женского), основывающихся на медицински ориентированном житейском здравом смысле и объясняющих их гигиеническими соображениями. Согласно же психо- и социогенетическим подходам, ритуальное обрезание связано с половой идентификацией ребенка/подростка [Кон 1988а: 206; Кон 1988б: 104–105]. В соответствии с этой точкой зрения, операции на гениталиях служат избавлению иницируемого от черт андрогинизма (двуполости) путем удаления рудиментарных признаков противоположного пола: у мальчиков – крайней плоти, у девочек – клитора [Lemann: 57–74].

В данном контексте допустимо рассматривать практику обрезания и у народов Кавказа, у которых она уже в древности, очевидно, имела достаточно широкое распространение. Относительно изменений традиции, последовавших вслед за исламизацией культуры, правомерно предполагать смещение возрастной приуроченности обряда в сторону «омоложения» его участников. Практика совершения обрезания мальчикам в семилетнем возрасте, по-видимому, связана с мусульманской обрядностью, что подтверждается сравнительными материалами. Вместе с тем этому возрасту традиционно придавалось особое значение и его достижение сопровождалось социомаркирующими обрядами.

Выдселние семилетнего рубежа в жизни мальчика заметно даже в тех случаях, когда обряд обрезания совершался раньше (у ряда народов региона – в 2–4 года). У даргинцев семилетнему мальчику срезали пучок волос, который оставляли на макушке с момента рождения [Булатова 1988: 186–187; Гаджиева 1985: 282]. Упомянувшийся ранее Э. Кемпфер отмечал, что черкесы, исповедовавшие в начале XVIII в. «греческую веру», отступали от канонов христианства и, в частности, крестили своих детей только в восьмилетнем возрасте [Адыги 1974: 116]. В 5–7 лет ингушский мальчик получал второе имя, в дополнение к уже имевшемуся

¹ В указанном отношении примечателен пример вторичного осмысления обряда обрезания как инициационного среди мусульманских грузин Самцхе. Там обряд непосредственно связывался с совершеннолетием юноши и совершался по достижении им 18–19 лет. Процедура производилась в домашних условиях, «около полуночи», в присутствии духовенства, родственников, соседей и т.д. «После обрезания, — свидетельствовал наблюдатель конца XIX в., — отец начинает заботиться о женитьбе сына» [Садовский 1886: 47].

² Среди них особо должна быть выделена традиция обрезания как у мальчиков, так и у девочек у аваро-андо-цезских и вайнахских народов. У народов Западного Дагестана операция над девочками совершается в трехлетнем возрасте и подразумевает незначительный надрез клитора, у вайнахов производилась частичная резекция *labia minora* (подробнее см.: [Карпов 2013: 22–24, 58].

от рождения. В новом имени отражались проявившиеся к этому времени индивидуальные черты характера, физические способности [ПМА. № 1652, л. 8]. В 6–7 лет мальчики, до этого воспитывавшиеся на женской половине дома, спавшие вместе с младшими братьями и сестрами, переходили на мужскую половину, к старшим братьям, отцу. Мальчики становились активными помощниками последнего и других мужчин в хозяйственных делах. С этого же возраста совместные игры детей разного пола не поощрялись.

Семилетний возраст (традиционно определяемый как норма, которая на практике могла иметь незначительные смещения; отсюда колебания цифр от 5–6 до 8 лет) был тем рубежом, достижение которого официально закрепляло разделение детей по полу. В этот период завершалось пребывание ребенка в младшей возрастной категории, фактически не учитывавшей половые различия. У абхазов она именовалась *ахучы* – «дети» – и включала детей в возрасте от 2–3 лет (когда ребенок становился способным уверенно передвигаться на ногах, что расценивалось как знак первичного утверждения индивида в статусе члена рода) до 7 лет. В 7 лет дети причислялись к мужским и женским возрастным категориям [Маан 1990: 7–8]. В соответствии с этим острижению пучка утробных волос придавалось особое значение, так как оно знаменовало разрыв мальчика с материнской субстанцией, было важным этапом в процессе половой идентификации индивида. В аналогичном семантическом контексте обрядовые действия с волосами совершались и в других, далеких друг от друга этнокультурных средах – на Новой Гвинее, в Средней Азии, Армении [Бутинов 1979: 131; Варданян 1981: 95; Задыхина 1951: 70–171].

С этого возраста или чуть раньше чрезвычайно важным для мальчика становился контакт с отцом. Их отношения, со стороны отца часто отмеченные внешней суровостью, на самом деле обычно были доверительными и преисполненными заботой друг о друге. Отец являлся главным воспитателем сына и одновременно образцом для подражания. «Между прочим, – писал автор второй половины XIX в., – с этого же времени и начинается у хевсур чисто спартанское воспитание. Мальчик с этого времени безусловно подчиняется только своему отцу, пища его самая простая... Одежда также самая простая... По мере того как мальчик вырастает, отец начинает ему рассказывать о своем происхождении, о своих дедах-прадедах и о различных военных подвигах... Хевсур учит своего сына и велит ему быть храбрым, неустрашимым воином, считать врагов отца своими собственными и мстить им; друзей же и друзей отца считать своими друзьями... Семи-восьмилетний мальчик час, а иногда два и больше стоит на коленях, снявши шапку и потчивая гостя; подобное отношение его к гостям, сначала навязанное извне отцом, мало-помалу входит в плоть и кровь...» [П-ский 1888: № 87].

Через отца, помогая ему в хозяйственных работах, сопровождая в поездках, а иногда и на общественные мероприятия, мальчик не только овладевал навыками трудовой деятельности, другими практическими знаниями, но в новом аспекте

познавал мир взрослых, мир мужчин, в том числе соприкасался с сакральными сторонами его жизнедеятельности. У того же автора читаем: «Каждый хевсур, отправляясь в капище (святылище. – Ю. К.) на праздник, берет с собою своих сыновей и известное количество съестных припасов... При каждом капище находится огромная комната. Посредине этой комнаты рассаживаются хевсуры в виде двух концентрических кругов; первый круг, ближе к огню, составляется из мальчиков, а второй – из пожилых мужчин и стариков. Молодые же люди готовят все необходимое для обеда или ужина... Таким образом устраивается общий обед или ужин вроде того, как спартанцы устраивали во время оно общий стол. Молодые люди заботятся о том, чтобы хорошо накормить и напоить стариков; и все это делается стоя на коленях; а чтобы обеда или ужину придать веселый характер, несколько человек играют на бандуре и поют песни... Такой общий стол продолжается иногда несколько дней подряд. В продолжение этого времени мальчику приходится быть очевидцем всего этого. Он слышит и видит, что происходит и говорится. Часто какой-нибудь старик, впереди которого сидит мальчик, обращает его внимание на содержание песни певца. Все это бесспорно имеет на мальчика большое влияние: возбуждает в нем патриотическое чувство, любовь и уважение к родине и старикам; здесь мальчик знакомится с жизнью своих предков и их заслугами перед своим отечеством. Словом, такие общественные столы представляют собою, так сказать, сферу, в которой мальчик готовится к жизни» [Там же].

Подобное непосредственное соприкосновение ребенка с миром взрослых, овеянное памятью поколений, образами и славой героев, происходившее в стенах святылища, где возносились молитвы божествам-покровителям мужчин, воинов, охотников, формировало образ мышления мальчика, его идеалы и модель поведения, которым он оставался верен всю жизнь. Здесь же мальчик воочию осязал особую атмосферу мужских сообществ, мужских братств, разительно отличавшуюся от уюта домашнего, материнского очага.

Основным местом собраний мужчин, на которых обсуждались общественные дела, коротался досуг и давались строгие оценки поступкам сельчан, была сельская или квартальная площадь. Женщины на нее не допускались, а право голоса там имели только взрослые мужчины. Хотя за происходящим на площади мальчики наблюдали со стороны, однако ни одно значительное событие, ни один занимательный, поучительный разговор или рассказ не оставались вне поля их зрения. И здесь мир мужчин, представленный особо организованной формой, определял приоритеты будущей жизни ребенка.

Отец, другие мужчины обучали мальчика и его товарищей основам воинского искусства. Иногда эту роль брали на себя выбранные или самостоятельно выразившие желание лица. Они организовывали практические занятия по борьбе, фехтованию, стрельбе из лука и огнестрельного оружия, лазанию по скалам, джигитовке и т.п. Под их руководством дети отправлялись в тренировочные походы, где сами добывали себе пропитание [Краснов 1963: 31]. Взрослые учили маль-

чиков терпеливо переносить боль, быть выносливым. С этой целью, к примеру у хевсур, мальчику давали кусок зажженного трута, и он должен был терпеливо держать его в руке до полного сгорания.

Подростковая среда, в которой мальчики чувствовали себя непринужденно, как правило, не знала жестких организационных структур. Группы сверстников складывались стихийно. Значение мог иметь принцип поквартального расселения. Совместное времяпрепровождение проходило в играх, спортивных тренировках. Опосредованно знакомые с миром мужчин, подростки старались постоянно держать его в поле зрения, ориентировались на него, стремились быть похожими на мужчин, а потому нередко копировали их действия и манеры поведения. «Хевсурские дети, – отмечал автор конца XIX в., – особенно стараются подражать старшим: не по летам серьезны, в 10–12 лет курят табак и щеголяют кисетами с трубками» [Никитин 1897]. Мальчики присутствовали при общественных праздниках, состязаниях юношей и взрослых. Они и сами разыгрывали между собой схватки, в которых использовали деревянное оружие.

«Накануне уже решали, – писал о быте лакцев А. Омаров, – драться с мальчиками другого квартала... и для этого приготавливали значки, то есть навязывали носовые платки на палки; назначали также главу для мальчиков нашего околотка, знаменщика и его помощников» [Омаров 1870: 26–27]. Организованные группы мальчиков выступали помощниками юношей и мужчин в отправлении некоторых общественных обрядов. Подражая мужским вечеринкам, мальчики устраивали и собственные сборища.

В обществах, отмеченных сложившимися феодальными структурами, воспитание молодежи привилегированных сословий было отмечено своеобразием. Имеется в виду широко бытовавший на Кавказе обычай атальчества, в соответствии с которым ребенок в раннем возрасте передавался на воспитание в чужую семью¹. Но и в этом случае модель социализации, приоритеты и желаемые



Рис. 1. Мальчик-хевсур.
Фото Л. Б. Панек. 1927

¹ Институт атальчества в оригинале предполагал воспитание ребенка знатного сословия менее знатной семьей (по нисходящей, вплоть до крестьянской), что обуславливало

идеалы оставались прежними. Аталык в равной мере заботился о физическом и нравственном воспитании подопечного. Прививал навыки, которыми должен был обладать воин, тем более глава военного отряда, чья роль была predeterminedena молодому человеку по праву знатного происхождения. Молодой князь или дворянин порой и сам предпринимал шаги для совершенствования навыков воина. «Как только княжеский сын достигнет 12 лет, – читаем у И. Г. Гербера, – он уходит из своего родительского дома и служит у другого князя юсдеримом или придворным, у которого он ...учится воровать» [Адыги 1974: 154].

Период отрочества для мальчика-подростка завершился к 15 годам (для девочек – в 12 лет). К этому времени он должен был в достаточной мере окрепнуть физически, обрести навыки самостоятельного выполнения хозяйственных работ, охотничью сноровку, овладеть воинским искусством. Последнее приобреталось не только на тренировках, но и через участие в военных операциях взрослых мужчин. В равной степени подросток должен был закалиться и морально. В некоторых этнокультурных традициях особые требования предъявлялись к владению ораторским искусством, красноречием. Достижение 15-, реже – 16-летнего возраста не означало, что для юноши завершился процесс обучения и он уже в полной мере был подготовлен к вступлению в сообщество взрослых мужчин. В действительности еще на протяжении нескольких лет юноша, молодой мужчина совершенствовался в овладении всеми видами искусств. Соответственно и формируемые из юношеской среды объединения холостой молодежи были выделены из институализированных сообществ женатых мужчин, составляя особую ступень оных. Вместе с тем именно 15–16-летний возраст считался для юношей порой совершеннолетия, моментом утверждения его самостоятельности и общественных прав. Изменение статуса сопровождалось испытаниями и обрядами.

В целом испытания, которым подвергались юноши в разных районах региона, были однотипными. Устраивались соревнования по борьбе, киданию камня, стрельбе в цель, верховой езде и т.п. Но существовали и особые их виды. В Западном Дагестане у цезов юношу сажали на деревянную мишень, а опытные стрелки стреляли по ней. Стрельба могла вестись и по небольшим палочкам, которые вставляли между пальцами руки испытуемого. Юношу на длительное время оставляли под дождем [ПМА. № 1386, л. 83–83 об.]. У адыгов кроме физических испытаний проводилась проверка знаний юношами этикета. Подобные экзамены могли приурочиваться к календарным праздникам, связанным с пахотой, сенокосом, уборкой урожая. Примечательно, что у ингушей юноша, не прошедший испытаний, на год, до проведения аналогичного экзамена со следующей группой достигших совершеннолетия подростков, выпадал из структурированного

формирование системы взаимных обязательств между вступающими в подобные отношения семьями, в первую очередь воспитатель-аталык обретал в лице отца (семьи) своего воспитанника покровителя. В поздний исторический период институт аталычества получил распространение среди всех слоев общества.

по половозрастному принципу социального пространства, становился изгосм, которого не принимала ни одна возрастная группа [ПМА. № 1651, л. 8 об.].

Нередко испытания физической зрелости были сопряжены с прохождением посвяtitельных обрядов общинным божествам-покровителям. В обрядах принимали участие только мужчины, да и сами паредры по прсимуществу были связаны с миром мужчин. Такие посвяtitельные обряды практиковались у хевсур, ингушей, осетин. В некоторых аулах Дагестана сельский старшина торжественно объявлял у мечети сходу мужчин имена юношей, достойно перепесших испытания, и это означало, что мужское сообщество пополнилось новыми членами [Дибиров 1968: 36–37].

По поводу столь знаменательного события семья делала юноше подарки. Отец, дядя по материнской линии или аталык дарили юноше комплект мужской одежды, оружие, коня. В малосостоятельных семьях подарками могли служить отдельные, семантически наиболее значимые вещи – папаха, поясной ремешок, что-либо из оружия. Юноши из беднейших слоев общества часто были вынуждены самостоятельно, путем участия в набегах, добывать средства для приобретения необходимых элементов экипировки мужчины. С этого момента изменялся внешний облик юноши. Отныне он получал право носить папаху того же покроя, что и взрослые мужчины, пояс, набор оружия. Абхазская лексема, используемая для обозначения оружия, – *абцар* в переводе означает «крест мужчины» [Аджинджал 1969: 389]. Для придания своей персоне надлежащего и одновременно щегольского вида юноша отпускал усы.

Вряд ли вызовет возражения оценка подобных явлений как варианта в целом незначительно измененных обрядов инициации. Об этом красноречиво свидетельствуют характер и порядок их проведения.

В зависимости от пола инициации несут различную семантическую нагрузку и по-разному оформлены, что связано с качественными отличиями процесса социализации мальчиков и девочек. Для девочек, которые с момента рождения состоят в непосредственном контакте с матерью и другими женщинами, переход из одной возрастной категории в другую, из детского состояния во взрослое не влечет кардинальной смены ролевых установок. Вхождение в мир взрослых для нее в основном сопряжено с постепенным половым созреванием, делимым естественными биологическими рубежами, отводящими на второй план потребности в социокультурном структурировании жизненного цикла девочки/девушки [Mead 1955: 136]¹. Для мальчика переход во взрослое состояние имеет иной акцент. По достижении определенного возраста он должен решительно разорвать связи, соединяющие его с матерью и сопутствующим ей окружением. Разрыв происходит постепенно, растягиваясь на годы и включая целый ком-

¹ Согласно мнению Дж. Браун, значение женских инициаций актуализируется лишь в том случае, если после выхода замуж молодая женщина остается жить в доме своей матери. Делается это с целью сигнализировать об изменении ее статуса. При иных вариантах сама смена места проживания свидетельствовала о соответствующих изменениях [Brown 1963: 841].

плекс последовательных обрядовых действий, позволяющих ребенку войти в обособленный мир мужчин. В этом контексте соответствующее место занимают операции на гениталиях. Испытания, устраиваемые при инициациях, тоже обретают полноценность лишь в означенном семантическом поле (см.: [Тендрякова 1992: 11]). Особо актуализируется аспект посвящения в эзотерическую среду, приобщения к таинствам, присущим миру мужчин. Инициации формализуют и конституируют новый статус посвящаемого. Аналогичное воздействие они оказывают и в отношении неформальных групп сверстников, придавая им строго определенную позицию в структурированной системе общественных связей. Порядок проведения мужских инициаций обычно группами, а также присущий им концептуально-семантический акцент способствуют сложению институализированных мужских объединений, мужских союзов.

В незначительно сглаженном виде инициации сохранили свою оригинальность и в общественной практике кавказских горцев. Как показывают сравнительные исследования, существует прямая зависимость между ранней идентификацией детей по полу и юношескими инициациями [Кон 1988а: 205]. Это мы наблюдаем и на Кавказе. Здесь идентификация ребенка по полу осуществлялась практически с момента его рождения, а в известном смысле и предшествовала ему (ношение женщинами амулетов для рождения сына и т.п.). Под этим же знаком проходил младенческий период жизни ребенка. Различались социорольные установки в отношении мальчиков и девочек. Ритуал инициации закреплял нормативную, полученную в жизни систему информации, структурировал социальную позицию индивида [Гиренко 1991: 244]. В ряде традиций сохранялся эзотерический аспект инициаций, выразившийся в посвящении неофитов в таинства культа, сопряженного с миром мужчин.

Завершив период подготовки, «вхождения в роль» мужчины, молодой человек вступал в фазу социально активной жизни, формы реализации которой определялись не только его личными способностями, но и закономерностями системных связей социума. Согласно им, он должен был стать (и почти всегда становился) членом одной из групп мужского «братства».

Глава 2

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ И РЕТРОСПЕКТИВЫ

2.1. Дагестан

Формы мужских союзов у горцев Кавказа в поздний исторический период отличались от классических вариантов данного института, известных по оксанийским, африканским, американским, азиатским материалам. Во второй половине – конце XIX в., а именно этот период служит нижней границей, к которой можно отнести сведения, получаемые посредством полевых этнографических исследований, мужские союзы в местной среде несли явные следы изменений, произошедших в результате эволюции общественных отношений. Во многих случаях они фиксируются уже как пережиточные явления, лишь частично сохранившие связь с оригиналом. Различия направлений трансформации определяли вариативность моделей мужских союзов в разных этнокультурных традициях.

Одна из таких моделей, представленная едва ли не в наиболее функционально развернутом виде, известна из практики общественного быта жителей горных районов Дагестана.

Параметры и атрибуты. В зимний, реже – летний периоды было распространено длительное совместное жительство групп молодых мужчин. У рутульцев и цезов (селения последних невелики) группы формировались из жителей всего аула, в большинстве же районов Дагестана они комплектовались поквартально либо по принципу дружеских связей. В последнем случае в одном селении насчитывалось несколько подобных групп. Членами объединений становились мужчины в возрасте от 15–18 лет до 40, обычно как женатые, так и холостые. Лишь в некоторых вариантах (у кубачинцев, лакцев некоторых районов и др.) членство ограничивалось неженатыми мужчинами [Булатова 1988: 115].

Время активной деятельности объединений могло растягиваться до 1,5–3 месяцев, но имели место и эпизодические сборы. На период длительного совместного жительства мужчины обзаводились собственным домом. С этой целью они старались снять пустующий, желательно расположенный в стороне от основной застройки дом, либо собирались у одиноких пожилых людей. Помещение, в котором они жили, у ряда народов Западного Дагестана называлось аварским термином *гьоркьо рукь* – «общий дом», а у кубачинцев – *гулала-кал (гулала-хьали)* – «неженатых дом». Первый термин закрепился в качестве обозначения самих мужских объединений. В рутульских селениях местом сборов нередко служили общественные дома, построенные всеми общинниками и использовавшиеся для

различных коллективных мероприятий [Ихилев 1967: 157]. В случае отсутствия специального помещения члены союза собирались по очереди в собственных домах. У даргинцев объединения носили названия *ихтилат* (араб. термин, подразумевающий отдых за беседой, чаем, при приеме пищи) и *шаттир* (от иран. *саатери* – «досуг»), у рутульцев – *сехбат* (араб. *сохбат* – «беседа»), *шахГад маджлис* – «шахский сбор, собрание». Употреблялись и местные поминовения.

В некоторых аварских, а также ахвахских селениях важным атрибутом мужских объединений был флаг *байрах*, сшитый из красной ткани и укреплявшийся на древке. Утром его выставляли возле дома, а на ночь убирали. Флаг охранял караул из двух-трех вооруженных палками человек. Лица, сумевшие похитить флаг, требовали от членов союза значительный выкуп (нескольких овец, теленка) [Булатова 1988: 116; Лугуев 1987а: 116].

Каждое объединение имело своего главу. Последний мог называться *ханом*, *шахом* (багулалы, андийцы, даргинцы, рутульцы), *лварахъаном* (годоберины, цезы), *тамадой* (карагины, лакцы, даргинцы), *гошо* (чамалалы), *командаром*, *хозеином* (типидицы), *удаманом* (ахвахцы) или как-либо иначе. Им становился наиболее опытный и обычно старший по возрасту человек. В обязанности главы входило общее руководство мужским объединением и его материальное обеспечение. В ряде случаев глава имел внешние знаки отличия. У аварцев Местеруха это были пришитые к плечевой части одежды куски красной с белой полосой материи, у лакцев и рутульцев полоска красной материи могла пришиваться к рукаву одежды. Символами власти могли служить особого покроя папаха, кнут.

Хан, шах или тамада обычно имели одного или нескольких помощников. Они отвечали за ведение хозяйства (*сурпачи* – годоб., *хазиначи* – чам., *ашвази* – аварцы Местеруха, *лварахъан* – баг., анд., последний был и випочерпием) и порядок (*милиц* – годоб., *гилацIиб* – чам., *джаллат* – рут.) [Булатова 1988: 116]. Собрание группы «неженатых» (*гулала-аку-букон*) кубачинцев отличалось более сложной структурой. Здесь выделялась целая группа лиц, занимавших руководящие выборные должности. Во главе союза стоял *бикъ-халель* («большая голова»), имевший заместителя. По другой информации, на должность *бикъ-халеля* выбиралось два или три человека. Три-четыре *тумана-халеля* («деньгами старшие») имели такое же количество заместителей. Перечисленные лица составляли высшее руководство союза и назывались *халельте* – «старшие». Остальные члены союза именовались «младшими» – *бикельте*. Из своей среды они выбирали «младших старшего» (*бикаля-халель*), представлявшего их интересы перед «старшими». Бикаля-халель также имел заместителя. Из числа «младших» выбирался сторож (*буска*), у которого находились замок от «дома неженатых» и большой общественный барабан. Особо почетное положение в союзе занимал церемониймейстер – *мангуш* [Шиллинг 1949: 151].

Организация жизнедеятельности мужских союзов предполагала наличие отлаженной системы их материального обеспечения. При представительстве мужчин в союзе от семейно-родственных групп (*тухумов*) на последние и возлагалась эта обязанность. Перед началом функционирования «общего дома» каждый

тухум вносил деньгами, скотом или зерном установленный пай, сумма которых составляла общий фонд союза. Часть его расходовалась на покупку дополнительного скота, другая – на аренду дома [Агларов (А), л. 212–213]. При ином варианте перед началом сборов все члены союза делали индивидуальные взносы. Отдельно собиралось зерно, по одной-двум меркам с человека (мерка вмещала 12–13 кг), шедшее на приготовление *бузы*, в последующем хмельной напиток, другие продукты периодически доставлялись из домов членов «общего дома».

В кубачинском союзе неженатых взносы производились деньгами. Впервые вступающие в союз мальчишки 10–12 лет делали взнос в размере 50 коп.–1 руб. Взрослые и особенно старшие по летам платили от 3 до 10 руб. В случае необходимости взносы возрастали [Шиллинг 1949: 150].

Примечательной особенностью материального обеспечения членов мужских объединений *сидар бахIру* («собравшиеся вместе», «одним покрытые») у цезов было сохранявшееся в селении Шаитли до 20-х гг. XX в. попечительство над ними сельской общины (*джамаата*). Джамаат выделял из своего земельного фонда специальный участок (*полохъзас мочи* – «мужское место»), на котором члены сидар бахIру выращивали ячмень, шедший на приготовление *бузы* (*зеру*) [ПМА № 1467, л. 28]. В крупном аварском селении Хунзах мужским объединениям община также отводила земельные участки, урожай с которых поступал в общую казну союзов [ПМА. № 1386, л. 215].

При варианте поочередных сборов молодых людей в собственных домах основу времяпрепровождения составляли совместные застолья. Хозяин принимал и угощал гостей. Женщины, готовившие еду, в помещение, где находились гости, не допускались. В редких случаях мужчинам за столом могли прислуживать девушки, но не женщины [Егорова 1972: 31]. Застолье скрашивалось песнями, танцами. Здесь же обсуждались общественные дела. Строго соблюдались этикетные нормы поведения, особенно если состав группы был разновозрастным.

Порядок жизнедеятельности союза при наличии «общего дома» имел особый регламент. Пищу готовили специально назначенные лица (*сурпачи*, *хазиначи*, *ашвази*) либо поочередно все участники сборов. Совместным трапезам придавалось повышенное значение. Совершаемые в соответствии с установленными правилами, они служили зримым свидетельством общности членов союза. Лишь в редких случаях в конце XIX – начале XX в. трапезы утрачивали это свое значение [Булатова 1988: 115].

Любимым занятием членов мужских союзов были тренировки и соревнования по борьбе, бегу, бросанию камня. Для занятий борьбой часто подготавливались помещения в «общем доме», но они могли проводиться и в мечети. В селениях багулалов ежедневно в одно и то же время вне зависимости от погоды молодые мужчины выходили на специальную площадку за аулом, где и проводили тренировки [Гаджиева 1985: 117].

Члены объединений принимали активное участие в общественных работах и мероприятиях, выступая всегда единым коллективом. В этой связи любопытно привести описание шествий, составленное Е. М. Шиллингом на основании мате-

риалов о кубачинском «союзе неженатых». «На все деловые выступления неженатые шли в полном составе с музыкой, торжественным церемониалом, в строгом порядке, гуськом, затылок в затылок, не глядя по сторонам... Порядок шествия гуськом был следующий: впереди шел сторож с замком... и барабаном на плечах. За ним двигались зурнач и барабанщик. За музыкантами в порядке старшинства следовали бикь-халель, его заместитель, тумана-халели, их заместители, бикаля-халель; за этими лицами шли в порядке старшинства и по росту бикельте... Шествие замыкал церемониймейстер... с жезлом, следивший за стройностью и правильностью движения. В таком же приблизительно порядке неженатые выступали не только на дела, но и на ежедневные намаз и танцы, происходившие на одной из немногих в селении Кубачи ровных площадей...» [Шиллинг 1949: 153]. К этому можно добавить, что внешний облик членов союза практически не выделял их среди прочих общинников. Среди односельчан молодые мужчины вели себя предельно корректно.

Вечерний досуг часто коротали в играх, пении, игре на музыкальных инструментах. Мужчины старшего возраста делились с молодежью поучительными рассказами и историями.

При варианте длительного функционирования союза в стенах «собственного» дома мужчины могли ночевать вместе. В этом случае придерживались строгих правил. В кубачинском объединении неженатых домой на ночь отпускали только самых младших его членов, а в мужских союзах багулалов раз в неделю, по пятницам, отпускали женатых мужчин [Гаджиева 1985: 117; Шиллинг 1949: 150]. Еще более строгие правила на сей счет практиковались у цезов. Здесь, согласно рассказам стариков, женатым мужчинам разрешалось посещать свои дома раз



Рис. 2. Квартал селения Кубачи. Фото начала XX в.

в месяц и только с общего согласия остальных членов корпоративной группы. За соблюдением порядка следил глава союза. В целях контроля на шею каждого мужчины делалась метка краской или углем. Она наносилась в расчете на то, что мужчина, имевший накануне связь с женщиной, перед совершением намаза должен будет вымыться, сотрет метку на теле и тем самым выдаст себя [Карпов 1991: 230; ПМА. № 1427, л. 20]. В конце XIX в. столь строгие нормы быта практиковались все реже, широкое распространение получила форма пребывания мужчин в «общем доме» только в дневное время.

Характер и структура связей. Большинство известных примеров представляет вариант мужских корпораций, которым не было свойственно жесткое социовозрастное структурирование. Акцент делался на пребывании мужчин в возрастной категории, ограниченной рамками наступления совершеннолетия и верхней границей зрелости. В цифрах это определялось возрастом от 15 (18) до 40 (45) лет. Варьирование первой цифры, очевидно, согласовывалось с рубежом брачного возраста, выделявшим женатых мужчин в особую категорию в рамках более пространной социовозрастной категории.

Отсутствие деления сообществ по возрастным категориям симптоматично. По мнению А. Г. Булатовой, оно свидетельствует о деградации социального института [Булатова 1988: 115]. Общий анализ социальных связей и форм функционирования мужских союзов в местной среде действительно склоняет к подобному выводу.

Социальной структуре горских обществ XIX в. было практически не известно такое специфическое явление, как возрастные классы. В реальной практике существовали лишь возрастные/половозрастные категории, соответствовавшие самым общим параметрам структурализации общественной среды. Характер господствовавших в этот период общественных отношений значительно отличал горские общества Кавказа от тех социальных моделей, в основе которых лежал принцип половозрастной структурализации. Категория «мужчина» («взрослый/зрелый мужчина») наделялась расширенным значением. В таком же качестве она использовалась в практике институализированных мужских сообществ. Последние не знали сколь-либо значимо выраженного деления по социовозрастным категориям. Молодые люди, успешно прошедшие инициационные испытания в их позднейшем виде, причислялись к взрослым мужчинам, полноправным общинникам и фактически автоматически становились членами мужских объединений.

Коллективный характер вступления в союз и аналогичного порядка выход из него оттеняли значение групп сверстников. Через последние осуществлялось структурирование социального пространства, так что группы сверстников, не обладая формальным статусом, обеспечивали действие механизма смены поколений и соответственно жизнеспособность института. К концу XIX в. инициационный характер вступления в союз часто был утрачен и лишь в редких случаях сохранял рельефность. Приведу один из подобных примеров.

В ряде лакских селений в августе–сентябре женатые и неженатые молодые люди собирались на семидневные сборы, которые назывались *чартту баттин*



Рис. 3. Рельеф из селения Кубачи. XIV в.

(«собирать камни»). В них принимали участие только «посвященные», чьи ряды в период проведения сборов пополнялись новыми членами. Местный вариант процедуры посвящения привлекает внимание разработанностью и очевидной преемственностью с архаическими инициациями. «Посвящение» начиналось за долго до сборов и проходило в несколько этапов. Для начала иницируемый на некоторое время, неделю и больше, выделялся внешне: он ходил с пятном сажи на лбу, в вывернутой наизнанку шапке, с крупным камешком за щекой и т.д. Затем в течение 15–20 дней ему запрещалось употреблять те или иные виды пищи: сушеное мясо, колбасу, толокно, яйца, сыр и др., в число последних не мог входить хлеб и мучные изделия. За неделю до начала сборов иницируемому предписывалось воздерживаться от разговоров с молодыми замужними или бывшими замужем женщинами (родные сестры, а для женатых мужчин и собственные жены составляли исключение). В первые 3–4 дня сборов он должен был довольствоваться худшей по сравнению с полноправными членами пищей, оказывать им разнообразные услуги – подавать еду и питье, мыть посуду и т.п. В эти же дни он не имел права на равных с остальными участвовать в общих беседах, шутить, петь, танцевать, говорил, лишь когда к нему обращались, и при этом отвечал односложно – «да» или «нет». Молодой мужчина, достойно прошедший через все эти испытания, на оставшиеся дни сборов становился не только равноправным членом сообщества посвященных, но и приближенным лицом главы – ведущего сборов (*хъумама*) [Лугуев 1982: 121–122; Лугуев (А), л. 179–180].

Нередко при вступлении в союз акцент делался не на прохождении неофитом испытаний, а на внесении денежного взноса в общую казну и передаче личного залога. У кубачинцев в качестве последнего служила та или иная ценная вещь – пистолет, кипжал, шашка, ружье, коса. Уплата взноса и внесение залога делало юношу или молодого мужчину полноправным членом союза – *дихала-гуле* («давший залог неженатый человек») [Шиллинг 1949: 150].

Для дополнения характеристики социальных связей в мужских объединениях обращу внимание и на другие моменты.



Рис. 4. Рельеф из селения Кубачи. XIV в.

Е. М. Шиллинг отмечал, что вступление в организацию неженатых для молодых кубачинцев «было как бы обязательным. Нельзя было уклоняться. Отказ влек за собой всеобщее порицание. У отказавшегося в виде взыскания отбирали корову, которая поступала в общий фонд союза, а самого принудительно включали в организацию» [Там же: 149]. Аналогичное отношение к членству мужской молодежи в союзах существовало у багулалов, чамалалов, тиндинцев. Формально вступление в *гьоркьо рукъ* здесь считалось добровольным, однако на практике уклонений не допускалось [Исламмагомедов 1986: 25]. Даже в условиях значительного изменения и частичной утраты мужскими союзами своих бывших общественных функций, членство в них означало для молодых людей своего рода «выход в люди», обеспечивавший «важнейшую форму... социального бытия» [Булатова 1988: 114]. Это был один из основных каналов общественной самореализации индивида и одновременно один из путей организации социальной среды.

Порядок взаимоотношений членов *чартту баттин* у лакцев иллюстрирует еще один любопытный аспект характеристики внутренних связей в мужских союзах. Здесь строгое соблюдение дисциплины участниками сборов предполагало не только беспрекословное выполнение распоряжений *хъумама*, но и подчинение лиц младшего возраста старшим, бездетных – отцам семейств, мужчин, имевших одного ребенка, – мужчинам, имевшим нескольких детей, и т.п. [Дибиров 1987: 90; Лугуев (А), л. 181–182]. В этом примере правомерно усматривать один из начальных вариантов ранжированности, стратификации социальной среды на базе «естественных» факторов, исторически предшествовавших факторам имущественному и имущественно-правовому.

Общественные функции. Последние могут рассматриваться не только в плане характеристики места и значения мужских союзов в целостной системе общественных связей социума, но и применительно к их роли в жизни индивида, так как именно через них в значительной степени происходило его вхождение в эту систему.

Выше отмечалось, что членство в союзе обеспечивало мужчине активное участие в жизни общины. Параллельно заинтересованность прослеживалась и



Рис. 5. Оконный тимпан XII–XIII вв. в селении Кубачи

со стороны общества. Симптоматичен «добровольный» характер вступления в союз при недопущении или порицании сельской общественностью отказа от него. Общество рассматривало настоящий институт в качестве важного звена системы социализации личности, обеспечивавшего через собственную систему ввод индивида в сложную структуру общественных связей. Социальная модель союзов взаимодействовала с моделью социума, соответствуя его структурообразующим параметрам.

В условиях имущественного и социального расслоения общества подход к членству в подобных корпорациях претерпевал коррективы. Теперь уже не все юноши и молодые мужчины могли рассчитывать на членство в них. Возросший объем взносов в конечном итоге оказывал влияние на состав объединений, так как далеко не каждая семья была в состоянии материально обеспечить пребывание своего представителя в «общем доме». Изменениям аналогичного порядка были подвержены и организационные принципы союзов. Размер личного взноса, а не только авторитет и возраст начал определять права и возможности индивида на занятия руководящих должностей в союзе. Так, более состоятельные члены кубачинского союза неженатых «могли вносить по желанию дополнительные деньги, за что пользовались особым авторитетом, уважением и преимуществом при выборе на старшие должности» [Шиллинг 1949: 150]. Аналогично в аварском селении Урада размер вклада определял кому быть шахом, т. е. главой союза [Егорова 1972: 31]. Соответственно в институте мужских союзов не только отражались результаты происходивших в обществе социально-экономических процессов, в частности последствия имущественной и социальной стратификации, но и сами они становились одним из каналов их развития. В этом отношении примечательно замечание Е.М. Шиллинга о сформировавшейся в составе

союза неженатых привилегированной группе, которая и вне оного пользовалась среди местного населения уважением за достойное участие в гулала-аку-букон [Шиллинг 1949: 173].

Более осязаемыми и конкретными были другие общественные функции мужских союзов.

Если в период проведения в Кубачах сборов неженатых случались какие-либо происшествия – обвал дома, пожар и т.п., молодые люди брали на себя инициативу в организации и проведении необходимых работ. Союз по собственному почину мог осуществлять и другие работы – ремонтировать постройки, дороги, колодцы, подготавливать строительные материалы для ремонта мечети [Там же: 153]. В названии сборов лакской молодежи *чартту батлин* зафиксирован один из видов общественной деятельности членов мужских объединений. Термин имеет значение «собирать камни» и связан с осуществлением молодыми людьми работ по очистке земельных участков под пашню, сенокос и т.д. от камней, по заготовке строительных материалов. Собранный камень шел на строительство общественных зданий, мостов и т.п. Если подобные работы не планировались, то камнем мог воспользоваться любой нуждающийся. Очищенный участок поступал в распоряжение сельской администрации. Существует мнение, что сбор камней был связан и с традиционными видами оружия и методами ведения боевых действий [Дибиров 1987: 90; Лугуев (А), л. 181–182].

Члены союзов по просьбе одиноких и престарелых людей мстили за нанесенное оскорбление или материальный ущерб. Нередко они осуществляли контроль за порядком в ауле, наказывали нарушителей [Дибиров 1987: 85].

Одной из основных общественных функций мужских союзов была защита родных селений, ведение боевых действий с неприятелем. В крепости багулальского селения Тлондода ежегодно весной на 1,5–2 месяца собирались неженатые молодые люди и «умные старики». Во время сборов проводились военно-спортивные тренировки, а кроме того, и пиршества. По их окончании старшие шли работать по своим хозяйствам, а молодые удалыцы отправлялись в набеги [Шиллинг 1993: 158–159].

В памяти кубачинцев с союзом неженатых связано предание о вооруженном столкновении с жителями селения Калакорейш. Одновременно особое место в исторической памяти занимают предания о союзе «богатырей» – *батирте*. Благодаря мужеству батирте Кубачи никем не были покорены. С гибелью этой организации связывается и утрата кубачинцами независимости. В предании эти события облечены в форму трагической и одновременно романтической истории. Вот его краткое содержание.

В период нашествия Надир-шаха на Дагестан войска персов осадили Кубачи. Храбрость батирте сделала селение неприступным для врагов. Однако лишения, выпадавшие на долю осажденных, были столь тяжелы, что они стали просить своих защитников сдать родной аул врагам. Батирте наотрез отказались. Осада продолжалась. Кубачинцы вновь обратились с той же просьбой к богатырям, послав с

этой миссией их собственных отцов. Получив отказ и на этот раз, рядовые жители пошли на крайнюю меру. Они подожгли башню, в которой находились батирте. Богатыри вынуждены были покинуть ее; совершая последнюю вылазку против войск Надир-шаха, все погибли. Только после этого персы ворвались в селение.

Как свидетельствуют предания, батирте не только охраняли Кубачи, но и вели наступательные военные действия, воевали с соседями. Кроме того, они следили за порядком в селении, наказывали провинившихся, решали общественные дела.

Местом пребывания батирте была круглая башня, располагавшаяся в верхнем квартале селения. Батирте было 40 человек – юноши и молодые мужчины в возрасте от 15 до 25 лет. Новый член коллектива богатырей вносил залог *диха*. Достигнув 25-летнего возраста, мужчина выбывал из союза. Батирте находились на полном содержании местного населения. Жизнедеятельность их сообщества определялась чрезвычайно строгими правилами. К ним никто не допускался, их не могли видеть даже собственные матери, запрещалось произносить в их присутствии слово «батирте». Сами они оставляли башню только по ночам, когда жи-



Рис. 6. Башня в селении Хуштада. Фото автора. 1981

телям не разрешалось покидать дома. Таковы исторические предания о батирте [Шиллинг 1949: 174–175]. В своих текстах они несут явные следы фольклоризации, облекаются в форму легенд, видоизменяющих нити живой исторической памяти.

Восполняет заметные пробелы в информации о богатырях другой блок исторических преданий кубачинцев, нередко представляемых автономно по отношению к сведениям о батирте, но так или иначе связанных с последними. Это легенды о так называемых *чабкунцах* – членах военной организации *чабкундже-баханте*. Значительная часть сведений о ней совпадает с информацией о батирте. *Чабкундже-баханте* – это тоже юноши и холостые мужчины в возрасте от 15–18 до 25 лет. Зачисление их в отряд происходило автоматически по достижении юношами совершеннолетия. Женившийся выбывал из отряда, а его место занимал холостяк из числа молодежи. Отряд чабкунцев, как и отряд батирте, насчитывал 40 человек.

В информации о чабкундже-баханте содержатся сведения об организационной структуре их отряда, фактически совпадавшей со структурой доживших до начала XX в. союзов неженатых. Отряд возглавляли три бикь-халеля (самые старшие по возрасту из числа воинов), три их заместителя – тумана-халели и «защитник» младших – *бикаля-халель*. Среди трех бикь-халелей один был главным.

В обязанности этой организации входило ведение боевых действий – наступательных и оборонительных, несение сторожевой службы, но также и оказание помощи в осуществлении общественных работ в ауле. Сам термин *чабкун* означает «наступление», отсюда *чабкундже-баханте* – «ведущие наступление». Члены военного отряда несли круглосуточное дежурство по 30–40 человек в боевой башне. Всегда наготове было несколько оседланных лошадей. Регулярно совершались обходы.

Дисциплинарный порядок, царивший среди чабкундже-баханте, был таким же строгим, как и у батирте. Ежедневно, кроме пятниц, проводились спортивные тренировки, закалявшие силу и воинское мастерство. По пятницам разрешалась только стрельба в цель. Прошедшие подобную подготовку юноши становились, по словам кубачинцев, настоящими богатырями [Там же: 175–177].

Переплетение версий преданий о батирте и чабкундже-баханте, совпадающих до деталей, дало Е.М. Шиллингу повод обоснованно полагать, что в них зафиксированы сведения об одном явлении. Многие информаторы исследователя придерживались такого же мнения. По их словам, чабкун – это собственно деятельность богатырей – батирте. В качестве возможного объяснения различий между ними упоминались особенности организации боевых действий: наступательные операции, считавшиеся более почтными, осуществляли холостые мужчины, тогда как в состав охраны могли входить и женатые. В то же время бытуют версии, согласно которым число воинских формирований не ограничивалось одним или двумя отрядами, башен было семь, и в каждой из них находился отряд из 40 человек. Соответственно рассказы о героических действиях 40 батирте вполне могут отражать одну из наиболее ярких страниц истории этой органи-

зации, имея в виду один из семи отрядов. По другой информации, вся мужская молодежь начиная с 7–8 лет зачислялась в организацию, где осуществлялись соответствующее воспитание и военно-спортивная подготовка, и с этой целью мальчики и юноши делились на отряды по 40 человек, руководимые семсеркой упомянутых должностных лиц. В любом случае нет оснований разделять сведения о батирте и чабкунже-баханте. Именно вместе они создают достаточно целостную характеристику социального института, игравшего в истории Кубачей значительную роль.

К этому блоку информации примыкают и другие сведения. К. М. Шиллинг отмечал, что при стройности организации батирте/чабкунцев последние все же не были полностью самостоятельными в своих действиях и управлялись особой властной структурой. О ней в памяти кубачинцев тоже сохранилось много интересных сведений. Этот орган, руководивший деятельностью холостой молодежи, назывался *чине*.

Чине представлял собой группу из семи (по другим версиям – 10–12) человек. Дашная номинация обозначала всю группу, отдельный ее член именовался *чинала-адаме* («чинальский человек»). В состав чине входили его глава – *чинала-бикъ* («чинальская голова») или *чинала-халель* («чинальский старший», «чинальский большой»), трое «чинальских старших» (*чинала-халельте*) с таким же количеством заместителей или кандидатов на должность старших. В распоряжении перечисленных высших должностных лиц чине находились так называемые исполнители *хаванте* во главе со старшим исполнителем *хала-кака* («большая кость»), глашатай (*мангуи*) и его помощник. Общее число членов чине доходило до 40.

Члены чине были выборными. Основная версия рассказов определяет срок их службы в один год, по другим – срок деятельности строго не ограничивался и члены чине заменялись по мере необходимости либо происходили формальные перевыборы, не изменявшие состава группы. Наконец, существует вариант, согласно которому наиболее авторитетным лицам перевыборов не требовалось.

В чине избирались люди деятельные и влиятельные. Процедура выборов происходила на крыше одного из домов, а о ее начале оповещал барабан. В выборах участвовала мужская половина общества. По одному из вариантов рассказов, выборщиками были батирте. Лица, избранные в чине, вносили личный залог диха, служивший гарантией строгого выполнения установленных правил. Церемония выборов напоминала официальные выступления союза неженатых.

Чине был органом власти, руководившим не только деятельностью воинов-холостяков, но и всей общины в соответствии с нормами обычного права. Резиденцией чине служил специальный, больших размеров общественный дом – *чинала-хвали*, располагавшийся в историческом центре селения. Здание украшали каменные рельефы, воспроизводившие ритуальные сцены из жизни мужских союзов. В нем имелись жилые комнаты, где члены чине могли жить постоянно или эпизодически, а среди различных служебных помещений выделялись мечеть и помещение для суда. Последнее было оригинально сконструировано.

В темном зале луч света падал только на камень – место для подсудимого. Судьи рассаживались вдоль стен, и обвиняемый их не видел. Меры наказаний варьировали сообразно виду преступления. По тяжести вины воровство приравнивалось к убийству, в свою очередь убийства и кровная месть были строжайше запрещены. Самым простым наказанием являлся штраф в виде порции продуктов, необходимых для приготовления *хинкала*, либо уже приготовленного изделия. Затем по нарастающей следовали: «коровий штраф», выселение из Кубачей на срок от 3 до 15 лет и как крайняя мера – сожжение дома виновного с последующим его выселением и даже лишением жизни. Если обвиняемый отказывался прийти на суд или не подчинялся приговору, члены руководящей группы чине посылали к нему отряд хаванте и хала-кака с последовательно усиливавшейся угрозой, выражавшейся и знаках и словесно. Иногда с этой целью они ходили и сами. После безрезультатных предупреждений следовало разрушение и сожжение дома виновного.

По одним версиям, члены чине работали как все и для решения дел и вершения суда собирались в своем доме только раз в неделю, по другим – они полностью обеспечивались обществом и постоянно пребывали в чинала-хъали [Там же: 177–185].

В подчинении чине состояли и мужские молодежные объединения. По сигналу из дома чине – барабанному бою либо дыму, батирте или чабкунцы совершали предписанные действия, за которые впоследствии отчитывались перед чине. По словам информаторов Е.М. Шиллинга, ежегодные сборы холостой молодежи (*гулала-аку-букон*), устраивавшиеся вплоть до 20-х гг. XX в., были «памятью о дисциплине и законах чине. Женатые считались тогда недостойными, негодными для танцев, бега и войны... Чинальцы заставляли нашу молодежь делать гулала-аку-букон, особенно после выборов нового состава чине» [Там же: 185–186].

Взаимосвязь охарактеризованных явлений общественной жизни кубачинцев отдаленного и не столь отдаленного прошлого очевидна. Институт чине при всем его своеобразии являлся звеном сложной социальной структуры, порожденной эволюцией института мужских союзов. Е.М. Шиллинг определял чине как руководящий орган мужского союза [Там же: 178, 191].

Суммируя сведения о деятельности мужских союзов в различных районах Дагестана, можно констатировать их полифункциональность. Среди различных функций выделяется широкий спектр воинских обязанностей – несение сторожевой службы и охрана селений, ведение наступательных операций и, как мы увидим позднее, совершение военных рейдов с целью грабежей в соседних районы. С выполнением воинских обязанностей была связана система физической и военной подготовки юношества. Эта же система социализации уделяла должное внимание привитию молодым людям соответствующих моральных качеств, воспитанию этических норм поведения. Система функционирования мужских союзов обеспечивала первоначально практически всем физическим полноценным мужчинам наиболее полную возможность реализации собственного потенциала в общественной жизни общины. В последующем на нее стали оказывать

воздействие факторы имущественно-правовой дифференциации населения. Материалы, характеризующие институт чине, вырисовывают связь мужских союзов с потестарно-политической системой традиционного общества. Чрезвычайно важную роль играли мужские союзы в культурной сфере жизнедеятельности общества. Об этом речь пойдет в следующих главах.

Позднейшие трансформации. Кубачинцы называли гулала-аку-букон воспоминанием о былых порядках. Как и любое «воспоминание», настоящее явление не могло в полной мере сохранять структурные связи, функциональность, семантику основных элементов оригинала. Эволюционирование общественных отношений на протяжении столетий, и особенно социально-политические события, произошедшие в жизни населения края в XIX в., наложили глубокий отпечаток на судьбу мужских союзов. В большинстве районов Дагестана ко второй половине XIX в., но, вероятно, и раньше, последние утратили свою многогранность и видоизменились. Довольно часто результаты этого процесса были столь значительными, что фиксируемые явления лишь отдаленно напоминали былые развитые формы социального института.

Сравнительно полно первоначальные качества сохранялись до 1920-х гг. в кубачинской традиции ежегодных сборов мужской молодежи, о которых кратко уже говорилось. На весь период их проведения, а длились они от 1 до 2 месяцев, их взрослые участники поселялись в «доме неженатых». Для младших членов делалась уступка: им разрешалось на ночь расходиться по собственным домам. Со временем от подобного порядка отказались, и «общий» дом в ночное время пустовал, охраняемый лишь несколькими юношами. Но неизменно он оставался запретным местом для посторонних и женщин.

Живя в гулала-хъали, члены союза питались вскладчину. Собранные до начала сборов деньги использовались для торжественных общественных угощений, устраивавшихся в последние 3 дня. По желанию и в соответствии с возможностями любой член союза мог устраивать угощение для своих товарищей. Музыкантов, нанимаемых на период сборов, кормили по очереди. Участники сборов из бедных семей, не имевшие возможности сделать угощение, становились сторожами. Иногда старшие (*халельте*) в складчину устраивали в гулала-хъали пирушки, на которых допускалось употребление спиртных напитков, но в нетрезвом виде покидать «общий» дом запрещалось.

Распорядок дня, поведение участников сборов строго регламентировались и контролировались должностными лицами. Встречаясь вне собственного дома, они не имели права говорить друг с другом. Ежедневно совершалось несколько *намазов* в определенных местах селения, обычно у родников. Утром и в предвечернее время устраивались коллективные танцы.

Во время танцев (плясок), которыми руководил мангуш, неженатые располагались по старшинству. Существовало несколько обязательных танцев, сменявшихся в строгой последовательности. Основным среди них был тапец *аскайля*, наиболее полно сохранявший, по наблюдению Е.М. Шиллинга, элементы ритуального

действия. Его название означало «танец отряда воинов». Во время танцев, так же как и в некоторых иных ситуациях, неженатые пользовались условным «тайным» языком, которым в совершенстве владел мангуш. В нем употреблялись перестановка слогов, добавление согласных звуков между слогами (напр.: *туга* вместо *гута*, *Азама* вместо *Ама*). Усвоению танцев придавалось большое значение, ошибки в движениях наказывались взысканиями.

Неженатые нередко совершали увеселительные прогулки в окрестности Кубачей. На излюбленных местах устраивались угощения с употреблением хмельных напитков, танцы. Здесь также строго контролировался порядок, а провинившихся ожидали наказания.

Система взысканий (*хика*) подразумевала штрафы деньгами, продуктами, скотом. Мелкий штраф с мальчиков составлял 5–20 коп., со взрослых – свыше 20 коп. Деньги могли заменяться подковами. Крупные штрафы достигали 10 руб. и более. Самым значительным был *кулла-кика* – «коровий штраф». В сложных ситуациях вопрос о хика обсуждался на совещании халельте при участии бикаля-халеля и мангуша. Приведение приговора в исполнение сопровождалось обрядовыми действиями. По сигналу «барабана тревоги» неженатые собирались в гулула-хэли, где разувались и отправлялись на площадь. Здесь исполнялся танец аскайля. Вооруженные палками, участники сборов ломали залог виновного, разбивая его о камень. При этом они усиленно махали палками с целью закрыть вершителя акта поломки залога от посторонних глаз. Позднес вместо уничтоженного виновный вносил новый залог. Корову, изымавшуюся из хозяйства осужденного или его родственников, резали, а мясо съедали на совместной трапезе.

Самым суровым наказанием было исключение из союза без права последующего восстановления. Такое наказание налагалось на лиц, отличавшихся особо тяжелым нравом и не желавших исправляться. Исключенного называли *туук*. Процедура исключения была схожа с процедурой поломки залога и сопровождалась изъятием у исключасмого коровы, исполнением неженатыми своего воинственного танца, стрельбой из ружей. Выход по собственному желанию не допускался. Были разработаны специальные меры, призванные вынудить желающего выйти из союза отказаться от этого намерения. Если и они не давали ожидаемого результата, производилась процедура публичного исключения.

Последние дни игрового цикла проходили под знаком ритуальности. *Гулала-абильциль* – «исженатых последние три дня» были отмечены проведением пред-



Рис. 7. Рельеф с изображением обрядовой сцены. Кубачи. (XIV–XV вв.)

ставления с большим числом действующих лиц, центральным из которых был шах. К этому представлению и его персонажам я обращусь в главе, посвященной обрядово-культурной практике мужских союзов, а сейчас отмечу действия неженатых, выходявшие за рамки собственно «театрального» действия.

За неделю до торжеств проводился обряд хождения за дровами. Молодые мужчины, вооруженные и подобающим образом экипированные, отправлялись своим обычным строем в соседние с селением участки леса. Заготовив дрова, неженатые приступали к приготовлению большого количества хлеба, напитков, кушаний. За день до начала торжества совершался обряд хождения за водой. Это был едва ли не единственный случай в жизни мужчины, когда он, отправляясь к источнику с подобной целью, не наносил ущерба собственной репутации. Шествие за водой носило известную церемониальную форму, сопровождавшуюся исполнением танца аскайля на сельской площади, «салютом» из «пушки», купанием мальчиков, впервые принимавших участие в сборах неженатых.

В период подготовки праздника бикельте («младшие») делились на четыре группы, во главе которых стояли тумана-халсли. По жребию определяли, какая группа должна в эти дни устроить угощение для своих товарищей из других групп.

В первый день гулала-абильциль неженатые выходили на площадь с цветами. Здесь они исполняли свои танцы. Особые функции выпадали на долю одного из самых молодых участников сборов, которому присваивался титул *тевидикана* – «впереди идущего». Он возглавлял процессии и наделялся правом ходатайствовать о прощении провинившихся. Семья подростка готовила три больших ритуальных дерева, украшенных яйцами. К макушкам деревьев прикреплялись мишени. Неженатые ходили угощаться в дом тевидикана, пировали в собственном доме. Аналогично проходил 2-й день трехдневного заключительного цикла. На 3-й день устраивалось «шахское представление», в котором так или иначе принимали участие практически все члены союза. На следующий день, именованный «воробьиной беседой» (*кальчи-сюрбат*), сборы неженатых заканчивались, и тогда нарочито нарушались законы и правила союза, порядок во время танцев, этикет. В завершение на середине площади «младшие» выставляли большой медный таз, наполняли его остатками хмельного напитка и сажали туда бикаля-халеля. «Общий дом» покидался. Производились финансовые расчеты, возвращалось взятое во временное пользование имущество. Жизнь в Кубачах обретала обычный ритм [Там же: 150–159, 168–169].

Я обратил внимание преимущественно на обрядовое сопровождение сборов неженатых. В поздней традиции мужских союзов, функционировавших в Кубачах, обрядовые действия отчасти сохранили композиционно-семантическое ядро архаических ритуалов, в том числе инициационных, что выделяет местную традицию из числа прочих. Организация и форма проведения сборов относительно полно передают атмосферу жизнедеятельности мужских союзов в предшествующий исторический период.

Во многих районах Дагестана во второй половине XIX – начале XX в. мужские объединения уже утратили былую полифункциональность и известную



Рис. 8. Оконный тимпан XIV в. из селения Кубачи

синкретичность. В их моделях начали преобладать отдельные, а иногда и какая-либо одна функция. В сведениях о мужских объединениях этого времени часто подчеркивается, что главным их предназначением стала организация досуга мужской части населения, подразумевавшая помимо совместных пирушек, коллективных игр и других развлечений усиленное занятие спортом. В результате мужские союзы приобретали вид своеобразных спортивных клубов. В этом отношении примечательны формы бытования мужских объединений у цезов, среди которых выделяются две наиболее устойчивые – *сидар бахIру* и *зерокьор бахIру*.

Сидар бахIру («собравшиеся вместе») предполагало проведение мужчинами той или иной возрастной категории вечеринок в собственных домах по очереди. Время проходило в играх, разговорах, застолье. Схожие вечеринки с таким же названием устраивались мальчиками и подростками, а также девушками и молодыми женщинами.

Одновременно с *сидар бахIру* в ряде цезских селений практиковались и общества другого вида, имевшие, в отличие от первых, более строгую организационную структуру. *Зерокьор бахIру* означает «совместно пьющие зеру» (*зеру* – местное название бузы). Вопреки названию, лица, входившие по состав подобных объединений, отнюдь не злоупотребляли хмельным. Членами *зерокьор бахIру* становились мужчины в возрасте от 18 до 35–40 лет, посвящавшие свое свободное время тренировкам в борьбе. Борцы (*льомохъу* – ед.ч.) из небольших соседних селений объединялись в группы по 10 и более человек и обычно на весь зимний период поселялись в арендуемом доме. Иногда они жили в доме одного из своих товарищей, что поднимало в глазах односельчан авторитет хозяина, будь то сам молодой мужчина – борец либо его отец. Борцы избирали *тамаду* или *льарахъана* из числа мужчин зрелого возраста, возможно уже и не занимавшихся борьбой. Пищу и зеру члены объединения готовили по очереди либо этим занимались специально назначенные лица. Питались в основном мясом, «чтобы

набрать силу», и потому осенью каждый борец закалывал трех или четырех баранов и приносил мясо вместе с другими продуктами в общий дом. Кроме того, мясом борцов обеспечивало и селение, так как иметь в ауле сильных известных борцов было престижно.

Постоянно в доме находились две полные бочки зеру. Пили сто по утрам из одной кружки емкостью около литра. Каждый выпивал только одну кружку. Почти все время борцы проводили в тренировках. Из дома могли выходить лишь для отправления естественной надобности. Однако по пятницам коллективно посещали мечеть. В их дом никто не допускался. Борцам, имевшим семьи, посещать свои дома, встречаться с женами воспрещалось вовсе либо разрешалось только раз в месяц. Упоминавшаяся практика мсток на шею, делавшихся с целью контроля за соблюдением установленного порядка, относится к практике объединений борцов. Подобные правила мотивировались необходимостью сохранения и преумножения физической силы. С этой же целью на ночь борцы натирали свои тела бараньим жиром. Соблюдение дисциплины строго контролировалось. Не только самовольный уход ночью к жене, но и сквернословие, нарушение этикета, недостойное поведение в своем кругу либо при посторонних наказывались штрафом (*реша*). Последний обычно взимался мясом. Весной, когда сборы подходили к концу, устраивались соревнования между борцами одного объединения, победители встречались с лучшими борцами аналогичных объединений других селений. Наконец, победители последних защищали честь своего «района» на общесезских соревнованиях, проводившихся во время празднования «дня первой борозды» [Карпов 1989: 143; ПМА. № 1427, л. 19–20]. На таких же принципах основывались союзы борцов, функционировавшие до 1940-х гг. в селениях тиндинцев. Здесь они назывались *рикылги* [ПМА. № 1587, л. 8–9, 12].

Постепенное превалирование спортивной направленности мужских объединений с одновременно происходившим нивелированием других функций прослеживается в поздней практике этого института у андийцев, багудалов и других народов Западного Дагестана [Гаджиева 1985: 117–118; Агларов (А), л. 214].

Цезский зерокъор бах¹ру выделяется как пример далеко зашедшей трансформации института мужских союзов, обретших вид специализированного общественного явления, в котором произошли не только изменения былых структурных связей, но и разрушение их основ. Симптоматичными выглядят замечания информаторов о том, что в первой трети XX в. уже далеко не все родители отпускали своего сына, если он не был еще женат и не жил отдельно от них, в дом борцов. Родители могли воздействовать и на поступки женатого молодого мужчины. Если он действительно обладал талантом борца, они самостоятельно прикладывали максимум усилий для развития в нем необходимых качеств, и в первую очередь – физической силы, усиленно кормили мясом, специально забивая для этого быка. Если молодой мужчина был женат, контролировали его отношения с женой [ПМА. № 1427, л. 20–21]. В данном случае налицо результаты разрушения самого феномена традиционных сообществ.

Тенденцию к утрате мужскими союзами своих структуроформирующих параметров правомерно усматривать в отходе от принципа длительного функционирования «мужских домов» и переходе к регулярным или происходившим от случая к случаю кратковременным сборам мужских групп населения. Так, в лакских селениях обычным явлением в конце XIX – начале XX в. стали тайные встречи небольших групп молодежи. Согласно сведениям, собранным С. А. Лугуевым, в селениях Кулюшац, Тухчар, Тумума юноши числом от 7 до 15 человек обычно дважды за летний период тайно собирались в том или ином укромном месте. Каждый приносил с собой съестное. Принесший больше остальных награждался полушутливыми почестями, напротив, принесший мало – подвергался насмешкам. Сообразно с этим правилом, в пирушках участвовали представители состоятельных семей. К тому же само участие в них было делом престижным, так что не каждый на них допускался – для представителей бедных семей и «печистых» тухумов они были закрыты. Высшая форма удалства предполагала кражу съестных припасов для товарищеской встречи у своих родственников [Лугуев (А), л. 173]. Подобные компании обходились без руководителя, хотя объективные предпосылки для появления лидера существовали. В этом вновь усматривается тенденция к разрушению одного из основных структуроформирующих принципов корпоративных объединений рассматриваемого типа.

На спорадически происходивших встречах юношей и мужчин в других лакских селениях мог быть *тамада*, *хан* или *шах*. Обычно им становился представитель старшей возрастной группы. Но в ходу были и иные критерии для его определения. Любопытен один из вариантов, сохранявший форму ритуализованного поведения. Ханом становился женатый мужчина, который приносил наибольшее количество продуктов (продукты для пирушки надлежало добывать путем воровства у односельчан), либо отличился особой ловкостью и изобретательностью при похищении¹. Он выступал в роли руководителя увеселения, давал распоряжения и задания и вместе со своими помощниками (*нукерами*) следил за их выполнением. Строго контролировалось соблюдение норм этикета. Провинившихся ждал штраф продуктами или наказание. Лицо, достойно перенесшее физическое наказание, удостоивалось уважения. В его честь тамада произносил хвалесный тост [Там же, л. 176–179]. Соответственно наказание в ущерб своим карательным свойствам обрело функции испытаний, близких по значению к инициациям.

Иногда сборы обретали вид особого рода общественных мероприятий. Такими в цахурских селениях были устраивавшиеся мужской молодежью скачки в горах – *сейран ыккелка* («скачущему приз»). Наиболее интересную форму они имели в селении Цахур. Проходили скачки и мае или начале лета. Их участника-

¹ Кража как форма ритуализованного поведения («ритуальная кража»), частный вариант «ритуального бесчинства» достаточно широко сохранялась в бытовой и обрядовой практике мужских союзов. Примеры этому в кавказских материалах встречаются многократно. Полученная таким путем вещь (продукты) обретала сакрализованное значение. По мнению ряда исследователей, ритуальное воровство связано с представлениями о перераспределении доли [Байбурун 1993: 126].

ми становились юноши и молодые мужчины в возрасте от 15 до 30 лет, заранее объединявшиеся в группу. «Наиболее способного» избирали беком, т. е. главой. Ему, согласно рассказам местных жителей, на период подготовки и проведения скачек подчинялись не только непосредственные их участники, но и остальные члены общины. Бек, зная у кого из сельчан имеются большие запасы продуктов (муки, зерна, мяса, сыра и т.п.), приказывал своим товарищам взять из домов богатых и среднего достатка общинников определенное их количество, пропорционально возможности хозяев. Лишнего исполнители распоряжений бека не брали, а дома бедняков вообще обходили стороной. В свою очередь и сельчане не отказывали в выделении пая участникам предстоящих скачек. Но если такой человек все же находился, то его ждало осуждение всего Цахура. Несколько дней, предшествовавших походу в горы, участники сейран ыккеска проводили вместе, отыскивая для этой цели пустующий дом или собираясь в доме одного из товарищей. Из заготовленных продуктов они стряпали себе пинцу и ежедневно пировали, лишь на ночь расходясь по собственным домам. В эти же дни велась подготовка коней к предстоящим скачкам.

Отправляясь в горы, «всадники» надевали черкески, у каждого на поясе был прикреплен кишжал. С собой они брали продукты, необходимую утварь. Для скачек использовалась ровная площадка в горах. Победитель в качестве приза получал шелковую шаль белого цвета, деньги либо другое вознаграждение в соответствии с выбором бека, но приобретались призы на средства, выделяемые джамаатом (общиной). По завершении скачек начиналось коллективное угощение, веселье. При возвращении в селение соблюдался следующий порядок: впереди ехал бек, за ним – победитель на своем коне, следом – всадник, занявший второе место, и т.д., сзади бежала молодежь. У селения процессию встречали женщины с поздравлениями победителю. Вечером победитель скачек устраивал угощение и веселье для жителей аула [Исламмагомедов 1987: 61–62; ПМА. № 1689, л. 4–7].

В молодежной среде практически постоянно проводились спортивные тренировки, имевшие преимущественно военно-прикладной профиль. Часто тренировками руководили мужчины старшего возраста. Так, жители аварского селения Генеколоб до настоящего времени вспоминают об Османе – отважном воине, жившем в прошлом столетии, который обучал местную молодежь воинскому мастерству. На поляне, расположенной возле селения в пойме реки Джурмут, он собирал молодых генеколобцев и проводил тренировки, обучал их плаванию и одновременно знакомил с основами тактики боевых действий [ПМА. № 1688, л. 27–28]. У цахуров до 1930-х гг. в период стрижки овец проводились встречи мужской молодежи соседних аулов, во время которых устраивались различного рода соревнования, в том числе по переплыванию реки Самур.

Старики-цахуры вспоминают о весьма своеобразных соревнованиях по испытанию силы, которые назывались *зудж*. В ясную лунную ночь втайне от сельчан кто-либо из стариков, действуя по поручению старейшин аула, собирал юношей и молодых мужчин, говоря им: «Сегодня – лунная ночь, сегодня – идем в

такое-то место». Парни во главе со стариком и его двумя помощниками из числа взрослых мужчин отправлялись к реке. Здесь на ровной площадке устраивались состязания по перетягиванию. Соревновались парами. Двое молодых людей становились на четвереньки, повернувшись лицами в разные стороны. Им накидывали на шеи толстую связанную веревку, концы которой были пропущены между рук и ног. По команде юноши начинали тянуть соперника в свою сторону. Судьями выступали двое женатых мужчин. Из каждой пары один выбывал и в итоге определялся победитель. После соревнования старик вел всех участников к себе в дом, где устраивал для них небольшое угощение. Хотя организовывались соревнования втайне от посторонних, наутро аул знал и о самом состязании, и о его результатах [ПМА. № 1688, л. 67–67 об.].

На вечеринках, а также и в повседневном быту молодежь развлекалась играми. Большинство из них вырабатывало и тренировало в юношах и молодых мужчинах силу, ловкость, смекалку, наблюдательность, умение быстро ориентироваться на местности и другие качества, необходимые воину. Эти игры подробно описаны в литературе [Булатова 1987; Булатова 1988: 117–120; Дибиров 1968; Дибиров 1975; Дибиров 1987: 83–92; Исламмагомедов 1987: 60; Лугуев 1987а: 116–117 и др.], поэтому я опускаю их изложение.

Особую категорию составляли игры и театрализованные действия с использованием элементов ряжения. О них речь пойдет позднее. Сейчас же упомяну об игре, в которую в цахурском селении Гельмесц любили играть не только мужчины молодого и зрелого возрастов, но и старики, причем последние даже в большей степени. Игра называлась *узюк-узюк* («кольцо-кольцо»). В ней принимали участие две команды, приблизительно по пять человек в каждой. Члены обеих команд рассаживались друг против друга, и одна из сторон вытягивала перед собой руки со сжатыми кулаками. У одного из играющих в кулаке было кольцо, и команде соперников надлежало найти его, угадав у кого оно спрятано. Особый интерес к игре определялся тем обстоятельством, что по ее завершении представители проигравшей команды по очереди устраивали в своих домах угощения для всех участников игры. Это были вечеринки групп сверстников. Современные информаторы отмечают, что их предки, достигнув старческого возраста, любили скрашивать свой досуг в зимний период игрой в кольцо; любили они и следовавшие за этим вечеринки [ПМА. № 1688, л. 78 об. – 79]¹.

В данном случае игра служила формой организации совместных трапез, имевших не только и не столько утилитарно-развлекательное, но и социальное значение, так как через трапезу осознавалась и реализовывалась общность мужской компании, ее корпоративность. Этот знаковый контекст обуславливал популярность наказаний и штрафов в виде требований организации пирушек. В трапезах отражалась динамика изменения общественных отношений. С пирушками связывались мотивы социального престижа.

¹ Такая же игра в аналогичном социальном контексте широко бытовала среди анатолийских турок [Гордлевский 1968: 162–163].

Организатор трапез и пирушек, принимавший гостей в своем доме и соответственно несший значительные материальные издержки, в итоге обретал репутацию, уважение и почет, которые в той или иной форме компенсировали затраты. Хозяин дома, где часто бывали гости, отец, допускавший сверстников сына в свой дом, тем более разрешавший им жить в нем длительное время, пользовались в горском ауле не только уважением, но и авторитетом. Через это внешне не слишком значимое в социальном плане явление осуществлялось действие механизма стратификации общественной среды, в том числе и корпоративной среды рассматриваемого типа.

В качестве примера данному тезису сошлюсь на одну из разновидностей мужских объединений, бытовавших вплоть до первых десятилетий XX в. у народов Западного Дагестана – цезов, хваршин, аварцев Ункратля. Речь идет о социальном институте, получившем название *кор* (аналогично обозначалась общественная печь). Кор устраивался зимой, поздней осенью или ранней весной. Инициативу в его организации брал на себя один из сельчан зрелого возраста. Оповестив сверстников о намерении устроить кор, он заблаговременно начинал готовиться к приему гостей. С этой целью в его доме приготавливалось большое количество зеру, а накануне объявленного дня забивали быка и нередко дополнительно к нему несколько овец. Когда приготовления заканчивались, в доме организатора собирались гости. Каждый пришедший, а число мужчин в зависимости от размеров аула и других причин могло варьировать от нескольких человек до нескольких десятков, приносил с собой ягненка либо двух-трех ягнят и отдавал хозяину. Последний в течение одной-двух недель, а то и дольше обильно кормил гостей мясом, сыром и хлебом, вдоволь поил зеру. Кроме трапез совместное времяпрепровождение собравшихся составляли беседы, игра на музыкальных инструментах, игры, борьба и т.д. В некоторых селениях все эти дни участники кор жили в доме хозяина, не покидая его и в ночное время, в других – на ночь расходились по своим домам.

Организатором кор мог стать не всякий, а лишь человек, обладавший известным материальным достатком. Само гостеприимство также нельзя назвать бескорыстным, ибо каждый гость вносил долю в покрытие расходов. О размерах компенсации ныне бытуют различные мнения. Некоторые информаторы весьма скромно оценивают суммарное выражение подарков. Другие, и их большинство, убеждены в обратном – в прямой заинтересованности организаторов кор, получивших значительную материальную выгоду. Из числа вероятных мотивов организации кор, меркантильным интересам отдается предпочтение [Карпов 1991: 227–228]. Но этим не снимается вопрос о том, насколько подобная оценка соответствует исходным социальным функциям кор, которые в первую очередь видятся в реализации механизма социального престижа.

В позднейшей, известной по этнографическим источникам, форме они выглядят как второстепенные. Однако подобная ситуация отражает положение, когда явление существовало уже за рамками системы прежних связей и воспринималось преимущественно как вариант организации досуга, развлечения. Восста-

новление связей возводит традиционную обусловленность кор к использованию этого института в качестве катализатора процессов социальной стратификации, механизма позитивного воздействия на статус руководителей мужских союзов и вызревания элементов публичной власти в недрах корпоративной среды.

2.2. Горная Грузия

Среди материалов, характеризующих интересующие нас общественные явления у горцев Грузии, наибольший интерес представляют хевсурские.

Описывая быт хевсур, исследователь 1920-х гг. В. А. Гурко-Кряжин отмечал: «Иногда мы находим здесь древнейшие общественные институты, относящиеся к социальной палеонтологии и встречаемые у наиболее отсталых народов земного шара. Мы встречаем, например, кой-где „мужские дома“, которые так характерны для современных островитян Микронезии и др. У хевсуров остались следы их в виде мужских клубов; в Шатиле мы наблюдали аналогичный клуб, носящий характерное название *салакбо* (или пехони), т.е. в приблизительном переводе – „говорильня“. Сюда ежедневно сходится все мужское население Шатили, вплоть до мальчиков, достигших 12 лет и считающихся уже равноправными членами, и проводят время в ремесленных занятиях, но, главным образом, в бесконечных разговорах, спорах и т.д. Именно здесь дети узнают всевозможные предания, здесь же формируется все их мышление под руководством почетных стариков, которые имеют в клубе свои особые места. Женщинам вход в салакбо запрещен» [Гурко-Кряжин 1928: 16–17]. Аналогичные сведения и оценки повторяются в работах других авторов 1920–1930-х гг. [Демидов 1931:59; Камараули 1929: 133–134]. К ним любопытно добавить описание атмосферы, царившей в пехони, содержащееся в «Романе из жизни хевсур» А. Чжимбе: «Вдоль стен на короточках сидели горцы – сосредоточенные и спокойные. У большинства в руках были палочки, они глубокомысленно обстругивали их острыми ножами. Это была приятная и легкая работа, достойная воинов. Она не мешала разговору и отнимала избыток энергии. Воин не должен отдавать свои силы и внимание домашним заботам. Это – дело женщины... Воин должен быть свободен. Тогда в любой час дня и ночи он пойдет в набег, будет участвовать в кровавой схватке, и ничто не помешает свободному сердцем и головой человеку проявить свою доблесть» [Чжимбе 1928: 159].

Исследователи XIX в., знакомые с бытом хевсур, также не обошли вниманием данный общественный институт. К примеру, Р. Д. Эристов отмечал, что у хевсур «бывают сходки в пехони, строении, где толкут порох и рассказывают о стране, о войне, об охоте» [Эристов 1855: 126]. В «Заметках о Хевсурии» Н. А. Худадова, изданных в 1890 г., читаем: «Хевсуры любят сборища; все свободное от работ время, особенно зимой, проводят вместе, куря махорку и усердно поплеывая; тут же рассказывается все, что только может интересовать горцев: про прошедшее



Рис. 9. Хевсурское селение Шатиль. Фото Л. Б. Панек. 1927

жизнь-бытьё, про бывшие когда-то набеги на кисти и пшавцев, про народных героев, борьбу с эриставами и т.д. Тут же, конечно, присутствует и подрастающее поколение, для которого подобные сходбища взрослых служат пока единственной школой» [Худадов 1890: 70]. Слова цитированного в предыдущей главе анонимного автора второй половины XIX в., касавшиеся воспитания хевсурских мальчиков в местах общественных сборов мужчин, тоже, очевидно, относятся к характеристике подобных «мужских клубов».

Изучению последних, правда в более широком социальном контексте, посвящено исследование Г. Чачашвили [Чачашвили 1949]. В качестве примера автором был избран *сапехно* селения Шатили. Местный сапехно представлял собой постройку-навес, с трех сторон огороженный каменными стенами. Он служил местом проведения периодически совершавшихся сельских сходов и ежедневных сборов мужской части населения, сообща коротавшей досуг. С этими целями внутри сапехно располагались каменные плиты-сиденья, в том числе специальные скамьи для старейшин, а на небольшой площадке перед входом – место эконома сельского святилища. Наличие специального помещения для проведения сходов и ежедневных сборов мужчин выделяло Шатили среди прочих хевсурских селений. Чачашвили отмечал, что подобная постройка существовала в Хевсурети в единственном числе. По данным Г. Д. Чиковани, строения, аналогичные шатильскому, в прошлом имелись в селениях Гуро и Орцхала Пирикитской Хевсурети и в Архоти [Чиковани 1986: 130]. Так или иначе, но в большинстве хевсурских селений подобные мероприятия проходили под открытым небом, ежедневные сходки часто на плоских крышах домов. В Бацалиго, Бисо-Хахмати, Чормеша, Хахабо, Ардоти сапехно не имели стен и навеса, но место сходок было организовано за счет оборудования каменных сидений.



Рис. 10. Шатильское сапехно. Прорисовка с фотографии 1930-х гг.

В шатильском сапехно находились деревянная кокемялка *химуни* и *денги* – приспособление для изготовления пороха, представлявшее собой круглой формы выдолбленный камень со ступкой. Дни, свободные от хозяйственных работ, мужчины проводили здесь в беседах, одновременно занимаясь выделкой кожи, изготовлением веревок, пороха, починкой седел, чисткой оружия, работами по дереву и т.п. Выделка кожи и изготовление пороха производились сообща несколькими лицами. Используемый для этих целей инвентарь состоял в коллективной собственности. Часто все собравшиеся в сапехно мужчины изготавливали кожаную обувь, которая затем использовалась преимущественно во время военных походов. Работая, они вели разговоры на темы сельской жизни.

Сельский сход, собиравшийся также в сапехно, обсуждал и принимал решения по разнообразным хозяйственным и общественным делам. На нем производилась жеребьевка по установлению очередности пастбы сельского стада, обсуждались вопросы, связанные с эксплуатацией и охраной пастбищ и сенокосов, принадлежащих общине (*теми*). На сходах определялась политика в отношении ближних и дальних соседей, принимались решения, связанные с обеспечением обороны селения. Обсуждались правовые и имущественные споры между общинниками.

Правом присутствия на сходах обладали мужчины, представлявшие домохозяйства коренных фамилий селения, и новопоселенцы, принятые в общину после прохождения специальных обрядов (см.: [Кандслаки 1987: 28–51]). Юноша впервые становился участником схода по достижении совершеннолетия. Руководил сходом *тавкаци* – старейшина, умудренный опытом и одновременно красноречивый, остроумный человек, твердый приверженец традиций. На особом положении находились служители общинного святилища. Остальные участники номинально обладали равными правами. Решения, принятые там, подлежали неукоснительному исполнению всеми членами общины. Ослушников ждало наказание вплоть до проклятия и изгнания из селения.

Термин *сапехно* произведен от лексемы *пехони*, обозначающей сельский сход и мужские сборища. Приставка *са* является словообразующим аффиксом значения, в конкретном случае дающим указание на предназначение объекта (места, постройки) – «пехони», т.е. «сходу», «сборищу». В свою очередь лексема *пехони*, по мнению исследователей, происходит от цова-тушинского слова *пйег* или грузинского *сопели*, означающих «селение» [Чачашвили 1949: 16]. Соответственно сапехно определяет место или помещение для проведения общественных мероприятий, связанных с жизнедеятельностью селения/общины. По установленному порядку, принимать участие в этих мероприятиях могли только мужчины. Параллельно употребляемое обозначение данного общественного центра термином *салакбо* оттеняет иной его социальный аспект, так как образовано от глагола *лакбоба* – «болтать» («много говорить»), и маркирует место или помещение для разговоров – «говорильню».

Для углубления характеристики сапехно и более рельефного обозначения его связи с особой организацией мира мужчин приведу еще несколько примеров функционирования сапехно в качестве мужского общественного центра.

На период фиксации сапехно этнографами он, не являясь уже в прямом значении домом для приема гостей, знаково сохранял функции мужского гостевого дома. «В Шатили, – писал грузинский этнограф С. И. Макалатия, – гость должен сначала пойти в „сапехно“ (говорильня), которая расположена в начале деревни. Гость сидит здесь и ждет прихода хозяина, который приглашает его к себе в дом». И еще: «Гостя... сначала принимают в „сапехно“, где обмениваются взаимными приветствиями и расспросами» [Макалатия 1940: 91–92]. В данном случае сапехно выступал в качестве связующего звена между мужским центром общественной жизни общины и индивидуальными домами ее членов. Как хозяйсва, т.е. шатильцы, а равно и жители других хевсурских селений, так и гости селения (мужского пола) отчетливо осознавали подобное предназначение сапехно, где мужское население, совместно проводя значительную часть своего времени, встречало гостя соответствующего социовозрастного статуса и принимало участие в решении стоящих перед ним бытовых вопросов. Создается впечатление, что лишь предельная простота обустройства сапехно, даже в его шатильском варианте не отвсачивая элементарным критериям жилого дома, препятствовала выполнению сапехно функций гостевого дома в полном объеме.

Функционирование оригинальных мужских гостевых домов предполагает, что последние обитаемы не только в период пребывания в них гостей. Они служат местом постоянного общения мужской части коренного населения, и весьма часто те или иные возрастные группы живут в них постоянно или эпизодически. Если приведенные выше примеры дают косвенные основания для проецирования двух первых признаков на модель хевсурского сапехно в рассматриваемом ракурсе, то нижеследующий факт представляет возможность усматривать отголоски и некогда существовавшего иного порядка жизнедеятельности этого общественного центра. «По старинному обычаю» шатильцы ежедневно ранним утром приходили в сапехно босыми и лишь там надевали обувь [Чачашвили 1949: 18]. Здесь снова в знаковой форме, но тоже отчетливо, выражено отношение к сапехно как общему дому мужчин селения, в котором каждый из них ежедневно завершал свой «утренний туалет». Наличие в костюме обуви, этой обыденной детали одежды, сигнализировало о прохождении ее владельцем границ места, являвшегося или уже только считавшегося (воспринимавшегося), в соответствии с традицией, местом жительства мужчин. Вновь создается впечатление, что все та же необустроенность «мужского клуба»-«говорильни» не позволяла его членам проводить в нем время круглосуточно, и, вероятно, некогда, при ином облике «клуба», такая практика могла существовать.

Вместе с тем отсутствие обустроенности не мешало хранить в «клубе» общественный скарб, в частности упоминавшиеся инструменты и приспособления. Согласно преданию, когда войска Шамиля вплотную подступили к Шатили, местное население сосредоточило все огнестрельные припасы в сапехно и оттуда подавало их бойцам, оборонявшимся в башнях. На опорном столбе шатильского сапехно охотники делали метки для учета убитой ими дичи, в силу чего общественный центр был местом, где велся учет трофеям, по-своему фиксиро-

вались доблесть, сноровка, мастерство мужчины-охотника и война, формировалось общественное мнение о нем, укреплялся его авторитет, а то и слава, столь значимые в условиях традиционного общества.

По ряду социальных параметров близок институт общинного святилища (*хати, джавари*). Имеются в виду порядок посвящения и приобщения к святилищу исключительно лиц мужского пола, активное участие святилища в регулировании жизни общины посредством формирования особых органов власти, деятельность, направленная на реализацию общественно заданной модели социализации подрастающего поколения, и др. К сюжетам, связанным с подобными аспектами функционирования святилища, мы обратимся позднее. Здесь же уместно отметить, что местом проведения обрядов иногда становился и сапехно. Правда, совершавшиеся там обряды обладали особой спецификой.

В день Крещения (*гамцхадеба дзе*) в шатильском сапехно собирались мальчики и юноши в возрасте от 8 до 15 лет. Каждый приносил с собой дрова, водку, лепешки (*кецеули*). На полу сапехно они разводили костер, организовывали стол, который сами и освящали. С восходом солнца к сапехно стекались женщины. Одна из них подходила к открытой стороне постройки и поминала мертвых односельчан. После этого женщины расходились по домам. Устраивавшаяся молодежь трапеза также посвящалась поминовению душ умерших родственников, и особо – сверстников. Взрослые (женатые) мужчины в этот день в сапехно не допускались, его территория полностью переходила в распоряжение юношей. Нарушителям порядка юноши бросали в лицо землю, приговаривая: «Не входите, сегодня сапехно принадлежит нам!» В течение дня молодежь устраивала возле сапехно соревнования по борьбе, фехтованию, стрельбе в цель из лука, прыгала через костер. С наступлением сумерек юноши покидали сапехно, расходились по домам, оставляя костер непотушенным [Там же: 17–18].

Суммировав подобные данные, Г. Чачашвили в своем исследовании шатильского сапехно пришел к выводу о первоначальном предназначении этой постройки для холостой молодежи селения. Соглашаясь с общим направлением вывода исследователя, замечу, что известные материалы о сапехно, за исключением, пожалуй, лишь сведений о порядке проведения в нем обряда на Крещение, не дают оснований для излишнего сужения социальных функций рассматриваемого института. Пехони – как социальное учреждение, и сапехно – как место его функционирования, несмотря на трансформированность, и в поздний исторический период сохранили параметры традиционного мужского дома. Сочетание в сапехно черт обыденных («клуб» – как «говорильня») и социально особо значимых («клуб» – как центр общественной жизни, место действия общинного схода) в целом типично для института мужских союзов и его атрибута – мужских домов. Обыденная сторона функциональности придавала объемность модели корпоративного объединения, игравшего особую роль в жизни индивида (мужчины) и общества. Мальчик-подросток, вступив в него по достижении совершеннолетия, на протяжении всей своей жизни пребывал в эзотерической среде, определяв-

шей возможности его общественной саморсализации и одновременно порядок, ритм повседневной жизни.

Монотонность каждодневных сходов в «говорильне» периодически нарушалась праздничными пирами *соллис джвари* – «сельского воинства», т. е. мужского населения общины. За столом «воинство» рассаживалось в соответствии с возрастом. Старшие занимали места во главе стола, а молодежь – в конце стола и прислуживала старшим. Во время пиршества старшие именовались «чашедержателями» (*метасени*), а младшие – «стоя прислуживающими» (*здедамдегни*). Двое-трое назначенных «воинством» молодых людей отправлялись в святилище за священным пивом, которое приготавливали служители *хати*. Обязательными элементами пиршества были общая молитва «воинства», поминовение покойников, исполнение героических песен под *пандури*, обрядовое распитие священного пива. Атмосфера пиршества, если оно не было приурочено к какому-либо конкретному празднику, была пронизана воздаянием хвалы и славы героям, ушедшим в небытие и здравствующим. В честь героев к столу «воинства» из святилища посылались священный напиток, глава священнослужителей (*хуцеси*) определял порядок «восхваления древних героев чашами». «Кто-либо из старших вставал со своего места, брал *пандури* и в конце стола, встав на одно колено, начинал играть и петь старинную песню про геройства предка той или иной фамилии, представители которой присутствовали на пире. Все молча слушали его, попивая пиво. Когда певец доходил до середины песенного текста, из-за стола приподнимался другой „чашедержатель“, перехватывал песню и, держа в руке наполненную пивом чашу, медленно шел к лицу, стоявшему на колене. Последний прекращал пение, но продолжал играть на *пандуре*, аккомпанируя „чашедержателю“, который, подойдя к нему вплотную и распевая песню, подносил к его губам свою чашу и поил священным напитком. После того как коленопреклоненный, играя на *пандури*, опорожнил чашу, „чашедержатель“ возвращался на свое место. Тогда поднимался *пандурист*, наполнял свою чашу пивом и преподносил лицу, угостившему его пивом, со словами: „Да окрестит тебя Гмерти крестным знамением!..“ – затем поворачивал обратно, вновь становился на колено в конце стола и продолжал прерванную игру и пение». Таковой была норма сюжетного оформления праздничного пира с возлиянием священного пива, «игрой и пением поодиночке», или «учтивостью и совестью». (Мужчина, у которого в семье в это время была «нечистая» женщина, не мог прикасаться к священной чаше и последняя подавалась ему поставленной в шалку) [Бардавелидзе 1957: 70–71].

Праздничные пиры, а также и обычные собрания мужчин в псхони/сапсхно скрашивали поединки по фехтованию. Такие поединки, носившие название *парикаоба*, представляли собой форму дружеского, бескровного боя. Удары наносились обухом или шлашмя, что требовало от участников поединков немалого искусства. В парикаоба принимали участие мужчины и юноши, достигшие совершеннолетия и в достаточной мере овладевшие техническими и тактически-ми приемами искусства фехтования [Элашвили 1949: 64]. Бои, имевшие для их

участников значение тренировки, а для окружающих – захватывающего зрелища, дополняли атмосферу патетики ратного дела, мужества, соответствовавшую характеру мужских празднеств и собраний, проводившихся в выделенном из общего пространства «мужском месте». На молодежь, в той или иной форме становившейся свидетельницей либо участницей подобных мужских действий, это оказывало большое эмоциональное воздействие, утверждавшее в ее глазах и сознании особые статус, привилегии и одновременно требования, предъявлявшиеся к «молодцу» (*каи кма*). Праздники и сходы кроме прочего были временем проведения военно-физической подготовки мужского населения, смотря военных сил общины накануне похода [Элшвили 1959: 85].

«Летом, – писал о хевсурах А. Л. Зиссерман, – они нередко делают набеги на соседние кистинские аулы, всегда предводимые деканозами (жрецы) и дрошамми (знаменем, хоругвью святилища. – Ю. К.), следуя в этих случаях пророчеству кадагов (прорицатель)» [Зиссерман 1849: ч. 1, 214]. В этнографически близкой

хевсурам пшавской среде организация набегов носила аналогичный характер. О нем в статье Р. Эривова «О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе» читаем: «...Не проходит года без того, чтоб они не отправились к границе потревожить кистин. В таком случае деканоз выносит дроши, и горе тому, кто не явится под знамена капища! Тогда пшавцу нет житья: он подвергается огромному штрафу, навлекает на себя презрение сотоварищей, гнев капища и, к довершению бедствия, деканоз налагает на него запрещение! Собранное таким образом войско отправляется во имя какого-нибудь святого к немирным кистинам, завязывает с ними перестрелку и, отбив у них весь домашний скот, возвращается восвояси, неся отрезанные, по обычаю, у убитых неприятелей кисти правых рук. Отбитый у неприятеля скот делится на три части: одна жертвуется в капище, другая посылается моураву (приставу), а третья достается отбившим» [Эривов 1855: 138].

Удача набега и размер добычи зависели от храбрости его участников. Отвага ценилась чрезвычайно высоко. Прославленному воину посвящались стихи. Напротив, мужчину, который ни разу не



Рис. 11. Хевсур. Худ. М. Тильке. 1910

был ранен и не имел на своем теле ран, женщины не считали возможным называть столь высоким именем – «мужчина» [Макалатия 1940: 69–70; Тедорадзе 1941: 99]. Такие же строгие требования предъявлялись к соблюдению долга товарищества. Оставить товарища одного во время боя, на охоте или в иной сложной и опасной ситуации считалось чрезвычайно постыдным. Для доказательства храбрости и товарищества в решительные минуты битвы воины связывали себя друг с другом полами одежды, поясами, брались за руки и бросались на неприятеля [Зиссерман 1879: ч. 1, 251–252].

Схожие с хевсурскими черты общественного быта, определяемые общим укладом жизни, нормами военно-демократического устройства, были присущи и населению других горных районов Грузии – пшавам, тушинам, сванам, мохевцам. Почти не различались порядок организации и проведение боевых операций. Близкими им по форме были общественные увеселения. «Большую часть» времени, – писал в середине XIX в. о сванах Д.З. Бакрадзе, – они проводят в стрельбе и попойках. Стрельба происходит всегда при стечении народа. Они отличные охотники и, следовательно, меткие стрелки... Попойки происходят и днем, и ночью, то у одного, то у другого. Дом хозяина наполняется при всяком удобном случае толпою людей, которые размещаются как попало на полу или скамейках... Женщины не принимают непосредственного участия в пиршестве, но присутствуют на нем. Их дело приготовить пищу, что производится в присутствии гостей... Песни, которые при этом поются... грубы и суровы. Содержание их – война, народные герои и охота» [Бакрадзе 1864: 43–44].

Институты, близкие хевсурскому пехони/сапехно, были также известны в других горных районах Грузии. У мохевцев в схожем качестве выступал *эроба* – сельский сход и предназначенная для него обустроенная скамьями площадь. В селениях Верхней Рачи места мужских сходок назывались *санаixo*. В целом похожие явления имели место и в Сванетии. Примечателен сванский термин *супи/сюпи/свити*, который использовался для обозначения площади и мирского схода и интерпретировался населением Вольной Сванетии как «сход участников набега, дружина, т. е. объединение членов какого-нибудь предприятия» [Деген-Ковалевский 1936: 47–48]. В то же время исследователями отмечены отличия общественной жизни сванов, проявлявшиеся, в частности, в праве представительства и голоса на подобных сходах женщин [Деген-Ковалевский 1936: 49–50; Иванюков, Ковалевский 1886: 603; Чачашвили 1949: 15].

Наиболее близким хевсурскому сапехно был институт *бехвне* у тушин, представлявший собой место сходок и собрания мужчин. Там обсуждались общественные дела, принимались решения об организации походов, собирались военные дружины. На бехвне приходил гость селения и там он встречал первый радушный прием мужчин селения. Территория бехвне для женщин была запретной. В прошлом он имел облик постройки. По оценкам хевсур, тушинский бехвне был аналогом их собственного сапехно. Связаны между собой и оба термина [Чачашвили 1949: 16].

Тем не менее среди всех региональных вариантов общественного центра подобного типа лишь хевсурский сапехно в достаточной степени сохранял до сравнительно недавнего времени связь с традицией мужских союзов. Причину подобной ситуации резонно видеть в особенностях протекания процессов общественного развития в этом едва ли не самом труднодоступном уголке Грузии. Особый колорит патриархальности, отмечавшийся в устоях жизни населения даже на рубеже XIX–XX вв., рельефно выделял Хевсурети среди прочих горных районов страны.

2.3. Северный Кавказ

Явления общественного быта, характерные для горцев Дагестана и Грузии и описанные в предыдущих параграфах, были присущи и населению Северного Кавказа. Хотя формы, которыми они обладали в местной среде, могли быть несколько видоизмененными, их социальные акценты в целом имели аналогичное значение.

В работе В. Швецова о кавказских горских народах, вышедшей в 1856 г., один из разделов носит примечательное название – «Мужские беседы». Вот что писал в нем автор: «Мужские собрания или беседы состояются на парадной площади или у молитвенного дома (мечеть), где между прочих разговоров о домашних нуждах, о приобретении или улучшении своих заведений вспоминают и о прошедших временах, о храбрых подвигах отцов своих и предков. Молодые не участвуют в беседах старших, но слушают с большим вниманием рассказы красноречивой старости, и, как завет, передаваемый устами мудрого, сохраняют глубоко в своей памяти. Прочие же, более склонные к веселости, становятся в кружок, занимаются разными гимнастическими играми или, в угождение старикам, поют о подвигах, известных по преданию рыцарей и кончину их... В это время мальчики от 7 до 12 лет останавливают свои шалости и серьезно вслушиваются в слова предания, как будто стараясь удержать их в своей памяти» [Швецов 1856: 21–22].

Работа В. Швецова, не выделяющаяся среди других сочинений, которые появились в тот же период, оригинальностью материалов и их интерпретацией, примечательна другим, а именно – фиксацией наиболее типичных черт общественного порядка и быта горских народов. К разряду таковых с полным на то основанием отнесены и собрания мужчин, мужские «беседы», происходившие в селениях Осетии, Кабарды, Карачая, Балкарии, Чечни, Ингушетии. В равной степени данное явление было присуще и быту населения дагестанских аулов. Собрания происходили на сельских или квартальных площадях, иногда – искусственно формируемых площадках, где для этой цели могли сооружаться навесы и практически всегда имелись удобные для сидения камни, а то и каменные кресла. Подобный общественный центр назывался у осетин *ныхас* (*нихас*), у адыгов – *хаса*, у чеченцев и ингушей – *пхьобъла*, у карачаевцев и балкарцев – *ныгыш* (*ныгыши*), у аварцев и даргинцев – *годехъан*, у лезгин – *ким* (*гимга*) и т.д.

Здесь, так же как и в хевсурском сапехно, обсуждались и принимались решения по разнообразным общественным вопросам, производились некоторые хозяйственные работы, коротался досуг. Правом участия в деятельности ныхаса, пхога, годекана и т.д. пользовались взрослые мужчины. Мальчики-подростки могли наблюдать за происходящим, прислушиваться к разговорам, находясь поблизости. Только с наступлением совершеннолетия юноша обретал право участвовать в «мужских беседах», но его голос становился авторитетным лишь спустя некоторое время.

В традиции осетин таким переломным моментом в статусе молодого человека считалась женитьба, приурочивавшаяся к 17-летнему возрасту. Вступившие в брак юноши переходили в возрастную категорию мужчин (*лаг*). В дни праздника Стыр Тутыр, посвященного покровителю мужчин (об образе Тутыра см. гл. 4.1), на ныхасе устраивался *кувд* (пиршество), на который впервые допускалась женатая молодежь. Каждый приносил с собой араку, три больших пирога, курицу, кусок вареного мяса. Все раскладывалось перед мужчинами ныхаса. Обрядовое угощение называлось *аргомыггаг хуын* («угощение к раскрытию»; название подразумевало «раскрытие» якобы утаенной невесты) и, по оценке А. Р. Чочиева, имело «покаятельное» значение, делало юношу полноправным членом мужского сообщества, ныхаса, равноправным участником военного предприятия (*балца*) и т.д. [Чочиев 1985: 68–69].

Функции ныхаса, пхога, годекана и пр. как центра общественной жизни мужской части населения столь очевидны, что вызывали и вызывают практически полное единодушие наблюдателей и исследователей. Например, графиня П. С. Уварова в своих путевых заметках по Кавказу отмечала: «Проезжая аулом, замечаем плетеный навес, покоящийся на столбах... это местный осетинский клуб или ныхас» [Уварова 1887: 30–31]. «Клубом под открытым небом» называл ныхас Ч. Ванети [Ванети 1926: 142]. В характеристиках дагестанского аула путешественники XIX в. приводили реплики под стать следующей. «Мужчины про-



Рис. 12. Ныхас в осетинском селении Лац. [Калоев Б.А. Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973. Табл. 88]

водят время большею частью праздно. По целым дням, до глубокой ночи, не смотря ни на какую погоду, просиживают они или около мечетей, или на площадках аула, на так называемых гимгах (гимги – сиденье для общей беседы). На этих-то гимгах сообщаются друг другу различные новости...» [Вучетич 1869: 197]. В лезгинском селении Хрюк существовала специализация шести подобных площадок-кимов. Каждая имела свой профиль: на первой – сообщались новости, на второй и третьей – велись разговоры о сельскохозяйственных работах и скоте, на четвертой – об охоте, на пятой – обсуждались темы, связанные с очисткой риса, на шестой – велись разговоры о дровах. «Таким образом, – замечает С. С. Агаширинова, – ...мужчины проводили свое свободное время на том киме, где характер и содержание разговоров их интересовали» [Агаширинова 1978: 146–147]. «В каждом аварском ауле, – отмечала К. Козлова, – имеется гудекан или „корт“ – свособразный мужской клуб на открытом воздухе. Все дороги в ауле ведут на гудекан – небольшую площадку, расположенную чаще всего в центре аула и окруженную со всех сторон стенами домов. Получается своеобразное помещение без крыши с большим количеством входов и выходов. По краям площадки положены большие плоские камни, заменяющие скамьи... Раньше гость при въезде в аул сначала отправлялся на гудекан, а потом только к своему кунаку» [Козлова (А), л. 13–14]. И, наконец, еще одна цитата из описания быта лакского селения А. Омарова: «У горцев весьма немного водится постельных принадлежностей, а потому мужчины редко спят дома: молодые люди отправляются обыкновенно на ночлег на улипу или на площадь, а кто постарше – в мечеть. Спящие на улице и на площади лежат на камнях, положенных там как для этой цели, так и для сидения днем, а укрываются овчинными шубами. Кроме старших в мечети спят еще приезжие. Горцы вообще гостеприимны; поэтому всякий приезжий, не имеющий в ауле кунака (знакомого), приходит на площадь перед мечетью, где всегда найдет праздных людей; как скоро он объявит, что у него нет кунака, чауш препровождает его к тому из жителей, на ком лежит очередь гостеприимства, и последний обязан накормить гостя как можно лучше, дать ему шубу и проводить на ночлег в мечеть. Впрочем, с недавнего времени обычай этот стал ослабевать, так как редкий из домохозяев не старается улучшить свою домашнюю обстановку, а вместе с тем не сделать лишней постели и для гостя» [Омаров 1868: 63–64].

Исходя из подобных характеристик, в число социально значимых функций такого общественного центра должны быть включены следующие: регулирование общественной жизни селения, организация некоторых видов общественной деятельности и досуга мужской части населения, воспитание мужской молодежи и, проявляемая косвенно, функция гостевого дома. Обозначаемый ими социологический портрет ныхаса, годекана, пхога и т.д. делает обоснованным сопоставление этого явления, института с традиционным мужским домом.

Близкая применительно к ныхасу оценка была высказана Б. А. Калоевым, который сравнивал осетинский ныхас с *михман-ханой* (домом для гостей) горных таджиков, а в историческом плане связывал через традицию аланов с социокуль-

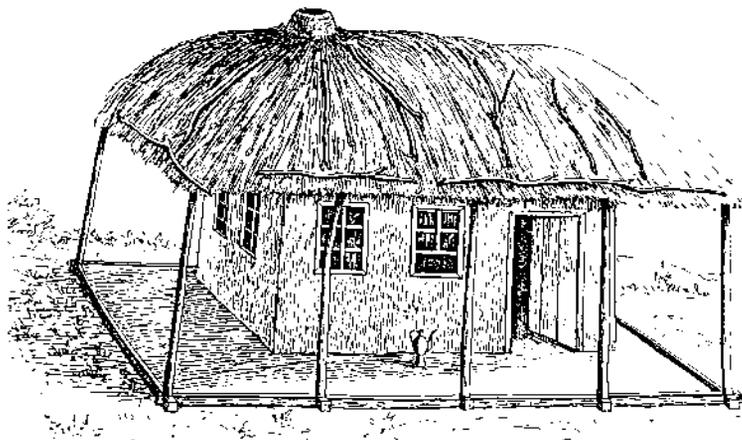


Рис. 13. Дом для гостей в адыгейском ауле Лакшукай. Рис. Л. И. Лаврова. 1929

турным наследием скифо-сарматов. Как можно понять из контекста замечаний исследователя, наличие схожих с ныхасом институтов в общественной практике адыгов, карачасцев, балкарцев, по его мнению, также обязано культурному влиянию аланов [Калоев 1969: 165–167; Калоев 1971: 200]. Хотя последний тезис представляется достаточно спорным¹, он не меняет социально-исторической оценки явления. Примечательно, что и в отношении чечено-ингушского пхога высказывались суждения о его связи наряду с аналогичными институтами иных этнографических зон горного Кавказа с традицией мужских союзов [Саидов 1981: 49–50].

Кавказские реалии позволяют выявить признаки мужского дома и в другом общественном явлении, а именно – *кунацкой*.

Кунацкая – специальное помещение для приема гостей – имела распространение повсеместно на Северном Кавказе, в Абхазии. В Дагестане она была известна не везде, преимущественно в лакских, кумыкских и лезгинских районах. Кунацкая могла представлять собой отдельно стоящую на или вне территории усадьбы постройку либо особую комнату в общем доме. В последнем случае она располагалась на мужской половине дома или совпадала с ней (у балкарцев это часто было помещение холостой молодежи). У адыгов был распространен только вариант отдельной постройки, у остальных народов региона встречались оба варианта. Убранство кунацкой составлялось с учетом фактора престижности, в ней помещались дорогие, лучшие вещи семьи, почти всегда на стенах развешивалось оружие. В адыгской среде состоятельные семьи имели по две кунацкие: одна строилась за пределами ограды, а вторая, меньших размеров, – в пределах

¹ К примеру, Г. Д. Чиковани оспаривает аланскую природу ныхаса, связывая ее с социальным наследием автохтонного населения Центрального Кавказа – двалов [Чиковани Г. 1988: 72–82].

усадыбы и предназначалась для приема родственников и самых близких знакомых. У балкарцев и карачаевцев расположение кунацкой вне территории усадьбы не практиковалось, так как не соответствовало этикетным нормам гостеприимства [Дубровин 1871: 69; Ланге 1903 № 283, 288; Текеев 1989: 220].

В период пребывания в семье гостя все было подчинено оказанию ему достойного приема, регламентировавшегося обычным правом и нормами этикета. Исполнялись практически любые его желания. В кунацкой гостя усаживали на самое почетное место. Остальные присутствовавшие садились лишь после того, как гость сам предлагал им сделать это. Обычно во время приема гостя в кунацкой собиралось много мужчин разного возраста. Своим присутствием они выражали почтение гостю, но также и удовлетворяли желание узнать новости, познакомиться с новым человеком. Кунацкая являлась зримым выражением глубоко чтимого местным населением и известного далеко за пределами региона кавказского гостеприимства. Местные номинации кунацкой однозначно определяют эту ее функцию: у адыгов она называется «гостиным домом» (*хьэжIэи, хьещIэиц*), у абхазов – «местом, куда заходит гость» (*ассасаурта*), у осетин – «домом для гостей» (*уазагдата*) и т.д.

Однако кунацкая не пустовала и при отсутствии гостей. Если она занимала одну из комнат общего дома, то составляла так называемую мужскую половину, в которой предпочитал находиться глава семьи, старший мужчина. «Из всего своего помещения, – отмечал Н. Ф. Дубровин, – чеченец больше всего любит кунацкую, в которой он проводит большую часть дня среди знакомых и гостей» [Дубровин 1871: 415]. «Мужским домом» была и кунацкая, располагавшаяся особняком от остальных построек. «Кунацкая является местом постоянного, до

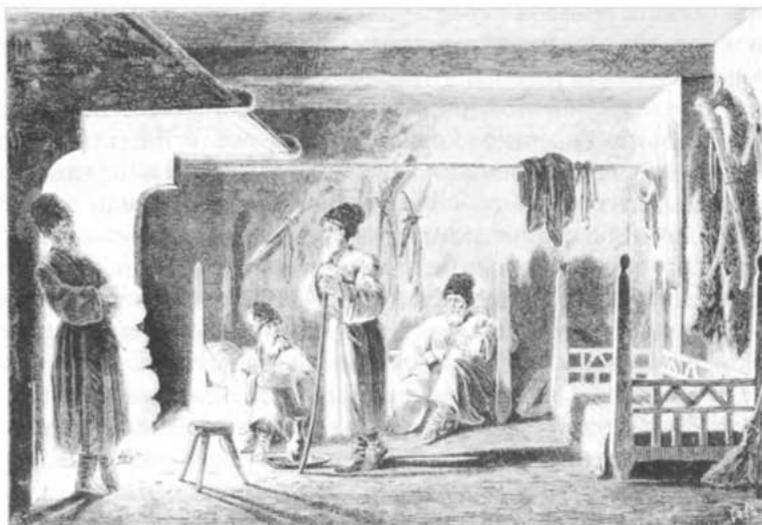


Рис. 14. Кунацкая в Кабарде. Худ. Т. Горшельт

старости, обитания мужа», – отмечал автор середины XIX в. [Лсонтович 1882: 282]. В этом доме собирались друзья хозяина, коротавшие «длинные зимние вечера в рассказах о набгах, в передаче горских сказаний и охотничьих приключений» [Аписимова 1906: 80].

Особую роль кунацкая играла в жизни мужской молодежи. Юноши и молодые неженатые мужчины любили собираться в кунацких. В них они передко и ночевали, причем не только члены одной семьи [Ковалевский 1886, т. 1: 76; Шукин 1913: 48]. Знаток быта осетин С. В. Кокиев, характеризуя кунацкую, которая в предгорных районах часто размещалась за границами усадьбы, отмечал, что «вход в нее никому не воспрещается; можно своих гостей поместить в чужую кунацкую, не спрашивая разрешения хозяина... Кунацкая, – констатировал исследователь, – есть скорее общественное учреждение, нежели частная собственность; поэтому в жизни холостой молодежи она играет весьма важную роль: как только она свободна, сюда собирается молодежь, здесь происходят все интимные разговоры, невинные забавы, здесь же подчас решаются и серьезные общественные вопросы. После обеда для отдыха или на ночь молодежь рассыпается по кунацким; ложись в какой хочешь и спи спокойно: никто не спросит, кто ты таков, зачем ты здесь, какое имеешь право и т.д.» [Кокиев 1885: 78–79].

С позиции социологического анализа горского селения положение кунацкой выглядит псординарным. На фоне родовых кварталов, фамильных башен и кладбищ, жилых домов с их непререкаемыми семейными святынями, здание кунацкой занимало экстерриториальное положение. Хозяин, возводивший постройку для приема гостей в пределах своей усадьбы, изначально уступал часть прав на нее друзьям, односельчанам. Аналогичные отношения распространялись на сыновей хозяина, с одной стороны, и их товарищей – с другой. Права хозяев на постройку обретали еще большую условность с размещением последней за границами огороженного семейного участка. Кунацкая зримо отчуждала хозяина и его взрослых сыновей от собственного дома, «вырывала» из уз семейного очага, вводя в пределы общности иного порядка. Сеть кунацких, разбросанных по селению, материализовала корпоративные связи, взаимные обязательства мужского населения общины. Кунацкис, наподобие звеньев цепочки, формировали единую замкнутую систему этих связей. В подобном качестве кунацкая и может быть охарактеризована, по меткому выражению С. В. Кокиева, преимущественно общественным учреждением. Следует отдать должное этому исследователю, первым сформулировавшему тезис о преобладании в статусе кунацкой общественных функций.

Настоящий тезис развил, придал ему объемность и ввел в контекст социокультурной истории народов Кавказа М. О. Косвен. В статье «Что такое кунацкая?» он, обобщив материалы об этом феномене «кавказской жизни», пришел к выводу о генетической связи кунацкой с мужским домом, клубом молодежи архаических традиций. Аргументируя свое предположение, исследователь ссылается на факт наличия в прошлом в Юго-Осетии особых домов, в которые мужская молодежь собиралась для почлега. Использовал он и сведения о хевсурском сапсхно/псхони, интерпретируя их в том же ракурсе. По мнению Косвена, известная по этно-

графическим источникам модель кунацкой – это измененный вариант мужского дома. Первоначально он состоял в коллективной собственности мужчин селения, но «с течением времени... индивидуализировался и сделался принадлежностью каждой семьи в качестве отдельного помещения мужчин, представляя собой отдельное строение». «При этом, – продолжает исследователь, – расположение ее (кунацкой. – Ю. К.) за оградой древнее, чем в ограде. В этом отношении характерна некая переходная форма адыгов, доступная, правда, только богатым: одна большая кунацкая для большого круга гостей – вне ограды, и вторая, меньшая – на дворе, притом только для близких знакомых и родных. Позже кунацкая как отдельное строение соединилась с общим жилым помещением семьи, сохранив здесь все же отдельно, глухо изолированное положение. И, наконец, еще позже кунацкая слилась с общим жильем, образовав его „мужскую половину“» [Косвен 1961: 128–129]. К этому можно добавить, что известен и другой конечный вариант трансформации кунацкой, при котором она в ином качестве становилась общественным учреждением (правда, и в этом случае частично сохраняя прежние социальные параметры). Я имею в виду примеры из жизни балкарских селений конца XIX в., где существовали «общественные квартиры» для приезжающих – сельские кунацкие, в свободное от постояльцев время служившие залом для сельского суда и даже кузницей [Тепцов 1892: 130, 183].

Рассмотрение в одной плоскости институтов кунацкой и сапехно, как это делал М.О. Косвен, имеет под собой достаточные основания. При внешнем различии оба явления предстают функционально однопорядковыми. Этот тезис может быть расширен и применен также к дагестанскому годскапу, вайнахскому пхога, осетинскому ныхасу и т.д. Все они выступают в роли мужских общественных центров. Отличие от кунацкой сводится к внешнему обустройству, формам реализации функции гостевого дома, отношению к видам собственности.

Выше приходилось говорить о сохранении сапехно функций мужского дома преимущественно в знаковой форме. Аналогичное положение отмечается применительно к годскапу, ныхасу и т.п. Именно на эту площадь попадал гость по приходе в селение, там обычно решался вопрос о его размещении. Гостя мог пригласить в свой дом один из общинников или кто-либо из сельчан, покормив его и снабдив немудреными постельными принадлежностями, отправлял на почлег в мечеть, которая выполняла в этом случае роль гостевого дома. Однако в обоих вариантах важное значение сохранял расположенный под открытым небом «мужской клуб», так как здесь решался вопрос, к кому из сельчан направится гость, велся учет очередности приема гостей. Заслуживает внимания и то обстоятельство, что в теплое время года сами жители селений мужского пола нередко ночевали на годскапе, киме и т.п. В этой связи возникает естественный вопрос, почему при явной предрасположенности к выполнению функций мужского дома в полном объеме подобные мужские центры не стали таковыми или, напротив, перестали ими быть?

В дагестановедческой литературе имеются сведения о существовавших в прошлом так называемых больших домах. Построенные совместными усилиями

ями членов семейно-родственной группы (тухума), они предназначались для проведения праздничных торжеств и увеселений, свадеб, похорон, обсуждения общественных вопросов ее членами. В этих домах собирались мужчины, молодежь, там же принимались гости [Дибиров 1987: 88; Ихиллов 1967: 157]. Подобный общественный дом, по ряду признаков схожий с мужским, таковым все же не являлся. Сообщество мужчин тухума не имело на него особых прав. Существовавшая форма пользования «большим» домом сравнима с арендой, в том числе арендой мужскими союзами домов у отдельных семей.

В связи с этим заслуживают внимания особенности застройки тухумных кварталов, например, аварских селений, где, как отмечает Г. Я. Мовчан, жилые дома семей, возведенные усилиями всего круга родственников, соединялись между собой проходами, так что не являлись в полном значении собственностью семей [Мовчан 1972: 130]. Квартал и все составлявшие его дома опосредованно воспринимались собственностью семейно-родственной группы; совокупность аульной застройки соотносилась с собственностью общины. С учетом указанного обстоятельства, очевидно, следует оценивать существовавший порядок временной локализации мужских объединений в домах сельчан вместо реализации проекта собственного дома. Мужские союзы взаимодействовали с институтами семейно-родственными и общинными. Показательно, что семья, предоставлявшая мужскому объединению свой дом, освобождалась от своеобразного налога – продовольственного взноса на содержание его членов в период сборов. С аналогичной позиции может быть оценен и существовавший порядок поочередного приема гостей отдельными домохозяевами. Отголоски коллективной ответственности за прием гостя отчетливо фиксировались в обычаях осетин, о которых С. В. Кокиев писал следующее: «Уход за гостями, по мере возможности, обязателен для всех, хотя главная забота лежит на членах того семейства, чей гость» [Кокиев 1885: 79]. Правда, в отличие от Осетии и других районов Северного Кавказа, где прием гостя осуществлялся в кунацкой, в Дагестане институт кунацкой не имел широкого распространения. Известные примеры бытования кунацкой, например у лакцев в конце XIX в. [Васильев 1899: 69], представляются явлением поздним, в чем нетрудно убедиться при сопоставлении сведений источников разного времени (см. приведенное выше замечание А. Омарова).

По существу, на Кавказе фиксируются два варианта, две модели мужского общественного центра. Первая модель – это годекан, ныхас, сапехно и т.д., в исламизированных районах часто сопряженная с мечетью, вторая – кунацкая. Однако ни одна из них в поздний период не была тем универсальным мужским общественным домом, какой известен на примере меланезийских, африканских и других мужских домов [Гиренко 1991: 178–183; Народы Австралии 1956: 451, 479–482, 741–742]. Впрочем, в отдаленном прошлом подобные дома возможно существовали и у кавказских горцев, по крайней мере сведения по истории мужских союзов у кубачинцев дают для этого основания. Существование кунацкой и ныхаса (хасэ, годекана и т.п.) в рамках региональной традиции актуализирует

вопрос об их соотношении и взаимодействии, так как оба института предстают функционально одготипными и во многом дублирующими друг друга.

В качестве возможного предположения обращу внимание на ареалы распространения двух традиций. Тогда как модель открытого «мужского клуба» известна населению практически всего региона, в наиболее функционально развитом виде она была присуща традиции населения Дагестана, горных районов Восточной Грузии и Осетии (материалы по Чечне и Ингушетии отрывочны и не дают возможности делать категоричные выводы)¹. В свою очередь, ареал бытования оригинальной модели кунацкой простирается на северозападные районы Кавказа, населенные адыгскими народами, и также Осетию². На этом основании выскажу предположение, что каждая из указанных моделей имела собственный центр развития, обе они являлись региональными вариантами мужского общественного центра, по социокультурным параметрам близкого мужскому дому.

Параллельное функционирование обеих моделей представляет неординарный интерес в плане характеристики эволюции мужских союзов. В условиях значительной социальной стратифицированности общества, в XVIII–XIX вв. наблюдавшейся среди кабардинцев, черкесов, осетин Дигории и Тагаурии, институты кунацкой и ныхаса/хасэ стали компонентами культуры, атрибутами образа жизни сословий «благородных» и «псеблагородных». Проиллюстрирую сложившуюся ситуацию примерами из литературных источников середины – второй половины XIX в.

Публицист и этнограф И. Кануков в очерке, посвященном жизни осетинского селения, отмечал, что «высшее сословие считает унижительным для себя ходить на холм (нихас), так как туда собираются люди из низшего сословия» [Кануков 1985: 32]. Буквально вторит ему и адыгский просветитель А.-Г. Кешев. Различаются лишь оценки общественных реалий, приписываемые авторами представителям разных сословий. «Заседатели холма, состоящие исключительно из людей работающих, из крестьян и тех обедневших дворян, которым судьба всучила в руки лопату и топор... питают неодолимое отвращение к сословию праздных, занятых

¹ Тем не менее представляют безусловный интерес отмечаемые историками и этнографами факты проживания в прошлом в Шатильском, Ардотском и других ущельях Пирикет Хевсурети вайнахоязычного населения (кистин, чеченцев), принадлежности последним памятников склеповой и башенной архитектуры в Шатили и других селениях [Анчабадзе, Волкова 1993: 80–81], что дает основания высказывать предположения о причинах уникальности шатильского сапехно в традициях населения горной Грузии.

² Особенности географической локализации кунацкой на территории Северного Кавказа, возможно, связаны с бытованием схожих явлений в Закавказье. Во всяком случае, распространенность общественных и семейных гостиных домов в Западной Грузии, истоками уходящая в глубокую древность [Чиковани Т. 1972], позволяет строить подобные предположения.

Позднее и локальное распространение кунацкой в общественном быту дагестанских горцев правомерно соотносить с примерами унификации элементов традиционной культуры (материальной, социальной) народов региона, происходившей благодаря воздействию механизмов культурной диффузии, общественной моды и социального престижа.

одними лошадьми и оружием дворян. И это весьма понятно. У заседателей холма свои особенные наклонности, свой образ мыслей, свой взгляд на вещи, свои идеалы, прямо противоположные стремлениям, воззрениям и идеалам кунацкой» [Каламбий 1988: 184]. Неоднократно подчеркивая различия между образом жизни и складом мышления «холмовиков» и «обитателей кунацких», Кешев, вместе с тем, отмечает другой примечательный штрих взаимоотношений представителей разных сословий – параллельное, едва ли не независимое существование двух социальных сред, формировавших собственные модели поведения, приоритеты, что до некоторой степени снимало остроту общественных противоречий. «Вся желчная ирония их (холмовиков. – Ю. К.) направлена исключительно на сословие, обитающее в кунацкой; на него они смотрят с пренебрежением, как на что-то весьма негодное и непрочное, чье существование находится в их мозолистых руках. И – странное явление! – при всем этом оба сословия, по-видимому, столь враждебные друг другу, редко сталкиваются неприязненно. Взаимные насмешки, кажется, совсем не мешают почти родственным их отношениям... В природе холмовика нет ни малейшего признака раболепства. Он так же свободно говорит со своим господином, как и с ровней, и никогда не позволит ему возводить десницу на свою физиономию...» [Там же: 185–186].

Параллельное функционирование двух однопорядковых социальных институтов отражало дихотомию и оппозиционность двух страт культуры, получивших развитие в процессе расслоения общества. Применительно к истории адыгов Б. Х. Бгажноков склонен представлять последствия сословной дифференциации культуры в виде треугольника, в котором роль основы выполняет общеадыгский субстрат, а боковые стороны – культура «благородных» и «неблагородных» [Бгажноков 1981: 85–86]. В приведенных примерах конкретные виды мужского общественного центра связаны с моделями поведения, образом жизни, ценностями и идеалами представителей противостоящих в контексте социальной истории слоев общества. Первоначально по функциям и даже по форме



Рис. 15. Каз-Булат, осетинский дворянин. Худ. Г. Гагарин

однозначные, они со временем обрели известные отличия. На адаптацию в разных средах различных видов описываемого общественного института, очевидно, оказала влияние история формирования моделей мужского дома в социокультурной традиции народов Кавказа и их последующая внутрорегиональная диффузия. Предпочтительность той или иной модели среди «благородных» и «неблагородных» определилась фактором социального престижа, потребностями и возможностями обеспечения большей эзотеричности корпоративных структур.

Среди адыгских князей и дворянства система корпоративных связей проявлялась разнопланово, чему соответствовал и внешний антураж. С рождения и до конца жизни облику, модели поведения «благородных» сопутствовал культивировавшийся имидж рыцаря. С последним связывались система элитарного воспитания, разработанный кодекс рыцарской чести, культ воинской доблести, всадничества. «Есть три качества, – отмечал в своих наблюдениях о жизни черкесов Дж. Лонгворт, – которые в этих краях дают человеку право на известность – храбрость, красноречие, гостеприимство...» [Адыги 1974: 516]. «Быть или не быть порядочным наездником, т. е. героем, – вторил англичанину уроженец Адыгеи Кешев, – было для всякого свободного адиге равнозначно вопросу о жизни и смерти. Можно сказать, что адигское дворянство не знало иных целей и стремлений в жизни, кроме наезднических подвигов, и слава героя была заманчивее для него всех мирских благ. Оно... добивалось, вместе с тем, славы благородного, великодушного рыцаря... Черкесский дворянин привык издавна ценить выше всего на свете коня и винтовку, считая для себя унижением заниматься какой-либо работой по хозяйству...» [Каламбий 1988: 223, 225– 226].

Культ воинского мастерства, в социальном мировосприятии народов Кавказа отразившийся в многозначном и вместе с тем весьма конкретном понятии «джигитства», предопределил прерогативу дворянства, ставшую его стилем жизни и закрепившую за ним право на сменявшие друг друга военные походы и набеги, а также личное бескорыстие и красноречие. С отроческих лет мальчик накапливал опыт в совершении военных акций, сначала под опекой старших, позднее – самостоятельно и вместе с друзьями-сверстниками. По достижении совершеннолетия он мог уже на равных участвовать в операциях джигитов с целью завоевания столь высокого имени, в поисках славы.

Образ джигита, воина-удальца неоднозначен в плане его взаимоотношений с равными себе. Чрезвычайно высоким был престиж индивидуальной славы. Ради нее джигит был готов пойти буквально на все. Персонализация героя нашла яркое выражение в образах нартского эпоса. Так, к Сосруко – выдающемуся богатырю-нарту употребляются следующие эпитеты: «неистовый наездник **одинокий** (здесь и далее выделено мною. – Ю. К.), одинокую собаку с собой имеющий», «всадников-спутников с собой не берущий и **одинокое** разъезжающий» [Из адыгского эпоса 1987: 27, 55]. Но наряду с личной славой не менее значимыми были отношения товарищества между молодыми «сорви-головами», так же как и среди воинов старших возрастов. Межличностные связи внутри таких групп сродни

взаимным обязательствам членов братств, корпораций. «Когда молодой человек намерен жениться, – отмечал в описании кубанских черкесов И. Бларамберг, – он сообщает об этом своим родителям и друзьям, для этого он собирает их всех вместе; они делают ему подарки оружием, лошадьми, быками и прочими предметами. Созванные молодым человеком его друзья направляются к дому той, которой он добивается, чтобы сообщить о намерениях молодого человека отцу и братьям девушки» [Бларамберг 1992: 87]. Один из персонажей адыгского фольклора пеняет на свои раны, которые не дают ему возможности «принять участие в набеге с ровесниками» [Фольклор адыгов 1988: 57]. Чрезвычайно большое значение для обретения авторитета, славы имели бескорыстие, щедрость, которыми отличались в первую очередь представители дворянства и князя, с легкостью раздаривавшие едва ли не все свое имущество, но, по словам К. Ф. Сталя, «одного только он (наездник, джигит. – Ю. К.) не может подарить – это заветного (махлуф) оружия и лошади, подаренных ему друзьями». С приходом старости, «усталый и израненный, он наконец перестает хищничать. Тогда он посылает по знакомым, чтобы ему подарили что-нибудь на обзаведение. Все его друзья, которые получали от него подарки, обязаны ему прислать на обзаведение лошадей, баранов, быков и прочего. С этого времени он делается хозяином и только от скуки, по временам, ездит на хищничество» [Сталь 1900: 122, 123].

Социально-семантическая нагрузка, придававшаяся в фольклорных текстах и обиходной речи таким терминам-понятиям, как «друзья», «товарищи», «ровесники», достаточно прозрачна [Фрейденберг 1935: 383 и след.]. Ими определяются группы сверстников, объединенные не только принадлежностью к одному социальному возрасту, но и наличием социально детерминированных функций, внутрискруктурных корпоративных связей. Последние в условиях классового общества имели не только горизонтальные, но и вертикальные оси координат, объединявшие лиц, принадлежащих к разным поколениям, но одному сословию. Посредством этого обеспечивалась эзотеричность корпоративной структуры с присущими ей атрибутами.

В этом отношении чрезвычайный интерес представляет функционирование так называемых тайных языков. В. Швецов указывал, что при необходимости князьям «объясниться между собою при собрании или при некоторых лишних для них людях... они употребляют известный только между ими язык, называемый макобза, которому научаются с малолетства один от другого и сохраняют между собою как тайну» [Швецов 1856: 29]. Пояснение об использовании тайных языков, к тому же непосредственно вводящее в контекст рассматриваемых явлений, содержится в материалах поездки по Кавказу Я. Потоцкого, предпринятой им в 1798 г. «В первые дни сентября, – писал путешественник, – каждый черкесский князь покидает свой дом, удаляется в горы или в лес, где строит шалаш из ветвей деревьев. Его сопровождают преданные ему дворяне, но никто из его семьи не смеет приблизиться к шалашу, будь даже это его брат. Здесь все присутствующие пребывают замаскированными, т. е. они закрывают лицо и совер-



Рис. 16. Черкесские дворяне. [Bell J.S. Journal of a Residence in Circassia during the Years 1837, 1838 and 1839. Vol. 1. London, 1840]

шенно не говорят по-черкесски; все разговоры ведутся на некоем жаргоне, который они именуют «шакобза». Там же собираются тайные дружины князя, которые вместе с ним принимали участие в кражах и грабежах; среди них могут оказаться представители других народностей – мисджегов (чеченцев. – Ю. К.), осетин и т.д.; они появляются также замаскированными, по той причине, что они могут встретить людей, с которыми они находятся в состоянии кровной мести и которые могли бы их убить. Только князь знает их всех, и он находится в центре всех тайн. Этот маскарад продолжается шесть недель, в течение которых маленькие банды в масках собираются для грабежей в округе, и поскольку все настороже, дело не обходится без убитых и раненых, в том числе среди князей, потому что они не раскрывают себя, а в противном случае их щадили бы» [Адыги 1974: 232].

В качестве атрибута культуры словения «благородных» оценивали тайные языки и другие авторы. Я. Рейнеггс подчеркивал, что пользовались подобным языком «только князья

и дворяне, простые люди не смеют говорить на нем, даже если понимают его» [Reineggs 1802: 274]. Дюбуа де Монпере на этом факте строил предположение об иноэтничном происхождении князей у черкесов [Адыги 1974: 453]. И. Шильтенберг и Ю. Клапрот отмечали использование особенных языков «по взаимному соглашению» во время «разбойничьих набегов» [Там же: 39, 270–271]. По мнению Б. Х. Бгажнокова, в упоминаемом Рейнеггсом названии тайного языка «зиковшир» выделяется элемент *зеклуэ*, имеющий значение «поход», «наезд», что лишний раз свидетельствует о его функциональном предназначении и косвенно – о социальной среде бытования [Бгажноков 1977: 117].

Тайные языки адыгов типологически подразделяются на лексематические, силлабические и метафорические. В языках первых двух типов используются периодически повторяющиеся элементы тайноречия или слоги, в языках тре-

тьего типа – иносказательные определения [Там же: 110–114]. Так называемые охотничьи языки, имевшие достаточно широкое распространение у адыгских народов, абхазов, карачаевцев, балкарцев, сванов, осетин, были языками метафорическими. Тайные языки различных типов функционировали и в молодежной среде. Для их общего обозначения существовал специальный термин *цIалэггуалэбзэ* – «молодежные языки».

Особенностью подобных языков было то, что они возникали для выполнения функции замкнутого и кратковременного общения при определенных ситуациях, являлись своеобразными социальными диалектами, жаргонами [Кишев 1986: 116]. Социальный аспект функционирования тайных языков, использовавшихся членами княжеских «компаний», джигитами во время совершения своих акций, соотносится с атрибутикой мужских союзов. Подобные языки обеспечивали эзотеричность, «тайность» общественных моделей, построенных на корпоративных началах, противостоявших началам кровнородственным. Этой же цели служили другие атрибуты и формы жизнедеятельности «тайных дружин» – временное поселение вне территории населенных пунктов, в шалашах, использование масок, гарантировавших анонимность действий и одновременно придававших их обладателям устрашающий вид. Ведущее значение корпоративных связей прослеживается в отмеченных Я. Потоцким примерах «закрытости» лагеря княжеской дружины для родственников и, наоборот, – «открытости» для иноплеменников. Циклический, регламентированный порядок проведения сборов дружин, «шаск» (по сведениям источников, в весенний и осенний периоды или в один из них, продолжительностью 6 недель или 40 дней) характеризуют их как сложившуюся систему, во многом схожую с системой периодических сборов мужских объединений в Дагестане.

Как и в дагестанской традиции, совместная жизнь в стационарном лагере (*коше*) групп в 50–100 человек служила школой молодым воинам. Быт кошевых товариществ имел много общего с известными формами жизнедеятельности мужских союзов. То же относится к характеру совершавшихся членами товариществ акций. Описывая «дурные обычаи» молодых мирз и князей, путешествовавший по Черкесии в 1724 г. Ксаверио Главани писал: «Они веселятся, пьют, едят и посылают в другие округа отряды человек в десять отборных наездников» [Главани 1903: 158]. Подробно изложившие существовавших порядков оставил адыгский писатель и этнограф Хан-Гирей. «Весна и осень два времени в году, которые можно назвать у черкесов наездническими. Тогда князья, собрав партии молодых дворян, выезжают, как они говорят, в поле и, избрав удобное место, располагаются в шалашах... Здесь каждому из них открываются занятия, исправляемые ими с полным удовольствием. Служители и молодежь разъезжают по ночам в аулы за добычей, захватывают и пригоняют быков и баранов для пищи, что иногда, смотря по удобности, делают и днем, посылая в близлежащие аулы за провизией, которую нельзя приобретать молодчеством, как то: за пшеном, молоком, сыром и пр. Между тем лучшие наездники отправляются в дальние племена. Там



Рис. 17. Джигитовка. Худ. Ционглинский

угоняют они табуны лошадей, захватывают людей и с добычей возвращаются к своим товарищам, которые, всякую ночь пируя на счет оплошных жителей окрестных аулов, с нетерпением ждут возвращения наездников. В то же время князь, предводитель партии, отправляет от себя своих узденей к князю другого племени, своему приятелю, и к другим князьям и принимает лично дары... В таких разбойнических, но воинственных упражнениях проводят осень почти до наступления зимы, а весну до сильных жаров лета. Если такого рода ловля бывает удачна, то во все время пребывания в поле, можно сказать без умолку, черкесы поют песни, и веселые клики оглашают воздух, а стрельба, знак удачи в наездах, сопровождает радость, и эхо лесов далеко вторит знамениям торжества» [Хан-Гирей 1989: 170–171]. По завершении функционирования кошевого лагеря производился раздел добычи. Каждому участнику сборов выделялась часть приобретенного, при этом предпочтительными правами пользовались лица старшего возраста, их сословная принадлежность не имела значения. Впрочем, князь-предводитель получал «независимо от дележа особливую долю». «Жители аулов поздравляют возвращавшихся с поля наездников, и они обыкновенно делают подарки поздравляющим, в особенности старикам и пожилым женщинам» [Там же: 171].

Аналогичные кошевые товарищества существовали среди представителей дворянского сословия (*таубиев*) Балкарского общества. Отряд, состоявший из молодых таубиев и стрелков, весной и осенью становился лагерем на плоскости перед входом в Балкарское ущелье для охраны выпасавшегося там скота. «Лагерь этот назывался «Басиат-Кош», по имени родоначальника балкарских таубиев,

куда являлись учиться военному искусству молодые таубии и из других обществ. Этот отряд, охраняя общество и стада его от неприятеля, одновременно командировал партии из молодцов сотоварищей в разные стороны за наживой, так что войско содержало само себя. Отряд этот зимой, иногда и летом отдыхал, молодежь скучала, разыгрывались страсти и если им почему-либо не удавалось предпринять поход на южную сторону гор – в Сванетию или Имеретию за наживой, то они частенько обижали своих единоплеменников – безенгисцев, хуламцев и чегемцев, угоняя у них скот» [Абасв М. 1911: 601–602].

Параллельно со «станами наездников», реализовавшими социальные прерогативы сословия «благородных», приоритеты образа жизни последних, в тех же этнокультурных средах функционировали «станы пахарей», «станы косарей», отражавшие сословные прерогативы «неблагородных».

В годовом цикле хозяйственной жизни адыгских народов особое место занимала пахота. Технологический процесс сопровождался обрядами. Участниками всех этих действий были совершеннолетние юноши и мужчины. Выход на пахоту облакался в форму торжества, на котором из числа наиболее опытных плугарей выбирали тамаду – *ваклуэ тхъмада*, назначившего своего заместителя *уэмия* (ср. однотипность с социальной титулатурой «стана наездников» – *шивы-тхъмадэ* и *уэмий*), нескольких помощников (*гуэхутхъэбзаццэ*), лекаря (*Изэ*). Он же выбирал место для стана (*ваклуэ пцыцэ*).

Обустройство коша плугарей напоминало военный лагерь, стан наездников. Пахари строили шалаши, среди которых стоял шалаш тамады. Возле него устанавливалась святыня, главный атрибут коша – знамя (*баклуэ бэракъ*), укрепленный на пяти–семиметровом шесте четырехугольный кусок материи желтого цвета (символика урожая). Знаменем подавались сигналы о начале и окончании работ. Его охраняли стражи из числа наиболее бдительных и искусных в беге юношей. Попытки кражи знамени могли предпринимать члены станов пахарей других кварталов или селений (утрата барак влекла за собой позор, а в последующем – неурожай и голод для всего круга родственников, тогда как противная сторона в случае удачной акции в перспективе преумножала свое благополучие).

В стане пахарей поддерживалась строгая дисциплина. Все виды работ, а также отдых регламентировались. Назидательное значение имела инсценировка открытого непослушания, разыгрывавшаяся в начальный период функционирования стана небольшой группой плугарей. Последние строили в стороне от основного коша собственный лагерь со всеми его атрибутами. По решению тамады основного коша и его помощников незаконный стан ликвидировался, а нарушители порядка подвергались суду и взысканиям продуктами и нажитками. Самовольный уход из лагеря также наказывался. Молодые женатые мужчины, предпринимавшие попытки ночью тайком посетить селение, штрафовались, а в случае пререкательств наказывались в двукратном размере. В форме игры проводилась проверка работы поваров (экономию продуктов, правильность распределения пищи). Провинившегося наказывали, его родители (поварами обычно

была молодежь) должны были предоставить угощение пахарям. Выкуп продуктами требовали от чужаков, заявившихся в лагерь, от мальчиков и подростков, впервые появившихся в сообществе плугарей. Подобно тому как возвращение дружин становилось праздником для жителей княжеских аулов, равно и возвращение в селения пахарей принимало форму всенародного веселого праздника [Мафедзев 1979: 37–52].

В свете приведенных фактов становится очевидным социальный параллелизм двух типов дружин, двух видов станов – наездников и пахарей. Дополнительным штрихом к этой характеристике служит наличие в обеих средах социально синхронных, хотя и семантически различающихся фигур свособразных лицедеев – дружинного *джегуако* и *ажъгафэ* у пахарей. Последний – ряженный, «танцующий козел», являлся душой сообщества пахарей. Своими выходками он скрашивал их быт, выступал организатором и главным действующим лицом многих игр, но одновременно оказывал тамаде реальную помощь в поддержании порядка. В образе дружинного джегуако, сочинявшего «стихи и песни для воодушевления воинов перед сражением» [Народные песни 1980: 84], воспевавшего героев и ославлявшего трусов, проследживается весьма архаический пласт обязанностей. Он был скоморохом, и его шутки и проделки, создававшие некое смеховое и иммунитетное, по выражению З.М. Налоева, поле, «снимали многие из социальных, политических и моральных табу». Обладал он и магической силой, приносившей удачу. Даже став со временем лицом придворного окружения князя, обретя функции «поэта-мыслителя», джегуако не изменил полностью своему амплу [Налоев 1981: 121–142].

Социально и семантически равнозначными сообществам плугарей (данная традиция была присуща адыгским народам и в меньшей степени – балкарцам) были кошевые товарищества косарей и пастухов, получившие наиболее полное развитие у карачаевцев и балкарцев.

Артель косарей (кар., балк. *джыйын*, *бичен кьош*) объединяла в среднем 15–20 человек, совершеннолетних юношей и мужчин из мелких крестьянских хозяйств. В помощь себе косари брали нескольких подростков. Руководил работами и отдыхом членов коша *джыйын тамада*. Его помощником, организатором и распорядителем коллективного питания являлся *шапа*. В каждом коше был и организатор увеселений, ряженный – *акъсакъал* («белобородый») или *теке* («козел»). Им становился наиболее сильный, ловкий и веселый косарь. На кошах разыгрывались представления, в которых помимо аксакала принимали участие «хан», «судьи», охранявшие кошевое знамя «стражи», «конники».

На месте работ артельщики селились в специальной постройке (коше), внутренняя планировка которой не только соответствовала бытовым потребностям, но учитывала совместное жительство представителей разных социально-возрастных групп. Особые места для отдыха имели тамада и лица старшего возраста, а также «средние» и «младшие» косари. В случае появления гостей они помещались на отдых у «средних» косарей, принимавшие участие в работах батраки спали вместе с младшими [Шаманов 1972: 87, 93–95].

Осенью, по завершении выпаса скота на летних пастбищах, пастухи кошевых объединений кабардинцев устраивали прощальное застолье – *шыгъуиытсыззутх* («брызгание раствором соли»). По его окончании они брызгали соевым раствором друг на друга, а также на собак. Это должно было содействовать забвению имевших место взаимных обид, а кроме того, служить знаком желания объединиться в следующем году. Тот, кого обходили в этой процедуре, считался неугодным и в будущем должен был вступать в другое кошевое объединение [Мафедзев 1979: 89].

С артелями косарей были схожи и кошевые товарищества пастухов (кар., балк. *мал негер кьош*). Обычно они объединяли 20–30 человек, представлявших 5–10 хозяйств низкого и среднего достатка. Члены пастушеского коша называли друг друга «товарищами» (*алан, негер*). Во главе *кьош негерлик* стоял руководитель и организатор хозяйства – *кьош тамада*, как правило, владелец большей части скота и арендной доли. В его компетенцию входило решение вопросов, связанных с арендой пастбищ и покосных мест. В жизни коша соблюдался строгий распорядок (*кьош мизам*) и дисциплина (*кьош мизам кибик*), регламентировались правила товарищества, права и обязанности каждого члена. За каждым «товарищем» в кошевом помещении закреплялось специальное место для сна и отдыха. «Настил для старшего» (*тамада мурджар*) располагался в дальнем углу от дверей. Никто не имел права садиться на место тамады даже в его отсутствие.

Кошевые объединения преследовали не только хозяйственно-экономические цели, но и оборонительные. Предпринимавшиеся дружинами-«шайками» соседней попытки воровства и угона скота вынуждали коши выставлять по пять-шесть человек вооруженного караула. Совместными усилиями коши охраняли горные перевалы [Шаманов 1972: 86–87].

Англичанин Дж. Белл, в 1837–1839 гг. живший среди черкесов, в своем дневнике описал любопытную сцену, свидетелем которой он стал при посещении одного из лагерей косарей: «Группа косцов... набросилась на нашего бедного Луку и, стащив его с коня, похитила как пленника, для того, чтобы потребовать за него выкуп. Мы стоворились на том, что они получат от нас (согласно принятому обычаю в таких случаях) за пленника барана, и вскоре, действительно, баран был доставлен и притом не какой-нибудь, но хороший, жирный, чтобы мы могли внести свою долю в устройство сегодняшнего пира – вместе с медом, который мы раньше предоставили им для бозэ» [Адыги 1974: 486]. В данном случае модель поведения косарей соответствовала известной по другим примерам манере взимания членами мужских объединений штрафов с чужаков, посторонних лиц.

Приведенные характеристики позволяют сделать вывод о сочетании в кошевых товариществах наряду с пережитками патриархально-родовых отношений и принципами трудовой взаимопомощи также принципов корпоративных сообществ. Отношения между членами кошей, часто родственниками, преимущественно строились как партнерские, товарищеские (лишь в конце XIX–начале XX в. в связи с развитием капиталистических отношений, насмного труда ситуа-

ция значительно изменилась). Сообразно с этим обстоятельством определялись порядок быта и модель поведения артельщиков, атмосфера, царившая на кошах. О последней можно судить по памятникам фольклора.

*Орайда, солнце мое, чтоб ты послал мне труды,
Варить жирного мяса котлы,
Чтоб нам дал мясо жевать.
В коше ребятам – котел мяса.
Орайда, день мой трудовой...
Душечки-парни, рассвет настает, пойдём,
При случае долю свою возьмём!
Чтоб дал с чего резвиться собакам на коше,
Туши (тура) приятны как груз на спине.
На коше парням радость,
На завалинке старикам забава.
Орайда, солнце мое, дай поиграть.
В нашем коше дай сварить котлами жирное мясо.*

[Налоев 1967: 12]

Примечательны и следующие строки балкарской песни:

*Когда люди в поход собираются,
На скотных кошах шашлык просят.*

Публикатор балкарского фольклора Н.П. Тульчинский прокомментировал последний пример следующим образом: «Горцы имеют обыкновение в походах выпрашивать на кошах что-либо для себя съестного и это даяние называется „шашлык“» [Тульчинский 1903б: 289]. На этом основании можно сделать вывод, что между кошевыми товариществами пастухов и отрядами наездников могли складываться не только конфронтационно-враждебные отношения, но и своего рода партнерские. Примером последних служит система охраны лагерей пастухов и земледельцев вооруженными отрядами представителей высшего сословия, существовавшая среди кабардинцев и балкарцев. Комплиментарность взаимоотношений двух общественных структур основывалась, кроме прочего, на общности их исторических корней, структурном единообразии и социально-функциональном параллелизме. Не случайно и те и другие назывались одинаково – кошами, термином многозначным, связанным с наследием кочевнической культуры [Панеш 1983: 14–18]. Общность истоков отразилась и на семантическом уровне.

К приведенной характеристике кошевых товариществ косарей следует добавить, что их труду придавался специфический оттенок. В фольклоре балкарцев и карачаевцев косари сравниваются с героями военных походов. Их врагом считается зима, для преодоления которой требуется специальная подготовка. Сам процесс сенокосения сопоставляется с «сабельным боем» (*кбыльыч ургъан*) [Шаманов 1972: 93]. Однако в подобной редакции предпочтительно видеть результат

позднейшей опозтеизации и отвода на второй план общественных реалий. Традиционный период сенокоса (август – первая половина октября) весьма условно соотносим с представлениями о зиме и сопутствующих ей явлениях природы. Семантика сенокосения как сабельного боя находит более логичное объяснение в фактах социального порядка, в том числе в знаковом параллелизме общественных функций корпоративных групп мужской молодежи разных сословий, сохранявшем единую систему кодировки, основывавшуюся на весьма архаической традиции. Возможности для более рельефного обозначения последней предоставляют материалы по этнографии осетин.

Путешествовавший по Кавказу в середине XIX в. А. Гакстгаузен среди прочих обычаев осетин отметил следующий: «Сын считается совершеннолетним и вступает в управление хозяйством, когда в состоянии косить траву» [Гакстгаузен 1857: 104]. К началу сенокоса в Осетии был приурочен праздник *Атынаг* или *Цыргисаг* («взятие остря»). В этот день у святилищ, посвященных патронам мужчин, проводились массовые игрища. На них молодежь демонстрировала свою силу и наездническую ловкость. Достигшие совершеннолетия юноши должны были проявить себя в общественных сенокосных работах. Достойно прошедшие испытание считались *кагдынхъом* («достаточно мощный для сенокосения») или *куыстхъом* («достаточно мощный для работы»), т. е. взрослыми. Их поздравляли, делали подарки (комплект мужской одежды, новая папаха, пояс, оружие, коня) [Чочиев 1985: 65–67, 211].

Связь настоящего обряда с хозяйственными работами имела двойственный характер. Она определялась спецификой традиционного хозяйства предков осетин – скотоводством, при котором сенокосение было едва ли не основным видом труда¹, и одновременно семантическим отождествлением с воинской деятельностью, за счет чего название обряда «взятие остря» подразумевало и меч и косу как «инструменты войны и скотоводства». Прохождение юношами данного обряда было равноценно посвящению в мужчины-воины. А. Р. Чочиев отмечает взаимосвязь составных частей единого цикла посвячительных обрядов – прохождение испытаний на сенокосе, а затем отправление в годичный поход [Чочиев 1985: 212]. Присущая инициациям многоплановость и органично воспринятый синкретизм стали отправной точкой для развившегося в последующем параллелизма социальных функций разных сословий: для представителей знати – военный поход, для рядовых общинников – сенокос и т.п.

Дифференциация моделей поведения, обретшая завершенность и отточенность в условиях значительно стратифицированной социальной среды, в обществах с неразвитой сословной структурой практически отсутствовала. Не суще-

¹ Против придания излишне большого значения скотоводческим традициям в оформлении данного обряда свидетельствует практика инициационных посвящений в мужчины юношей у западных славян, едва ли не главным звеном которых было испытание на сенокосе. Поляки новичка в работе называли «волком» (ср.: материалы гл. 4.1) [Хорватова 1989: 168, 170–171].



Рис. 18. Черкесский князь. Худ. Х. Гейслер. [Pallas P.S. Bemerrungen auf einer Reise in die sudlichen Staathalterschaften des Russischen Reichs, in den Jahren 1793–1794. Leipzig, 1799]

ствовало жестких сословных рамок видов деятельности, граница между ними если и имела место, то была подвижной. «Быть удалцом в горах – значит быть аристократом» [Берzenov 1851]. Образ жизни мужчины составляли и производительный труд на поле, сенокосе, пастбище, и практика военных действий, «хищнических» набегов на соседние территории. Последние тоже были своего рода производственной деятельностью, восполнявшей недостаток природных ресурсов, проводившейся регулярно и даже в определенные календарные периоды (осень, зима, весна). Оба вида деятельности дополняли друг друга, сменяли один другой в течение годового цикла, так что ритм жизни сохранял размеренность и планомерность. Оба вида деятельности были важны. К каждому из них юноша должен был быть подготовлен, а мужчина – владеть соответствующими навыками в совершенстве. Однако один из них предоставлял больше возможностей для проявления личных качеств, открывал простор для завоевания авторитета, славы, столь значимых в традиционных социальных структурах. Право

причислить себя к племени «молодцев», «джигитов» обрело для молодого человека особую ценность и значимость именно в контексте сложившегося порядка общественных связей, обретение славы становилось заветной мечтой едва ли не каждого мальчика, юноши, мужчины. В этом плане весь горный Кавказ, при всей пестроте языков и обычаев его населения, представляет единую картину.

«Быть известным джигитом-храбрецом в селении, в долине, в целых горах, составляющих его мир, – есть высшая награда его желаний и трудов», – писал об осетинских молодцах автор XIX в. [Там же]. «У ингушей, – вторил ему современник, – особым уважением пользуются „джигиты“. Под словом „джигит“ они подразумевают человека отважного, отчаянного, не боящегося ничего» [Борисевич 1899: 245–246]. «Никакая чеченская девушка, – отмечал И. Бларамберг, – не выйдет замуж за юношу, который не принимал участия в набегах или который показал себя трусом в каком-либо бою» [Бларамберг 1992: 231–232]. В идеале образу джигита, молодца (чеч., инг. *кIант*) сопутствуют не только безмерная отвага, но в равной степени и благородство. Обретаемая в сражении, походе добыча – *хонс* должна быть получена в честном бою (в эпике часто делается акцент на противостоянии социальных врагов) с соблюдением ряда этических установок, а использована в помощь обездоленным, ради гостя, нуждающегося в хонсе. Согласно героическим песням вайнахов, в походе за хонсом, как действе самом по себе благородном, могли принимать участие только достойные молодцы (*дика кIантий*), «гордость» (*яхъ*) имеющие. Понятию «хонс» присущи определения *кзай*, *цIена* («белый», «чистый») [Ахмадов 1984: 58–63].

Образу молодца, джигита сопутствовали специфические атрибуты, среди которых едва ли не самым главным был хохол на голове (наибольшее распространение получил среди адыгов). Хохол (адыг. *акIэ*) являлся символом воина, предметом его гордости и достоинства, обладатель акэ становился объектом для подражания молодежи. С приходом старости, утратой способности к наездничеству по причине болезней мужчина проходил обряд *акIэ уссыж* – «бритье хохолка»; знаменовавший его отказ от ведения образа жизни воина [Мафедзев 1986: 132].

Привлекательность образа джигита, притягательность модели его социального поведения были столь значительны, что оказывали влияние не только на развитие общественных процессов и явлений в одной этнической среде, но и на соседние общества. Основание для подобного вывода дает информация, собранная В. Тепцовым в конце XIX в. в горах Карачая. Ссылаясь на оценки беседовавших с ним аксакалов, автор отмечает, что среди определенной категории местной молодежи совершение грабительских набегов на земли соседних народов стало популярным в тот период благодаря влиянию кабардинцев [Тепцов 1892: 102–103].

Завершить настоящий параграф я хочу сведениями о присяге, которую давали молодые люди, молодцы, в трудные минуты. Текст клятвы-присяги, порядок ее совершения чрезвычайно рельефно оттеняют характер связей внутри корпоративных сообществ, действовавших «перпендикулярно» по отношению

«к кровным связям родственных организаций» [Чочиев 1985: 135]. «Двое или же куар („группа“) **ровесников** вместе когда встречаются для какого-нибудь общего дела: скажем, в бою, на поле войны, или вообще в далекой чужой стране в тяжелом деле, или же в набеге... с друг другом чтобы связались... чтобы подтвердить, без друг друга поддержки им дальше жить нельзя, тогда друг другу крепкое слово дают, верности слово дают. Своим таким словом друг друга, будучи из разных фамилий, называют **братьями-огнеприсяжными ровесниками** (*æрхорд æмгæрттæ*)... Группа, раньше на котором пестром шесте свое оружие, боя инструмент военным положением прислонила, и вокруг которого огнеприсяжания пестрого шеста стоит, согласно старшинству, по нему свои руки проводят, шепотом говоря: клятву даю, моих **ровесников** не продам, моего раненого **ровесника** вынесу из-под досягания врага, его тело к его смертной земле доставлю. **Ровесники** из своего старшего слово говорят – оммен, из-под пестрого шеста берут свои инструменты (оружие), друг друга за руки берут и, сжавшись, говорят друг другу: будем братьями и друг друга защитим как одно потомство (букв. – дети одних родителей)... **Огнеприсяжные ровесники** таким образом становятся едины, принимают одну веру (ум), одно сердце» (Цит. по: [Чочиев 1985: 131–133]).

2.4. Некоторые общие сюжеты и замечания

Представленные материалы обозначают общие контуры реализации в горско-кавказской среде исторически присущей пред- и раннеклассовым обществам тенденции к институализации социальных моделей, в основе которых лежит принцип половозрастной структурализации общественного пространства. В значительной степени благодаря действию механизма, базировавшегося на указанном принципе, настоящая модель социума при отсутствии механизмов внутренней регуляции, присущих классовым обществам, обрела мобильность, пластичность и тем самым устойчивость. В соответствии с ним осуществлялось структурирование общественной среды в пространственно-временных координатах.

Дихотомия мужского и женского начал, воспринимаемая в качестве природной данности и утверждаемая общественной практикой, разделила социальное пространство на два блока по набору известных критериев, оппозиционных друг другу и одновременно неразрывно связанных. Подобная внутренняя противоречивость определяла появление в каждой из двух частей социума – мире мужчин и мире женщин – обособленных, но параллельных институций. По причине социального лидерства «мужского начала», обусловленного биологическими предпосылками и закономерностями жизнедеятельности человеческого коллектива, параллельные мужским институты мира женщин довольно часто копировали мужские оригиналы, уступая им и «пальму первенства» в регулировании обще-

ственных связей и процессов. Данная ось моделировала одну из пространственных, горизонтальных координат структурирования общественного пространства.

Вертикальная, временная координатная ось, по которой осуществлялось воспроизводство социальной модели при смене поколений, в ракурсе рассматриваемых явлений тоже имела четкие ориентиры. Жизнеспособность общественных моделей обеспечивалась гарантированной бескризисной сменяемостью вновь входящих и покидающих ее структурных звеньев. Жизнь людей и ее ритм были подчинены закономерностям функционирования системы, которые определяли «ступени» жизненного цикла человека и формы восхождения его по ним. В свою очередь, обрядам перехода индивида из одного качества, статуса в другой, с предыдущей ступени на последующую каждый раз придавалось кульминационное значение, что наиболее зримо проявляется в обрядах инициации.

Многомерность социального пространства позволяет производить его исследование отдельно по каждой из перечисленных и другим координатным линиям, но равно и при их взаимном учете. Для половозрастных корпоративных структур, располагающихся в зоне пересечения координат, чья деятельность протекает в заданно откорректированных формах и направлениях, применим второй вариант. Приведенные выше картины кавказской жизни недавнего прошлого служат выразительными примерами этому. Хотя жизнедеятельность мужских объединений в разных субрегиональных традициях Кавказа в поздний исторический период обладала известными различиями, определявшимися степенью разрушения системных связей данного института, либо, напротив, их недостаточной сформированностью, ведущее значение имели общие принципы их функционирования. В последних как раз и фокусировалось сочетание пространственно-временных координат.

В настоящем параграфе я обращаю внимание на явления общественного быта, имеющие по большей части опосредованное отношение к традиции собственно мужских объединений, но лежащие тоже в зоне взаимодействия указанных координатных осей.

* * *

Первый сюжет посвящен участию групп сверстников в обрядах перехода. Группы сверстников не всегда правомерно соотносить с институализированными половозрастными корпоративными структурами, тем не менее координатные оси их функциональности и их социальная семантика безусловно находятся в поле зрения исследуемой проблематики.

Для начала сошлюсь на материалы по этнографии армян, где подобные явления в аналогичном социокультурном контексте обстоятельно рассмотрены Л.М. Варданян. Автор, в частности, обращает внимание на термин *азаб/азаи* (от турск. «мучение», «показание», «страдание»), который использовался для обозначения холостых юношей, друзей жениха на свадьбе. По мнению Варданян, правомочно соотносить значение термина с имевшими в прошлом место кол-

лективными испытаниями юношей в цикле посвящения. Пережитки последних прослеживаются в обрядовом бритье жениха (во время бритья он сидел на перевернутой вверх дном корзине, под которую ставилась горящая свеча или светильник, а вокруг него плясала приглашенная на свадьбу молодежь) и его азабов, в разыгрывавшихся сценах суда и наказаний мнимых или реальных виновных из числа азабов, «охоты», на которой жених и его окружение должны были показать свое владение надлежащими навыками, в различного рода соревнованиях, устраивавшихся во время кутежей холостяков в доме жениха. Ритуальный аспект посвящений представлен в особой стрижке и обрядовом мытье жениха, переодевавшегося в новую одежду строго определенного «мужского» (женатого мужчины) набора. При всех этих обрядовых манипуляциях более или менее значительные роли отводились свите жениха – группе его еще холостых сверстников, с которыми он расставался. Сверстникам жениха выпадала участь не только подвергаться «мучениям» и наказаниям в соответствии с применявшимся к ним обозначением, но главным образом быть соучастниками обрядов в качестве его свиты – «войска холостых» (*азабчари*). «Военизированный» характер свиты не был чисто номинальным, но проявлялся в конкретных действиях членов «войска», в порядке его структурного оформления. Выборы свиты и ее предводителя происходили накануне свадьбы на мальчишнике, устраивавшемся в доме жениха. Главой свиты становился победитель состязания-аукциона за обретение посоха предводителя холостяков. В период свадебных торжеств холостые друзья жениха неоднократно собирались на свои трапезы, где происходили проводы одного из товарищей, торжественно и шумно отмечался его переход в новую социовозрастную категорию [Варданян 1981: 104, 105, 111–113, 115, 118–120].

Подобные явления относятся к разряду социокультурных универсалий. Они присущи различным этнокультурным традициям, в том числе и тем, в поздней истории которых не были известны институализированные половозрастные корпоративные объединения [Брак 1987: 111–112, 147–148; Брак 1989: 151, 185, 193, 218–219; Брак 1990: 158]. Несколько иначе обстоит дело с традициями горцев Кавказа, у которых, в чем мы могли убедиться, мужские объединения различных вариантов еще одно-два столетия назад были самой непосредственной реальностью. Поэтому, не преувеличивая значения явлений аналогичного порядка для раскрытия исследуемой темы, резонно рассматривать их в том же концептуально-семантическом ракурсе.

Напомню, что, по оценкам традиционного восприятия жизненного пути человека, достижение юношами брачного возраста предполагало обретение ими навыков в мужских профессиях, удачества, завоевание известной доли авторитета. Характерна фраза турецкого путешественника XVII в. Эвлия Челеби, высказанная относительно обычаев черкесов: «Неворующим в этой стране даже девиц не дают, говоря: „Это не джигит“» [Челеби 1979: 59]. Тем не менее именно вступление в брак было той всхой, прохождением которой знаменовало переход человека в социально наиболее активный возраст. Согласно традиционному ми-

возрождению осетин, вечное бытие, предназначенное для большинства людей, делится на этапы, критическими точками между которыми являются три акта рождения. Первый и последний отмечаю приход человека (мужчины) в земной мир и уход из него в мир истины, промежуточный же связывается с женитьбой и социально оценивается как превращение юноши в мужчину (*куы слæг вæйы* – «когда мужчиной становятся»). Сообразно с новым статусом, новобрачный уже по прошествии 3 дней после свадьбы должен был отправляться в первый из трех предписываемых обычаем походов, целью которых было совершение подвигов и завоевание славы. Первый поход длился год (*афæдзбалце* – «годовой поход»), два последующих – соответственно 3 и 7 лет [Чочиев 1985: 47–48, 86, 111].

Критичность ситуации, переживаемой на свадьбе женихом и его окружением, состоявшим из друзей-холостяков, одним из своих выражений имела прохождение ими специальных испытаний. В свадебной обрядности цахуров представлено два варианта таковых. В соответствии с первым, за день до свадьбы жених подвергался проверке на силу. Он должен был поднять с пола и бросить назад через плечо примерно равного с ним по весу и росту совершеннолетнего неженатого молодого человека из окружения невесты. В случае неудачи считалось, что он не достиг еще брачного возраста, и хотя это обстоятельство не становилось поводом к разладу свадьбы, родственники и близкие жениха негативный результат испытания воспринимали весьма болезненно. Согласно другому варианту, аналогичному испытанию подвергались друзья жениха, готовящиеся к вступлению в брак. Молодой человек, имеющий посватанную невесту, предпринимал попытку поднять с пола лежащего взрослого женатого мужчину и перебросить его через плечо. При отрицательном исходе испытания место неудачника занимал юноша, не имеющий посватанной невесты, т. е. принадлежащий к более низкой социовозрастной подкатегории [Гаджиева 1985: 215; Дибиров 1986: 64]. Мотив испытания присутствует в таких обрядовых действиях, как стрельба участниками свадебного поезда по мишеням, различного рода обрядовым аксессуарам, в нередко разыгрывавшихся сценах борьбы между группами молодежи, представлявшими сторону жениха и сторону невесты. Общий контур обрядовых действий подобного типа позволяет довольно четко определять их адресную программу. Испытаниям подвергается не столько жених, для которого они, очевидно, уже пройденный этап (что, однако, не принижает значения посвячительного момента свадебных церемоний), а его холостые товарищи, круг которых он покидает и в числе коих вскоре должен появиться новый претендент на обретение статуса женатого, т. е. настоящего мужчины. Корпоративная структура, обеспечивая переход одного из своих членов в новое качество, подготавливает условия для успешных аналогичных действий и других товарищей «братства». Взаимные обязательства связывают всех членов молодежного мужского объединения, и в первую очередь тех, кто переступает рубежную черту или готовится к данному поступку.

В цахурской свадьбе к фигурам дружек (*къзахар*) предьявляется ряд требований. Ими становятся холостые друзья жениха, правда, возможно и исключе-

ние. Уже женатому молодому человеку разрешается обычаем один раз исполнить роль кѣзахар на свадьбе своего ближайшего друга. При назначении на эту должность претенденты проходят экзамен на знание предписываемых установленным порядком правил поведения, вменяемых им в обязанность действий. Во время свадебных торжеств кѣзахар должны следить за порядком, охранять жениха, обеспечивать должное веселье, в частности развлекать гостей танцами при отсутствии других танцоров. Поступление в кѣзахар сопровождается прохождением испытания-посвящения. Претендент должен принести жениху убитого им воробья (*ишыхлей*). Охота на птичку предпринимается им после получения разрешения на нее от жениха. Возвращение с трофеем носит форму ритуала: появляясь на сельской площади перед женихом, будущий кѣзахар несет подстреленного воробья привязанным к свосму ружью, затем исполняет под особо темпераментную, «казахарскую», мелодию специальный танец и, отвязав птицу, кладет ее перед женихом на блюдо ¹.

Из своего состава кѣзахар выбирают старшего (*кѣзахаршина харна*), которому и подчиняются. Последний имеет право наказывать провинившихся лиц из свиты жениха, но также тех посторонних, кто оказывается непрошеным гостем в компании жениха и его окружения (компания обычно располагается в доме родственника жениха по отцовской линии). Наказанием может служить штраф (спиртные напитки) либо телесное наказание – подвязывание к потолочной балке с последующим выкупом провинившегося его ближайшими родственниками путем внесения аналогичного штрафа. Кѣзахар, впрочем, не злоупотребляют своими правами и предоставленными возможностями. В частности, водку, получаемую в качестве штрафов, они выпивают в своей компании лишь после исполнения надлежащих обязанностей. На ночь они расходятся по собственным домам [ПМА. № 1688, л. 83–85].

Цахурский вариант участия групп холостой молодежи – друзей жениха в свадебных обрядах (материал собран в селении Гельмец) представляет близкую параллель порядку проведения регулярных молодежных сборов и вечеринок в описанных традициях народов Дагестана ². В целом близка ему и модель поведения свиты жениха, состоявшей из неженатых сверстников, в свадебных обрядах других горских народов Кавказа. Нередко молодые люди представляли в качестве дружин ряженных, принимавших деятельное участие в организации и проведении свадебных увеселений и обрядовых действий. В лакской и лезгинской

¹ В качестве возможной косвенной параллели этому обрядовому действию укажу на популярность инсценировок «охоты жениха» в свадебных церемониях народов Южного и Центрального Дагестана, Закавказья, а также на тот факт, что завершающий акт сборов кубачинской неженатой молодежи имел название «воробьиная беседа».

² Примечательно, что, по обычаям гидатлинских аварцев, друзья жениха принимали материальное участие в организации свадьбы своего товарища. По данным, собранным З. А. Никольской, они с готовностью выплачивали штрафы, которым их мог подвергнуть распорядитель свадьбы за тот или иной проступок. Порой проступки с той же целью совершались умышленно [Никольская 1946: 194, 196].

традициях ряженые назывались тем же или близким термином, что и свита жениха у цахуров, – *къазакъ, къазахар* [Булатова 1986: 83, 86–87; Дибиров 1986: 64]. У карачаевцев и балкарцев дружки жениха, выбираемые из числа его сверстников (*киеуижкенгеры*), перевозили невесту в дом жениха, охраняли и обслуживали жениха во время свадебных торжеств, при этом на их долю выпадали разнообразные испытания [Баранов 1895: № 2; Кудаев 1988: 50; Ланге 1903, № 301]. В соответствии со сценарием кабардинской свадьбы, в день поездки за невестой друзья жениха в складчину покупали барана, резали его и устраивали большой пир, сопровождавшийся танцами, играми и т.д. На 2-й день после возвращения жениха в родительский дом (во время свадьбы он скрывался у одного из своих приятелей либо родственников по мужской линии) там собирались его холостые товарищи для совместного распития бузы и веселья. Затем молодые люди, вооруженные палками, отправлялись по селению собирать кур. Этой довольно-таки грозно настроенной компании никто не осмеливался отказать. Из собранной птицы готовился роскошный стол для женского свадебного обеда. Еще через 2–3 дня в дом жениха вновь собиралась молодежь, устраивавшая игру по распитию бузы, а завершала она этот день в одной из кунацких, где к их праздничному собранию подключались взрослые мужчины и старики [Мамбетов 1972: 108–110].

Соответствие ролевых установок групп сверстников в различных вариантах свадебных обрядов вполне очевидно. Однако корпоративные связи между сверстниками на этом не прерывались, они продолжали оказывать влияние и на последующую жизнь индивида. Пройдя еще один этап инициации в свадебных обрядах, молодой человек, а с этого момента и «настоящий мужчина», включался в состав собственно мужского братства. Теперь он уже реально мог претендовать на равноправное партнерство, пытаться завоевать авторитет либо ту или иную должность в иерархии мужского объединения.

В последних группы представителей одного поколения в более или менее измененном виде продолжали функционировать в качестве их звеньев. Вспомним в этой связи кубачинские группы неженатой молодежи батирте, чабкунже-баханте и руководивших их деятельностью зрелых мужей – членов чине, группы старших (халельте) и младших (бикельте) в разыгрывавшемся в тех же Кубачах цикле гулула-аку-букон. В кубачинских вариантах мужских объединений (известных нам преимущественно по преданиям) акцент вообще смещен в сторону молодежно-холостяцкой среды. В данном факте видится логика эволюции мужских союзов – при возрастающем значении других социальных институтов, в первую очередь общинных, оригинальные формы мужских объединений сохранялись главным образом в молодежной среде, всегда занимавшей автономное положение в общей схеме структурных связей социума. В том числе по этой причине, а не только в силу недостаточной посвященности в эзотерический мир мужчин, юношеские группировки особо выделялись в корпусе мужских объединений. Особенность положения на первых ступенях лестницы общественной системы, корпоративность, складывавшаяся в рамках изначальной поло-

возрастной структурированности общественного пространства и закреплёнными коллективными посвящениями-инициациями, сохраняли актуальность категории сверстничества для последующих этапов жизни человека, для самой модели социума. Расставаясь на время друг с другом на рубеже социальной зрелости, провожая поодиночке товарищей в стаи «настоящих мужчин», сверстники вновь встречались и сплывались, обретая новый статус, вместе совершали подвиги, как правило, вместе были в радостях, горе и борьбе, вместе сопереживали уход каждого из них в иной мир. «Все **сверстники** покойного, – отмечал в описании похоронного обряда осетин автор середины XIX в., – жертвуют ему: кто черкеску, кто шапку, кто бешмет, кто ремеш и прочее. Если покойник женского пола, то ее обязаны одеть ее **родители** и **родственники**» [Жускаев 1855]. У хевсур друзья-сверстники покойного носили по нему такой же траур, что и родственники, снимали его вместе с ними, проходя обряд очищения [Джигиты 1988: 91].

В свете изложенного, значение корпоративных связей между представителями одного поколения и более узкого круга лиц может быть оценено с точки зрения их участия в оформлении структур таких модулей социума, как, например, община или те же мужские объединения в плане их большей сегментированности. Структурирование по возрастному принципу имело перпендикулярную направленность по отношению к сегментированности, базировавшейся на принципах семейно-родственных связей. Как следствие этого, сетка системных связей социума обретала дополнительную эластичность и устойчивость. Применительно к индивиду корпоративные связи означенного рода обеспечивали дополнительную поддержку и условия для его самореализации в пространной социальной практике. В данном качестве группы сверстников были включены в функциональный строй мужских объединений.

* * *

Второй сюжет связан с бытовавшими в тех же этнических средах, что и мужские объединения, женскими корпоративными группировками.

Подобно тому как практически ежедневно мужчины собирались на сельской площади для обмена новостями, решения тех или иных вопросов либо просто с целью скоротать свободное время, женская часть населения общины тоже имела традиционные места общения. Таковыми обычно служили общественная печь, мельница, располагавшиеся в центре или на окраине селения, а самым распространённым местом проведения женских бесед являлся источник, к которому каждодневно, и часто не по одному разу, вынуждены были ходить женщины и девушки.

Кроме подобных, специально не оговариваемых встреч практиковались и особым образом организуемые женские посиделки, на которые собирались представительницы тех или иных возрастных групп. Наибольшую активность в этом плане проявляли незамужние взрослые девушки. В Осетии женские (девичьи) посиделки – *чызгон баджн* – проводились с соблюдением принципа оче-

редности либо в домах одиноких женщин. На посиделках молодежи организовывались танцы, другого рода развлечения. Ведя беседы, женщины занимались рукоделием, иными незначительными работами. Нередки были и совместные трапезы [Дзадзиев 1980: 139, 141].

В тех цезских селениях, где мужская молодежь, а также взрослые мужчины коротали зимние дни в одновозрастных компаниях (*сидар бахӀру*), аналогичные вечеринки собирали девушки и молодые женщины. Женские всчерипки назывались так же, как и мужские. Проводились они раз в неделю либо реже, по очереди в разных домах. Обычно в компаниях оказывались подруги-сверстницы, по в маленьких селениях их состав мог быть расширенным и объединять представительниц разных возрастов. На вечеринках занимались вязанием, вели беседы, пели, танцевали. Организовывали угощения – готовили хинкал и халву, варили мясо, пекли лепешки. Халва и лепешки были сугубо женскими блюдами. Последнее (*кьеперье*) готовились из проросшего и смолотого ячменного зерна, которое в мужских компаниях использовалось для приготовления бузы. Был возможен и иной порядок организации вечеринок. В частности, группы девушек или молодых женщин брали на себя обязанности по прополке мечетских земель. Сорняки и траву, выполотые с этих участков, они продавали или обменивали на продукты, тем самым обеспечивая себя средствами для организации трапезы [ПМА. № 1427, л. 17–18].

Участницы вечеринок (*кодӀх*) в селении Хамаитли могли облачаться в костюмы старухи, чабана, просто мужскую одежду и в подобных нарядах в темное время суток обходили дома сельчан, выпрашивая продукты для угощения [ПМА. № 1688, л. 56–58].

В общих чертах такой же порядок имели девичьи вечеринки (реже устраивались женские) у цахуров. Они назывались так же, как и вечеринки юношей: *хамиваджи* («сохраним огонь»), *цӀыхъан* либо иначе – *чейшина меджлис* («девичий сбор»), *игънаг*, *гна* и др. Через неделю или месяц после проведения мужского сейрап ыкекка девушки устраивали собственный *сейран*, отправляясь в горы, где не только собирали лекарственные и съедобные травы и растения, но и веселились [ПМА. № 1587, л. 51].

Схожие формы девичьи и женские собрания имели в других районах Дагестана. Среди особенностей девичников, проходивших в лакской среде, отмечу практику исполнения в закрытом для посторонних узком кругу девушек брачного возраста ритуальных пантомим, наполненных эротическим содержанием [Булатова 1988: 110–112].

В Кубачах женские компании, организации обладали устойчивыми институализованными формами. Их краткое описание составлено Е. М. Шиллингом, который отмечал, что хотя женские сообщества и были развиты менее мужских, однако представляли достаточно заметное явление местного быта. «Дсвочки и девушки (от 12–13 лет до замужества) делятся на группы по возрасту (собираемые не обязательно и не из всех, а лишь из желающих). Каждая группа (по

10–20 человек и больше) сходится в каком-нибудь доме. Обычно хозяйка на время предоставляют комнату бесплатно. Место сборища называется *юсбала-кал*, т. е. „девушек дом“. Таких девичьих домов в селении Кубачи 3–4. Мужская молодежь гуляет около девичьих домов, но заходить внутрь не имеет права. Считается, что это стыдно. Девушки, собирающиеся в юсбала-кал, обычно играют большую роль на свадьбах. Они требуют от жениха подарков, поют и танцуют. Собрания сообщества девушек в девичьем доме могут происходить круглый год. Зимой они устраиваются реже. Весной посетительницы девичьего дома, обычно по пятницам, любят выходить на гулянья в горы. В юсбала-кал каждая приносит с собой какое-нибудь угощение (в готовом виде или продуктами, из которых тут же готовят). Время проводят в развлечениях (угощаются, поют, танцуют под пение, удара в ладоши) и в работе (вышивают, вяжут, шьют и т.п.). Сборы бывают утром, потом расходятся по домам на обед, потом собираются снова. По вечерам не сидят.

Подобными группами собираются также замужние женщины. Их дом носит название хунала-кал, т. е. „женщин дом“. Один имеется в самом селении, другой (в развалинах) в окрестностях... Здесь происходили женские сборища под открытым небом в хорошую погоду. В таких случаях на танцы приходили мужчины.

Старушечьи сообщества естественно приняли форму мусульманского религиозного обряда. Это так называемые „понедельничные поминальные собрания“. Тем не менее происходят они на старых урочищах, безусловно связанных со слоем доисламских обрядов и почитаемых мест... Существует особый старушечий жезл... „Понедельничная женская прялка“ – это и на самом деле обычная кубачинская прялка, но без каменного постамента и с заостренным концом; ее на урочищах, где происходили молния, старухи втыкали в землю с тем, чтобы в перерывах между молитвами прясть...» [Шиллинг 1949: 188–189].

Среди других кубачинских реалий, не введенных Е.М. Шиллингом в контекст традиции половозрастных объединений, а рассматриваемых в качестве пережитков матриархата, укажу на факты наличия специальной женской мечети и женской духовной школы, полуфольклорный сюжет о вдовствующих женщинах, сходящихся ночами с неженатыми юношами, чьи дети от подобных связей переходили на содержание всего общества, наконец, на сведения о нападениях женщин на мужчин и совершавшихся при этом ритуальных действиях [Там же: 188–190].

Вряд ли вызовет возражения отнесение примеров рассмотренного ряда к явлению женских половозрастных группирований, параллельных мужским. Сам факт наиболее завершенной оформленности женских объединений в тех этнокультурных традициях, где существовали мужские союзы, дает основания для введения данных явлений в прямую взаимосвязь. Наблюдается следующая закономерность: там, где особое развитие получили мужские объединения, имели место и женские корпоративные образования. В иной среде, где не было первых, не известны и вторые. Заслуживает внимания и то обстоятельство, что в основ-

ных чертах женские группирования повторяли мужские, однако (насколько позволяют судить об этом имеющиеся факты при учете большей закрытости мира женщин) были менее выразительны и функциональны в общей системе социума. По-видимому, можно говорить о наличии момента подражания в феномене женских группирований. Факт появления женского/девичьего дома (например, в Кубачах), идущий вразрез с линией биосоциокультурной оппозиционности «женского семейного очага» коллективным (мужским) сборищам/домам, находит объяснение в реализации иной закономерности – уравнивании частей социальной модели посредством придания им приблизительно симметричного расположения с дублированием значимых звеньев одной из них в параллельной структуре. С точки зрения параллельной оппозиционности женских институтов мужским можно интерпретировать факт обустройства женской мечети в Кубачах в здании бывшей христианской церкви.

Наличие женских группирований определялось потребностями структурирования женского сообщества на возрастные группы. Ограниченность женских общественных ролей, концентрировавшихся преимущественно в границах ближнего пространства семейного очага, снижала коэффициент их функциональности. Вместе с тем тенденция к приданию большей устойчивости социальной модели через уравнивание ее основных структурных блоков оказывала обратное воздействие, придавая женским группированиям оттенок оппозиционной параллельности мужским аналогам.

Указанными обстоятельствами объясняется присутствовавший в практике женских группирований налет противостояния, в известном смысле конкурентности и одновременно подражательства мужским объединениям, игровой конфронтации между первыми и вторыми. Помимо упомянутых женских/девичьих вечеринок, сошлюсь на пример маскирования их участниц в мужские костюмы при сборе продуктов, а также на факт проведения девушками некоторых даргинских селений своих сборищ в ночное время на закрытом, запретном для них в норме годекане [Булатова 1988: 109–110]. Оппозиционностью и наличием момента подражательства можно объяснить некоторое противодействие женским посиделкам со стороны мужчин, наблюдавшееся, в частности, в осетинской среде [Дзадзиев 1980: 139]. Последнее, однако, не обрело самодовлеющего характера. Конфронтационность более игровая, внешняя, нежели реальная, была близка отношениям комплиментарности. Молодые люди приходили на девичьи вечеринки с требованиями выделить им долю продуктов и получали ее, используя при этом хитрость, а иногда и силу. Их сторону принимал и находившийся в доме проведения девичника мужчина-хозяин. Своего рода примирением сторон, снятием внешней конфронтационности становился допуск юношей на девичники, а в эволюционном историко-культурном плане, как более поздний вариант, организация совместных вечеринок.

В аналогичном контексте правомерно рассматривать данные вайнахской этнографии и фольклора о девах-воительницах и их сообществах. Отзвуком былых реалий предстает обряд шуточного сватовства *зохалол*, совершавшийся органи-

зованными группами мужской и женской молодежи, во время которого девушки выступали инициаторами испытаний юношей на смелость и самообладание [Танкиев 1985: 169–172; ПМА. № 1651, л. 5–6]. Выскажу осторожное предположение и относительно обычая *цацлоба* у пшавов и *сцорпроба* у хевсур, в соответствии с которым между юношами и девушками устанавливались отношения брата и «названной сестры» (*цацали*), не допускавшие в норме интимных связей между ними и не предполагавшие в последующем заключения брака [Макалатия 1938: 98–103]. Для интерпретации данного явления представляет интерес сравнительный материал по этнографии бамбара. В общественной практике этого западноафриканского народа имела распространение схожая форма институтированных отношений между подростками – представителями мужских и женских союзов, носивших подчеркнуто групповой характер [Арсеньев 1991: 33]. Регламентированный порядок отношений юношей и девушек являет пример функционирования мужских домов в Микронезии [Народы Австралии 1956: 742]. По-видимому, не следует исключать вероятность сохранения в быту пшавов и хевсур в трансформированном, сглаженном виде явлений аналогичного порядка, отражавших систему функционирования и взаимодействия половозрастных институтизированных группирований¹.

* * *

Приведенные в настоящей главе этнографические свидетельства включения в ткань общественной жизни горцев Кавказа структурных образований, близких к оригинальным моделям мужских союзов, позволяют расставить некоторые акценты в определении исторической судьбы данного института в местной среде.

Пример эволюционирования мужских объединений в форму регулирования свободного времяпрепровождения представляет вариант едва ли не полного разрушения системообразующих основ рассматриваемой социальной модели. Причиной тому могла быть ограниченность потенциала самореализации этой модели в общественных процессах. Вместе с тем на судьбу мужских союзов оказывали влияние и другие обстоятельства в лице общественных институтов, функционировавших параллельно и во взаимодействии с мужскими объединениями. Специфика принципов и механизмов, заложенных в основание последних, в одних случаях ставила мужские объединения в приоритетное положение относительно других общественных структур, в иных же, наоборот, ограничивала их возможности. В первую очередь подобное взаимодействие распространялось на институты родовые/постродовые и сельскообщинные. Роли последних, менявшиеся со временем местами по значимости, совокупно оставались крайне важными в истории развития общества.

¹ На правомерность подобного подхода в оценке обычаев *цацлоба* и *сцорпроба* косвенно указывают традиция позднего вступления в брак (причем женщина старше мужчины), а также явно присутствовавший в отношениях между полами оттенок взаимоотношений сверстников, представленных на групповом уровне (термин «сцорпроба» применим не только к влюбленным, но и к тем, кто вместе рос, вместе провел юность) [Тедорадзе 1941: 138, 147].

Кардинальное отличие, разнонаправленность принципов, лежащих в основании корпоративных структур и принципов, на которых базировались модули семейно-родственные и постродовые, делало противостояние одним другим достаточно явным, но преодолимым. Членство индивида в обеих структурах не разрушало его общественного естества, а, напротив, расширяло сферу самореализации, наделяя удвоенными иммунными свойствами. Иное дело, насколько принципы организации этих модулей соответствовали основным направлениям эволюции социума и ее динамике, и здесь их разнохарактерность обрела новый оттенок. Корпоративные структуры исследуемого варианта, разрушавшие рамки семейно-родственных и постродовых структур, придавали дополнительную мобильность социуму, представлявшему тоже корпоративную структуру, но макроуровня.

Взаимодействие половозрастных институализированных группирований с общиной, представленной к позднесредневековому периоду в горско-кавказском регионе едва ли не исключительно вариантом соседской общины тоже носило двойственный характер, но было осложнено фактором обратного, нежели ранее указанный, порядка. Общинные институты, также корпоративные в своей основе, имели одинаковую с половозрастными группировками направленность структурных связей относительно индивида. В данном случае внешнее противостояние уступало место внутренней конкурентности. Нормирующие рамки половозрастных структур, обеспечивавшие реализацию потенциала индивида в общественной среде по заданной программе, в известной мере ограничивали эти возможности. Схожие последствия наблюдались и на уровне подструктурных связей, где общинные институты обеспечивали общественным процессам большую вариативность и динамизм развития.

Впрочем, община, будучи сложным саморегулирующимся организмом универсального порядка, взаимодействовала с другими социальными структурами не конфронтационно, а мобильно. Вытесняя одни из них в эволюционном плане, она включала их в систему собственных связей, координировала механизмы их действия с собственными, превращая в итоге в звенья своей структуры. Такая судьба ожидала семейно-родственные и постродовые группы, через которые осуществлялось регулирование жизнедеятельности общины. В сходном положении, очевидно, могли оказаться и мужские объединения.

Отчасти это мы уже наблюдали на примерах использования соответствующих образований при регулировании общественной жизни селений (народные собрания), организации обороны и боевых сил общины, осуществлении некоторых видов хозяйственной деятельности. Ниже мы обратимся к анализу роли мужских объединений в процессах сложения классовых и потестарно-политических структур, их роли в обрядово-культурной практике. Это позволит рассматривать историческую судьбу мужских объединений в более широком спектре общественных явлений и процессов и соответственно делать достаточно конкретные выводы относительно их места в социокультурной истории горского общества.

Итак, попробуем взглянуть на эти явления с точки зрения сопричастности к ним мужских объединений.

Глава 3

ВЗГЛЯД НА СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

3.1. Социально-политические аспекты традиционных обычаев

Характерной чертой общественного быта ряда союзов сельских общин Южного Дагестана в позднесредневековый период и новое время являлся институт *пахты*. Пахта¹ представляла собой своеобразную повинность малых и/или слабых селений в отношении крупных общин, обычно бывших и центрами данных социально-политических объединений. Конкретно институт пахты предполагал право представителей последних раз в год присезжать в другие, нередко зависимые от них селения и «кормиться» там за счет местных жителей.

Наиболее ранним и вместе с тем весьма обстоятельным описанием пахты являются сведения, содержащиеся в архивном документе, озаглавленном «Описание нравов, обычаев и образа правления жителей Самурского округа (Самбур всляят) до присоединения к России» [Памятники 1965: 25–31]. Документ датируется 1850–1860 гг., автор его неизвестен. «Описание» содержит характеристику социально-политического устройства лезгинских и рутульского обществ (в документе – участков): Ахты-пара I, Ахты-пара II, Рутул, Алты-пара, Докуз-пара. Особое внимание в нем уделено характеристике взаимоотношений между селениями. Согласно данному документу, наиболее сложные отношения с выраженными сюзеренными правами главного селения наблюдались в XIX в. в Ахтыпаринском обществе, в состав которого входило кроме селения Ахты, бывшего центром общества и наиболее крупным селением, еще 11 аулов. Автор «Описания» отмечает, что «по первому востребованию ахтынцев» жители всех прочих селений общества «должны были являться на помощь ахтынцам в случае ведения ими военных действий. В свою очередь, каждое из селений этого участка имело право на обязательную защиту ахтынцев». Кроме того, представители Ахтов, считаясь «самыми умными и самыми старшими из братьев самурцев», т. е. жителей Самурской долины, призывались в качестве посредников в наиболее сложных спорных делах между селениями оной, а при выдаче своих девушек замуж за представителей других селений Самурского округа либо других районов Дагестана и Кавказа ахтынцы требовали от жениха дополнительной платы – *барху* в размере 3 руб. (деньгами или вещами) в пользу сельского *магала* (квартала), к которому принадлежала невеста [Там же: 25–26].

¹ В литературе отсутствует объяснение данного термина. Возможно, не лишено оснований предположение о связи понятия «пахта» с перс. *бахт* и производными от него азерб. *бэхт* и лезг. *бахт*, имеющими, в частности, значение «удача», «участь», «доля», «судьба».



Рис. 19. Селение Ахты. Фото Л. И. Лаврова. 1952

Особое положение Ахтов в возглавляемом им обществе предоставляло его жителям и право на пахту, о которой автор цитируемого документа пишет следующее: «Каждый из ахтынцев раз в год имел право ехать в гости в любое из селений 1-го участка провинции (т. е. Ахты-пары I. – Ю. К.), и вот они вчистую и отправлялись партиями от 100–500 человек, да и гостили в данном селении целые сутки. Хозяева домов, в которых размещались гости, обязаны были особенно хорошо кормить не только их, но и лошадей их. Гость не имел права оставаться в том же селении на другой ночлег в том же году. Обычай пахты относился к селению, а не к числу жителей его. Ахтынец, не побывавший в течение года для пахты в каком-либо селении 1-го участка, если и приезжал туда в следующем году, то за минувший год не брал с общества того селения никакого побора» [Там же: 31].

Обычай пахты в этот же период существовал и в рутульском обществе. Правом на нее пользовались жители главного селения Рутул по отношению к ряду входивших в состав общества аулов. Причем, как отмечает автор «Описания», рутульцы «пользовались этим правом гораздо усерднее ахтынцев... обычай пахты принял в этом участке гораздо более обширные размеры. Так, например, рутульцы, отправляясь для пахты в данное селение своего участка партиями от 100–300 человек, гостили по 3-е суток и мало того, что требовали себе отборную пищу, но и принуждали кормить своих лошадей в $3\frac{1}{2}$ раза более, чем того требовали ахтынцы. Независимо от угощения, рутульцы брали при этом по 1 барану с каждого дыма того селения, куда приезжали для пахты. Вдобавок, как подобно ахтынцам, и рутульцы имели право соблюдать пахту только один раз в год, то за тот год, в котором они не были для пахты в данном селении, они все-таки в нем

брали по 1 барану с каждого дыма» [Там же: 28]. Из 18 селений данного общества пять аулов (Шиназ, Кала, Уна, Амсар и Хрюк) не отбывали, однако, пахты в пользу Рутула, так как обладали некоторой самостоятельностью, в частности Шиназ, за счет многонаселенности и способности его жителей отстаивать собственные интересы. Из-за отказа отбывания пахты рутульцы часто воевали с шиназцами и хрюкцами. В одной из таких войн с Хрюком рутульцам оказали содействие ахтынцы, движимые «желанием наказать хрюкцев за отказ рутульцам отбывать пахту» и из опасения, что «подобным же примером могли увлечься и селения 1-го участка, в свою очередь обязанные пахтою относительно ахтынцев». Результатом этой войны стало сожжение селения Хрюк. В конце XVIII в. из-за тяжести условий отбывания пахты рутульцам, жители Ялаха и Лугкуна прибегли к покровительству Сурхай-хана Казикумухского, который присоединил эти селения к своим владениям [Там же: 31].

Материалы, содержащиеся в «Описании», могут быть дополнены сведениями других исследователей. М. М. Ковалевский, используя, очевидно, какие-то не известные нам источники, отмечал, что нападениям ахтынских *бахтачяров* (участников пахты) систематически подвергались Кучах, Хкем, Хуля, Миджах, Хал, Джаба, Балуджа, Яджух. Жители некоторых из них откупались от этих набегов угощениями, которые устраивались раз в год при условии ограничения количества и времени пребывания бахтачяров в селении (не более 50 человек и не дольше одних суток) [Ковалевский 1890, т. 2: 163].

Согласно данным Л. Б. Панек, возглавляли и составляли ядро отрядов ахтынских бахтачяров представители наиболее сильных и многочисленных местных тухумов (семейно-родственных групп): Кабанар, Кисрияр и Сирияр, вокруг которых группировалась молодежь из других тухумов [Панек 2007: 300]. Относительно же рутульцев Л. Б. Панек отмечает, что, как правило, возглавляли нападения местных бахтачяров беки, которые и получили сей наследственный титул за предводительство [Панек (Аа), л. 57–59]. По полковым материалам Р.М. Магомедова, ахтынцы отправлялись на пахту отрядами в 100–200 человек и устраивали за счет того или иного селения «праздник с утра до ночи» [Магомедов 1979: 75].

В последнее время материалы на данную тему дополнены исследованиями Б.Р. Рагимовой, которой зафиксировано бытование в прошлом пахты в лезгинском селении Куруш, *пахтачи* которого совершали набеги на аул Маза [Рагимова 1987: 107].

В дагестановедческой литературе утвердилось мнение о проявлении в пахте раннеклассовых отношений на межобщинном уровне, в силу чего ее рассматривают как вид феодальной подати. Подобная трактовка отражает социальную суть явления применительно к поздней истории союзов общин Южного Дагестана. Вместе с тем акцентирование внимания на роли привилегированного сословия в практике данного института, причисление к этому сословию всех участников пахты [Маршавев 1957: 115], т. е. рассмотрение указанного института сугубо в контексте феодальных отношений, представляется малоубедительным и преувеличенным. На это

обратила внимание Б. Р. Рагимова, отметив участие в пахте широких слоев населения Ахтов, Рутула, Куруша, преимущественно молодежи [Рагимова 1987: 107].

Хотя в XIX в. институт пахты выражал раннеклассовые отношения, форма, в которую они облекались, выглядит весьма архаичной. Не случайно, очевидно, автор «Описания» охарактеризовывал наезд ахтынских бахтакчаров при всей его наильственности как приезд гостей, своеобразное гостевание. Бахтакчары и вели себя в зависимых и слабых селениях преимущественно как «гости», ограничиваясь предлагаемым хозяевами угощением (впрочем, весьма обильным) и кормлением коней за счет местных жителей. В отличие от рутульских бахтакчаров они особо не злоупотребляли своими правами, по крайней мере не требовали, как последние, дополнительной мзды скотом. Регламентированность наездов, форма и размеры получаемой дани вряд ли способствовали превращению пахты в источник значительного обогащения, как склонны считать некоторые авторы. К тому же следует иметь в виду различия во взаимоотношениях Ахтов с разными селениями, о которых упоминал М. М. Ковалевский, в частности возможность замены выплаты дани угощениями. Лишь те селения, отношения которых с Ахтами не были особо оговорены, могли становиться объектом разграбления и соответственно источником обогащения бахтакчаров. Как следует из материалов Л. Б. Панек, другим источником приобретения бахтакчарами «средств пропитания и богатства» являлся грабеж на дорогах [Панек 2007: 301]. Хотя акции того и другого вида осуществлялись одними и теми же лицами, именовавшимися бахтакчарами или пахтакчами, классическая форма пахты, о которой, как правило, и пишут исследователи, предполагала право регламентированного гостевания. Рутульский вариант, вероятно, уже был отступлением от данной нормы.

Ахтынский вариант пахты предпочтительно считать оригинальным и по причине маловероятности перехода к нему от простого взимания дани с подвластного селения. Право на пахту принадлежало в целом джамаатам (общинам) Ахтов, Рутула, Куруша, но реализовывалось оно лишь частью населения – мужчинами, что соответствовало общественно-бытовым традициям горцев. Ограничение круга бахтакчаров только представителями знатных тухумов селений-сюзере-



Рис. 20. Милиционер из Ахтов.
Худ. Г. Гагарин

нов, как это делает Р. Г. Маршаев, не достаточно обосновано, хотя не исключает особого положения последних в организации акций описываемого рода. Определение численного состава групп бахтачияров в 100–300–500 человек свидетельствует о широком участии в них населения соответствующих аулов. Цифра в 50 человек, фигурирующая в материалах М. М. Ковалевского, может говорить и об обратном, однако преувеличивать ее значение нет оснований, так как эти данные вполне могут отражать изменения во взаимоотношениях между Ахтами и подчиненными селениями, произошедшие во второй половине XIX в. под влиянием новых процессов. Материалы Л. Б. Панек и Б. Р. Рагимовой свидетельствуют об отсутствии каких-либо ограничений в составе участников набегов, одновременно подчеркивая преимущественно молодежный возраст бахтачияров.

Таким образом, ахтынский и отчасти рутульский варианты пахты (о курушском, к сожалению, нам известно чрезвычайно мало) дают представление о целях и форме ее организации. Прямых аналогий южнодагестанской пахты в других районах Дагестана и Кавказа не зафиксировано. Вместе с тем некоторые явления традиционного общественного быта народов Кавказа имеют черты, сближающие их с пахтой по выделенным параметрам.

В архивных материалах Е.М. Шиллинга описан обычай, бытовавший в прошлом у кайтагов. «В обычае было... – пишет исследователь, – устраивать между аулами (безразлично кайтагскими и даргинскими) общественные праздники. Один аул угощал другой. Мужчины собирались и объявляли соседям: идем к вам. Те готовили для гостей угощение и старались их принять как можно лучше. Аул, не выполнивший этого правила, покрывал себя позором. Туда уже и отдельные люди не ходили в гости» [Шиллинг 1996а: 78]. Периодичность совершения подобных приемов гостей не известна, так же как не известно, приурочивались ли они к каким-либо календарным или иным праздникам и обрядам и сопровождалась ли последними. Очевидно, подобный вариант гостевания представителей разных селений друг у друга был лишен политической окраски. Заслуживают, однако, внимания следующие обстоятельства. Во-первых, гостями и принимавшими их в другом селении хозяевами являлись мужчины, чей социальный возраст не уточнен. Во-вторых, инициативу в подобном случае брала на себя группа мужчин, отправлявшаяся в соседнее селение без какого-либо приглашения. Таким образом, взаимные гостевания мужчин разных селений чрезвычайно схожи с пахтой, хотя и не имели под собой политических оснований.

Различные формы наездов или гостеваний мужчин одного селения в соседних аулах практиковались в прошлом и в других районах Дагестана. Как правило, они имели определенную мотивацию и приуроченность. Согласно преданиям аварцев Гунибского района, в отдаленном прошлом на месте нынешнего селения Ругуджа располагалось 12 небольших поселений, самым крупным из которых было селение Хабада. Молодежь Хабады часто досаждала жителям соседних аулов своими нападениями. Так, приходя в Ругжаб, молодые хабадинцы «купались в местном колодце, своевольничали», за что в один из набегов были убиты местными юношами [Алиев Б. 1988: 45–46].

Во многих селениях Центрального и Южного Дагестана до сравнительно недавнего времени бытовали следующие обряды. В установленное время юноши одного из аулов либо все его жители пекли гигантских размеров пирог, начиненный собранными со всех домов орехами, медом, маслом, сыром или мясом (у даргинцев он имел круглую форму, и на его приготовление расходовалось до 90 кг муки). Этот пирог молодежь или лучшие бегуны из ее состава относили ночью в соседний аул. Там они оставляли его на центральной площади или в другом месте и, громко прокричав: «Мы из такого-то селения, принесли вам пирог» или: «Вам – широг, а нам – праздник», иногда также произведя несколько выстрелов из оружия, старались как можно быстрее покинуть селение. Вслед за ними устремлялась погоня из местных юношей. В случае поимки беглецов община последних должна была устроить большое угощение селению, жители которого (конкретно – мужская молодежь) оказались столь бдительны и расторопны. В даргинских аулах «угощение» растягивалось на 2, а то и 3 дня и сопровождалось музыкой, танцами, состязаниями мужчин. Иногда в празднике принимало участие все население [Алиев Б. 1988: 122–123; Булатова 1988: 117–118; Дибиров 1975: 36–37; Шиллинг 1949: 87].

Проанализируем эти материалы в интересующем нас аспекте. В первом из приведенных примеров нападения хабардинских юношей на соседние, более слабые аулы обуславливались неравноправными отношениями между селениями, чем пользовалась в своих интересах молодежь Хабады, возможно, организованная в особые группы. В настоящем случае конфликтная ситуация между селениями вполне реальна и вызвана социально-политическими причинами, что сближает ее с известными вариантами пахты. Напротив, в примерах второго ряда акцент коллизии смещен в ритуальную сферу, где отчетливо просматриваются элементы игры. Правда, Е.М. Шиллинг предполагал в некоторых случаях отражение «пережитков раннего феодального периода», в частности в обрядовых играх, устраивавшихся между владетельным центром Кала-Корейш и зависимыми от него селениями (впрочем, настоящий пример не достаточно показателен, так как именно жители зависимых селений обычно выступали инициаторами походов в Кала-Корейш, а не наоборот) [Шиллинг 1949: 8]. Схожие обрядовые игры совершались у рутульцев. В XIX в. партнерами в них выступали два аула – Лучек и Джилихур, но, как считает Булатова, в более ранний период они могли практиковаться шире. Здесь группа мужчин в количестве 40–50 человек из селения победителя получала право прийти на трехдневный пир, организовывавшийся проигравшим аулом. Старшим в такой группе был *шах*, окруженный *нукерами*. Аналогичная по схеме обрядовая игра *цитай* практиковалась у табасаранцев, где партнерами выступали две группы мужской молодежи одного аула [Булатова 1980: 90–92].

Таким образом, в двух, на первый взгляд разнородных, явлениях высвечиваются общие черты с пахтой, причем содержательного порядка, позволяющие допускать единую для всех социальную природу.

Пахта предполагала «приход гостей», их «прием и угощение хозяевами», т. е. организацию пира за счет жителей подвластного селения. Не исключено, что с той же целью – для организации пирушек в последующем, рутульские бахтачияры отбирали у местного населения скот и другие «средства пропитания», о которых упоминает Л. Б. Панек. Имеющиеся в нашем распоряжении источники не дают прямых свидетельств этого, тем не менее косвенные подтверждения обнаружить нетрудно.

Практика обхода мужской молодежью селений с целью сбора продуктов и последующего устройства пирушек существовала практически по всему Дагестану. Обходы были включены в канву тех или иных календарных праздников либо имели иную приуроченность. Юноши обходили дома односельчан, требуя выдачи доли мяса в период осенней резки скота и заготовки мяса на зиму. Аналогичные действия совершались в связи с окончанием уборки урожая. Мужская молодежь приходила требовать свою долю на вечеринки, устраивавшиеся двушками. Участники обходов могли вести себя весьма агрессивно, бывали замаскированы, а иногда и вооружены деревянным или настоящим оружием (подробнее см.: гл. 4.2).

Совершались походы и в соседние селения. Участники кор в цезском селении Хамаитли, проводя достаточно длительное время (до 2 месяцев) в доме приглашенного их хозяина, нередко отправлялись в соседние аулы с целью сбора продуктов для своих трапез. Кто-либо из группы надевал зооморфную маску с большой пастью. Домохозяева добровольно давали пришедшим продукты. Такие походы осуществлялись по взаимной договоренности между аулами или организованными группами мужчин разных селений. В частности, подобная договоренность существовала между хамаитлинцами и жителями селения Хваршины. Схожая практика имела место и в цезских селениях Хутрах, Хупри, Мокок. Там юноши самовольно забирали со дворов или из домов сельчан какие-либо вещи, а затем, разложив все на крыше одной из построек, требовали за возврат хозяевам выкуп продуктами. В последующем этот порядок сбора продуктов был воспринят учащимися мусульманских школ – *медресе*. Назывался он *гизма* [ПМА, № 1587, л. 60–61]. У табасаранцев походы мужчин в соседнее селение приурочивались к первому дню весны и носили веселый театрализованный характер [Алимова 1987: 95].

Данная черта общественного быта горцев Дагестана не была чем-то уникальным, напротив, являлась формой едва ли не универсального порядка. «Пищу подростки добывали в деревне, совершая ночные кражи. Крали фрукты, дыни, арбузы, сахарный тростник и пр. Подростки, по-видимому, были вооружены ружьями и пистолетами. Во время почных налетов они трубили в рога архара, создавая невообразимый шум и наводя на жителей страх. Поздней осенью, когда урожай убран, члены хуцджры в масках под предводительством своего атамана совершали налеты на дома наиболее состоятельных крестьян. Те из страха выносили и отдавали им по 1–2 сира пшеницы. Таким образом, за ночь парни собирали по нескольку пудов пшеницы... Захваченный таким образом провиант продавался на рынке, а на вырученные деньги приобреталось несколько баранов,

которых приготавливали и съедали на совместной трапезе» [Рахимов Р. 1983: 103]. Эта пространная выдержка взята из описания быта мужских молодежных объединений, функционировавших в афганском обществе до сравнительно недавнего времени. Из довольно большого числа известных примеров аналогичной практики добывания членами мужских союзов средств для организации пирушек приведу еще два. Члены общества тамате с островов Банкаса позволяли себе «своёвольничать, забирают все, что хотят, грабят сады... для своего пиршества» [Шурц 1907: 137]. В Среднеазиатском регионе военные отряды групп сверстников «крали у населения овец, грабили сады. У узбеков-салын главари отрядов в базарные дни расставляли на дорогах своеобразные пикеты, облагая проезжавших данью деньгами и натурой» [Снесарев 1964: 6–7].

Вновь обращаясь к дагестанским материалам, приведу и следующие показательные в рассматриваемом отношении примеры. Согласно материалам А. Г. Булатовой, члены мужских обществ в целях приобретения средств для проведения своих пирушек пользовались такими приемами, как похищение богатых сельчан и требование за них выкупа деньгами и продуктами, устройство на дорогах дозоров, имевших право штрафовать путников-мужчин небольшими суммами денег, приглашение состоятельных жителей соседних селений к себе «в гости» с обязательным требованием приходиться с «подарком» – бычком или бараном, которые забивались для пира «в честь гостя» [Булатова 1988: 123]. Практиковались и такие специфические игры, как, например, *чаджинкламл* у гидатлинских аварцев, в соответствии с правилами которой двух-трех членов мужского объединения *чаджин* посылали ночью в выбранный по жребию дом. Проникнув туда незамеченными, они должны были так же и покинуть его, забрав с собой что-либо из домашнего имущества. Если это удавалось, то пострадавший хозяин наказывался штрафом, при ином исходе он, наоборот, освобождался от месячного взноса, который вносила каждая семья на содержание союза [Дибиров 1987: 85].

Характерной деталью оформления актов насилия, совершавшихся членами мужских союзов по отношению к посторонним, было использование специальных масок и костюмов, придававших их обладателям устрашающий вид и делавших неузнаваемыми. В этом плане примечательны следующие сведения из материалов Л. Б. Панек, посвященных Ахтам: «В памяти народной сохранились рассказы о том, как бахтачияры при нападении придавали себе устрашающий вид – надевали на голову рога, выворачивали шубы мехом наружу, привязывали к меху колокольчики, чтобы производить больше шума. В таком виде они шли на дорогу и отбирали от проезжих скот, зерно и другие продукты. В более давние времена бахтачияры ходили пешком, но впоследствии стали действовать на конях, обертывая последним копыта войлоком или прибывая подковы в обратную сторону, чтобы ввести в заблуждение преследователей» [Панек 2007: 301]. Показательна и полевая запись Р.М. Магомедова, согласно которой жители даргинского селения Урари, «организуя нападение на соседей в ночное время... надевали на себя маски, изображающие собак и других зверей» [Магомедов 1979: 19].

На основании изложенного институт пахты может быть введен в контекст традиции мужских союзов. Для историко-этнографического кавказоведения пахта есть явление и типичное, и уникальное. Степень типичности в достаточной мере оценивается при сравнении известных ее вариантов с приведенными в предыдущей главе описаниями сезонных выездов отрядов адыгских князей и балкарских таубиев.

Данные примеры иллюстрируют не только систему вассально-данических отношений между князем-сюзереном и подвластными ему селениями, но и дух молодчества, определявший атмосферу подобных акций. Проявления этого же «духа» без труда обнаруживаются в схожей социокультурной среде других регионов Кавказа, в частности Грузии. Вот как описывал пристрастие молодежи благородных сословий Мегрелии к воровству итальянский миссионер середины XVII в. Арканджело Ламберти: «...Их к воровству побуждает ни нужда, ни желание приобрести какую-либо вещь, но исключительно обжорство. Весьма редко они держат этих животных (быков, коров, свиней. – Ю. К.) у себя, но почти всегда сейчас же после кражи режут их и едят. Оттого молодым сыновьям князей и вельмож не возбраняется, если они узнают про жирную корову, украсть ее и съесть в веселой компании товарищей» [Ламберти 1913: 80]. Буквально повторяет эти же оценки и автор середины XIX в. Д. Зубарев, касаясь привычек знатной молодежи Кахетии [Зубарев 1841: 539–540].

В качестве примеров сложившейся системы феодальных отношений можно оценивать следующие свидетельства. «Владетели и князья (речь идет о западных районах Грузии. – Ю. К.) вели жизнь почти кочевую... Кормились за счет того селения, в которое прикочевывали, и жили в нем до тех пор, пока не съедали все запасы поселян, и тогда голод и жалобы народа на грабежи и насилия придворных, отыскивающих пропитания, понуждали перейти в соседственное селение, и так перекочевывали от деревни до деревни по всему владению» [Исторический очерк (А), л. 14]. Аналогичная схема, хотя и не так рельефно, просматривается в описании порядка посещения казикумухским ханом со своим окружением подвластных селений. «Хан останавливался у старшины, а нукеры его были размещены по домам более состоятельных хозяев... Кому из нукеров не нравился свой кунак по бедности или по нраву, тот самовольно отправлялся к кунаку своего товарища. Скоро пошли споры нукеров с жителями: первые требовали от последних всяких удовольствий, а не то отбирали у них силою все, что только хотели, причем ругали и били нагайками, а вечером пошла охота на кур и петухов» [Омаров 1868: 30]. Относительно порядков, существовавших в Арагвском эриставстве Грузии, в одном из номеров «Тифлиссских ведомостей» за 1830 г. читаем: «Всякое селение (имеются в виду осетинские селения. – Ю. К.) обязано поить и кормить ясаулов во время их разъездов и доставлять лошадям их потребный фураж... Ясаулы любят посещать и те деревни, до коих они вовсе не имеют надобности, с пемимверною жадностью они ищут всякого случая воспользоваться от обитателей курицею, маслом, сыром и пр.» [Письма 1830]. Продолжая ряд сравнений, можно упомянуть о нападениях хевсур на своих соседей-пшавов, когда, «собравшись

толпою, хевсурсы являлись к особняку пшавца, и под тем предлогом, что дед или прадед последнего не улатил какого-нибудь барана, забирали все, что попадалось под руку» [Худадов 1890: 72]. Наконец, не лишено видимых оснований причисление сюда же фактов ежегодных угощений дворян крестьянами во многих районах Кавказа, в чем проявлялась одна, а порой и единственная, форма зависимости [Бакрадзе 1864: 48].

На другом полюсе располагаются действия группы мужской молодежи в календарных обрядах и праздниках. Подробно об этом речь пойдет в следующей главе. В настоящем случае ограничусь лишь одним примером из быта грузинского крестьянства XIX в. На масленицу партии мужской молодежи, облаченной в костюмы и маски, отправлялись «по окрестным деревням собирать добровольную дань с жителей за пляски и комические представления», взымали подать и с прохожих. Глава такой партии (шах) посылал своих «ясаулов к зажиточному односельцу прислать муки, побольше вина, курсей. Все это, конечно, только предлог собирать добровольную дань, а вечером вместе же покутить...» [Эристов 1855: 143].

Подбор приведенных примеров может показаться случайным. Однако попытаемся посмотреть на них под одним углом зрения.

Своеобразная активность хевсур по отношению к соседям объясняется главным образом причинами социально-экономического порядка. Зона высокогорий, отличающаяся ограниченной природной базой, актуализировала для местного населения значение набегов на соседние, более щедрые по сравнению с собственными земли, на своих более зажиточных соседей. Фактор этот если не универсальный, то во всяком случае для Кавказа характерный. Именно в таких горных районах, более чем в каких-либо других местах, дольше сохраняли ведущее значение принципы военно-демократического устройства общества. В той или иной мере им соответствовали, были подчинены либо растворялись в общей системе прочие социальные структуры и институты, общественные идеологические концепции. Поэтому в традиционном хевсурском обществе, в быту которого особое место занимали мужские клубы-сапехно, в социально-политическом плане не была особо заметна активность собственно мужских объединений. Последние выражали себя не столько обособленно, сколько во взаимодействии с общинными институтами и механизмами. Отряды хевсур, совершавшие нападения на соседей, трудно однозначно определить как мужские объединения. Тем не менее генетически они были связаны с исследуемой традицией. Этой же связью в значительной мере характеризовались акции «удальцов», модели поведения княжеской и ханских дружин среди зависимого населения, но равно и молодежных групп в обрядах.

Пахта относительно данного социального феномена также предстает видоизмененным явлением, однако сравнительно полно удерживавшим черты своего исторического прототипа как формообразующего, так и содержательного порядка. Вот почему так чрезвычайно близки ей обрядово-игровые действия, обеспечивавшие иную сферу жизнедеятельности общества. Незначительные разли-

чия тех и других свидетельствуют об относительно недавнем их размежевании. В этом заключается одна из черт уникальности пахты.

Будучи включенной в систему новых связей, пахта реализовала отношения раннефеодального типа. На политической карте Нагорного Дагестана позднесредневекового периода наряду с ханствами и т.п. располагалось несколько десятков больших и малых независимых и полунезависимых союзов сельских общин – «вольных» обществ. Становление классовых отношений там происходило на нескольких уровнях, причем на общинном уровне последствия данного процесса обнаруживались едва ли не ранее, чем на остальных. Крупные, главные селения обществ обладали политическими и экономическими прерогативами, нередко выступая в роли сюзеренов, «коллективных феодалов» по отношению к более слабым членам межобщинных объединений [Магомедов 1957: 48]. Бахтияры, как представители главных селений, выступали в роли исполнителей, отправителей права взимания дани с зависимых селений. Сама же дань и форма ее получения не были обычными. Угощения, организуемые подвластной общиной, предназначались мужскому населению общины-метрополии или даже более ограниченной, молодежной, ее части. Иные формы зависимости селений, входивших в общества Ахты-пара и Рутул, имели второстепенное значение. Данное обстоятельство оттеняет не только особые прерогативы позднейших модификаций мужских союзов в отправлении пахты, но, очевидно, и специфическую роль последних в установлении самого права на нее. Традиционные виды социальной активности мужских союзов должны были способствовать установлению подобных порядков, что видно при сопоставлении приведенных примеров¹.

3.2. Военный отряд и его предводитель

Организованные группы мужской молодежи обычно были наиболее мобильным и действенным звеном военной организации общины. На примере кубачинских батирте, несших службу в башнях, располагавшихся на подступах к селению, можно составить отчетливое представление о роли традиционных мужских объединений в отправлении данной функции. По первому сигналу караульных члены дружины, отряда отправлялись в башню – место сбора и, экипировавшись там, выступали на защиту селения. С этой целью в стены внутренних помещений караульно-сигнальных башен аварского селения Урада были вбиты каменные гвозди

¹ Институт пахты обстоятельно и в целом в аналогичном социально-историческом контексте рассмотрен в одной из работ Ю. М. Кобищанова [Кобищанов 1989: 42–54]. Исследователь ставит пахту в один ряд с социально-политическим феноменом полюдья, имевшим, по его мнению, универсальное распространение в феодальную эпоху и оказавшим первостепенное значение в сложении самой модели феодальных отношений, а также присущих ей институтов и механизмов [Кобищанов 1987: 135–151]. В пахте Кобищанов обоснованно усматривает связь с деятельностью половозрастных групп и тайных обществ [Кобищанов 1989: 47].

(по числу членов дружины), на которых постоянно висело оружие и большой кольцеобразный хлеб, служивший провизией в походе [Козлова (А), л. 8].

Схожая, хотя и не столь рельефная, картина предстает в характеристиках организации и порядка осуществления акций на соседние территории. Это нашло отражение в едва ли не единодушных суждениях авторов прошлого века, под стать следующему: «Ингуши рассматривают охоту, грабительские набеги и войну как самые достойные занятия для молодежи, они зачастую грабят не из нужды, а чтобы прославиться» [Бларамберг 1992: 216]. На основании этнографических и фольклорных материалов к таким же оценкам приходят современные исследователи. «Обычно весной, как только начинали таять снега на горах, – отмечает К. Козлова, – удалые молодцы собирали желающих пограбить и отправлялись в поход (речь идет о жителях внутренних районов Аварии, походы совершались в Кахетию. – Ю. К.). Чаще всего в набегах принимала участие молодежь, которая своим удалством и выносливостью в таком трудном и опасном деле хотела завоевать уважение в глазах старших» [Козлова (А), л. 4].

Отряды часто были невелики, объединяя до десятка или немногим более смельчаков. Но не редкостью были и большие дружины, целые войска, собиравшие по несколько тысяч человек. Примеры последних известны в истории адыгских народов, абхазов. Описанию регулярно совершавшихся походов убыхов в Абхазию посвящена обстоятельная статья С. Т. Званбы, в которой содержатся следующие подробности.



Рис. 21. Ингушское селение Эрзи. Фото автора. 1989

Сбор участников заранее оговоренного похода производился в специально назначенном месте и по времени растягивался недели на две. По замечанию автора, в походе принимало участие практически все дееспособное мужское население селений, давших согласие на него. «В собранной партии воины каждой деревни или околотка составляют особое отделение, которое называется отдельным огнем по имени деревни или околотка. В таком отделении бывает от 10 до 100 человек, и оно имеет своего старшину или начальника, который делает наряды и ведет очередь, кому из воинов следует идти на стражу, на работу и т.п.» Во время сбора проводилась проверка экипировки воинов. Каждый должен был иметь помимо необходимого набора оружия и одежды месячную норму съестных припасов. «Для проверки провизии и прочих тяжестей, – пишет С. Т. Званба, – не берут ни лошадей, ни вьючного скота, а все, что необходимо в походе, каждый воин несет на себе. От этого никто не освобождается, какого бы он знатного происхождения ни был. Один только предводитель не несет на себе провизии...»

В каждом отделении были назначенные старшиной кашевары и дровосеки. Хотя воины имели собственные запасы продуктов, пища готовилась сообща кашеварами, для чего последние ежедневно получали с каждого участника похода равную часть провизии. Индивидуальное расходование продуктов рассценивалось как большой проступок, суливший всему отряду неудачу или несчастье. Дровосекам вменялась в обязанность заготовка дров на стоянках, строительство шалашей, расчистка дорог [Званба 1982: 16–18].

При приближении к объекту акции отряд делился на части. В две из них отбирались наиболее опытные воины, формировавшие авангард, арьергард и группу грабителей. Неопытная молодежь, старики, кашевары и дровосеки составляли резерв. В случае успешного завершения набега по прибытии на первое сборное место собиралась восдино вся захваченная добыча, включая пленников, и производился ее раздел. После этого отряд разделялся по отделениям, каждое из которых с победными песнями и стрельбой из ружей возвращалось в родное селение [Там же: 21–23].

В общих чертах так же организовывались походы у адыгов, осетин, вайнахов, народов Дагестана, горцев Грузии. Среди дополнительных деталей выделю практику принесения воинами клятвы накануне выступления и существовавший в ряде обществ запрет на участие в особо опасных мероприятиях неженатых, а также единственных в роду мужчин, не имевших пока собственного мужского потомства [Мафедзев 1986: 128, 130].

Безусловно, нет оснований проводить прямые параллели между боевыми отрядами, дружинами горцев описанного типа и мужскими объединениями, известными нам по письменным и этнографическим материалам. В основе функционирования первых лежали иные принципы. Состав отряда формировался не из участников уже существовавших корпоративных объединений, а из небольшого числа произвольно собиравшихся «смельчаков» либо путем сбора ополчения, в которое призывалось все физически дееспособное мужское население. В последнем случае произвольность уступала место общинным порядкам.



Рис. 22. Лезгины в походе. Гравюра с работы худ. Т. Горшельта

Вместе с тем детали организации быта отрядов, распределения должностных обязанностей между их членами и реализации последних не могут не вызвать прямых ассоциаций с известными примерами быта сегрегированных мужских сообществ. По-видимому, правомерно говорить об опосредованной преемственности или даже взаимосвязи этих явлений. Моделирование небольших «шаек», так же как и разделение многочисленных отрядов на отделения («котлы» или «огни») по селениям, непосредственно соотносилось с принципами корпоративности исследуемого плана. В первом случае корпоративность создавалась как бы заново, но не исключено, что с учетом уже существовавших связей, а во втором – восстаивалась в рамках более пространного социального поля. К такому же выводу склоняет сравнение деятельности подобных отрядов с княжескими дружинами, с порядком проведения княжеских наездов у адыгов, описанию чего были посвящены страницы в предыдущей главе. Наконец, заслуживает внимания замечание грузинских этнографов Р. Л. Харадзе и А. И. Робакидзе о порядке сбора дружин у ингушей, в котором исследователи, отмечая непостоянный характер военного отряда *главр*, формировавшегося в каждом отдельном случае заново, признают наличие «тесных уз дружбы», снаивавших «удальцов» [Харадзе, Робакидзе 1968: 139].

В аналогичном контексте, очевидно, следует оценивать и сведения об особой организованности, активности мужской молодежи при совершении тех или иных военных операций. Симптоматичными выглядят сведения Р. Эристова об отрядах тушин, отправлявшихся на поимку «грабителей» из соседнего Дагестана, для созыва которых предводитель накануне объявлял «**молодым** тушинам, чтоб они к утру были готовы идти на поиски. На другой день человек 15 **молодых** отправляются в лес, под начальством белади (предводителя. – Ю. К.), которому известны все тропинки и лазейки лезгин» [Эристов 1855: 144].

Традиционные институты использовались в практике военно-организационной структуры имамата Шамиля [Шамиль 1859: 495], в схожих политических образованиях Северо-Западного Кавказа [Карлгоф 1860: 85–86]. Сложная политическая обстановка, царившая в горских обществах в период Кавказской войны, рождала условия для активизации молодежных объединений. Показательны следующие примеры. Весной 1825 г. общество Эндери отправило письмо, в котором от имени «**молодежи и стариков, главарей и благочестивых людей**, и особенно кадия» просило жителей Чиркея и Унцукуля подняться на «священную войну» в защиту ислама [Движение горцев 1959: 53]. В селении Яраги – центре кавказского мюридизма – «молодые люди наделали деревянные шашки, начали ходить по улицам: приближались они к углу дома, забору, дереву, к надгробному камню, останавливались и, поворачиваясь к стороне России, ударяли шашками о камни с криками: „Мусульмане, газават, газават!“» [Эсадзе 1090: 45].

Любопытны свидетельства дагестанского хрониста Кавказской войны Мухаммеда-Тахир аль-Карахи. Описывая события, разворачивавшиеся летом 1844 г. в аварском ауле Чиркей при приближении к нему русских войск, автор особо вы-

делает роль местной молодежи. «Когда чиркеевцы увидели направляющихся в их сторону русских, они увели свои семьи, захватив все, что можно было взять им с собой, в недоступные места густых лесов. Чиркеевская молодежь думала сражаться с войсками, но чиркеевская знать просила их выйти из селения и дать русским дорогу в Чиркей... Молодежь согласилась и вышла за пределы селения». Но, когда первый солдат вступил в селение, «молодежь перекликнулась между собой и набросилась на солдат наскоком волков, находящихся среди стада баранов». В результате этого сражения, констатирует автор, «из чиркеевской молодежи пали смертью праведников только двое, и один был убит по ошибке кого-то из них же самих». Позднее «группа из этой чиркеевской молодежи выступила для нападений» на русский отряд, двигавшийся в направлении Темир-Хан-Шуры. И эта боевая операция оказалась удачной, удалось захватить в плен некоего важного начальника. Далее аль-Карахи пишет: «Все жители Чиркея упрашивали эту молодежь отдать жителям этого начальника. И они отдали его чиркеевцам, которые вернули русским и пушку, и начальника и заключили с ними мир. Неверные повернули обратно, обманувшись в своих надеждах и прежних намерениях покорить жителей Чиркея» [Карахи 1990: 17–18]. Из приведенных цитат отчетливо видно, что мужская молодежь аула Чиркей представляла собой не аморфную массу, а организованную группу, являвшуюся значительной военной силой и, кроме того, обладавшую собственной общественной позицией. Эти качества ярко вырисовываются в описанных ситуациях, когда к «молодежи» именно как к организованной группе обращались с просьбами местная знать, а в последующем и «все жители» Чиркея. Объединение молодежи противостояло общине и ее властным структурам, что возможно лишь при наличии определенных автономных прав и привилегий. Вновь трудно удержаться от прямых сопоставлений с рассказами кубачинцев о молодежных отрядах батирте, выступавших надежными защитниками родного селения и активно влиявших на его внутреннюю общественную жизнь. Пример последнему мы обнаруживаем и в замечании французского консула Гамбы относительно порядка проведения общинных собраний в Джаро-Белоканских обществах в начале XIX в. «Молодые люди, настроенные, как правило, радикально, нападают на осторожность старейшин. Иногда дело доходит до драк, и несколько раз проливалась даже кровь. Особенно члены общества, виновные в нескольких преступлениях, те, кто находится под подозрением властей, всеми возможными средствами стараются возбудить молодежь, сколотить из них своих приверженцев, способных защитить их от суда джамаата» [Gamba 1826: 100]. Случавшиеся вспышки конфронтации между мужскими молодежными объединениями и общиной все же были фактами исключительными. Взаимозависимость одних и других предопределяла согласованность действий обеих структур, а по большому счету и подчиненность мужских объединений общине. Последняя материально обеспечивала мужские объединения, предоставляя им специальные земельные участки из своего фонда, гарантируя налаженную систему снабжения продуктами. В свою очередь из молодежной

среды формировались специальные отряды, находившиеся в постоянной готовности дать отпор врагу либо выступить в поход в интересах общины. Подобный отряд, дружина, существовавшая в селении Унцукуль, насчитывала 100 человек [Магомедов 1979: 107]. По мнению исследователей, причиной особой военной активности Унцукуля и других селений, входивших в состав общества Койсубулу в XVIII в. и позднее, было именно наличие в местной среде мужских союзов с характерным для них профилем общественной функциональности [Айтберов, Нурмагомедов 1981: 137].

Возвращаясь к тексту хроники аль-Карахи, отмечу и другие, содержащиеся в ней небезынтересные в рассматриваемом аспекте моменты. Обращает внимание звучащее едва ли не рефреном определение тех или иных воинских формирований, возглавляемых наибами, имамом и т.п. как отрядов «товарищей» или «сотоварищей». Подобная формула, конечно, условна, тем не менее несет определенную семантическую нагрузку. С ней мы встречались и раньше, в описаниях различных акций «групп товарищей», действий «товарищей», «друзей», «сверстников» жениха на свадьбе и т.п. В настоящем случае она могла подразумевать аналогичный оттенок. К примеру, описывая первый бой только что избранного наиба Гази-Мухаммеда, «18-летнего мальчика, еще не достигшего зрелости», автор пишет: « В то время, когда народ убежал, свежий юноша и неокрепший джигит Гази-Мухаммед, сын имама, выказывал превосходную стойкость со своими товарищами числом около 6 человек. Благодаря этой стойкости получило спасение множество бегущих...» [Карахи 1990: 55, 57].

Среди прочих материалов, связанных с событиями Кавказской войны в Дагестане, аль-Карахи приводит тексты стихотворений, слагавшихся местными авторами по поводу сражений, подвигов героев и т.д. В одном из них, принадлежащем перу Абд ар-Рахмана Сугратлинского, содержатся следующие строки:

*О владыко, дай нам в делах наших истинное направление,
Направь наши устремления на самые лучшие подвижничества.
Владетели положений прямого пути находятся в благоденствии,
Однако оно затруднилось запрещением нашим юношам хватать бешеных,
И сколько храбрецов, когда устремляются к нападению из рвеня,
То щедрость завоеваний заставляет их забыть свои трудности.*
[Там же: 32–33]

Фраза о запрещении «юношам хватать бешеных» выглядит не вполне понятной. Это признает и переводчик хроники А. Барабанов, отмечая, что в одном из вариантов рукописного текста вместо «бешеных» поставлено слово «сборища». «О ком идет речь – пока установить не удалось», – констатирует комментатор [Там же: 32].

Произведя замену слов, мы можем прочитать концовку предположения следующим образом: «...затруднилось запрещением нашим юношам сборищ» (очевидно, так, а не «запрещением... хватать сборища»). Хотя оба варианта фразы не имеют четкого смысла, второй, тем не менее, выглядит более определенно,

апеллируя к традициям местного населения, характерным особенностям общественного быта. Под сборищами в данном случае могли подразумеваться регулярные собрания мужской молодежи, ее шумные и веселые пирушки. Они, конечно, плохо соответствовали требованиям ислама и канонам мюридистского движения, однако именно они являлись одной из форм жизнедеятельности молодежных корпоративных структур, служивших базой воинских подразделений войск мюридов. В подобном контексте фраза о затруднительности достижения благоденствия обретает новый смысловой оттенок.

Решусь высказать еще одно предположение, на этот раз по поводу строк, содержащихся в песне, сочиненной Шамилем на арабском языке. Текст песни состоит из призывов к мюридам. Начинается она следующими словами:

*Обнажите меч, народ,
На помощь идите к нам,
Проститесь со сном и покоем,
Я зову вас именем Бога!*

И несколько ниже помещается следующая строфа:

*Не раз мы покоряли,
Не раз мы молились с друзьями,
Не раз кругом ходили между нами чаши,
Не раз мы пивали из них, вспоминая имя Аллаха.*

Комментируя последние две строки, В. Г. Гаджиев отмечает, что «под чашею разумеется, как у Хафиза, по толкованию мистиков, любовь. Шамиль был ярким противником употребления вина» [Гаджиев В. 1989: 111–112]. Не оспаривая последний тезис, выскажу следующее.

Данная песня предназначалась мюридам – воинам, воспитанным и возмужавшим в горных аулах и не просто знавшим обычаи, но и прошедшим через них, т. е. непосредственно ощутившим на себе школу мужского братства с его законами и порядками. Да и сам Шамиль прошел через нее. Идея, образ чаши как символической любви для рядового воинства, по-видимому, должны были иметь излишне отвлеченное значение. Куда конкретнее могли быть рождаемые ассоциации с осязаемой чашей хмельного напитка, ходившей по кругу товарищей, друзей во время совместных трапез. Такая ассоциация по-новому, но в рамках устоявшейся традиции укрепляла узы товарищества, столь необходимые перед боем. А в подобной ситуации и исполнялась песня. То обстоятельство, что текст песни был написан на незнакомом для большинства воинов арабском языке, а содержание, очевидно, известно лишь в пересказе, не понижает, а отчасти и повышает вероятность подобного ее восприятия. Возможно, учитывая данное обстоятельство, ввел образ чаши в текст призыва к бою и сам автор.

Подводя предварительный итог предпринятому экскурсу в вопрос о роли мужских объединений в сложении традиционной военной организации горцев, можно определить ее как довольно значительную. Структуры рассматриваемо-

го типа часто служили главными звеньями системы обороны селений, они могли выступать в качестве ядра мобильных воинских формирований. Настоящие функции соответствовали принципам военно-демократического устройства социума, в значительной степени определявшим фон общественной жизни вплоть до второй половины XIX в. Но данные принципы отличались внутренней противоречивостью. Заложенные в них демократические начала делали широкие слои населения активной общественной средой. Право участвовать в походе, завоевать авторитет и славу, получить долю добычи предоставлялось практически каждому дееспособному мужчине, и это обстоятельство сглаживало прочие возможные различия общинников. По замечанию У. Лаудаева, чеченцы с целью «еще резче выразить свое равенство... называют себя витязями или воинами, по-чеченски – конахи» [Лаудаев 1872: 23, 24]. Вместе с тем конкретные формы реализации подобных устоев жизни предопределяли возможность и условия для вызревания социальной ранжированности. Поэтому прав и другой автор, писавший применительно так же к чеченцам: «При существующем в народе равенстве, уважение и почетное звание приобретаются богатством, ловкостью и заслугами (удачами в набегах)» [Клингер 1856: № 97].

В указанном плане особый интерес представляют фигура главы (начальника) отряда и последствия профессионализации военных дружин. Для того чтобы сложилось более четкое представление об образе главы отряда, его правах и полномочиях, приведу несколько примеров из литературы.

Вот как описывал набеги, совершавшиеся жителями Западного Дагестана, К. Ф. Ган: «Набеги всегда были систематически подготовлены и хорошо организованы. Зимой какой-нибудь предприимчивый дидоец собирал вокруг себя маленький отряд надежных и ловких людей и содержал их на свой счет. Как только при наступлении весны горные тропы становились проходимыми, они отправлялись в поход» [Ган 1902: 239]. Информацию о том, что организатор набега перед его началом брал на себя обязанность содержать отряд до выступления либо устраивал для его членов одноразовое угощение и уже после этого получал права на предводительство, сообщают и другие авторы [Романовский 1860: 260]. Соответственно механизм избрания главы отряда и вступления его в должность близок известным примерам обретения авторитета и власти, в частности по западнодагестанскому институту кор. Нередко, «когда дух необузданного своевольтва и склонность к грабежу занимали» все мужское население, решение о набеге принимало общинное собрание, и участие в нем становилось особо массовым. «Тут они по обыкновению разделялись на партии, и каждая под началом предводителей их... предпринимали путь по разным направлениям...» [М-цев 1850]. На таких собраниях у осетин предводитель отряда избирался каждый раз заново [Циковани 1979: 101].

Об избрании предводителя партии в цитированной статье С. Т. Званбы читаем: «В это звание может попасть только человек, известный уже своею храбростью. Происхождение тут не имеет никакого влияния. Избираемый должен быть



Рис. 23. Набег черкесов на Линию.

[Утверждение русского владычества на Кавказе. Т. 3. Ч. 2. С. 228]

человеком обстрелянным, который находился уже в нескольких походах простым воином, после начальником небольших партий, от 10 до 30 человек, и показал примеры мужества и распорядительности. Кроме того, требуется от предводителя... чтобы во всем служил примером для партии. Избранный пользуется во время похода безусловным повиновением, и каждый воин, без различия происхождения, переносит от него терпеливо брань и даже побои, за что в другое время тот же предводитель заплатил бы своею жизнью» [Званба 1982: 16].

Ответственность, которую нес предводитель за успех похода, оценивается в источниках различно. Согласно замечаниям А. Л. Зиссермана, у чеченцев вожак шайки за неудачу не отвечал [Зиссерман 1879, ч. 2: 440]. К.Ф. Сталь на примере черкесов констатировал обратное: «Каждая большая или малая партия имеет своего начальника – *дзепши* (князь войска), который, ведя партию, отвечает, что она не попадетса оплошно в руки неприятеля. В случае, если партия застигнута и окружена неприятелем, начальник должен скорее погибнуть, чем бежать, оставив партию» [Сталь 1900: 141]. Последняя оценка выглядит более обоснованной или, по крайней мере, более характерной и находит подтверждение в хорошо известном факте получения предводителем отряда при разделе добычи большей, особой, лучшей ее части [Забудский 1857: № 26; Зиссерман 1879, ч. 2: 440; Хетагуров 1960: 319; Шамиль 1859: 138].

Так что же представляла собой фигура главы военного отряда? Каким социальным потенциалом она обладала и как последний реализовался? Вновь

сошлюсь на данные источников. И.И. Норденстам, составивший подробное описание западнодагестанского общества Антль-Ратль, писал, что предводителями – *велладами* там были люди храбрые и опытные в тактике набегов, но устраненные от участия в управлении гражданскими делами (за исключением организации самих набегов) [История 1958: 327]. Подтверждают эту оценку и другие авторы. Любопытны в данном отношении сведения из истории лакцев XVII–XVIII вв., когда после изгнания местным населением правителей – *шамхалов* там была принята система выборов глав административной структуры – *хахлавчи*. На хахлавчи возлагался сбор ополчения и командование этим ополчением как при защите, так и при нападении. «Другие дела управления его не касались, так как каждое селение управлялось своими выборными», далеко не всегда повиновавшимся хахлавчи в принимаемых им в рамках своей компетенции решений [Панек 1996: 9]. Тем не менее один из хахлавчи – Чолак-Сурхай, в начале XVIII в. добившийся значительных успехов в войне с персами, достиг чрезвычайных высот политической власти, став в итоге Сурхай-ханом. Противоречия в данном случае нет, как не будет его и в прочих подобных примерах.

Участие в военной операции, тем более руководство ею, не гарантировало, но предоставляло возможность обретения авторитета и славы. При известных условиях общественно-экономического устройства горских обществ, социально-идеологических приоритетах, присущих атмосфере традиционного общества, воинская слава актуализировала и реализовала механизм социального престижа. Действенность последнего возрастала по мере профессионализации самой этой должности, что подводило к сложению комплекса власти авторитета.

Иллюстрациями к обозначению данного процесса могут служить сванские и хевсурские материалы. В одной из сванских легенд повествуется о некоем Кахане, который спас Латальскую общину от чудовищного змея, а за это потребовал для своего родного селения права преимущественного поль-



Рис. 24. Черкес. Гравер Г. Энгельман [по: Gamba. Voyage dans la Russie Meridional. Atlas. Paris, 1826]

зования некоторыми общинными угодьями, а также общественным минеральным источником. В благодарность односельчане установили в честь Кахана специальную миску, из которой должны были все пить в дни праздника за здоровье героя. В настоящем случае не приходится говорить об обретении Каханом каких-либо личных преимуществ. Зато таковые обрел другой герой – хевсур Хирчла Бабураули. Прославившись победами над иноземными захватчиками, Хирчла сделался предметом воспевания. Про него слагались предания, восхвалявшие деяния героя на пользу общины. В отличие от Кахана, в честь которого была установлена общественная миска, Хирчле благодарная община предназначила индивидуальный сосуд (*чхути*) со специально приготовленным для него пивом. В последующем раздавать напиток из этого сосуда могли исключительно прямые потомки героя, что указывает на превращение личной прерогативы в потомственную [Харадзе, Робакидзе 1968: 144–145]. Для обозначения героев ранга подобного и немногим ниже Хирчлы Бабураули у хевсур употреблялся термин *каи кма*, по существу отражавший конституированность института героя-визя. Подобные термины и институты были известны и в других горных районах Кавказа.

Наряду со славой, ростками власти авторитета герой-воин, предводитель дружины обретал и экономические преимущества. Увеличенная доля добычи, поступавшая едва ли не регулярно, превращалась, по сути, в дополнительный прибавочный продукт, который укреплял власть как таковую. Указанные обстоятельства создавали «молодцам» условия и предпосылки для противопоставления себя общине, а в перспективе и обретения непосредственной власти над односельчанами. Соответственно можно говорить в целом о позитивном влиянии военно-демократических принципов общественного устройства на процессы классово- и политогенеза. На практике, однако, их развитие было диалектичным и внутренне противоречивым. Отчасти сам военно-демократический уклад, а также общинные механизмы регулирования жизнедеятельности социума вступали в противодействие с означенной тенденцией.

Хорошо известны примеры сдерживания общиной процесса экономического расслоения своей среды, во имя чего из общинного фонда малоимущим семьям выделялись дополнительные земельные наделы и т.п. С этой целью иногда предпринимались акции экспроприации наиболее состоятельных, резко выделявшихся на общем фоне экономическим достатком лиц [Маргошвили 1981: 131]. Схожая участь могла постигнуть и героя, обретшего непомерно большую славу и авторитет. По свидетельству Х. Ошаева, в чеченском обществе Малхиста даже в начале XX в. случались прецеденты умышленного убийства молодца, особо прославившегося своим удалством [Ошаев 1929: 39]. Аналогичная судьба нередко выпадала и хевсурскому *каи кма* [личное сообщение В. Чиковани]. Как выражение этой же тенденции можно оценивать достаточно популярные в Чечне предания об изгнании местных или пришлых князей, в значительной степени соответствующие действительно имевшим место событиям. В одном из преданий содержатся следующие строки: «И с тех пор... если кто-нибудь из нашей среды желает воз-

выситься и заделаться князем, находится всегда человек, который убивает его» [Ошаев 1930: 65]. Наконец, существовавшая в ряде обществ Дагестана система постоянной смены воинов в отрядах, по мнению Р. М. Магомедова, препятствовала превращению военного дела в профессию и выделению верхушки военного сословия, стоящего над рядовыми общинниками [Магомедов 1979: 25].

Тем не менее основная тенденция развития процессов классов- и политогенеза в большинстве случаев одерживала перевес. Профессиональные предводители военных дружин обретали привилегированные позиции в обществе, власть и экономическое благосостояние. Так, чеченец Сепе из Малхисты, первоначально простой земледелец, со временем возвысился до уровня вождя и князя, собрав вокруг себя «дружину из 60 одноглазых всадников» [Кобычев 1972: 64]. «Всадники, – пишет А.Р. Шихсаидов, – составляли влиятельную общественную группу и представляли собой привилегированную категорию хновского общества. Отряд всадников возглавлял „глава всадников“... достоинства которого подчеркнуты также термином „звезда войска“» [Шихсаидов 1984: 225]. Подобно этому, у адыгов даже в так называемых демократических обществах предводитель отряда именовался «князем войска» – *дзепши*. Л.Б. Панек отмечает, что жители Рутула *беками* называют «своих бывших предводителей набегов. Эти предводители грабили соседние селения, а с некоторых получали дань, которая со временем становилась податью. Для того чтобы называться беком, недостаточно было обладать богатством и авторитетом, но надо было непременно быть начальником» [Панек (А), л. 59].

В итоге право командования дружиной, ополчением стало наследственной, сословной привилегией. «Предводителей своих, – высказывал замечание об одном из чеченских обществ наблюдатель начала XIX в., – выбирают они из семейства, которое в течение веков давало им всегда отличных военачальников, и потому у них в большом почтении» [Стивен 1824, ч. 12, № 24: 260]. У осетин на смену временным военным предводителям (*балхон, раздзог*) пришли постоянные, имевшие на это наследственные права (*алдар*) [Чочиев 1977: 33; Чочиев 1979: 19, 20]. «Из рассказов о происхождении чегемских и балкарских таубиев и из старинных военных песен горцев, – писал Н. П. Тульчинский, – усматривается, что предки теперешнего высшего сословия действительно были умелые и доблестные ремесленники войны. Они неустанно совершали набеги... Такие люди в глазах своего племени олицетворяли все совершенства человека» [Тульчинский 1903а: 165].

Профессионализация фигуры предводителя, эволюционирование представителей этой когорты в высшее сословие общества часто сопровождалось процессом профессионализации военных дружин. К условиям, способствовавшим развитию последнего, могут быть причислены особенности ведения хозяйства, при котором у населения оставался значительный период времени, не занятый производительным трудом; наличие или отсутствие материальной базы (в первую очередь земли), необходимой для расширения хозяйственной деятельности или, по крайней мере, поддержания ее на среднем уровне; возможности сосед-

них территорий принять дополнительные рабочие руки и превратить их в рабочую силу; внешнеполитическая обстановка, в большей или меньшей степени требовавшая наличия военных отрядов и др. [Карпов 1990: 19–20]. Взаимодействие этих и других факторов приводило к формированию мобильных военных дружин, получавших самостоятельность от своих общин, но полностью не терявших с ними связей. Дружины могли выступать в качестве наемников либо возлагали на себя функции постоянной и гарантированной защиты населения от внешних врагов вместо общинных ополчений. Р. Ф. Розен в 1830 г. относительно чеченских обществ замечал: «По приглашению соседей ходят к ним на помощь, но не усердно и не иначе, как за награды» [Материалы по истории 1940: 239]. С другой стороны, согласно рассказам крестьян Дигорского общества Осетии, они считали себя свободным сословием и никаких обременительных повинностей в пользу привилегированного сословия (*баделятов*) не несли, но тем не менее «давали баделятам за охранение... во время полевых работ от нападения хищников от каждого двора по копне сена, по барану и высылали по одному человеку на каждый день для помощи во время паханья и жатвы» [Красницкий 1865: № 33]. В стыр-дигорских преданиях о появлении сословия *царгасатов* рассказывалось, что первые царгасаты выполняли функции охраны крестьян: давали знать о грабительских набегах врагов, следили за стадами, осуществляли контроль за использованием пастбищ [Джанаев 1948: 12–13]. В 1859 г. штабс-капитан Базар Мамилов, аргументируя права своей фамилии на княжеский титул, в частности говорил: «Кистиния всегда охранялась от неприятеля дружиною, собиравшейся по приказанию наших предков, и была всегда предводительствуема нами же» [Скитский 1959: 187].

Столь важная социальная позиция, обретенная военными дружинами, и в первую очередь их предводителями,



Рис. 25. Абазин. Гравер Г. Энгельман [Gamba. Voyage dans la Russie...]

позволяла им контролировать общественно-экономические отношения на определенных территориях. Осуществлялось это или на основе внеэкономического принуждения, в том числе в формах полюдья, близких описанным вариантам пахты и т.п., или же через захват общинных земель и эксплуатацию на их базе крестьян, как это известно на примере царгасатов в Стыр-Дигории. В схожей зависимости от балкарских таубиев оказалось население некоторых рачинских селений. Взаимоотношения между сюзеренами и вассалами здесь были неоднозначными. «Таубии настолько серьезно защищали этих эмчеков и их интересы, что они совершенно свободно бывали во всех горских обществах... и вели торговлю, не подвергаясь никаким обидам». В свою очередь, эмчеки платили таубиям определенную дань и, кроме того, «молодые таубии после женитьбы отправлялись со свитой в селения Геби и Чиори, где эмчеки устраивали для них торжественное угощение и каждый подносил молодому таубию в подарок какую-либо вещь по своему состоянию...» [Абаев М. 1911: 603–604].

В преданиях народов Дагестана довольно часто встречаются сюжеты о борьбе населения тех или иных общин с *талхьянами*. Местный термин произведен от тюркского слова *тархан* – «предводитель», «военачальник». Талхьяны обычно описываются как жестокие и корыстолюбивые правители-феодалы. Но встречаются в текстах детали, позволяющие в ряде случаев конкретизировать их полномочия и взаимоотношения с местным населением. В частности, можно узнать, что они несли караульно-боевую службу и могли приходить на длительный постой в соседние селения. Чрезмерный рост посягательств талхьянов на собственность и права крестьян, в том числе их личное достоинство, вынуждал последних предпринимать те или иные меры к их устранению, в том числе физическому [Предания 1981: 148–149]. Однако далеко не все общества избавлялись от правителей, и позднесредневековый Дагестан с большим числом мелких и крупных феодальных владений дает тому наглядные примеры. Княжеская, ханская власть в подобных владениях была весьма устойчивой. Не касаясь вопросов, связанных с этим аспектом социально-политической жизни местного общества, и сославшись на материалы Т. А. Айтберова и А. М. Нурмагомедова, укажу на любопытную деталь, встречающуюся в местных арабоязычных источниках, а именно – на термины, используемые для обозначения ближайшего окружения князей. Подобное окружение в документах представляется группой, именуемой «сотрапезниками» князя, его «друзьями», «любимцами» и даже «равными ему». Принимая в расчет большое значение, которое в местной среде получила традиция мужских союзов, указанные авторы считают правомерной непосредственную связь между этими явлениями [Айтберов, Нурмагомедов 1981: 136–137]¹. Со своей стороны, полностью присоединяюсь к подобному предположению. На-

¹ Своего рода параллелью «сотрапезникам», «друзьям» дагестанских князей служат примеры из ранней истории Древней Греции. Там окружение местных царей, состоявшее из их сверстников, членов местных мужских союзов, обычно проводило свои совместные трапезы в царском дворце [Андреев 1964: 41].

сколько позволяют судить источники, «сотрапезники» князей были достаточно влиятельной общественной силой и играли заметную роль в социально-политической жизни Страны гор [Айтберов 1983: 156, 158].

3.3. Потестарные структуры и институты

Непререкаем в горах Кавказа авторитет стариков. В наиболее сложных, спорных делах, требующих взвешенного подхода к оценке всех сопутствующих обстоятельств, общество обращается к представителям старшего поколения. Им выказываются и знаки особого уважения, почтения. Нарушивший это правило подвергается едва ли не ostracism со стороны окружающих. Смыть с себя пятно позора чрезвычайно сложно.

Внешне модель общественного порядка создает даже некое подобие геронтократии. Во главе семьи стоит старейший мужчина, жизнедеятельностью семейно-родственной группы (тухума у народов Дагестана, тайпы у вайнахов, фамилии у осетин и т.д.) руководит старейшина и совет старейшин, то же наблюдается на общинном уровне. В действительности старейшины могут быть и не самыми старыми представителями тех или иных звеньев общественной структуры, однако применяемая к ним номинация предельно отчетливо определяет их социально-семантический статус. Жизнь человека, отмеченная стремлением к обретению авторитета, завершающей фазой, своего рода апофеозом имеет убеленную сединами почетную старость.

На этом фоне резко контрастными выглядят широко бытующие предания о некогда существовавшем обычае убиения стариков. Едва ли не в каждом ущелье Дагестана, во многих местностях Северо-Западного Кавказа, в других местах найдется скала, с которой, согласно легендам, в прошлом сбрасывали достигших дряхлости людей. Сюжетная канва последних и содержащийся в них морализирующий акцент почти безвариантны. Одряхлевших, не способных уже трудиться отца или мать сын, часто превозмогая собственное предубеждение, но во исполнение предписываемого обществом обычая, отводит или относит к скале, с которой должен сбросить. По дороге, а иногда и до отправления в путь, возникший со стариком разговор об исполнении им в свое время аналогичной процедуры или, напротив, замечание собственного малолетнего сына о готовности в будущем предать такой же смерти ныне полного сил отца, рождают в последнем чувство стыда за совершаемое действие и в итоге – отказ от его исполнения. Мужчина прибегает к уловке и обману общества. Он прячет старика и потом долгое время втайне от всех ухаживает за ним. Кульминационный момент преданий обозначен сложной задачей, возникающей перед обществом, разрешить которую никто не в состоянии. Общество в замешательстве. И здесь на помощь приходит спасенный старик. Он через сына дает совет, позволяющий решить подобную задачу. Благодарные сельчане спрашивают последнего, откуда его мудрость.

И тогда сын признается в совершенном им ранее проступке, в сохранении жизни старику-отцу, мудрости которого ныне и обязано общество. Местные жители «прозревают», раскаиваются, отдают должное старшему поколению и отныне отказываются от прежнего обычая. В этом заключается пафос преданий. Лишь иногда сюжетный акцент бывает смещен, приписывая столь страшный акт жестокосердию феодала, которого в итоге ожидает такая же участь [Агларов 1988: 178; Гаджиева 1985: 292; Пачулиа 1986: 98–100; Чурсин 1995: 19–20; ПМА. № 1688, л. 32–33 об.].

Критический возраст, достижение которого обязывало человека добровольно предаваться смерти, определяется в преданиях различно, но нижний его рубеж обычно соответствует 60 годам. Время бытования обряда также представляется весьма расплывчато – от ста поколений тому назад до сравнительно недавних времен, так что в вариантах нередко звучит отсылка к историческим личностям. Да и географическая привязка сюжета к конкретным природным объектам, образное живописание событий по-своему как бы приближают легендарное время к современному.

Здесь следует сделать отступление и заметить, что чрезвычайно схожие предания сравнительно недавно бытовали или даже бытуют среди народов других регионов, в частности Крайнего Севера, Средней Азии, славян и др. В оценках данного явления, воспринимаемого большинством исследователей отнюдь не как фольклорно-мифологический мотив, лежит не только увязка с суровыми условиями жизни архаических и примитивных обществ, но преимущественно с особенностями хозяйственного и общественного укладов жизни, а также сопутствовавшими им культурами и ритуальной практикой. Возрастание пиетета в отношении старости Н.А. Кисляков соотносит с переходом к земледельческому хозяйству и сопряженными с ним формами культа предков. Культ предков как таковой во главу решения вопроса ставит Н.Н. Велецкая. Позднейшие рецидивы принесения в жертву стариков или добровольной их смерти вводятся ею в контекст аграрно-магических ритуалов [Велецкая 1978: 42–73; Зеленин 1937; Каллаш 1889; Кисляков 1970]. Этот же автор на восточнославянском материале прослеживает опосредованную связь ритуального действия с обрядовой практикой мужских объединений и в качестве его деградации констатирует переход из мужской среды в женскую [Велецкая 1978: 67–70]. В дополнение к последнему приведу любопытные сведения Геродота о схожем обряде у падеев. «Когда кто-нибудь занедужит, – отмечал историк древности, – то если это **мужчина**, его убивают ближайшие **друзья-мужчины** же... Если же недуг поражает **женщину**, то ближайшие **родственницы** больной поступают с ней так же, как мужчины. Что же касается старцев, то их торжественно закалывают (и приносят) в жертву (божеству) и также съедают» [Геродот 1972, кн. 3: 99]. Не преувеличивая значения возможных выводов, замечу, что разделение обязанностей по совершению подобного акта между друзьями и родственницами выглядит само по себе весьма симптоматичным. Об аланах средневековый автор сообщал следующее: «У

них считается счастливым тот, кто испускает дух в сражении, а стариков или умерших от случайных болезней они преследуют жестокими насмешками, как выродков и трусов» (Циг. по: [Абаев В. 1990: 224]). Наконец, не лишенным аргументированности представляется и одно из народных объяснений обычая, согласно которому только души тех, «кто умирал достойной смертью, обретали свое повторное существование» [Редько 1899: 112].

Не касаясь вопросов ритуально-магического обоснования обряда, обращу внимание на особенности социального бытования и восприятия преданий, повествующих о нем. И для начала поддержу мнение Н. А. Кислякова и М. А. Агларова, отмечающих, что сюжет впитал в себя морализирующие, нравоучительные элементы, приняв форму притчи, содержащей моменты дидактики о роли прошлого в настоящем [Агларов 1988: 177; Кисляков 1970: 82].

Резонен вопрос о социальной среде, в которой имели место описываемые события. Актуальность этого вопроса возрастает в связи с предельной сконцентрированностью акцента в кавказских и среднеазиатских версиях на факте избавления от ныне кажущегося варварским обычая. Частично ответ дает характер «сложной задачи», встающей перед обществом. Это, как правило, спор, возникающий с воинственными соседями о земле и скоте, либо потребность спастись от осаждающих неприятельских войск. Соответственно можно сделать вывод относительно некоторых параметров описываемой общественной модели. Население занимается производительным трудом, но в то же время ведет или вынуждено вести войны с соседями или пришлыми врагами. Достаток населения, очевидно, был скудным, коль скоро старики для общества являлись обузой, однако внимание на этом не концентрируется. Напротив, больше внимания уделяется особенностям общественного устройства и быта, при которых право на жизнь предоставлено только детям, молодым и зрелым людям. Такая общественная модель по своим социальным показателям близка и в известном смысле параллельна обществу амазонок – дев-воительниц, не терпевших в своей среде мужчин и целенаправленно избавлявшихся от рожденных ими самими младенцев мужского пола. В этом контексте жестокосердие правителя, заставлявшего, согласно ряду версий, убивать стариков, обретает иной оттенок, согласующийся с общественным устройством. Косвенно вырисовывается некое, условно выражаясь, молодежное общество, живущее по принципам военной демократии и до известного момента спокойно обходящееся без стариков, их опыта и мудрости. Но наступает роковая ситуация, и собственными силами и знаниями членам этого общества уже не обойтись. Кульминация-развязка ознаменовывает едва ли не полную ломку прежних общественных устоев. Происходит своего рода революция – от общества без стариков к обществу, в котором старость наделена особым почетом, а руководящие посты в органах власти передаются старейшинам.

В таком ракурсе видится социальный или социально-исторический аспект преданий о бытовании некогда у горцев Кавказа обычая убийства стариков. Возможен и другой подход к оценке этого же предания – с точки зрения закономер-

ностей функционирования мифологем, если рассматривать его именно в таком качестве. Имеются ли для этого основания? В отличие от достаточно разнообразной информации об обычаях и собственно ритуале, к примеру у славян, все кавказские варианты сводятся к манифестированию схемы, преисполненной известным пафосом. Одновременно целенаправленно идет вызывание неких гнетущих ощущений от самого акта убийства. Может быть, в подобной гиперболизации и заключена разгадка подхода к данному преданию? Не есть ли это проявление одной из закономерностей функционирования мифологемы?

Подмечено, что в то время как человеческие жертвоприношения в Древней Греции были весьма редки, они представлены в огромном количестве греческих мифов. По этому поводу А. Брелих высказывает мысль о превентивном характере подобного рода «устрашений», моделировавших ситуацию в общем недопустимую. Т.В. Цивьян определяет эту ситуацию как мифологический прецедент, преподносимый в качестве предостережения, а не аккумуляции узуса [Цивьян 1989: 126]. Не есть ли и рассматриваемый нами пример, несколько перефразируя слова того же автора, использованием мифологемы, построенной на концепции известного ритуала, в качестве знакового решения «надзнаковой проблемы» [Там же: 131], конкретно – регулирования конфликтной ситуации, реально возникающей или умозрительно способной возникнуть в связи с изменениями в общественных порядках и быте?

В действительности сам ритуал мог и не существовать. О нем кавказские предания, как правило, упоминают едва ли не вскользь. Но введенный в схему мифологемы, являвшейся своеобразным социальным заказом, он актуализировался в новом качестве. Подобная метаморфоза была возможна в силу популярности сюжета на огромной территории, в различных регионах мира, а также кавказских общественных реалий. Рассмотрение данного явления только в двух аспектах – социально-историческом и мифологическом – допустимо и в принципе не отстранено от аспекта ритуального, тем более в рамках более широких, нежели те, которые предлагают кавказские материалы.

Высказанные суждения небезынтересно попытаться увязать с фактическими данными. Возможно, удастся обнаружить сведения об общественной модели, ориентированной на физически активное население. Данных, прямо говорящих об этом, пожалуй, не существует. Условно близко ей аланское общество. Косвенные данные содержатся в нартском эпосе (см.: [Абаев В. 1990: 224]). При ретроспективном анализе модели и функций мужских объединений также выявляются любопытные факты.

Информаторы Е. М. Шиллинга свидетельствовали, что институт батирте – организация молодых воинов-богатырей существовала много раньше органа старейшин – чине. Сам исследователь относился к этим сведениям довольно критически, предполагая тесную взаимосвязь обоих институтов [Шиллинг 1949: 173, 177].

Действительно, чине, состоявший из 7 или 10–12 выборных человек старшего возраста, руководил жизнедеятельностью «молодцев»-батирте. В то же время

круг его полномочий был шире, не ограниченный рамками мужского объединения. Со временем главной их обязанностью стала организация публичной власти в общине, во всем спектре ее проявлений, в том числе судебной. Власть чине распространялась на всю кубачинскую общину. Больше того, кубачинское чине управляло и десятком соседних аулов. Вывод, к которому приходит Шиллинг, определяет первоначальный статус чине как «головки мужского союза в его поздней формации, состоявшей из стариков или зрелых людей, управлявших молодыми. С течением времени эта верхушка оторвалась от всего ядра и стала жить отдельно. Остальной же коллектив мало-помалу превратился в военное ополчение» [Там же: 191]. Если согласиться с Шиллингом и признать в чине «первоначальный орган поздней формации» союза, то, очевидно, в «формации» более ранней его функции могли выполняться кем-то другим, к примеру – «старшими – халельте», являвшимися не над-, а внутрискруктурным звеном батирте. Становление чине как института старейшин (в социальных и биологических оценках) и его последующий отрыв от исходной структуры и есть некое подобие «революции стариков».

Общественные функции и социальная позиция чине были скоординированы с моделью потестарной структуры кубачинской общины. Последняя тоже состояла из верхушки, включавшей, согласно различным источникам, от 4 до 12 человек, и совета или суда из 24–25 человек. Е. М. Шиллинг соотносил их с собственно чине и остальным чинальским корпусом. Это были выборные должности, хотя имеется информация об обретении старшинами пожизненных и даже наследственных прав на свою власть. Старшины ревниво оберегали права общества и свои собственные от посягательств князей соседних феодальных владений. Последние не имели права въезда в Кубачи. Тем не менее по отношению к уцмию Кайтага кубачинцы выказывали некоторую зависимость.

Таким образом, кубачинские материалы обрисовывают общее направление эволюции управленческого органа мужского союза в орган власти общины. Его реконструируемая исходная форма прямо связана с традиционной мужской корпорацией, его члены – это старшие, очевидно, женатые и достигшие зрелого возраста мужчины. Круг их полномочий лишь опосредованно выходил на уровень общины в силу особой значимости самого мужского союза в системе общественных связей. Конечная форма – представительный орган общины, сохранивший прежний принцип легитимности, но уже опосредованно распространяющий собственные полномочия на породившую его социальную структуру.

Эволюция этого органа власти связана с изменениями общественных функций мужских союзов и сельской общины. В то время как возрастали функции и возможности общины, происходило сужение функциональных рамок и социального значения мужских союзов. В итоге мужские объединения сохранили лишь малую долю своей былой автономии. Община же восприняла от мужских союзов некоторые элементы саморегуляции и механизмы их реализации. Общественная модель из фазы молодости переросла в фазу зрелости. Глава общины – старшина, как представитель старшей социально-возрастной категории, и совет

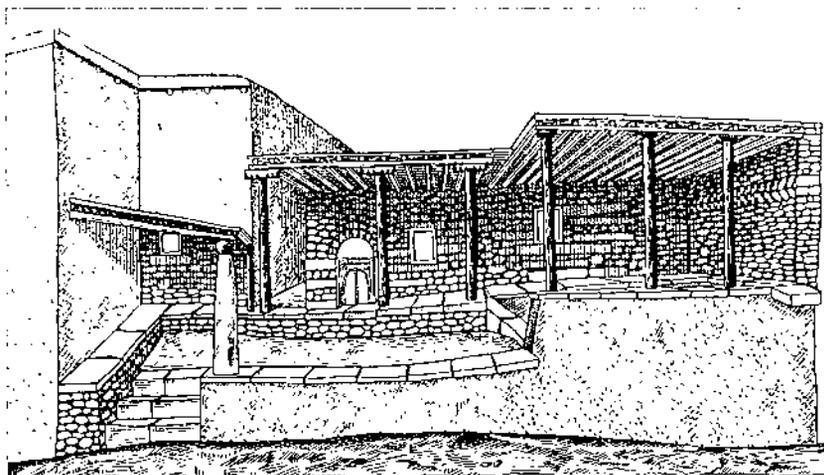


Рис. 26. Место заседания старейшин в селении Ахты [Агларов М.А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в. М., 1988]

старейшин, будучи основными звеньями потестарной структуры общины, стали своего рода знаками этой новой модели.

На подобный характер эволюции рассматриваемого комплекса общественных явлений указывают и другие факты. Как мы помним, верхний возрастной рубеж членства в мужском объединении обычно соответствовал 40–45 годам. Достижение этого же возраста давало мужчине право претендовать на место в совете старейшин, т. е. выход из формализованного мужского сообщества знаменовал его переход в общинную потестарную структуру. Существовавшая до этого двойственность положения, обусловленная принадлежностью одновременно корпоративному братству и общине, отныне снималась. Членство в своеобразном ареопаге ставило мужчину, достигшего зрелого, а в оценке социально-семантической старческого возраста, над той структурой, в которой он прежде состоял.

Локус деятельности совета старейшин – годекан, ким, ныхас, пхога и т.д. соответствовал месту традиционных мужских посиделок и общинных собраний. Участниками тех и других были совершеннолетние юноши и мужчины, имевшие, сообразно возрасту, строго определенные места в пространстве и регламенте действия. Младшие большей частью слушали, авторитетом же обладал голос старших. «В собрание, – писал об ингушах П. Г. Бутков, – является обыкновенно один человек из семейства, старик или молодой, кто случится дома; всякий вооружен. Впереди садятся на запад, поджав ноги, старики... а позади стариков сидят молодые» [Бутков 2001: 12]. На осетинском ныхасе в центре полукругом восседали *хистæртæ* («старшие»), остальные располагались стоя, по возрастным группам: 30–45-летние, 25–30-летние и дальше всех от центра младшие. В обсуждении дел активное участие принимали только *хистæртæ* и мужчины зрелого возраста [Чо-

чиев 1985: 121]. Регламент заседавшего здесь же совета старейшин определялся специфическим статусом каждого его члена и самого органа. О превалировании в положении старейшин социальных критериев над биологическими свидетельствуют правила и формы выхода из совета через самоотречение (неявку на заседания) по достижении слишком преклонного возраста, в связи с утратой здоровья, снижением по старости умственных возможностей и др. [Агларов 1988: 174]. Соответственно престиж и авторитет возраста не имели все же абсолютной самооценности, а коррелировали с социально-идеологическими приоритетами, выражавшими преемственность между поколениями, связь с предками. По этой причине нередко местом заседаний совета старейшин становились кладбища, склеповые сооружения, а на обычном годекане под скамьи для старейшин приспособлялись старые надмогильные памятники [Лавров 1982: 102; Саидов 1981 46–47, 49; Чиковани 1988: 82]. Возможно, эти идеологические ориентиры также подразумевались в рассмотренных преданиях, так как служили гарантом благополучия всего общества, а не сегрегированной его части (сказанное не отрицает известных фактов выступления членов мужских союзов от имени или в роли предков, однако, вероятно, указывает на изменение социальных приоритетов).

Общинные, т. е. касавшиеся всего общества, интересы корректировали жизнедеятельность мужских объединений. Годекан, ныхас, пхога – традиционный мужской клуб совмещал свои функции с общинным собранием. Участники последнего, исключительно лица мужского пола совершеннолетнего возраста, лишь косвенно являлись членами мужского братства, реально представляя интересы своих семей, существовавших в рамках общинной модели. Выход из сегрегированной мужской корпорации предопределял более активное включение мужчины в общественную жизнь в качестве члена совета старейшин. Членство в мужском объединении, по существу, подготавливало индивида к новой роли. На самом годекане произошла известная корректировка ценностей – воздавая должное воину-удальцу, предпочтение все же отдавали старейшинам.

Взаимодействие общинных институтов и механизмов их самореализации с аналогичными механизмами мужских объединений прослеживается и на другом примере – в характерной для горских обществ Кавказа процедуре выборов старшин. Вот как описывал их у ингушей П. Г. Бутков: «Согласием всех избирается по смерти свою один из стариков в главу народа... (Он) весьма от народа уважаем... На содержание определили давать в год с 5 дворов одного барана и чечню сотового меду; в праздники приносят ему брагу и мясо, что к праздникам обыкновенно приготавливают. Он из сих доходов своих угощает других стариков, а три раза в год должен угощать все общество» [Бутков 2001: 12]. (Особо подчеркну в этих заметках последнюю фразу.)

На основании этого и подобных ему свидетельств можно составить следующее представление об институте старшин в независимых общинах, «вольных» обществах Кавказа. Статус общинного старшины – фигуры, выделившейся из совета старейшин, опирался, в первую очередь, на его авторитет. Наряду с лич-

ными качествами немаловажное значение имел показатель имущественного достатка индивида и его родственников, носивший помимо утилитарного престижное значение. Позднее, с углублением социально дифференцирующих процессов, заметнее стала роль социального приоритета. Тем не менее сохранявшийся прежним характер старшинской власти как власти авторитета обязывал ее обладателя к постоянному подтверждению своих прав на нее. Народное собрание общинников, наделенное всей полнотой прав законодательного органа, могло не только избирать старшин, но и смещать таковых в случае неудовлетворенности их деятельностью. В XIX в. реализация данного права не была явлением исключительным в практике «вольных» обществ. В подобных условиях подтверждение и упрочение личного авторитета являлось для старшин и лиц, претендующих на эту должность, задачей более чем конкретной. Одним из рычагов роста социального престижа, способом традиционным и, судя по всему, постоянно использовавшимся, было устройство старшинами угощений как для старейшин, так и для всех общинников. Организация угощений, пиров выглядела целесообразной не только в глазах самих старшин, но и всего народа. Об этом недвусмысленно говорится в приведенном описании избрания старшины, который «три раза в год должен угощать все общество». В данном случае правомерно провести параллель с известным институтом потлача североамериканских индейцев, с престижными пирами и дарениями, организовывавшимися носителями власти в раннеклассовых обществах – в Древней Греции, варварских королевствах Западной Европы, Киевской Руси и т.д.

На Кавказе с подобным явлением встречаемся на примере практиковавшихся адыгской знатью щедрых одариваний своего окружения. В Дагестане вновь из-



Рис. 27. Старейшины дагестанского селения Шаитли. Фото автора. 1982

бранный уцмий Кайтага «одаривал присутствующих почетных лиц: кого оружием и деньгами, а кого и скотом. Всему же собранному народу устраиваемо было богатое угощение – опять-таки на средства уцмий». В свою очередь, всходивший на престол шамхал Тарковский обязан был одаривать представителей Акушинского общества, специально прибывавших на данную церемонию [Веселовский 1869: 734; История 1958: 131; Ковалевский 1890, т. 1: 223].

Во всех примерах отчетливо прослеживается связь публичной власти с представлениями об ее истоках и силе, присущими предклассовому обществу. Вместе с тем ее новые качества выявляются в ином характере средств, шедших на устройство угощений. Как это видно на примере ингушских старшин, ими становились регулярные подношения общинников, т. е. фактически доходы от исполнения должностных обязанностей. А это признак качественно новых связей внутри общества. Тем не менее сам механизм «наработки» авторитета, а через него и власти сохранял глубокую связь с традиционностью, в том числе с формами, которые были присущи институту мужских союзов.

Вспомним в данной связи западнодагестанский институт кор, представляющий вариант действия именно такого механизма. В зафиксированном виде кор безусловно предстает как атрибутивное явление мужских объединений. Обратившись к среднеазиатским параллелям, к материалам по местным мужским союзам, мы обнаружим весьма показательные факты. Согласно сведениям Г. П. Снесарева, «все расходы на организацию собраний и угощений падали на долю главы союза юношей – „бека“. Складчина и очередность здесь отступают на задний план... „бек“ по прошествии некоторого времени обычно разорялся. Однако в базарные дни они („беки“ – Ю. К.) выводили отряд на дорогу и расставляли своеобразные пикеты; крестьяне, возвращавшиеся с базара, обязаны были платить „назр“, своего рода подать в пользу „бека“ деньгами либо натурой» [Снесарев 1963:179]. В этих весьма примечательных деталях мы вновь встречаемся с уже рассмотренными явлениями. С одной стороны – стремление руководителей союзов за счет личных издержек поднять престижность своей власти (что соответствовало уставным нормам союза), а с другой – последующая материальная компенсация издержек в дополнение к приобретенному авторитету. Это тот же набор побудительных мотивов, действий и их реальных последствий, который обнаруживается в потлаче, в приведенных сведениях об избрании старшины у ингушей. Эту же модель действий, правда в несколько редуцированном виде, наблюдаем и в кор при некотором смещении мотивации, вызванном новыми социально-экономическими условиями.

Трансформация кор произошла под воздействием утраты мужскими объединениями активных позиций в обществе и, как следствие этого, – потери целостности. Большую роль в данном процессе сыграло укрепление общины с рождаемыми ею многообразными социальными институтами. Влияние последних было еще более ощутимым в «вольных» обществах, где сельская община была самодовлеющей социальной системой. В подобных условиях мужские союзы как институт начали распадаться на составные элементы, одни из которых стали новыми

самостоятельными явлениями общественного быта (например, союзы борцов), другие же были переданы сельской общине. Судьбу последних, по-видимому, пережил и институт, известный в Западном Дагестане под названием *кор*, оказав влияние на сложение механизма упрочения персональной власти в предклассовых, а позднее и раннеклассовых обществах.

* * *

Мужские объединения, не противостоя общине как таковой, ибо по большому счету были порождением общинной организации и автономным звеном ее системы, постепенно утрачивали значительную часть своих функций в области регулирования общественных отношений. Чем прочнее оказывалась структура общинных связей (а процесс упрочения сельской общины в горных районах Кавказа растянулся до нового времени), тем менее значимыми становились связи, построенные по принципу половозрастной корпоративности. Однако явления, присущие традиционному общественному институту, не нивелировались полностью. Они могли интегрироваться с другими социальными институтами и опосредованно проявлять отдельные свои черты и свойства в иных социальных реалиях либо сохраняться в своеобразных реликтовых формах, как правило, временных мужских объединений, имевших так же опосредованные, но нередко и прямые формы включения в общественную систему. В первом случае взаимодействие осуществлялось с оригинальными институтами общины, когда мужские объединения проявляли себя не столько обособленно, сколько в канве общественных структур и механизмов иного порядка. Так, члены мужского союза выступали в качестве общинного ополчения или более узкого воинского формирования – дружины и т.п. Посвятительные, инициационные обряды, осуществлявшиеся в контексте традиций мужских сообществ, переориентировывались на уровень общинных связей, посредством которых вновь посвященный становился не только и не столько членом мужского объединения («клуба», локализовавшегося на годекане, ныхасе и т.д.), военной дружины, участником обрядов и ритуалов в честь мужских патронов, но прежде всего членом общинного, по составу исключительно мужского, собрания, происходившего на годекане и т.п.; воином, защищающим свое селение либо действующим так или иначе в интересах общины; участником обрядов, призванных обеспечить благополучие всей общине¹. Соответственно меняли свои функции одекан, ныхас, пхога; бо-

¹ Нижеследующая цитата приводится по работе, появившейся через десять с лишним лет после «Джигита и волка», но, как мне видится, она вполне уместна в новом издании этой книги. «Такие союзы были нужны общинной организации, и потому она попечительствовала им. В дидойском селении Шайтли джамаат до 1920-х гг. выделял из своего земельного фонда специальный участок (*палохъозас мочи* — мужское место), на котором члены мужского объединения, именовавшегося *сидар бахIру*... выращивали ячмень, шедший на приготовление бузы... В столице Аварского ханства Хунзахе мужским объединениям также отводились земельные участки, урожай с которых поступал в их доход. А в Согратле каждый тухум выделял своим мужчинам участок пахотной земли *тухуманул хIур* (букв.: тухумная пыль). Его обрабатывал кто-либо из членов тухума на правах аренды,

жества-покровители мужчин становились покровителями всего общества. Аналогичный процесс происходил и в среде, отмеченной более интенсивным импульсом классово- и политогенеза. Глава дружины, окруженный своими товарищами – членами союза, превращался в князя, а его окружение – «сотрапезники» и «друзья» – в сословие дворян.

часть урожая оставлял себе, а основную передавал мужчинам тухума, и те использовали его на свои нужды – устройство пирушек...

Получается, община потворствовала мужским слабостям? Но такое потворство не будет выглядеть необдуманным, если учесть, что организационные структуры джамаата были в руках мужчин (старейшин и других авторитетов, которые хотя сами и не прельщались пирушками, но, вспоминая о былом в собственной жизни, вряд ли считали нужным отказывать новому поколению в приятном). Мужские «братства» имеют свои законы и практики. К тому же плата за удовольствие была высокой. Юноши являлись ударной боевой силой общины и, идя в наступление, становились главными мишенями для врага. А другой ценой за «опеку» являлось послушание молодых старшим (при всей видимой автономии молодежных групп) в рамках общинной организации. Послушание не абсолютное, и все же...

В семь-восемь лет, а реально позднее мальчик, затем юноша вовлекался (включался) в общественную систему, которая подводила его к зрелому возрасту. До 25 лет он находился в рядах «ведущих наступление», а обзаведясь семьей, он все равно до 40–45 лет оставался членом институализированной мужской группы. В условиях войны он уже выполнял роль держащего защиту, ибо джамаат не допускал его в открытый наступательный бой, резонно полагая, что он должен быть, по возможности, сохранен для семьи с ее иждивенцами, дабы они не стали лишней заботой для нее самой. В мирное же время он продолжал встречаться с ровесниками в мужском доме или в домах друзей, где время короталось с незначительными отличиями по сравнению с тем, как оно проводилось в компаниях лиц более молодого возраста. После 40 лет он выходил из полузакрытой корпоративной структуры и почти автоматически становился членом совета старейшин, где мог напрямую соучаствовать в управлении жизнью джамаата. Обладая надлежащими способностями, он мог возглавить исполнительную власть общины. Таким образом, его жизнь не столько была выстроена кем- или чем-либо, сколько оказывалась введённой в четкие рамки системы. Следуя ее режиму, пройдя стадии «октябрят», «пионеров» и «комсомольцев» (да простят меня за такое вольное сравнение), можно было оказаться в рядах единственно существовавшей «партии». Система широкого плана социализации и ее режим были отлажены, они оправдывали свое существование тем, что позволяли обществу функционировать стабильно, а его членам, по возможности, делать собственные карьеры. Инакомыслящих практически не находилось. Передача опыта от поколения к поколению во всем спектре достояния культуры совершалась без конфликтов и так же происходила смена поколений. Быть молодым было интересно и перспективно, пожилым – авторитетно. Молодые достигали положения солидных людей постепенно и в целом беспроблемно. Но в целях профилактики стабильности использовался упомянутый фольклорный сюжет. Беспокойная азартная молодежь должна была быть знакома с «партийной» идеологией, уставом и дисциплиной» [Карпов 2007: 185–187].

Глава 4

ВЗГЛЯД НА ОБРЯДОВО-КУЛЬТОВУЮ ПРАКТИКУ

4.1. Символы-атрибуты

Ежегодно 5 февраля – в день середины зимы (по распространенному во многих странах Востока календарю зимний период начинается 22 декабря и длится до 22 марта) в цезском селении Шайтли устраивается праздник *игби*. В качестве главных действующих лиц выступают «волки» (*боцли* – ед.ч.). Боци одеты в вывернутые мехом наружу шубы, на их головах – высокие конусообразной формы маски, в руках – деревянные шашки. Первый «акт» праздника составляет обход «волками» селения и сбор ритуальных кольцеобразных хлебов – *игов* (отсюда и название праздника). Боци не разговаривают с сельчанами, а свои распоряжения последним передают через сопровождающих их мальчиков. Приказы боци должны неукоснительно соблюдаться, слушников ждет наказание. Театральную агрессивность «волки» нередко проявляют к женщинам, а также чужакам, пришедшим в Шайтли из соседних селений.

К моменту завершения сбора игов в селении появляется центральный персонаж – *Квидили*, существо большого роста, с большой головой и такой же пастью. Квидили поздравляет шайтлинцев с праздником (фактически – встречи весны) и желает им благополучия. Одновременно от его имени оглашается список лиц, в чем-либо провинившихся в течение года перед мужской молодежью, и этих несчастных боци волокут к проруби и окунают в ледяную воду. Завершается театрализованное действие актом «убиения» Квидили, для чего боци затаскивают его на мост через речку и старший из них демонстративно «перерезает» Квидили горло [Карпов 1989б: 122–123].

Праздник *игби* в контексте исследуемой проблематики представляет особый интерес. Ко многим моментам его сюжетно-семантической канвы мы будем обращаться не единожды. Здесь же уделим внимание образам главных персонажей.

Исполняют роли «волков»-боци юноши старше 15–16 лет и молодые мужчины. Модель их поведения в ритуале – «таинственность» и анонимность, достигаемые всеми элементами экипировки и безгласностью поведения, агрессивность в отношении женщин и чужаков, исполнение функций контроля за поведением общинников в течение года, за отношением последних к молодежи и право наказывать провинившихся делает вероятным предположение о первоначальном соответствии боци статусу членов мужского объединения. Правда, возникают

вопросы: почему они представляются волками, чем определяется семантика этих образов в социокультурном контексте данного праздника? Чтобы ответить на них, обратимся к мифологическим аспектам жизнедеятельности горских обществ Кавказа.

* * *

«Волк самый поэтичный зверь в понятиях горцев. Лев, орел изображают силу – они идут на слабого; волк идет на более сильного, чем он сам; недостаток силы заменяет отвагой, дерзостью, ловкостью; в темную ночь бродит вокруг стада, вокруг аула, откуда ежеминутно грозит ему смерть... Попавшись в безысходную беду, волк умирает молча, не выражая ни страха, ни боли. Эти свойства характеризуют героя, по горским понятиям... „Короткоухий ты волк, волчий у тебя нрав“, – говорит горская девушка, ласкаясь к любезному. „Волчья ночь“, ночь темная, бурная, когда ни волкам, ни молодцам не спится, когда и волки и молодцы рыщут для разных приключений» [Услар 1868: 9–10].

Приведенные слова Петра Карловича Услара, крупнейшего языковеда и этнографа-кавказоведа XIX в., как нельзя точно передают представления кавказских горцев о волке. Примечательно отмеченное исследователем соответствие эмоционального настроения, который сопутствует в поэтике, но равно и в обыденной речи кавказцев образам, в одном случае зверя, а в другом – молодца. Подобный феномен, представленный практически во всех кавказских этнических традициях, заслуживает того, чтобы о нем говорить особо.

Пожалуй, наиболее ярко взаимосвязь волка и молодца прослеживается у вайнахов. В героико-исторической илли, посвященной легендарному предку, первому турпалу (богатырю) вайнахов Нохчо, содержатся следующие строки:

*Как искры сыплются от булаата,
Так мы рассыпались от турпала Нохчо.
Родились мы в ту ночь,
Когда от волчицы рождаются щенки.
Имена нам были даны в то утро,
Когда ревел барс: «Такими произошли мы
От предка нашего турпала Нохчо!»*
(Цит. по: [Алироев 1990: 349])

Поэтическая формула «волчица щенится в ту ночь, когда мать рождает чеченца» (или: «мною рожденный, мой щенок») приобрела в чеченской и ингушской среде качества едва ли не этнического, но также и социокультурного показателя. Зная историю вайнахов, полную многочисленных примеров борьбы народа с завоевателями, а равно и особенности социально-политических отношений в прошлом, при которых принципы военно-демократического устройства являлись заметной доминантой, не стоило удивляться тому, что образ мужчины, а соответственно и воина отождествлялся с волком. О мужчине, в полной мере достойном

этого имени, говорили: «Он – геройский, сильный волк». Сообразно с эпитетом и внешний облик настоящего мужчины должен был быть, как у «поджарого волка». Аналогично мужское сообщество, военный отряд сравнивались с волчьей стаей [Халаева 1977: 52–53; Хасиев 1969: 188–189].

В фольклоре народов Кавказа мир людей и мир волков существуют параллельно и в то же время взаимосвязанно. Иногда они пересекаются, создавая прецеденты кровного или молочного родства представителей двух миров. Так, среди цезов бытует представление, что в период гона волк-одиночка, встретив женщину вне селения, может загнать ее в лес и там сожительствовать с ней, как и волчица – с мужчиной [Карпов 1989б: 140]. В сказках народов Дагестана волк иногда предстает в роли любовника или мужа героини [Сказки 1965: с. 196, 199]. В сказаниях нартского цикла абхазов встречается сюжет о воспитании детей волками [Инал-Ипа 1988: 165–167]¹. Легендарному царю абхазов фольклорной традицией приписывается отождествление своего народа с волками [Там же: 313–314]. У мегрелов эпонимный герой зовется Гериа, от *geri* – «волк», «волчонок» [Инал-Ипа 1977: 59; Марр Н. 1905: 166–169]. Хевсуры Архотского ущелья почитали могилу своего предка Мгела (волка). Там ежегодно на трапезу в его честь собирались жители всего ущелья [Бардавелидзе 1932: 38]. У осетин имя родоначальника нартов – Уархага означает «волк», имя нарта Уахтанага – «волчье тело имеющий». Согласно эпосу, в молоке волчицы закален нарт Сослан, и это придает неуязвимость его телу. Волчицей вскормлен нарт Сауай, а нарт Урызмаг обладает способностью превращаться в пса, и тогда он вместе с волками совершает нападения на овечьи отары [Абаев В. 1990: 153–157; Кочиев 1987: 59; Чибиров 1984 97].

Нередко связь волка с человеческой субстанцией обнаруживается лишь при экстремальных условиях. В одном из чеченских поверий говорится, что, когда наступит конец света, подует сильный ветер, горы будут разрушены, а люди и звери убиты, в живых останется только волк. Он повернется навстречу ветру, который сорвет с него шкуру, и тогда окажется, что волк – это богатырь, пребывавший в волчьей плоти, не сознавая, кто он есть в действительности [Хасиев 1969: 189]. В одном из черкесских преданий божественный покровитель стад Мезитха карает мужчину, нарушившего собрание богов своим присутствием, превратив его в волка. «Он будет осужден на бессмертие в волчьем теле, – говорит Мезитха, – и навеки присутствовать на наших сборищах» [Сиюхов 1991: 248]. Подобно сюжету черкесского предания в легенде, бытующей в Южном Дагестане, повествуется о том, как Аллах наказал людей, превратив их в волков, за отсутствие должной силы воли, когда на их долю выпало сложное испытание [ПМА. № 1688, л. 71–72].

Волк наделялся и сверхъестественными свойствами. Магическими качествами, по представлениям горцев Кавказа, обладали отдельные части тела волка. Примеров их использования в качестве оберегов, способных наделить дополнительной силой, известно чрезвычайно много (аналогичные свойства припи-

¹ Справедливости ради надо заметить, что, согласно тем же сказаниям, детей могли воспитывать и другие животные: барсук, лиса, медведь.

сывались и другим животным, в первую очередь медведю, чей образ часто совмещался с образом волка). Назову лишь некоторые. Чтобы ребенок рос отважным, ему давали съесть вареное сердце волка или печень. Волчьи амулеты предохраняли от болезней как людей, так и животных. Они же могли помогать в делах любви, но равно поссорить молодых супругов или друзей [Багиров 1936: 189; Гаджиев Г. 1991: 105; Семенов 1963: 120; Халидова 1989: 121; Чурсин 1929: 8–9].

К самому имени животного проявлялось особое отношение. В хевсурской среде, если «у родителей после долгого ожидания наконец рождался мальчик, ему давали имя „Датвия“ (медведь) или „Мгелиа“ (волк), ибо, по народному поверью, носившим эти имена злые духи не могли причинить вреда» [Макалатия 1940: 158; Макалатия 1985: 159]. По другим свидетельствам, эти, а также производные от них имена мальчиков либо однопорядковые по принятой характеристике (Заглика – собака, Вебчвия – пантера, Ломия – лев, Ушиша – бесстрашный) были наиболее популярными среди горцев Восточной Грузии [Ган 1900: 109; Худадов 1890: 95]¹. То же наблюдалось в именниках других горских народов. Смысл, который вкладывали в наречение ребенка подобным именем, недвусмысленно отражен в обычае даргинцев. Здесь при рождении сына приходившие по этому поводу гости желали новорожденному стать волком или, точнее, быть под последнему (ср.: дарг. «волк-мужчина», «вышел, словно волк», «такой джигит отборный, что может огонь из волчьего глаза достать») [Исаев 1988: 62–63; Магомедов 1975: 257].

В то же время имя зверя нередко табуировалось. У лезгин, даргинцев и кумыков в этих целях использовался заимствованный описательный термин *жанавур*, *жанывар* – «животное» [Аджиев 1988: 74; Гаджиев 1977: 121; Исаев 1988: 64]. У карачаевцев и балкарцев старое название волка – *буд* было заменено термином *берю* [Джуртубаев 1991: 36]. Аналогично у осетин слово *уæрхæг* – «волк» в нарицательном значении уже не употреблялось. Оно было вытеснено тюркским *бирæг* [Абаев В. 1958 т. 1: 262–263; Абаев В. 1990: 154]. Интересен в этой связи факт отсутствия в даргинском языке фразеологизмов со словом *бецI* – «волк», характеризующих человека с негативной стороны, тогда как со словом *жанивар* – «зверь» они встречаются [Исаев 1988: 64].

Приведенные факты дают основание говорить о наделении волка в традиции горцев свойствами тотемного животного. Подобного мнения придерживаются практически все исследователи, касавшиеся домонотеистических верований населения исследуемого региона. Однако в вопросе об исконности этих представлений иногда возникают сомнения. В частности, О. М. Давудов считает, что «трудно определить, возникли ли эти сюжеты среди местных племен древнего Дагестана или были заимствованы у степных племен, у которых образ волка более популярен» (имеются в виду сарматы. – Ю. К.) [Давудов 1978: 155]. Скифо-сарматскими истоками объясняет характерные черты культа волка у осетин В. И. Абаев [Абаев В. 1990: 155]. Аргументируя вероятность заимствованного ха-

¹ Любопытно в этой связи привести следующую цитату: «Хевсуры, собравшиеся вместе на пиршество, любят, чтобы их звали именами диких зверей» [Радде 1880: 76]



Рис. 28. Фрагмент серебряной чаши из Триалети

рактера культа волка у народов Дагестана, О. М. Давудов ссылается на сравнительно позднее появление образа этого животного в искусстве древнего населения Дагестана (V в. до н. э.).

В возражение подобной точке зрения приведу следующие материалы. В частности, не может остаться незамеченной популярность изображений собаки в памятниках кобанской культуры (Центральный и примыкающая к нему часть Северо-Восточного Кавказа, XI–VIII вв. до н. э.) [Миллер 1922: 287–324; Туаева 1988: 102–103]. Не меньший интерес представляют часто встречающиеся на бронзовых топорах и других изделиях из Кобани и Колхиды изображения некоего фантастического животного. Среди его различных интерпретаций предпочтение отдается собаке и реже – волку, но в обеих версиях образы животных рассматриваются в контексте тотемистических представлений [Амиранашвили 1950: 42–43; Бардавелидзе 1957: 47; Мещанинов 1925; Миллер 1922; Virchow 1883]. К тому же семантическая взаимозаменяемость образов собаки и волка, хорошо известная по этнографическим данным и фольклору, делает непринципиальной жесткую идентификацию «фантастического животного». В частности, в традиции восточногрузинских горцев между культовыми собаками и священными волками прослеживается «неоспоримая преемственность культа», делающая их, по существу, двойниками [Бардавелидзе 1957: 48]¹.

Среди других памятников архаической эпохи заслуживает внимания бронзовое навершие посоха из Тлийского могильника (XI–X вв. до н. э.), представленное тремя головами волков (собак?), следующими друг за другом вокруг центрального отверстия. Поверхность предмета покрыта знаками астрально-солнечной символики, на основании чего высказывается мнение об адекватном

¹ Здесь же уместно упомянуть армянское предание, в котором говорится, что прежде собаки обитали в лесу, а волки среди людей [Лалаянц 1904: 207–209].

выражении в культовом предмете связи изображаемого животного с космогоническими представлениями, имевшими распространение среди носителей кобанской культуры [Техов 1977: 153–154, рис. 108].

Древности Кавказа являют еще один уникальный вариант использования волчьей символики в памятниках искусства. Это серебряный кубок из кургана Курух-таш, обнаруженный в Триалети (Юж. Грузия) и относящийся к середине 2-го тысячелетия до н. э. [Амиранашвили 1950: 29–33, табл. 11; Жоржинишвили, Гагадзе 1974: табл. 57, № 486]. В отличие от более поздних памятников Кобани и Колхиды, где рассматриваемый образ трактовался достаточно стилизованно, на триалетском кубке все изображения реалистичны. На верхнем фризе представлена композиция, в центре которой размещена восседающая на троне фигура божества со звериной маской на голове. Среди различных атрибутов, расположенных возле нее, отмечу лишь изображение «мирового дерева» – «древа жизни». К центральной фигуре движется процессия, состоящая из 22 фигур. У каждого участника процессии на голову надета маска животного, их костюмы имеют характерную деталь – длинный свисающий хвост. Все держат в руках чаши. По мнению Ш. Я. Амиранашвили, на кубке изображена торжественная мистерия, в которой принимают участие жрецы с атрибутами тотемного животного, связанного с культом божества плодородия, в руках у них кубки для воды «жизни» и «бессмертия» [Амиранашвили 1950: 33]. Исследователь не конкретизирует, какое животное могли представлять собой персонажи действия, использовавшие данные атрибуты. Вместе с тем характеристики последних достаточно выразительны – вытянутая, покрытая шерстью морда, длинный хвост и др. Это дало основание В. В. Бардавелидзе идентифицировать костюмы изображенных персонажей с волчьими. Участников процессии автор определяет в статусе общинных божеств, собравшихся возле племенного патрона, причем особенности костюмов персонажей служат, по ее мнению, «достаточно яркими признаками звериного происхождения изображенных этими фигурами божеств» [Бардавелидзе 1957: 100–104].

Приведенные примеры свидетельствуют об отсутствии оснований для придания излишне большого значения сторонним влияниям на культуру собственно кавказского населения. Действительно, изображение волка – частый мотив в зверином стиле скифо-сарматского искусства, однако образ этого животного, а равно и собаки, явно наделенный сакральными свойствами, занимал важное место в мировоззренческих концепциях значительной части населения Кавказа задолго до появления в его ареале сарматов. Сказанное не отрицает вероятности и последующего воздействия культуры кочевых народов на представления, связанные с волком у автохтонного населения региона. Существенно то, что культурная среда, которая могла стать восприимчивой к подобным влияниям, была отмечена в целом схожим набором соответствующих идеологем¹.

¹ В этом плане заслуживает внимания следующее замечание Б. В. Техова: «К VII в. до н.э. появляются новые элементы стилизации животных, в формировании которых местная традиция сыграла значительную роль» [Техов 1980: 72].

Возвращаясь к фольклорным материалам и этнографическим реалиям Кавказа, заострю внимание на следующих чертах причастности волка к сакральной сфере.

На Кавказе широко распространен эпический цикл о богатырях – нартах. Известны осетинский, адыгские, карачаево-балкарский, абхазский, вайнахский варианты цикла, что дает основания для различных точек зрения о происхождении эпоса и его героев. В данном случае обращусь лишь к материалам осетинского варианта.

О происхождении термина «нарт» крупнейший осетиновед и иранист В. И. Абаев пишет: «Элемент *nağ* соответствует монгольскому „солнце“ и, стало быть, *nartae* означает „дети Солнца“. Такое объяснение находится в полном согласии с этно- и космогоническими мифами осетин, согласно которым нарты ведут свое происхождение от солнца» [Абаев В. 1990: 278]. В то же время имя родоначальника нартов Уархага, согласно этимологическим исследованиям того же автора, означает «волк», и соответственно его потомки должны считаться детьми волка. Получается некое противоречие, которое, однако, для самого Абаева таковым не представляется. Он констатирует: «Происходя в тотемическом плане от волка, в космическом плане – от солнца, нарты остаются верны своей двоякой природе: как дети волка они больше всего любят охоту, войны, набеги и походы за добычей, как дети солнца они любят буйную радость жизни, пиры, песни, игры и пляски» [Там же: 219]. Придерживаясь этой же позиции, К. К. Кочиев приводит примеры использования образа волка в качестве одного из символов солнца у скифо-сарматов, персонификации бывшего солнечного божества осетин Уастырджи (св. Георгия) в образе волка, концептуального и стилистического решения упомянутого бронзового навершия из Тлийского могильника [Кочиев 1987: с. 61].

В традиционном пантеоне осетин особое место принадлежало покровителю волков – Тутыру, выступавшему одновременно и покровителем собак, в силу чего волки именовались «собаками Тутыра» [Чибиров 1984: 99–100]. Этот факт, по мнению Л. А. Чибирова, ясный отзвук древней мифологической связи образов волка и собаки. Имя Тутыра восходит к имени христианского святого Феодора Тирона, которому повиновались волки [Абаев В. 1958: 322–323]. Без разрешения Тутыра ни один волк не смел тронуть какое-либо животное. Как отмечал Г. Ф. Чурсин, в случае, если Тутыр желал кого-нибудь наказать, он отдавал распоряжение волкам уничтожить его скот, иногда и самого хозяина. Праздник в честь Тутыра происходил на первой неделе Великого поста и продолжался 3 дня. В эти дни пастухи ничего не ели, ходили без шапок и не подпоясывались, дабы предохранить скот от волков. Не довольствуясь постом в честь Тутыра и соответствующим молением, хранители старых обычаев прибегали также к магическим приемам для избавления скота от пасти волка. В ночь под Новый год обвязывали веревкой от хвороста очажный столб в уверенности, что посредством этого волчья пасть будет «связана» в течение всего наступающего года. Магический прием «связывания зубов волка» использовался и в том случае, если по каким-либо причинам скот оставался на ночь в лесу или в поле. «Когда скотина вернется не-

вредимой, завязанные предметы развязывают, иначе несчастный волк не сможет раскрыть пасти и околеет с голоду, а за это придется иметь дело с Тутьром» [Чурсин 1925: 188–189].

В этих преимущественно скотоводческих мотивах почитания Тутьра прослеживается и его причастность к солярным культам. Праздник в честь Тутьра первоначально приурочивался к весеннему равноденствию и считался у древних осетин началом года [Чибириков 1976: 102]. Солярная символика Тутьра (волка) обусловила обретение им функций аграрного божества. Дни Тутьра соотносились с началом оплодотворения природы, тогда же начиналась подготовка к полевым работам и пеклись ритуальные хлебы. По представлениям местного населения, бычки, рожденные в эти дни, имели отношение к началу пашенного земледелия [Там же: 96, 99, 106]. Разносторонность образа Тутьра-волка не покажется странной, если вспомнить о столь же функционально активном образе собаки в верованиях древних насельников Кавказа. В частности, в памятниках эпохи раннего железа изображение собаки (волка) нередко включалось в сцены ритуальных пахоты и сева либо в самом стилистическом решении образа животного адекватно выражалась та же идея (изображения собаки с хвостом в виде колоса) [Урушадзе 1971: 130–135].

Осетинские материалы как нельзя более согласованно дополняют сведения об архаических верованиях адыгов, реконструируемые на базе лингвистических данных. Я имею в виду результаты семантического анализа лексемы *txьэ/tha* – «бог». П. Максимов и Г. В. Рогава возводили ее соответственно к значениям «отец-собака» и «солнце». А. Х. Налоев соотносит корневую основу слова с современным кабардино-черкесским *ha*, имеющим значения «собака», «ячмень», «движение» и др. Исходным среди них он считает первое. В обоснование своей точки зрения исследователь приводит как известные уже нам и однопорядковые им примеры тотемистических представлений, бытовавших среди кавказских народов применительно к волку/собаке, так и доказательства сугубо лингвистические. На основании последних он показывает эквивалентность лексем «собака» и «волк», а общий вывод автора сводится к признанию первоначального совмещения в слове *tha* значений «бог» – «солнце» – «волк» («собака») [Налоев 1967: 251–257]. В этом семантическом ряду, очевидно, должно быть представлено также значение «ячмень». Аргументами в пользу подобного сопоставления служат вышеприведенные факты связи образа волка/собаки с аграрным культом и принадлежность ячменя к древнейшим культурным злакам этого района Кавказа [Там же: 228].

Этнографические и лингвистические материалы по другим народам горной зоны Кавказа также являют довольно многогранный спектр представлений, связанных с образом волка/собаки. Практически во всех традициях эти животные так или иначе связаны с божественной ипостасью. У вайнахов волк – «божий» зверь, который идет на промысел якобы только туда, куда укажет ему Бог. В этой же этнокультурной среде суббота считалась днем волков (*берза шьотадэ*) и по-

чтение этого дня гарантировало хозяев от нападений хищника. На последние 9 дней зимнего календарного цикла *чиланбут* (22.XII – 17.II) приходились так называемые волчьи ночи (*берз-арзал*), в восприятии местных жителей страшные не только внешне, но и тем, что на протяжении их волки считались особо агрессивными (с целью уберечь скот хозяин завязывал на веревке 10 узлов – «перевязывал пасть» волку) [Кантария 1989: 196; Хасиев 1969: 188–189].

Беспорный интерес в связи с рассматриваемым сюжетом представляет этимология вайнахской лексемы *тхьа*. Относительно нее И. Ю. Алироев пишет: «В составе теонима Тхьаба-йерда (так называется ингушский христианский храм XII в., превращенный впоследствии в языческое святилище) наличествует имя бога Тхьа, игравшего такую же роль, как Диела/Даьла и Цу. Являясь верховным божеством пантеона богов, оно имело довольно обширный диапазон распространения на Северном Кавказе. Нахский Тхьа имел своего брата в адыгской мифологии. Термин *Тхьаба-йерда* означает „храм бога Тхьа“... Теоним Тхьа, очевидно, прослеживается и в названии солнца *матх*... Надо думать, что Тхьа, согласно внутренним фонетическим законам, дало Пхьа, наличествующего в вайнахской теонимике... в фауне: *пхьа-гал* – „заяц“, *пхьид* – „лягушка“, *пхьу* – „собака“, и флоре: *пхондечиг* – „граб“... Не вызывает сомнения, что вышеупомянутые животные и растения в прошлом были тотемизированы» [Алироев 1990: 325].

Опираясь на приведенные лингвистико-этимологические построения И. Ю. Алироева, мы обнаружим параллелизм свойств адыгского и вайнахского вариантов верховного божества местных пантеонов. Обе лексемы имеют значение «бог», в обеих прослеживается солярная символика. Вайнахский вариант теонима, представленный формой *пхьа*, замыкает круг возможных сопоставлений. Прежде всего это относится к производному от него термину *пхьу* – «собака», «кобель», вновь вводящему нас в границы означенной темы. Не случайным выглядит и появление в данном ряду терминов «лягушка» и «заяц», ибо семантически образы одной и другого непосредственно соотносились с идеей плодородия. Хотя в данном ряду нет однозначной аналогии с четвертой семантической ипостасью адыгского бога тхьэ, а именно аграрной, однако концептуальное соответствие через идею плодородия и здесь достаточно зримо.

Перечень данных, свидетельствующих о почитании горцами Кавказа волка/собаки, может быть дополнен упоминанием патрона волков Тотура у балкарцев и карачаевцев. У камня Аш-Тотур, расположенного в Чегемском ущелье Балкарии и посвященного этому полифункциональному божеству, в первый весенний месяц Тотура резали жертвенных животных, а старейшина, обращаясь к камню, просил у него покровительства и благ общине [Хаджиева 1988: 61–62; Шамапов 1989: 16].

Интересны сведения об организации мужчинами-рутульцами ежегодного отлова волка. Зверя ловили голыми руками и связанным приносили в селение. Там через него перешагивали женщины, стремившиеся восстановить способность к деторождению. У табасаранцев бесплодная женщина пролезала через высушенную и растянутую волчью пасть. В тех же целях лезгинки в качестве талисманов

носили высушенный половой орган волчицы. Среди лакцев бытовало мнение, согласно которому для благополучия семьи было необходимо, чтобы из отары в течение года волком была унесена хотя бы одна овца. Наконец, по календарной системе, имевшей распространение у ахвахцев, период с конца декабря по 20 января носил название «время волка» [Булатов 1990: 32; Булатова 1988: 47; Гаджиева 1985: 272; Лугуев 1987б: 9; Магомедов 1975: 267; Магомедов 1979: 96]¹.

Уникальный по своему характеру материал, дающий представление о значении образа волка/собаки в традиционных верованиях горцев Грузии, собран и проанализирован В. В. Бардавелидзе. В отношении к волку у сванов, мтиулов, гудамакарцев, хевсур, пшавов прослеживаются явные следы тотемических верований. Волкам «приписывались сверхъестественная сила и ловкость, ум и смелкалка, необыкновенная сила зрения, отвращающая от них враждебные действия людей, способность предвидеть и узнавать события, происходящие за двенадцатью горами – расстояние, которое будто бы он в состоянии пробежать за одну ночь. Вместе с тем, по верованиям сванов, волки обладали магическими свойствами, направленными на благо человека. Вообще, всем своим существом они помогали и покровительствовали людям. Именно этим объясняли сваны то, что амулет из волчьего зуба отгонял злых духов и дурной глаз, а вкушение мяса, сала, „приращение“ напитком, приготовленным из отвара волчьего мяса и костей, спасали людей от различных болезней» [Бардавелидзе 1957: 44]. Во имя данного животного существовали календарные дни запрета работы и праздники, называемые у грузин *мгелт укми* или *мгелт квераоба*, у сванов *тхероб*, *литхар* или *тхереми лампроб*, когда совершались магические действия, произносились заклинания и молитвы, преподносились волкам обрядовые хлебцы, а у сванов так называемая «волчья порция» (*гело лапят*), возжигались факелы и т.д. Одни из этих обрядовых действий и словесных формул преследовали цель обезвредить, а другие – задобрить зверей и таким путем уберечь от них скотину. В. В. Бардавелидзе полагала также, что в местной среде тотемные свойства волков могли реализоваться через представления об их генетической близости с «древом изобилия» – «древом жизни» [Там же: 47–48, 105]².

Волчье сообщество формировало собственный мир, во многом дублировавший реальный социум (в частности, им был присущ институт кровной мести). Одновременно волки и семантически равнозначные им собаки служили посредниками между миром людей и пантеоном божеств. Волки находились в подчинении антропоморфных астральных божеств племенного и общинного рангов. Мтиулы и гудамакарцы представляли их в качестве священных животных, наделенных астральной цветовой символикой; волки могли быть белыми, красными, синими. Жили они при святилищах группами – по две, три и более особей,

¹ Ингуши считали, что если мужчине удастся схватить волка за хвост и, немного подежав, отпустить, то ему передадутся волчьи ловкость, храбрость и т.д. [ПМА. № 1651, л. 46].

² У пшавов «волчьим» считался кусок мяса между почками, головой и шеей [Джигита 1988: 38].

выполняя функции есаулов божеств. По повелению последних они могли причинять неприятности общинникам, наказывая их за что-либо, или, напротив, помогать в беде.

Подручными божеств у хевсур считались собаки, называвшиеся *мтцеварни* («податели помощи»). От обычных собак их отличал внешний вид: они имели синевато-красную окраску, на шее золотую цепь, а их когти постоянно были окрашены кровью врагов. При некоторых хевсурских святилищах существовали «усыпальницы мтцеваров». Мтцеварни примыкали к разряду антропоморфных существ, составлявших воинство общинных покровителей. К ним обращались перед отправлением в дальнее путешествие, на охоту или против врага, в другие опасные для жизни моменты. Они немедленно отзывались на призыв, а во время сражений с врагами мтцеварни вместе с покровителем помогали своим подопечным, пастью и когтями разрывая тела противников. В честь мтцеварни и «воинства» общинных божеств существовали специальные праздники, структурно не отличавшиеся от общинных храмовых праздников.

Верховным божеством, законодателем и учредителем порядка на небесах и на земле у восточногрузинских горцев почитался восседавший на золотом троне Мориге Гмерти. Его ближайшими подручными были Мзе-кали («солнце-дева») и Квириа, контролировавший происходящее на земле. Последний творил суд и расправу, восстанавливал справедливость. Наказание виновных происходило по повелению Гмерти, а непосредственными исполнителями были предводительствуемые Квириа «есаулы Гмерти», представлявшие волками. Волки-«есаулы» спускались на землю «для наказания виновных, взимания с них налогов и непосильно тяжкого, равносильного смерти, обложения ими» [Бардавелиде 1957: 15–22, 44, 48–50; Бинкевич 1931: 115; Хизанашвили 1940: 68].

Сопричастность данного животного с сакральной сферой, подразумевавшая представления о тотемно-родственных связях с ним, обуславливала запрет на убийство волков. Сван, случайно нарушивший табу, «становился перед убитым им зверем и с непокрытой головой приносил ему извинения, уверяя, что он ошибся, не признал волка, ибо он же не мог захотеть убить его, подобно тому как не смог бы он этого пожелать в отношении родного брата. Затем оплакивал зверя, „как члена своей семьи“, и, сняв с него шкуру, хоронил в землю». Там же, в Сванети, существовал ритуал, сопутствовавший убийству волка. «Редкие случаи ненамеренного убийства волка сопровождалась как бы праздничной процессией мужчин, называемой Ашангело, Шашангело. Это название представляет собой, как видно, искаженное грузинское слово *самгело* – „для волка“, „волчий“. Во главе процессии шел убийца волка, который нес длинный шест с укрепленной на его вершине шкурой убитого зверя. Процессия с пением обходила село, останавливаясь у каждого дома. Обитатели домов выносили порох или пулю и передавали предводителю процессии» [Бардавелидзе 1957: 44–45]¹. Кстати, про-

¹ По рассказам чеченцев и ингушей старшего возраста, в прошлом у них также было запрещено убивать волков. После распространения ислама только мулла мог дать разреше-



Рис. 29. Рельеф со сценой жертвоприношения. Кубачи. XIV в.

исхождение ритуального знамени у сванов исследователь связывает с тотемным животным – волком. По местным преданиям, «изображенное знаменем животное не лев, а волк; он называется львом (лем) в знак того, что волк силен и победоносен, как лев» [Там же: 44, 45–46]. (В этой связи отмечу, что аварская лексема «лев» – *гъалбацI* составная и производна от слов *гъал* – «грива» и *бацI* – «волк», т. е. ее прямое значение «гривастый волк».)

Отголоски подобных ритуалов имели место и у дагестанских горцев. В ряде даргинских селений в середине или в конце зимы молодые мужчины производили отлов волка. После проведения ритуальных действий пойманного зверя отпускали, хотя в прошлом концовка, очевидно, была иной [Булатов 1990: 26–28]. У жителей западных районов Дагестана охотник, убивший волка, в сопровождении молодежи обходил селение, и сельчане одаривали его различными продуктами, после чего организовывались скачки и разнообразные спортивные состязания, а по их завершении «угощения и развлечения» [Дибиров 1968: 41].

ние на отстрел особо опасного волка, а также убийство собаки и кошки, причинявших вред. Однако и после получения соответствующей санкции подобная акция считалась грехом, и во искупление его надо было заплатить штраф размером в 10 коп. Здесь также рассказывают, что старый волк приходил умирать к людям, а его тело подбирали и закапывали в горах старики-мужчины, не допуская присутствия посторонних [ПМА. № 1651, л. 7–7 об.].

Анализ ритуалов подобного типа выявляет их двуплановость. На первом плане представлена обусловленность обряда потребностями социума в целом. В соответствии с этим тотемное, табуированное в обычных условиях животное периодически становится жертвой коллектива, которому оно покровительствует и обеспечивает благополучие. Жертва необходима для подтверждения реальности взаимосвязи социума с его наречдом¹. На втором – обозначены посреднические функции, которые берет на себя мужское сообщество во взаимоотношениях с сакральным покровителем. По сути дела, наблюдается узурпация прав коллектива его социально регламентированной частью. Это явление, обозначившееся в исторической ретроспективе в условиях утвердившихся патриархальных устоев общественного быта, в итоге стало нормой. Одновременно оно отражало культурологическую закономерность – дихотомию и параллелизм мужского и женского миров, выражавшихся в параллельном функционировании мужских и женских объектов культа, божеств-покровителей. Результат взаимодействия этих факторов мы наблюдаем и в данном случае, когда наперед введен в круг новых обязательств по отношению к части социума, обретает функции покровителя мужчин, воинов.

Подобно древним римлянам, у которых бог войны Марс предстал в образе волка, этот же зверь (или его «заместитель» – собака) в кавказских традициях неизменно сопутствовал молодцам и их сообществу. Приведу еще несколько примеров. В жизнеописании Вахтанга Горгасала, составленном грузинским историком XI в. Джуаншером Джуаншерияни, читаем: «А Вахтанг соорудил себе шлем из золота и изобразил спереди Волка, а на обратной стороне – Льва. И устремился он туда, где сдавали силы грузин, и под его натиском падали воины персидские, словно анагры под натиском львов. Впредь персам стало невмочь противостоять ему, ибо запомнили того, у кого выведены (на шлеме) Волк и Лев и при виде Вахтанга восклицали: „Остерегайтесь головы Волчьей“. После этого и нарекли Вахтанга Горгасалом» [Джуаншерияни 1986: 80]. Молитвенное обращение осетинских воинов к патрону волков имело следующий вид: «Тутыр, силосокрушающий ты еси, и (если) нас кто одолевает будет, его силу сокрушающим ты чтобы был, чтобы никто нас не одолел» [Кочиев 1987: 64]. У тех же осетин слово *балц* – «военный отряд» из всех животных может быть применено только по отношению к волкам (*бирæгты бал* – «стая волков») [Абаев 1958: 233. Уподобление войска волчьей стае – прием, в целом характерный для поэзии горцев.

*...И начало бой войско Шамиля,
Стали стрелять лучище храбрецы,
К нападению готова эта стая волков, –*

говорится в аварской песне [Ахлаков (А), л. 157].

¹ В кавказских реалиях, как правило, редуцирована одна из наиболее выразительных форм проявления такой сопричастности, известная по классическим образцам тотемических верований, – причащение плотью тотемного животного, что, однако, не меняет концепции самих ритуалов. К тому же известны и исключения.

Герой нартского эпоса адыгов Сосруко живописуется следующим образом: «...взметаясь, на коня садится, с места срывается, во вражье логово устремляется; волк, готовый разить» [Из адыгского эпоса 1987: 27]. Наконец, под стать средневековым германцам, наносившим на клинки своего оружия изображение волка, у кавказских горцев в XIV–XIX вв. имела распространение шашка «волчок», с выгравированной на ней фигуркой зверя [Крупнов 1971: 27; Шкловский 1930: 14].

Столь же естественным предстает наличие «волчьей темы» в юношеских инициациях. У осетин патроном подобных обрядов считался Тутыр. Местный материал, как считает А. Р. Чочиев, позволяет реконструировать обряд в виде представлявшейся смерти и возрождения неофитов в новом качестве, где волку отводилась функция тотемного предка, уносящего души мальчиков. Балкарцы, отмечал в своих полевых наблюдениях 1930-х гг. Л. И. Лавров, у священного камня Аш-Тотур «устраивали жертвоприношение, связанное с совершеннолетием юношей. Жители у камня часто находят наконечники стрел – это, очевидно, остатки жертвоприношений. Проезжая мимо этого камня, всадник всегда спешился». У лакцев юношу, достойно перенесшего инициационное испытание, считали способным «напиться молока волчицы». Так же у адыгов: юношу старше 15–16 лет, прошедшего посвящение в мужчины, образно уподобляли волку [Абдурахманов 1988: 21; Лавров 1939: 177; Мафедзев 1991: 214; Чочиев 1985: 58]¹.

Приведенные факты логически подводят к выводу о правомерности ожидаемого отражения волчьей символики и в атрибутике местных мужских союзов. Действительно, зафиксированные материалы подтверждают это. К примеру, мужчины осетинских селений в первый день праздничной недели Тутыра устраивали свой сбор («собрание Тутыра»), где обсуждали все предстоящие дела на наступивший год – от хозяйственных до военных. Завершался сбор пиршеством, в котором принимали участие только женатые мужчины [Чибириков 1976: 96]. В мужских союзах цезов и бежтинцев была популярна игра *боцҕда-бо* – «волчье войско», заимствованная от них, как полагают, жителями сопредельных грузинских селений [Дибиров 1975: 108]. На одном из резных камней, украшавших в свое время кубачинский чиналла-хъали, изображена сцена жертвоприношения собаки. Так же и значительная часть приведенных выше материалов, по существу, является свидетельством этого феномена.

В указанной плоскости кавказские реалии обнаруживают сходство с символикой волчьих мужских союзов индоевропейских народов. В последних рельефно представлены сюжеты о покровительстве мужским союзам бога-волка, об уподоблении их членов волкам или псам. Так, два волка в качестве псов сопровождают бога Одина. У восточных славян аналогичные представления связаны со св. Юрием-Егорием:

*Встретились Егорию волки прискучи,
Где волк, где два:*

¹ Дж. Лонгворт, побывавший в первой половине XIX в. у адыгов, приводит эпитет, применявшийся в местной среде к мужской молодежи – «охотничьи псы» [Адыги 1974: 576].

*«Соберитесь вы, волки!
Будьте вы мои собаки».*
(Цит. по.: Иванов 1975: 400)

У древних иранцев и скифов молодые члены мужского союза именовались двуногими волками-псами [Иванчик 1988: 66]. Древнеисландские тексты изображают воинов в волчьих шкурах, кричащих, как собаки. На шлемах древних германцев встречаются изображения собачьих голов.

Анализ характерных черт данного явления позволил Вяч. Вс. Иванову сделать вывод о том, что «волчья символика индоевропейского мужского союза... предполагала возможность непосредственного превращения в волка». И далее: «Сравнительно-историческое исследование индоевропейских... обычаев подтвердило гипотезу, по которой представление об оборотничестве имеет своей обрядовой основой ритуал наряджения в волчью шкуру» [Иванов 1980: 61], причем ритуал очень древний, что на кавказском материале подтверждается изображением ритуальной процессии в волчьих шкурах на кубке эпохи бронзы из Триал ети.

Свидетельства античных авторов позволяют проследить преемственность (либо параллелизм) данной традиции в культуре скифо-сарматов. «Скифы и живущие среди них эллины, – отмечал Геродот, – ... утверждают, что каждый невр ежегодно на несколько дней обращается в волка, а затем снова принимает человеческий облик» [Геродот 1972, кн. 4, 105]. Так же в античной историко-литературной традиции прочно утвердился образ народа-полупсов, обитавшего на Северном Кавказе вблизи колхов и неподалеку от массагетов и гипербореев. Стефан Византийский (VI в. н. э.), следуя этой традиции, говорил о племени людей-полупсов, «у коих поверх крепких плеч выросла песья голова с наисильнейшими челюстями. У них, как и у псов, лай...» (Цит. по.: [Шталь 1989а: 196]). Подтверждением реальности этого образа, по мнению исследователей, служит пример изображения людей «с песьими головами, но без хвостов» в памятнике сарматского искусства из Предкавказья (I в. н. э.) [Шталь 1989б: 92, 93]. В свете отмеченных данных, содержащиеся в античных источниках сведения о скифских воинах-псах, очевидно, можно соотносить не только с общим семантическим контекстом, сопутствовавшим институту мужских союзов в местной культурной среде [Иванчик 1988: 38–48], но и с конкретными приемами их внешнего выражения. Продолжают описываемую историографическую линию сообщения средневековых авторов о людях-собаках в регионе Кавказских или Каспийских гор, которые «имели во всем человеческий облик, но концы ног у них были, как у ног быков, и голова у них была человеческая, а лицо, как у собаки» [Галонифонтибус 1980: 15, 34]. Отголоски мотива прослеживаются вплоть до нового времени. В тюрко-монгольской среде бытовал полуфольклорный сюжет об обитавших в Приаральских степях людях с собачьими головами, коей вид имели «только мужчины, женщины же имеют настоящий вид и красивы» [Потанин 1894: 322; Потапов 1958]. Равно в исторических преданиях осетин содержится сюжет об Ир-бараге, предво-

дителе некоего мифического племени, который победил полчища свирепых *куд-зыхов* – «собакоротых» [Пчелина (А), л. 3]. (Ср. сообщение Стефана Византийского о людях-полулусах, обладавших «песьей головой с наисильнейшими челюстями».) Наконец, не лишено оснований упоминание в данном контексте формулы-характеристики тамады нартов Насрена-Бороды в адыгской эпике:

*Насрена старого шуба из волчьей шкуры,
Его шуба на плечи накинута.
Он словно вертилами оцетинился...*

а также волчьей шубы богатыря Ерюзмека из карачаево-балкарского нартского эпоса, которая одним своим видом внушала чертям чрезвычайный страх [Джуртубаев 1991: 36; Кумахов, Кумахова 1985: 201].

Таким образом, мотив перевоплощения в волка не только в индоевропейской, но шире – в евразийской традиции устойчиво связывался с миром мужчин и через него с институтом мужских союзов. В свете сказанного все вышеизложенные материалы о культуре волка (собаки) у народов Кавказа логически вписываются в рамки настоящего исследования.

Вместе с тем в мировоззренческой системе и фольклоре народов Кавказа присутствует еще один «волчий» сюжет, на первый взгляд трудно совместимый с приведенной общей оценкой образа волка/собаки. Речь идет о женщинах-оборотнях, принимавших облик волчиц, а также собак и кошек. У адыгских народов они называются *удди*, у грузин – *куди*, у карачаевцев и балкарцев – *обур*. Известны они и другим народам региона. Оборотни воруют скот. Особенно страшно их пристрастие к маленьким детям, у которых они сосут кровь, душат, убивают. Иногда они вредят и мужчинам.

Несомненна связь подобных оборотней с хтоническими силами, но не менее значима и соотнесенность с женским божеством, образом волчицы-тотема.

С позиции семантического и социокультурного анализа явления оборотничества женщин, принимавших облик волчиц, а равно собак и кошек, настоящий пример может быть оценен в качестве еще одного варианта параллелизма и дихотомии мира мужчин и мира женщин. Тогда как сакральное животное волк, функционально связанное с различными культурами, призванными обеспечивать благополучие социума, прямо соотносилось с мужским сообществом, в оппозиционной последнему женской среде, женской плоти оно наделялось демоническими свойствами. Образ волчицы-тотема отходил на второй план, уступая место образу волчицы-вампира. Кстати, этимология термина *обур*, который используется для обозначения волчицы-оборотня у карачаевцев, – «пожиратель» (от общетюрк. корня *он* – «глотать», давшего широко распространенные в языках народов Евразии формы – *вампир*, *уырь* и т.п.). Появление в мифологии народов Кавказа образа женщины-волчицы (оборотня, вампира), очевидно, было реакцией культурологического порядка на реалии общественного быта (подробнее см.: [Карпов 1993а: 49–59]).

Подводя итог предпринятому экскурсу в исследование волчьей символики в культуре горских народов Кавказа, отмечу еще раз важные для темы настоящего исследования моменты. В космогонической модели мира волк наделялся чрезвычайно неординарными свойствами. Связь с тотемическим, солярным, аграрным культурами выводила его из общего ряда представителей животного мира. Наконец, волк обладал функциями покровителя мира мужчин со всеми подразумеваемыми под этим качеством свойствами и сопутствующими представлениями, отразившимися в обрядовой сфере. Вспомнив теперь приведенное в начале раздела описание праздника игби, мы можем весьма аргументированно ответить на вопрос, почему персонажи этого праздника называются волками. Настоящий пример, как, вероятно, никакой другой в имеющемся спектре этнографических свидетельств о мужских союзах у народов Кавказа, обозначает эту семантически важную атрибутивную сторону их жизнедеятельности.

4.2. Ритуал

Шаитлинский праздник игби имеет двухчастную структуру. Первую его часть составляет обход селения боци с целью сбора игов; вторую – театрализованное действие, разыгрываемое боци и Квидили. В концепции праздника-ритуала обе части сюжетно связаны достаточно условно, первая уступает и в аспекте зрелищности, тем не менее обе они семантически важны. Кульминационному акту с Квидили предшествует своего рода преамбула, обозначенная не просто появлением «на сцене» действующих лиц, но их ритуализованным поведением, представленным обходом замаскированными юношами домов односельчан. Антураж, сопутствующий подобному действию, дает основание ставить вопрос о вероятной корреляции определенных видов обрядовой практики, конкретно-ритуальных обходов с ролевыми функциями половозрастных групп в знаково структурированной системе жизнедеятельности социума. С этой целью резонно проанализировать сравнительный материал по следующим показателям: кто участвует в обходах, когда они совершаются и как организуются. Предваря рассмотрение данных сюжетов, выскажу несколько замечаний общего порядка о концептуально-семантических особенностях обхода.

Среди разных обрядовых действий обход выделяется выраженной пространственной ограниченностью, очерченностью локуса ритуала. Вне зависимости от топографии населенного пункта и соответственно маршрута обхода последний как бы замыкает пространство по периметру социума, опоясывая его наподобие кольца. В этом отношении он семантически близок ритуальному опахиванию. Ритуальный обход иначе, чем другие общественные обряды, объективирует участие в нем каждой семьи общины и непосредственных исполнителей. Согласно заданной схеме, обходники посещают все дома, и диапазон их взаимоотношений с домочадцами в принципе может колебаться от благожелательного («блага

желающего») до конфронтационно-агрессивного (что, правда, реально почти не встречается). В подобной религиозно-магической процедуре в силу отмеченных обстоятельств особо актуализируется вопрос о функциях, вменяемых в обязанность или возлагаемых на себя участниками обхода. Вероятно, наделение особыми функциями не могло быть произвольным или случайным, напротив, им должен был соответствовать известный статус обходников, а равно и их сообщества. Подразумевая перечисленные аспекты, перейдем к анализу материалов.

В цезских селениях Сагада, Тляцуда, Хушет день осеменения овец (октябрь), называемый *црица* или *цилица*, отмечен обходом домов сельчан группами мужской молодежи. В отличие от участников обхода праздника игби в настоящем случае юноши не имеют специальных костюмов, хотя в Хушете и называют себя боци, т. е. волками. Другое отличие составляет наличие вербального сопровождения обряда (хушетские боци, идя по улицам селения, воют по-волчьи). Заходя в дом, юноши исполняют обрядовую песню, желают хозяевам хорошего приплода овец, девушкам – скорейшего выхода замуж, а молодой семье – детей. Домочадцы одаривают обходников продуктами. После завершения обхода молодые люди собираются у одного из товарищей и совершают совместную трапезу. У соседей цезов – багулалов этот праздник называется «свадьбой овец» и тоже сопровождается обходом селения группами подростков, между которыми нередко возникают стычки из-за взаимных попыток отнять собранные продукты [Булатова 1988: 96; Карпов 1989б: 143–144].

Хотя празднование дней осеменения мелкого рогатого скота было представлено в календарной обрядности многих народов Северного Кавказа, однако в целом для композиции этого праздника ритуальный обход не был характерен. В то же время подобный элемент обряда, как правило, сопровождал новогодние праздники, которые в разных этнокультурных средах могли иметь различную временную приуроченность.

У ахвахцев (Западный Дагестан) наступление Нового года приходилось на дни зимнего солнцестояния (22–23 декабря – «время прихода зимы») и кроме прочих ритуальных действий сопровождалось обходом мужской молодежью. Участники последнего, облаченные в маски и вывернутые наизнанку шубы, в первую очередь посещали дома молодоженов, где, как в последующем и в других семьях, желали благополучия домочадцам. В ответ на это их одаривали продуктами [Луговой 1984: 33–35]. Первая ночь зимы отмечалась во многих лакских селениях и сопровождалась обходами одновременно уважаемыми стариками и ряженой мужской молодежью. Экипировка последних состояла из вывернутых шуб, масок, сделанных из овчины, и низко надвинутых на лоб папах. Ряженные носили длинные палки. Они старались быть неузнанными и потому не разговаривали. Иногда вместо головного убора надевалась рогатая маска, изображавшая козла, отчего сам обряд в ряде случаев назывался «хождение козлами». Ряженные сопровождали группы мальчиков, от их имени просивших продукты и топлива для костра, который впоследствии разжигали на сельской площади. Если с



Рис. 30. Боци селения Шаитли. Фото автора. 1982

одариванием ряженных случалась задержка, то разыгрывалась сцена «смерти» «козла», «оживавшего» лишь после соответствующего подношения. Вербальное сопровождение обряда включало благопожелания: «Пусть зерном наполнится дом, рисом наполнится ларь, насест будет полон курами, а крыша – кизяком; у дающего – да родится сын, у недающего – да родится дочь!». Аналогичные обходы мужская молодежь лакских селений совершала и в другие дни зимы, посещая дома, где были девушки на выданье [Булатова 1988: 101–102].

Ритуальный обход был важным звеном празднования Нового года (*Ног бон*) у осетин, происходившего в дни зимнего солнцестояния. Участники обхода, юноши и мальчики, начинали подготовку к празднику заранее: производили сбор группы, в составе которой выбирали старшего и казначея. Изготавливались войлочные маски и бутафорское оружие [Уарзиати 1987а: 84]. Обходя дома селения или квартала, ряженные «поздравляют с Новым годом, желают хозяину, чтобы он застрелил на охоте олсню, жена бы его родила ему сына, чтобы в доме у него было бы во всем изобилие, и потом себе за труды просят награды; им обыкновенно дают пироги или бублики» [Шегрен 1846]. Автор середины XIX в. к этому добавляет: «Однажды я спросил, для чего они всем и каждому желают рождения сына, а не дочери? Мне отвечали, что женщина проклята богом и что она никакой пользы не приносит как ни к чему не годная. Мужчина, напротив, есть краса природы: он сильное и свободное существо, все может произвести, все приобрести, все сделать». Заканчивая описание праздника, автор отмечал: «Обойдя с таким церемониалом весь аул, довольно запасшись хлебом и аракою, выходят в окрестность вне аула и там, расположившись на удобном месте, начинают пировать» (последствия пирушек для их участников нередко были печальными) [Берзенов 1850а].

Под статью ряженным у осетин, мужская молодежь моздокских кабардинцев в дни зимнего солнцестояния обходила дома односельчан, где пела обрядовые песни *хъуромэ*, содержавшие благопожелания хозяевам, а те, в свою очередь, одаривали их хлебом, мукой, птицей, яйцами. По другим данным, обряд *хъуромэ* совершался здесь в первой половине января, и наряду с юношами в нем принимали участие девушки. Накануне Нового года устраивалось хождение ряженных – *аджагаI афаква* у абазин. Его участниками была мужская молодежь, надевавшая на себя маски «козла» [Кунижева 1989: 66; Мафедзев 1979: 23–24; Народные песни 1980б 14].

У чеченцев накануне Нового года (22 декабря) устраивалось хождение ряженных – *джухургати*. Юноши и подростки надевали шубы наизнанку, на головы – войлочные маски с рогами и бородой. Обход сопровождался большим шумом, благодаря которому из селения должны были быть изгнаны злые духи. Среди ингушей и кистин зафиксированы варианты аналогичного обряда, где обходниками были девушки, однако их экипировка практически не отличалась от вышеописанной. В поздний исторический период у карачаевцев и балкарцев встреча Нового года также стала приурочиваться к дням зимнего солнцестояния и сопровождалась обходом селений ряженной молодежью обоего пола, желавшей благополучия хозяевам, за что последние одаривали их продуктами [Мадаева 1988: 115–116; Мадаева 1990: 29–30; Шаманов 1989: 27].

В ряде кавказских традиций параллельно зимним праздникам наступление Нового года отмечалось и весной. Этот вариант был даже более характерным, так как отождествлялся с началом годового цикла сельскохозяйственных работ. В результате иранского влияния в некоторых районах Кавказа праздник получил название *Навруз*.

В лезгинских селениях вечером накануне праздника Яран сувар, справляемого 22 марта, молодежь селения в сопровождении детей обходила все хозяйства. Забравшись на плоские крыши домов, через дымоход или световое отверстие они опускали свои сумки и мешочки, куда хозяева клали различные лакомства. Утром следующего дня юноши и молодые мужчины наряжали двух человек в тряпье и маски с рогами и «в сопровождении зурнача и барабанщика обходили квартал или все селение. Перед каждым домом ряженые затевали борьбу, в результате чего один из них падал, а «выздоровливал» только после особых подношений хозяев. В некоторых селениях в этот день устраивалось шествие так называемых яранских лисиц. У южных кумыков в день Навруза по домам ходили ряженые, среди которых могли быть и женщины. Известны также случаи обрядовой травести. У табасаранцев и кайтагов мужское население в сопровождении зурначей и ряженных – *гямпов* отправлялось в соседнее селение. Члены процессии несли украшенные узорами палки и, исполняя обрядовую песню, просили у сельчан яиц, хлеба и др. [Гаджиев Г. 1984: 53–54; Гаджиева 1987: 7–9; Трофимова 1961: 144; Халидова 1989: 194–195].

Утром 21 марта ругульские мальчики ходили по домам и собирали продукты для совместного ужина, который устраивался в чьем-либо доме. Здесь, а также в табасаранских селениях юноши накануне праздника производили складчину зерном, обменивавшимся затем на барана. Собравшись в доме одного из



Рис. 31. Ряженые у осетин. Худ. М. Туганов

участников группы, они устраивали совместную пирушку. Опоздавшего на нее не впускали до тех пор, пока он не приносил уголек из очага дома, где собиралась аналогичная компания. Если во время попытки выполнения указанного задания юношу ловили, то на следующий день он должен был принять у себя в доме обе группы. У ругульцев подобные молодежные пирушки продолжались до утра, а в числе фигурировавших на них увеселений было переодевание юношей в женскую одежду и выступление в роли девушек во время танцев [Булатова 1988: 29–30]. В дни встречи весны в лакских аулах группы замаскированных лиц мужского пола разного возраста врывались в дома и, производя невероятный шум мяуканьем, тьякканьем, кукареканьем и т.п., пугали хозяев [Лугуев (А), л. 165].

Исследователи отмечают и другие характерные особенности ряженных, участвовавших в данных обрядах. У народов Центрального и Южного Дагестана они могли представляться волками и медведями либо персонажами, совмещавшими образы обоих животных: *си-баца* (авар. «медведь-волк»). Во время обряда они гонялись за женщинами и детьми, осыпали их сажей и мукой, хлестали плетками. В свою очередь, наиболее смелые из женщин пытались сдернуть с ряженных маски, в результате чего между ними завязывалась борьба [Булатов 1990: 32–33].

Тогда как у живущих в Грузии вайнахоязычных кистин ритуальные обходы селений в зимний новогодний праздник совершали девушки, облачившиеся в костюмы ряженных, в пасхальные праздники (*аксхой*) в ряжении участвовали исключительно юноши и подростки. Центральной фигурой среди них был *бирик*. В руках он держал палку, а остальные ряженные – деревянные сабли. В ответ на произносимые в каждом доме благопожелания, хозяева одаривали гостей яйцами и деньгами. Если хозяева оказывались скупыми, то ряженные разыгрывали сцену, в ходе которой один падал на землю и, катаясь по ней, желал хозяевам, чтобы у них никогда не размножилась домашняя птица. Хозяйки старались вырвать три волоска из бороды бирика, и затем клали их в гнездо несушки в целях ее большей плодовитости [Мадаева 1990: 56].

У осетин в следующем за Пасхой празднике *бжелдæрæн*, во время которого, по поверьям местных жителей, происходило оплодотворение природы, кроме общественного жертвоприношения существенная роль принадлежала ряженным. Таковых было трое: медведь, его хозяин и стражник. Последний неоднократно пытался «убить» медведя, вынуждая присутствующих откупать его посильными пожертвованиями или «оживить» «убитого» медведя [Уарзиати 1987а: 95–96].

В дни весеннего равноденствия неженатая абазинская молодежь обходила домохозяйства, где каждому его члену посвящала славословия и благопожелания, а в ответ выпрашивала подарки. Собранные продукты и вещи сносили в дом одного из участников обхода, где устраивалась шумная пирушка, а вещи делились между собравшимися [Кунижева 1989: 85–87].

Аналогичные действия совершала в эти весенние дни и молодежь балкарских и карачаевских аулов. В зачине исполняемых ею обрядовых песен говорилось:

*Озай, Озай! Пришли (мы) к вам,
Подайте нам. Тейри пусть даст вам!*

В числе обходников здесь был ряженный *теке, гябчи* – «козел». В этой же этнической среде на весенние месяцы Тотура приходились праздники первого грома и подснежников, сопровождавшиеся ритуальными обходами, в первом случае – детей, а во втором – пожилых женщин с детьми, которые водой, смешанной с цветами, окропляли людей и животных [Урусбиева 1979: 24; Хаджиева 1988: 61–66].

В целом соответствовали подобной схеме ритуальные действия, совершавшиеся населением Грузии, в том числе горных районов. Местные этнографические реалии, сопряженные с другими обрядами зимнего новогоднего цикла, тоже знали примеры описываемого явления. Это обходы, проводившиеся в сванских селениях в первый понедельник после Крещения мальчиками и молодежью, чьи благопожелания должны были способствовать размножению скота. Одновременно участники процессии, вооруженные деревянными палашами, в весьма агрессивной форме требовали от сельчан подарков (съестного). Отказывавшихся наказывали. «Вечером сборщики сходились в одном доме и угощались» [Шиллинг 1931: 82; Эристов 1897: 54]. Здесь же стоит упомянуть обрядовое хваление Христа, происходившее у гурийцев в канун Рождества, которое в основном соответствовало обряду колядования у восточных славян [Бардавелидзе 1957: 76–77; Мамаладзе 1993: 72–73].

Наряду с этим своеобразием грузинского варианта/вариантов обрядов данных циклов было нередко наблюдавшееся смещение акцента с общественного на семейный уровень. Это не уменьшало значения экстраординарного события в жизни коллектива, каковым воспринимался в общественном сознании рубеж завершающегося и начинающегося годов, тем не менее место действия наиболее значимых магических манипуляций концентрировалось в рамках семейного пространства. В схематичном виде подобный вариант обряда выглядел следующим образом. Утром первого дня Нового года глава семьи, а вместе с ним и все остальные домочадцы мужского пола выходили из дома, в котором оставались женщины, начинавшие молиться Богу и св. Василию. Мужчины, нередко надев на себя оружие, обходили двор, дом и хозяйственные постройки, поздравляя их с наступлением Нового года. Затем они останавливались у закрытых дверей дома, и глава семьи громко требовал отворить дверь. На вопрос старшей женщины, что он несет, перечислялось всяческое добро, в том числе размножение скота, изобилие урожая, богатство и т.п. Вопрос и ответ могли повторяться трижды, после чего дверь отворялась, и мужчины – впереди глава семьи, а за ним остальные домочадцы мужского пола в строгом порядке в соответствии с возрастом входили в дом. «Все лица мужского пола, не исключая и детей, следуют шаг за шагом за главою семейства <...> и мерными шагами три раза обходят кругом комнаты справа налево... Женщины в это время стоят в ряд, первую мать семейства, а за нею и остальные, тоже по возрасту. Мужчины каждый раз проходят мимо них;

при этом каждое лицо женского пола обеими руками дотрагивается до каждого из проходящих около нее мужчин, выражая тем желание, чтобы они всегда имели возможность видеть своих дорогих отца, братьев, мужа и т.д.». Завершался обряд молениями мужчин, а затем и стрельбою из огнестрельного оружия [Бардавелидзе 1957: 76–77; Мамаладзе 1893: 27–28]. Важным атрибутом новогоднего обряда в Западной Грузии было ритуальное деревце – *чичилаги* (*чичилаки*), семантически связанное с деревом изобилия, деревом жизни.

В отличие от зимних новогодних обрядов, в масленичных праздниках грузин обрядовый локус однозначно смещался в «общественную» сторону. В числе прочих составляющих масленичного обрядового цикла особо выделяются театрализованные действия, объединенные в автономный праздник *берикаоба-кееноба*, в котором также представлены ритуальные обходы ряженных во главе с *Берика* или *кеени* (ханом).

Характерные особенности процессов, их участников (включая присущую им атрибутику), а также совершаемых ими действий принципиально совпадают с обрисованной на северокавказском материале схемой ритуала. Это и сбор подношений, и сцены, разыгрываемые ряженными, и, наконец, «умерщвление» центрального персонажа. Приведу лишь один весьма колоритный вариант описания берикаоба. «Жители низменных деревень (речь идет о восточных районах Грузии. – Ю. К.) имеют обыкновение на масленицу наряжаться. Партия молодых крестьян, наряженных бериками – стариками и один из них гори – свиной (в данном случае центральный персонаж. – Ю. К.), отправляется по окрестным деревням собирать добровольную дань с жителей за пляски и комические представления. Гори, покрытый свиными кожами и с приделанной к костюму свиной головой, идет впереди, а за ним следуют берика, наряженные, в вывороченных нагольных тулупах, прикрыв лица кусками войлока с приделанной бородой. Весь этот маскарад, обходя днем деревни, в сопровождении волынки и толпы мальчишек, пляшет у каждого дома, бьют гори, который прикидывается убитым; вот подходят к нему, хотят снять кожу, но гори вскакивает, начинается общая потасовка, крик, пляски... Одни вбегают в мاران (кладовая), открыть кувшин и достать вино, что им не воспрещается, а другие входят в курятник взять яиц...» [Эристов 1855: 142–143] (см. также: [Берзенов 1850б; Г.М. 1899; Е.Т.-А. 1887; Рухадзе 1966]).

Совпадение концептуально-семантических параметров берикаоба и ритуальных обходов у народов Северного Кавказа не оставляет сомнений в их взаимосвязанности. Единственно не вполне понятной, на первый взгляд, кажется разновариантность временной приуроченности описанных календарных обрядов: в одних случаях – зимних, в других – весенних, а иногда и промежуточных, как в случае с шайтлинским игби, приходящихся на «середину зимы». Подобный вопрос аргументированно снимает анализ комплекса обрядов, символики и исторического развития праздника берикаоба, предпринятый Н. А. Брегадзе, который она осуществила при параллельном рассмотрении истории агрикультуры грузин-

ского народа. Автором показано, что берикаоба, в настоящее время бытующий как весенний праздник, в своей основе праздник новогодний и приурочивался к началу нового сельскохозяйственного сезона. В связи со сменами календарных систем, происходившими во всем ареале древнейшего земледелия Старого Света, изменялась и календарная приуроченность праздников данного типа – от весенней (в день весеннего равноденствия – новогодней даты древнеавилонского календаря) к зимней (по юлианскому календарю) с дубликацией обрядов в цикле зимних праздников. Он мог справляться и осенью, при совпадении сезонов жатвы и сева в условиях первичности озимых сортов зерновых культур, подтверждаемой историей агрономии как Грузии, так и Передней Азии [Брегадзе 1982: 179–180, 186–188, 191–193]. В последнем случае естественным было появление в обрядах ритуалов умерщвления и оплакивания как результата смерти духа хлеба, с последующим переносом их на образ главного персонажа – божества. Такова природа ритуалов оплакивания Адониса, Атгиса и Озириса. В числе подтверждений данного положения Брегадзе упоминает «сохраняющиеся до наших времен в некоторых странах» шествия ряженных в канун дня начала жатвы, во время жатвы или же при ее завершении. «О том же, – продолжает автор, – должна свидетельствовать традиция сбора продуктов во время праздника и коллективная трапеза. Последняя, видимо, пережиток обычая, первоначально связанного со сбором урожая...» [Там же: 191, 192].

С этими предположениями вполне согласуется модель обрядовой практики горских народов Кавказа. Вышеприведенные примеры иллюстрируют почти одновариантную схему участия ряженных в обрядах зимнего и весеннего циклов, в контекст которых включен ритуальный обход. Дополняя материалы об обрядах весеннего цикла, отмечу наличие ритуальных обходов и ряженных во время пахотных и посевных работ в аварских селениях (ряженные назывались «шуточный волк», «медведь–волк», «медведь» и др.; аварский термин «шут», «клоун» – *baɟumIaɟzur* переводится как «шапка волка»). Еще более красноречив пример ряженого Ажегафа (*Ажегъафэ*) у адыгских народов. Он был центральным персонажем праздника, устраивавшегося по окончании пахоты. Мохнатая шуба, черная войлочная маска с бородой и рогами, деревянное оружие и подвешенный к поясу деревянный фаллос составляли его экипировку. Сценарий обряда включал инсценировку смерти и воскрешения Ажегафа, обход им селения, сбор продуктов и совместную трапезу пахарей. Ряженный гябчи фигурировал во время пахоты и покоса в Балкарии.

Продолжив обзор календарной обрядности народов горной зоны Большого Кавказа, мы обнаружим и третий вариант, третью фазу актуализации рассматриваемого ритуала, приурочиваемую к периоду жатвы и шире – к окончанию годового цикла сельскохозяйственных работ. Так, в некоторых даргинских селениях уборка раннего сорта ячменя, а затем и его обмолот сопровождалась обходами и заклинательными словоизлияниями, которые совершала молодежь. В лакской среде окончанию всех сельскохозяйственных работ сопутствовало

обрядовое хождение молодежных процессий во главе с «козлом». Юноши и молодые мужчины цезских селений, облаченные в шубы и маски, вооруженные длинными палками с заостренным концом, обходили вечерами дома сельчан, закончивших уборку урожая. Подойдя к дому, они просовывали в приоткрытую дверь одну из своих палок, на которую хозяева должны были надеть хлеб, мясо, другие продукты. Подобным образом поступала и мужская молодежь аварских селений Тляратинского района [Булатова 1988: 93; Карпов 1989б: 144; Халилов 1974: 63–64; Халилов 1988: 37–38; ПМА. № 1688, л. 34 об.–37].

Осенью или в начале зимы у кумыков справлялся праздник *гудурбай*, во время которого мужская молодежь ходила по домам и распевала благопожелания семьям. Примечательна форма обрядовых песен.

*Еще раз пришли, хотя и стеснялись,
Если стыдиться – ничего не получится.
Хурджун не наполнится.
Пусть закрома наполнятся отборным зерном, кто нас одарит.
Кто не одарит – пометом кур.
Дорожка, по которой движется арба.
Обмотки, которыми обматываются голени,
Пусть вам будет большой урожай пшеницы,
А вы нам дайте просо.
Просо мы перемелим,
Из него сделаем бузу.
Рога рыжего быка
Пусть послужат для питья бузы...*

С. Ш. Гаджиева, зафиксировавшая приводимые варианты обрядовой поэзии, резонно отмечает, что в них содержится не просьба, а требование вознаграждения.

*Мясо, которое варится в вашем котле, разделите с нами.
А если не хотите выделить нам пай,
Уходите из дома вон...
Лучше наполни наш мешок,
И сиди дома спокойно.*

Завершался гудурбай совместным угощением юношей – *сабан-тоем* [Гаджиева 1987: 18–21].

Семантически равнозначными обходам, приурочивавшимся к окончанию жатвы, были и аналогичные обряды, совершавшиеся по поводу осенней резки баранов и заготовки мяса. Именно они и являлись завершающим моментом годового цикла сельскохозяйственных работ. «Молодые люди (замаскированные. – Ю. К.) ходят по аулу с песнями, собирают мясо, потом делают угощение и пируют», – отмечал наблюдатель середины XIX в. [Омаров 1869: 9]. Песни могли содержать и такие строки:

От зарезавшего скотину – маске доля – колбаса.

От зарезавшего две, «козлу» доля – левая (передняя) нога.

От зарезавшего три, «морде» доля – две левые (передние) ноги.

От зарезавшего много – большая доля – две (задние) ноги.

[Далгат (А), л. 170]

В этом же контексте, очевидно, следует рассматривать и цезский праздник *цирица*.

Ритуальные обходы в качестве составной части обрядов, приурочивавшихся к окончанию сельскохозяйственных работ, практиковались и среди других народов горной зоны Кавказа. У карачаевцев и балкарцев окончанию уборки урожая и стрижке овец сопутствовал праздник с ряженым *гябчи*. Установленной даты его проведения не существовало, инициативу по проведению праздника брала на себя молодежь. Вечером она собиралась у кого-либо из сельчан, где юноши и подростки получали из рук девушек зооморфные маски. Ряженные обходили дома, распевая здравицы и собирая различные продукты. Последние передавались хозяйке вечеринки, которая готовила участникам *гябчи* пищу [Шаманов 1989: 40].

Вероятно, такую же семантическую подоснову имел праздник, справлявшийся в течение двух недель октября в Черкесии и носивший название *Мерем* (связывался с почитанием девы Марии). Наблюдавший его в 1837 г. англичанин Джемс Белл отмечал: «Молодые люди приходят группами, в последовательном порядке, из дома в дом и проводят время в танцах, песнях, пьют бозэ и т.д.» [Адыги 1974: 489].

С распространением на Северном Кавказе ислама календарная обрядность претерпела некоторые изменения. В обрядовую практику новой конфессиональной системы частично были перенесены формы традиционных ритуалов. В частности, ритуальные обходы, аналогичные описанным, совершались в *ураза-* и *курбан-байрам*. Естественно, ряженные в этом случае отсутствовали, однако модель обхода сохранила все свои основные компоненты. Настоящий пример показателен тем, что лишний раз оттеняет принципиально важное значение, которое придавалось в народном сознании ритуальному обходу.

Наконец, еще одним поводом для совершения ритуальных обходов были такие природные бедствия, сказывавшиеся на урожае (производительных силах природы), как длительное по времени отсутствие дождей либо, напротив, – чрезвычайно затяжные дожди. Хотя материалы, касающиеся этой темы, достаточно разнообразны и нередко противоречивы, тем не менее по ряду районов Северного Кавказа в них фиксируется закономерность половозрастного состава обходников в соответствии с поводом совершения обряда. У адыгских народов обряд вызывания дождя – *ханцегуаша* («лопата-госпожа») организовывали и проводили женщины (иногда с детьми), ходившие с песнями по домам и собиравшие продукты. Обряду сопутствовало ношение деревянной лопаты, наряженной в женскую одежду. Подобную форму носил этот обряд и у абхазов, карачаевцев, балкарцев, хотя иногда в нем наряду с девушками могли принимать участие юноши. У вайнахов

в целях вызывания дождя по селению водили раздетого и окутанного ветвями и травой мальчика, однако в обрядовых песнях в качестве ряженого фигурировало лицо женского пола [Мадаева 1990: 61–63; Малкондуев 1986: 109; Мамбетов 1967: 183; Танкиев 1988: 105]. Напротив, в южных и центральных районах Дагестана в обряде вызывания дождя участвовали только мужчины, что, по мнению А. Г. Трофимовой, указывает «на связь дождя с мужской производительной силой в первобытном религиозном сознании» [Трофимова 1966: 98–99], а в обряде вызывания солнца – женщины и девушки.

Мы рассмотрели основные варианты ритуальных обходов, совершавшихся у горских народов Кавказа. Имеющиеся материалы позволяют проследить две параллельные устойчивые тенденции. Первая обозначает приуроченность обходов к обрядам зимнего новогоднего праздника, обрядам встречи весны (с диффузией их в обряды пахоты и сева) и уборки урожая (с тяготением к расширению ассоциативного восприятия этих обрядов как в целом завершающим годовой цикл сельскохозяйственных работ). В свете упомянутой выше концепции Н. А. Брегадзе о дубликации обрядов встречи Нового года осенью, весной и зимой, а также на основании наблюдаемого в настоящем случае их концептуально-композиционной однотипности мы, вслед за упомянутым автором, очевидно, вправе предполагать единство протоварианта для всех описанных форм ритуала. Однако сказанное лишь опосредованно распространяется на обряды вызывания дождя и солнца. Копирование модели ритуала в последних случаях, вероятно, объясняется магико-семантической однопорядковостью обрядов, призванных влиять на продуцирующие силы природы, что в более поздний период нашло отражение в приурочивании этого же ритуала к наиболее значимым мусульманским праздникам.

Вторая тенденция, которую удастся проследить, – это регламентированный состав участников процессии, в котором зримое предпочтение отдавалось молодежи мужского пола (в данном случае не учитываются обряды вызывания дождя и солнца, имеющие собственную выраженную специфику). Возрастной акцент объясним семантической связью молодежи с космобиологическими процессами. Обобщенный взгляд на ритуалы подобного типа позволяет высказать и другое предположение, а именно расценивать участие в обходах лиц женского пола (исключительно их либо совместно с мужской молодежью) в качестве отступления от нормы. Это опять-таки может расцениваться как пример дихотомии и параллелизма женского и мужского миров (ср. варианты хождения ряженых у кистин: в обрядах весеннего цикла их совершала мужская молодежь, в структурно однотипных обрядах зимнего цикла, как было отмечено, вторичных по отношению к весенним – исключительно девушки), где, однако, последний занимал ведущее положение, а женский вариант приобретал подчиненное, факультативное значение. Примеры подобного параллелизма известны достаточно широко. У хваршин в праздник середины зимы раздельно собирались компании юношей и девушек, а через неделю – мужчин и женщин. То же происходило при праздни-

вании Навруза в Южном Дагестане. По-своему сглаживал обособленность полов обрядовый травестизм, практиковавшийся в юношеских и девичьих компаниях.

Превалирование «мужского начала» в обрядах встречи Нового года (в широком значении) либо в обрядах, композиционно-семантически связанных с ними через сохранение в качестве ритуальной доминанты обхода, прослеживается и по другим примерам. У горных ингушей с новогодним праздничным циклом был связан обряд наречения именем новорожденных мальчиков [Мадаева 1990: 25–26]. В ряде аварских селений праздник первой борозды одновременно отмечался и как коллективный день рождения мальчиков, появившихся на свет в течение года. По определению Г. Ф. Чурсина, это было «первым торжественным выходом мальчика в свет, официальным появлением его в качестве равноправного сочлена мужской группы населения аула» [Чурсин 1927: 49].

В рассматриваемом ряду примеров примечательна обрядность осетин. Среди жителей Куртатинского ущелья бытовали молодежные игрища *Сой*, или *Сойганан*, предполагавшие посещения ряженой мужской молодежью еженощно домов сельчан, в которых родились мальчики (это правило действовало до исполнения ребенку года) [Уарзиати 1987а: 100–101]. У осетин-иронцев (христиан) в начале июля отмечался праздник *Кæхцæгнæн*, посвященный новорожденным мальчикам. Вот как описывал его в газете «Кавказ» за 1900 г. анонимный автор: «Он (праздник. – Ю. К.) обязателен для всякого дома, где имеется новорожденный мужского пола, и сопровождается особыми торжествами. Этот праздник также и молодых подростков-отроков, будущих мужчин. С раннего утра маленькие мальчики, 5–14 лет, обходят по порядку все дома, где есть новорожденный мужского пола, с песнями в честь родителей и их новорожденного. Родители одабривают поющих кругами сыра, лакомствами и пр., и мальчики, собрав провизию, справляют отдельно свой праздник на виду старших мужчин. Всякий дом, где есть новорожденный, должен зарезать какую-нибудь скотину, принести ее обществу и тем засвидетельствовать о своем новорожденном мальчике. В сборном месте, куда собирается все село для празднования дня кахцганан, обыкновенно по числу голов зарезанных животных, расставленных на особом столе, определяют количество родившихся мальчиков в селе за настоящий год. Есть поверье, что те мальчики, за которых не воссылалась молитва в этот день, не пользуются здоровьем и не имеют успеха в жизни» [Кавказец 1900]. В Осетии же к Пасхе был приурочен праздник *цæуæгæг*, подразумевавший ритуальное оформление перехода трехлетнего мальчика под покровительство мужских патронов [Уарзиати 1987а: 22–23].

Не лишним кажется и упоминание здесь примеров, иллюстрирующих активизацию обрядовой практики мужской части населения в переходные периоды годового цикла. Так, у ингушей Хамхинского общества во время Рождества и Нового года проводились мужские мольбища в святылище Дзорах-ццу. Жители селения Салги того же общества дважды в год устраивали общественные моления своему покровителю Маго-ерды. Однако если летом в празднике участвовало

все население, то зимой (канун Нового года) – только мужчины. В Хевсурети в день Нового года мужчины собирались в общинной молельне и проводили время «в питье и веселье». 5 января, на Богоявление, все члены семейств мужского пола посредством ритуальных лепешек определяли свою судьбу. В ночь на Пасху хевсурские мальчики совершали обряд, посвященный св. Марии. Согласно сценарию, женщины должны были принести мальчикам по три лепешки, за что последние благословляли их самих, их домочадцев и хозяйства; в противном случае в адрес женщины, ее семьи и т.д. звучали проклятья. В конце ноября осетинами справлялся праздник покровителя мужчин св. Георгия, во время которого мужская молодежь совершала обход дворов по известной схеме [Гатиев 1876: 46; Горепекин 1909, № 86; Макалатия 1940: 182–186; Шиллинг 19316: 25–26].

Вопрос о природе ритуального обхода в отечественной этнографической науке изучался почти исключительно на материале восточнославянских народов, в традиции которых он известен главным образом на примере колядования. Т. А. Бернштам отмечает, что «большинство исследователей, начиная с Д. К. Зеленина, так или иначе связывали любую форму восточнославянского колядования с культом предков-опекунов» [Бернштам 1988: 141]. В настоящее время наиболее последовательно подобной точки зрения придерживается и развивает ее Л. Н. Виноградова, склонная видеть в обходниках образы предков, в соответствии с чем «стремление наградить колядников получше, чтобы обеспечить себе благополучие в хозяйстве и семье, опиралось на весьма архаические представления о том, что умершие предки в состоянии не только предсказать судьбу, но и повлиять на все сферы земной жизни» [Виноградова 1982: 148 и след.]. В своих построениях Л. Н. Виноградова ссылается на содержащееся в одной из работ В. Я. Проппа сопоставление рождественского ужина с поминками. Но следует заметить, что В. Я. Пропп не ограничился этим, а обратил внимание и на другой аспект обходной обрядности – регламентированный состав участников «артелей колядовщиков», в которой он усматривал следы половозрастной организации [Пропп 1963: 14, 55 и след.]. Данное положение аргументируется устойчивой тенденцией, прослеживаемой главным образом на украинском и белорусском материалах, – связи «артелей колядовщиков» с организованными группами мужской молодежи, которым в контексте обряда сопутствовал принцип ролевой иерархичности. Ярким примером этому служит возложение обязанностей колядования на институализированные сообщества парубков – неженатой мужской молодежи на Украине. «Главным видом такой (общественной. – Ю. К.) службы (парубков. – Ю. К.), – отмечал автор второй половины XIX в., – является „коляда“, т.е. поздравление всех домохозяев с праздником Р.Х. при пении особых для этого случая песен или колядок. Исполняя этим, по предковскому обычаю, долг почтения к старшим, „молодики“ получают за это от поздравляемых благодарность частично деньгами, а больше продуктами домашнего хозяйства в готовом и сыром виде. Лишь самую незначительную часть собранного... парубки употребляют на угощение и подкрепление себя по трудам, все остальное пере-

водится на деньги и вместе с собранными в наличности деньгами употребляется на украшение церкви... которое по извечному обычаю народному считалось и считается обязанностью „парубков“» [Боржковский 1887: 771–772 (см. также: [Ястребов 1896: 8, 16]).

Т. А. Бернштам, не акцентируя внимания на институализированности обществ, представленных в данных обрядах, в то же время указывает на связь обходов с обрядами перехода. «Календарное время совершения стабильных обходов (периоды рождения–умирания–воскресения), символика каждого половозрастного обхода в целом и его слагаемых... позволяют, – отмечает исследователь, – рассматривать их в качестве пласта, сохранившего архаичные переходные формы» [Бернштам 1985: 41; Бернштам 1988: 141–142].

Восточнославянским обрядам колядования, но параллельно и новогодним обрядам горских народов Кавказа, близки обряды указанного цикла у южных славян. Имеется в виду участие в новогодних праздниках в Западной Болгарии, Восточной Сербии и Македонии дружин (*куд*) ряженных, в болгарской традиции именовавшихся *сурвакарами*, *русалиями*, *старцами*, *чаушами* и т.д. (*сурвакание* – обход домов с поздравлениями в Новый год; на Рождество организовывалось колядование). Членами дружин сурвакаров, а равно колядниками здесь были исключительно юноши, участие в обрядах мужчин не допускалось. Каждый юноша, достигший брачного возраста, должен был в обязательном порядке участвовать в колядовании, стать членом дружины сурвакаров, в противном случае к нему относились как к неполноценному. Из числа женатых и пользующихся общественным призванием мужчин сурвакары избирали себе руководителя – главного распорядителя обряда. Организация колядников и сурвакаров (участники рождественского колядования в Новый год представляли в качестве сурвакаров) была сезонной, временной: после Иванова дня она распалась, а на следующий год формировалась в новом составе. Обрядовые функции в обоих случаях предполагали обход дворов, сопровождавшийся благопожеланиями домохозяевам. Хождение сурвакаров приходилось на «поганые, нечистые дни», когда, как считалось в народе, на свет божий выходит злой дух – *караконджо*. Сурвакары и члены других подобных им сообществ (например, русалии) были вооружены деревянными саблями, которыми крестообразно рассекали воздух вокруг себя. Сабли могли использоваться и в сражениях с аналогичными группами из соседних селений, в результате чего случались смертельные исходы. Убитых хоронили тут же, без церковных обрядов и отпевания («русальские гробища»). Сурвакары, русалии и т.п. были облачены в зооморфные маски, вели себя анонимно (не разговаривали). Их процессиям сопутствовало ношение обрядового деревца. Среди ряженных присутствовала «невеста», с которой разыгрывались сценки умыкания. Цикл перечисленных обрядов завершался 7 января, в Иванов день, когда «царь» колядников устраивал угощение своей дружине и куда ее члены являлись в масках [Габровски 1980: 41–49; Габровски 1989: 13–50; Даскалова-Желязкова 1989: 93; Календарные обычаи 1973: 272–279; Каравелов 1861: 173; Петров 1972: 267–280; Стаменова 1982: 58–74; Черкезова 1970: 191].

В описанных новогодних ритуалах южных славян исследователи резонно усматривают обряды перехода, подразумевавшие и оформлявшие вхождение юношей в половозрастную категорию взрослых мужчин. Показательно, что ровно через год, в Иванов день, среди прошлогодних колядников и сурвакаров начинались свадьбы [Габровски 1989: 21]. На основании подобных фактов Т. А. Колева предполагает связь между новогодними дружинами ряженных и мужскими союзами [Календарные обычаи 1973: 276; Koleva 1974: 185]. Такого же мнения применительно к европейской традиции маскирования и колядования (обхода с получением даров) в календарных обрядах придерживаются и некоторые другие исследователи [Рикман 1983: 176–177; Токарев 1983: 190–191].

Существует, правда, и иная точка зрения на регламентированный половозрастной состав участников календарных обрядов обхода, в соответствии с которой прослеживаемая устойчивая тенденция не универсальна и не дает оснований для соотнесения с древними социальными институтами. Напротив, как считают ее сторонники, в большинстве известных примеров колядования имеет место «закономерная с общесоциологической точки зрения инновация» [Анфертьев 1983: 68]. С такой трактовкой трудно, однако, согласиться, так как конкретные материалы, в том числе по традиционной календарной обрядности большого числа народов Европы, достаточно аргументированно свидетельствуют о связи участников обходных обрядов с институализированными половозрастными группами, как правило, – мужскими объединениями. Красноречивы в этом плане атрибутика обходников, характерные манеры их поведения, когда маски делались нарочито устрашающими, а их обладатели, сохраняя анонимность, вели себя агрессивно по отношению к лицам, не состоящим в их сообществе, т.е. непосвященным, в первую очередь к женщинам и детям.

В данном случае трудно удержаться от сравнения ритуальных обходов с акциями, предпринимавшимися членами мужских союзов, функционировавших, а то и продолжающих функционировать у народов Океании, Африки, Америки, Азии. Приведу лишь один пример – из быта населения островов Маркизского архипелага. «Наибольшую активность они (группы юношей добрачного возраста. – Ю. К.) проявляли после сбора урожая. Часто группами человек по сорок они отправлялись в соседние долины, на соседние острова, подходили к домам знатных людей и пели в честь их песни (хоки). Иногда вся песня состояла только из одних имен. За каждое произнесенное имя они получали по подарку» [Бутинов 1985: 56].

Приуроченность подобных акций, сочетавших в себе элементы ритуальных действий (в сопровождавших их песнопениях содержались, судя по всему, благопожелания), к периоду завершения уборки урожая, очевидно, не может быть сведена исключительно к практическим мотивам. Известные факты связи мужских союзов, в первую очередь – тайных союзов с культовой практикой, обеспечивавшей благосостояние социума в целом, позволяют видеть в активизации деятельности их членов в этот период исполнение определенных религиозных (религиозно-магических) функций.

В данном отношении примечателен пример празднования окончания сельскохозяйственного года в традиции ряда народов Европы, где оно приходилось на день св. Мартина (11 ноября). В этот день у немцев Австрии и соседних областей Германии и Швейцарии совершался обряд «спустить волка». В сумерках через деревню проходила процессия мальчиков, выкрикивавших перед каждым домом: «Волк спущен!» Внезапно на них нападали старшие по возрасту, и между двумя группами завязывалась борьба. Нападавшие – «настоящие волки» были замаскированы. Относительно этого обычая высказывается мнение о его связи с представлениями об оборотнях [Календарные обычаи 1973: 163]. Не оспаривая данный тезис, можно вместе с тем предполагать, что здесь наблюдается редукция мифологем более широкого плана во взаимосвязи с реалиями социального порядка. Дополняя характеристику первых, сошлось на праздник св. Менаса у греков, приходившийся на тот же день ноября, что и праздник св. Мартина. Имя Менаса производно от глагола *мино* – «уведомлять, извещать, сообщать». Согласно греческой поговорке, зима посылала известие о своем прибытии через св. Менаса, который одновременно считался защитником стад от нападений волков [Календарные обычаи 1973: 309]. Таким образом, представления об оборотничестве, конкретно – оборотне-волке, имели выход в календарную обрядность и соотносились с представлениями о смене годовых циклов, наступлении зимнего периода. Прослеживая корреляцию данных обычаев с социальными реалиями, правомерно акцентировать внимание на ритуальной доминанте обряда, приуроченного ко дню св. Мартина, – обходе мужской молодежью селения с «несением благой вести» в каждый дом и получением ответных даров [Там же: 18, 70–71]. В свете известных фактов взаимосвязи волчьей символики с мужскими союзами правомерна интерпретация приведенных примеров в означенном ракурсе. В этом отношении они являют близкие параллели обрядовой практике горских народов Кавказа. Наиболее продуктивно сравнение с праздником св. Георгия/Уастырджи у осетин по таким критериям, как время совершения обряда, его структура, образ небесного покровителя, включая варианты возможных инкарнаций последнего.

Волчья символика присуща не только описанному осеннему празднику, но и другим календарным обрядам, семантически связанным со встречей Нового года. Как мы помним, обрядовый цикл сурвакаров у болгар приходился на «поганные, нечистые» – *мръсни* дни. Согласно поверьям, в эти дни появлялся злой дух, но тогда же были возможны и метаморфозы типа «человек – животное». Предполагалось, что люди, родившиеся в эти дни, способны ежегодно превращаться в данный период в собак или волков. Часто, особенно в Южной Болгарии, «поганные дни» совпадали с «волчьими днями», когда совершалось празднество в честь волков, а последний из этих дней был посвящен самому кровожадному и главному волку, предводителю волчьей стаи – Куцалану [Попов Р. 1989: 54–56]. Аналогично в Греции, 12 дней, приходящиеся на период между Рождеством и Крещением, считались нечистыми. В этот период на землю из преисподней или

из своих тайных убежищ выходит «нечистая сила» – *каликандзары*, иногда именуемая *ликокандзарос* – «человек-волк», оборотень. Эти существа бывают обоего пола и живут скрытно от людей. Они имеют собственных детей, но в них могут превращаться и человеческие дети, родившиеся на Рождество либо зачатые в день Благовещенья (25 марта), когда христианам предписывается супружеское воздержание (сопоставим эти данные с календарной обрядностью, приходящейся на дни весеннего равноденствия). Все 12 дней каликандзары бродят по земле и хотя большого вреда причинить людям не могут, но способны напугать, особенно опасны они для девушек [Календарные обычаи 1973: 321–322].

В той или иной форме календарные обряды народов Балкан, знаменующие встречу Нового года (включая период от Рождества до Крещения), в том числе сурваkanie и русалии, связываются исследователями с наследием античности. Особо выделяются в этом ряду новогодние игры, устраивавшиеся в Византии, где до позднего времени в рождественский праздник воспроизводились ритуальные пляски «готских» воинов в волчьих и медвежьих шкурах [Веселовский 1889: 261, 286] (см. также: [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 493]). Хотя имеющиеся описания этих игрищ весьма лаконичны, тем не менее позволяют рассматривать обозначенную здесь семантически значимую цепочку: воины-волки (оборотни, ряженные) – новогодние игры в том же контексте культурного наследия народов Евразии. В качестве пережитков этой же традиции следует воспринимать сохраняющийся до настоящего времени в Сербии и Хорватии обряд хождения на Рождество групп юношей с чучелом волка, сопровождающийся пением ритуальных песен и получением подарков. Настоящий пример дает прямой выход на кавказские материалы, так как аналогичные шествия устраивались на Кавказе и в другие дни, когда случалось убить волка [Календарные обычаи 1973: 255]. В более широком плане, но так же, судя по всему, не утратившим связь с обозначенной линией, следует воспринимать и такие факты, как бытовавший в Польше обычай приглашать на ужин в рождественский сочельник волка, сопровождавшийся приговором: «Приди, волк, и поешь хорошо раз в год, это мы тебе дарим. Если сегодня не придешь, не приходи к нам весь год», перекликающиеся с ним сходные обычаи других славянских народов [Виноградова 1982: 200–201; Календарные обычаи 1973: 210–211; Рыбаков 1987: 728–730]. В еще более просторном семантическом ряду стоит обозначение в общеиндоевропейской традиции декабря – «волчьим месяцем», зимы – «волчьим сезоном», что «удостоверяет и общеиндоевропейский характер соответствующих сезонных образов наряжения людей волками» [Иванов 1975: 407].

Кавказские материалы, характеризующие календарные обряды, в которых наличествовал ритуальный обход, за редкими исключениями не дают примеров соотнесенности образа их участников с волчьей ипостасью. Следовательно, один из внешне вполне показательных аргументов в пользу признания обходников членами институализированных мужских сообществ почти не работает. Другие параметры обрядов при рассмотрении их в отдельности тоже обозначают лишь

общую семантическую канву. Однако суммарное их рассмотрение дает более определенную картину. Так, маски, используемые в обрядах, обычно не столь уж и устрашающи, но совокупно с нередко наблюдаемым агрессивным поведением их обладателей создают надлежащий эффект. Шаитлинские бои вооружены деревянными саблями, аналогичный атрибут экипировки встречается в других кавказских вариантах ритуальных обходов и в иных близких им обрядах, но в целом считать его характерным недостатком оснований. Правда, часто в атрибуты обходников входят палки, используемые, а также ассоциативно воспринимаемые равнозначно оружию. Палки нередко имеют заостренный конец. Последняя деталь, с одной стороны, может свидетельствовать об их производности от образцов холодного оружия, но с другой – данная особенность несет и утилитарные функции. На палки накалывают, нанизывают продукты, которые настойчиво требуют от хозяев посещаемых домов участники обхода. У цезов подобные палки называются *реша*, этим же словом обозначаются получаемые обходниками продукты. Местные жители переводят слово *реша* как «доля», подразумевая долю продуктов, угощения, предназначаемую обходникам, на которую обладатели палки имеют право. В обряде оно предстает столь же очевидным, как и в реальной практике мужских сообществ.

В качестве примера приведу внешне, возможно, и не очень колоритную, но в целом типичную ситуацию. В цахурских селениях Дагестана мужская молодежь, проводя досуг на центральной площади селения, могла потребовать от проходящего мимо чабана «подарок» скотом, совершив при этом только одно действие – расставив перед идущим два плоских камня «домиком» (эта фигура называется *гыя* – «заяц»). Столь простой знак в подобной ситуации имел конкретное значение и определял ролевые установки всех ее участников. Чабан не мог (не смел, не имел права) отказать молодежи в их требовании. Правда, и последняя не злоупотребляла своими правами, требовала «долю» только с тех, кто был в состоянии ее дать, а кроме того, учитывала и общую обстановку – в неурожайный или отличавшийся низким приплодом скота год высказывать подобное требование считалось предосудительным [ПМА. № 1688, л. 81].

Столь же безапелляционные формулировки содержались в обрядовых песнях, сопровождавших приход колядников в дома: «А если не хотите выделить нам пай, уходите из дома вон...» Пришедшие недвусмысленно давали понять, что они сделают с полученными продуктами: «А вы нам дайте просо. Просо мы перемелем, из него сделаем бузу. Рога рыжего быка пусть послужат для питья бузы». В песнях рефреном повторяется пожелание мужского потомства и нередко выражается агрессивность по отношению к представителям женского пола: «Кому бог дает – тому сына, кому бог не дает – тому дочь. Чтобы дочь его звали Фатима, чтобы взорвалась колыбель и умерла в ней дочь» [Там же, л. 66].

Вместе с тем в вербальном сопровождении обряда явственно просматривается причинная нить, объединяющая его участников, располагающихся по разные стороны места действия. Обходники желают благополучия домочадцам, более

того, они гарантируют его в случае достойного их одаривания, но сквозь подобные словесные формы проступает, что подателем блага являются все же не они. Иногда отсылка звучит прямо: «Подайте нам, Тейри пусть даст вам!», т.е. поясняется исполнение обещанного лишь по повелению верховного божества. Очевидной становится запрограммированность ситуации, определяемая не волей пришедших, но поручением, предписанным свыше, исполняя которое, обходники выступают в роли посредников. Эту функцию участников ритуального обхода Т. А. Бернштам называет «миссией сообщения „высшей воли“, о которой они узнали тайным и чудесным способом. Такое „знание“ могли получить люди, прошедшие специальный обряд посвящения» [Бернштам 1988: 142].

Применительно к восточнославянской традиции обходных обрядов этот же автор отмечает усиление в них христианской стороны благодаря распространенности легенд о хождении по селам святых. К этому решусь добавить, что воздействие апокрифов в данном случае должно было не только оттенять христианские параллели обряду, но и повышать семиотический статус его участников, выступавших в ритуале синхронно легендарным святым.

Близкое явление можно проследить и во взаимодействии фольклорно-обрядовых традиций народов Кавказа. Здесь тоже достаточно популярными были нравоучительные фольклорные сюжеты о хождении по селам пророка (ангелов, святых). Морализирующая канва легенд нередко многопланова. В ней может проступать мотив святости обычая гостеприимства, но ведущим все же остается мотив вероятности посещения людей святыми, выполняющими некие контрольные функции и наделенными правами наказывать или благодетельствовать людей в соответствии с их поступками. Не преувеличивая значения сказаний в религиозно-мифологических представлениях горцев уже в силу того, что мусульманские традиции в местной среде имели относительно неглубокие корни, а предания и легенды подобного содержания, очевидно, книжного происхождения, можно предполагать определенный их резонанс в общественном сознании. Воздействие последних могло быть и весьма существенным, так как прототипы преданий, наделенные аналогичным идеологическим обоснованием, но лишенные наслоений ислама, известны и горцам-немусульманам.

Согласно религиозным представлениям абхазов, верховный Бог в помощь себе имел других божеств. «Сам Бог никогда не сходит на землю, но если ему нужно кого-либо наказать или ниспослать на кого-нибудь свою милость, то он посылает одного из своих помощников» [Джанашвили 1893: 35]. Равно и у горцев Грузии, как мы помним, верховное божество Мориге Гмерти имел в качестве помощника Квириа, ведавшего земными делами. Для исполнения повелений Всевышнего среди простых смертных Квириа использовал воинство так называемых есаулов Гмерти, представлявшихся волками. Есаулы-волки, образуя собственные сообщества на небе, спускались на землю для покарания виновных и взимания с них налогов.

Последний пример, наряду с обозначением параллелизма двух миров – небесного и земного, рельефно выявляет форму их «пересечения», осуществляе-

мого с помощью существ, наделенных сакральными свойствами и выполняющих посреднические функции. Их волчье обличье вновь выводит на известный круг символики и в чем-то по-новому ставит вопрос об ее истоках. Что в ней первично по отношению к обладателям этих символов: сакральная природа зоморфного образа, воспринятая социальной практикой, либо – мифологизация реалий? Известные материалы свидетельствуют в целом в пользу первого варианта. В результате мы и наблюдаем использование описанной символики при активизации мужских сообществ в различных сферах жизнедеятельности общества. Так, ахтынские бахтячяры при совершении нападений на соседние селения придавали себе устрашающий вид – надевали рога, выворачивали шубы мехом наружу, подвязывали колокольчики, а их «собратья» из даргинского селения Урари в этих же ситуациях и целях надевали на себя маски собак и других зверей. Восприятие подобного внешнего облика бахтячяров должно было вызывать у их жертв не просто чувство страха, но и определенные ассоциации. Последние не обязательно отождествлялись с «карой небесной», в конкретной ситуации они скорее могли сигнализировать о причастности либо семантической близости обладателей рогатых и волчьих масок к сфере сакрального. Основания для таких ассоциаций были достаточно реальными. Слабые отголоски подобного явления, по-видимому, достаточно долго сохранялись в социальной практике, по крайней мере формы совершения так называемого полюдья в его кавказских вариантах позволяют усматривать преемственность между «божественным» прецедентом («покаранья виновных, взимания... налогов и непосильно тяжкого... обложения ими») и реальной практикой, чему первое обеспечивало своего рода идеологическое обоснование.

Особый аспект обходной обрядности – образность ряженных. Нетрудно заметить весьма условное решение масок, наблюдаемое даже в тех случаях, когда их обладатели именуется «волками», «козлами» и т.п. Очевидно, наличие тех или иных деталей в костюме идентифицировало ряженных с представляемыми ими персонажами не прямо, а опосредованно. Вертикально вытянутая, заостренная форма масок шаитлинских боци, рогатость масок в ряде обрядовых традиций Кавказа в контексте ритуала указывали в первую очередь на особый статус их обладателей, который позволял и делал возможным тождественное их восприятие зрителями. Идентификация образа могла быть достижима при совмещении маркирующего обозначения с минимальным набором внешних атрибутивных свойств, низводившим образность на второй план. Достаточно было того, что перед зрителями боци представляли воинами (вооруженными шашками), что форма масок подчеркивала их статус, а все остальные детали лишь дополняли надлежащий эффект. Доминирующим оказывалось заданно ассоциативное восприятие воинов волками, сопутствовавшее определенному социокультурному контексту (подробнее см.: [Карпов 1993б]).

Отмеченная особенность не отрицает возможности присутствия в обрядах типа колядования и иного аспекта, а именно связи с культом предков. Возво-

дя его в статус доминантного, Л. Н. Виноградова на славянском материале реконструирует первоначальную форму колядования как приглашение к ужину умерших родственников, от которых ожидалось содействие в дальнейшем хозяйственном благополучии дома и семьи. Фигурирование среди приглашаемых волка, иных животных и птиц объясняется ею запретом называть в рождественский вечер имена умерших родственников. В итоге утверждается тезис о символическом тождестве обходников с предками [Виноградова 1982: 200, 202].

Сравнивая верования европейских, в частности славянских народов, сопутствовавшие новогодней обрядности, с соответствующей обрядностью кавказских горцев, мы обнаружим отдельные параллели. У осетин это обряд «сидения мертвецов», в Сванети – праздник Липанал, предполагавший посещение умершими домов своих родных, у ингушей – посещение склепов после новогодних молений и т.д. Вместе тем, в отличие от традиций европейских народов, на Кавказе проявление культа предков в календарной обрядности зимнего цикла не столь значимо. Дагестанские материалы вообще почти не дают примеров подобного рода, в других кавказских традициях обряды часто замыкаются на семейном уровне, а в обходной обрядности прослеживаются единичные, и то косвенного порядка, проявления обходниками отдельных свойств предков. К числу последних резонно отнести фигуру ряженого «аксакала», семантически симметричную славянским «дедам». Под этим же углом зрения можно рассматривать фигурирование среди ряженных таких персонажей, как волк, медведь и др., в отношении которых сохранялись явные следы тотемических верований. В принципе здесь можно сослаться на примеры ритуального отождествления членов тайных союзов Океании, Африки, Америки с духами умерших, в том числе с духами первопредков-тотемов. Допустимое сходство идеологом и обрядовой атрибутикой в разных культурно-исторических средах правомочно объяснять проявлением универсалий. Но этот аспект календарной обрядности в кавказских реалиях представлен все же на втором плане, лишь дополняя ее основной знаковый спектр.

Полисемантическая календарной обрядности, вероятно, может быть понята с точки зрения восприятия функционирования социума в рамках и условиях макрокосма природы. По этой причине цикличность жизни общественной среды, обусловленная сменами поколений, а через них и звеньями социальной структуры, часто формализованными, взаимодействует с цикличностью внешнего природного порядка. Ритмы обеих циклических систем в итоге оказываются синхронными. С этой позиции могут быть оценены и характерные особенности календарной обрядности.

Период смены годичных циклов природы, ограниченный временем угасания и умирания сил старого года и рождением потенциала нового, есть своего рода безвременье, когда в активное состояние приходят хтонические силы, наделенные амбивалентной природой. Появляющиеся в это время оборотни страшны, так как приходят из другого, сакрального мира, сочетающего в себе по отноше-

нию к живым свойства хтонические и небесные. Они обладают и чертами покровителей, предполагающих и гарантирующих укрепление продуцирующих сил природы. Обратней бояться, но их и ждут, встречают и стремятся умиловить, дабы по возможности обеспечить благополучие в наступающем году. Таково одно из проявлений синхронности циклов жизнедеятельности двух макрокосмов, когда ритм первого обуславливает ритм жизни второго.

Другое проявление синхронности наблюдается в отождествлении ритмов функционирования звеньев структуры социума с ритмами природы. Участие в новогодних обрядах неженатой мужской молодежи в традициях культуры предстает как норма, обусловленная отождествлением природного цикла с циклом социальным, инициационным. Низведение неопита до первоосновы соотносит его с духами предков, тотемов (отсюда характерные элементы ряжения), предполагаемые ритуалом «смерть» и перерождение иницируемого лица совмещаются с отправлением обряда умирания и возрождения сил природы, персонифицирующихся в образе вегетативного божества. Обрядовые функции молодежи дублируют собственно обряды инициации. Смена статусов участников обряда отчетливо фиксируется на примере болгарских сурвакаров, которые в новом году обретают право вступать в брак. Аналогично выход из парубочтва в украинской традиции, «служба» которых предполагала совершение колядования, совпал со вступлением в брак. Равно в святочных обходах-поздравлениях у осетин-христиан участвовали молодые люди – «женихи», которые «нередко присваиваются на этих случайных вечерах или высматривают девиц, намечают себе невест и иногда на другой же день присылают сватов...» [Икаев 1900]. Частичное переосмысление совершаемого ритуала, сохраняющее, однако, его двуединую концепцию, наблюдается в посещении в этот же период домов, в которых находятся новорожденные мальчики. Приуроченность посвящений мальчиков/подростков к календарным праздникам и обрядам иных циклов можно рассматривать как следующий этап эволюции данного явления. Примеры этому уже приводились, встретим мы их и в последующем¹. Подобные отголоски инициации, увязанные с культом плодородия, продолжают линию синхронизации ритмов функционирования социального и природного макрокосмов, осуществляемую частично за счет редукции ритуального аспекта инициации как кульминации в жизни индивида и коллектива при множественном их дублировании по нисходящей, одно-

¹ В качестве дополнительных приведу еще несколько примеров сохранения испытательного, инициационного мотива в календарных обрядах народов Дагестана. Так, из разжигавшегося в аварском селении Телеть в первый день зимы огромного костра мужская молодежь должна была достать зубами положенную в него сушеную колбасу. В праздник начала пахоты, устраивавшийся в даргинском селении Урари, зрелость юношей оценивалась по их способности сберечь в целости ритуальный хлеб, несмотря на попытки зрителей всячески помешать им в этом. Встреча весны (22 марта) в ряде даргинских аулов была праздником мужской молодежи и отмечалась разжиганием больших костров. Юноши прыгали через костер, доставали из костра бросаемые в него шапки, танцевали возле костра [Булатова 1988: 34, 48, 102].

временно демонстрируя взаимосвязь человеческого коллектива и мира природы. Многоплановость ритуалов, отчасти близкая эклектичности, объясняет полисемантичность образов их участников. Однако prerogativa отправления ритуала в норме сохраняется за регламентированной социальным опытом и опосредованно природным макрокосмом группой.

4.2.1. Ритуал (продолжение)

Материалы, характеризующие участие мужской молодежи в календарных обрядах, подводят к вопросу об образе главного ряженого. В традициях Кавказа различны и его обозначения, и время появления в обрядах календарного цикла.

В цезской традиции праздника игби – это середина зимы, семантически равнозначная акту встречи весны. Сюжетное обоснование участия в празднике Квидили, а именно он является центральным действующим лицом, предполагает его ритуальное убийство боци. Воскрешение, подразумеваемое мифологической канвой ритуала, в данном случае редуцировано. Образ персонажа интерпретируется местными жителями весьма неопределенно и прямо не идентифицируется ни с одним из реальных либо мифических существ. По оценке шаитлинцев, акцент в его внешнем облике должен делаться на большой («как у крокодила») пасти, что по возможности и реализуется в маске Квидили.

В других этнических традициях Дагестана главный или единственный ряженный имел как общие, так и отличные от Квидили качества. У лакцев обряд, ознаменовывавший окончание сельскохозяйственных работ, назывался «ходить козлами», а главный персонаж соответственно представлял «умирающим» и «воскресающим» «козлом». Ряженные весеннего праздника Нового года у лезгин именовались «яранскими лисицами». Ряженный, участвовавший в этом же празднике в цахурских селениях, мог представлять «верблюдом» (*дева*) или «козлом» (*тека*) [Карпов 1989б: 134; Трофимова 1961:144; Халилов 1984 63–64; ПМА. № 1688, л. 56, 63]. Во время проведения обряда первой борозды у аварцев особые ритуальные функции (имитация эротических действий, изображение роженицы с ребенком и т.п.) возлагались на ряженого, называвшегося «шуточным волком», «медведе-волком», «медведем», «шутом» [Булатова 1988: 45]. Эти же персонажи могли участвовать на свадьбах. Вне зависимости от конкретного обозначения ряженого его маска обычно имела рога и реже – бороду.

Образы ряженных, участвовавших в обрядах вайнахов, – при праздновании Нового года, на свадьбах, а также во время выступлений канатоходцев – тоже создавались главным образом за счет масок, для которых обычно использовались козьи и бараньи шкуры, стилизованные рога, реже – бороды. Местные названия ряженных – *туьтмIаьжик* («рогатый череп» или «бородатый череп») и др., исследователи прямо или косвенно связывают с культом козла [Мадаева 1990: 29–30; Студенецкая 1974: 95–96].



Рис. 32. Квидили и боци. Фото автора. 1982

Среди описанных выше обрядов осетин, в которых принимали участие ряженые, последние кроме нарицательного имени *маймули* («обезьяна») могли иметь и более конкретные обозначения. Об этом свидетельствуют названия их масок – «козел» (*сæг*), «медведь» (*арс*), «олень» (*саг*), «петух» (*уасæг*). Маски порой передавали видовые особенности животных, но нередко одно лишь имя идентифицировало ряженого (и то условно) с прообразом. Подчас вне зависимости от названия у маски могли быть рога. Обозначение ряженого «обезьяной» в Осетии, как и в Грузии, соотносилось с характерными манерами поведения лицдея и несло нарицательный смысл, соответствовавший культурологической семантике образа этого животного [Карасев 1991: 84; Уарзиати 1987: 99–100]. Примечательным аспектом обрядового ряжения у осетин являлось то, что нередко сопут-

ствующие ему атрибуты – маски, буафорское оружие и др. по окончании представления хранились жрецами в святилищах [Уарзиати 1987а: 96; Студенецкая (А), № 105, л. 41]. Данное обстоятельство рельефно оттеняет непосредственную причастность ряжения к наиболее значимым, с точки зрения местного населения, сферам культа. Настоящий тезис при учете прослеживаемой закономерности приурочивания ряжения к встрече Нового года, севу, жатве и наиболее важным актам семейной обрядности (заключение брака, рождение детей, смерть) [Уарзиати 1987а: 104] может быть конкретизирован указанием на связь ряжения с культом плодородия.

Еще более значимо аналогичная взаимосвязь проявляется в традициях адыгских народов. Центральная роль в празднике пахарей, в обрядовых играх молодежи у постели больного и в некоторых других ритуалах принадлежала Ажагафэ (*ажэжьафэ*) – «танцующему козлу», чьи атрибуты наряду с рогатой маской составляли мохнатая шуба с хвостом, деревянное оружие и такой же фаллос. Кульминацией ритуальных действий с Ажагафэ была инсценировка его смерти/болезни и воскрешения/выздоровления, что в совокупности с разыгрыванием зротических сцен, манипуляций фаллосом и т.п. однозначно соотносит персонаж с образом умирающего и воскресающего божества [Кантария 1968: 366–369; Студенецкая 1974: 90–91; Шортанов 1978: 130–133]. Та же символика, но в более сглаженном виде, фиксируется в образах ряженных у балкарцев и карачаевцев – *гябчи* и *аксакала*. Нередко они соотносились с *теке* – «козлом», так что и использовавшиеся ими маски параллельно назывались «шапками козла» (*теке берк*). Термином «гябчи» у балкарцев могли называться шуточные танцы, устраивавшиеся ряженными мужчинами на свадьбе. По свидетельству одного из информаторов Е. Н. Студенецкой, лексема *гябчи* (*гябчи*) обозначает женский половой орган [Кудаев 1988: 113–114; Студенецкая 1974: 84; Студенецкая (А), № 6, л. 14; Студенецкая (А), № 17, л. 92; Студенецкая (А), № 28, л. 68; Студенецкая (А), № 95, л. 29].

Из грузинских этнографических реалий в рассматриваемом аспекте наибольший интерес представляют персонажи масленичного цикла берикаоба-кееноба, и в первую очередь – образ Берика. Имя Берик производно от слова *бери*, которое в современном грузинском языке под влиянием персидского приобрело значения «старик», «монах», «старшина», «староста» [Чубинов 1840: 52]. Вот как описывал Берика очевидец, наблюдавший праздник в конце XIX в.: «Тут вы увидите толпу мальчиков, сопровождающих берика – мальчика, наряженного стариком. Надевают они вывороченную баранью шубу, лицо закрывается маской или замазывается сажей и при ударах дооли (род барабана) отплясывают, кривляются пред каждым проходящим, а товарищи, сопровождающие их с палками и дубинами в руках, выпрашивают у публики деньги, приговаривая: кеен салами (наряженному или шуту привет). При этом неотступно вымогаются почти от каждого деньги. В деревнях этот берика называется *дато* (медведь), его принимают иногда в хоровод женщин, причем он изображает кривлянья медведя. В другом месте вы встретите *эц*, по-армянски, и *тха*, по-грузински, (козел), т.е.

мальчика, представляющего козла. Он надел козью шкуру, приделал к голове рога и к подбородку бороду, причем рога разукрасил колокольчиками и разными побрякушками. Сопровождают его по улицам мальчуганы, и он, под звуки дооли, выделяет разные кривлянья, пища по-козлиному. Товарищи собирают от проходящих деньги. Как берика, так и тха заходят также и в дома, выпрашивая у хозяев деньги» [Е.Т.-А. 1887]. Возможны были и иные варианты зооморфного решения образа бериков (в поздний исторический период их в празднике обычно участвовало несколько), но предпочтительность все же отдавалась атрибутам козла, а из бороды ряженого выщипывали волосы и клали в курятник, «чтобы куры в предстоящий год лучше неслись» [Г.М. 1899; Рухадзе 1966: 26]. Ритуальному поведению Берика, как правило, сопутствовали эротические действия, фаллическая символика и в обязательном порядке сцена его «убиения».

Берика интерпретируется исследователями как персонификация образа умирающего и воскресающего вегетативного божества. Действительно, присущие ему атрибуты, разыгрываемые им сцены, содержащие элементы эротики, соответствуют контексту культа плодородия. Н. А. Брегадзе заключает, что Берика являлся земным двойником, персонажем, выступавшим в роли вегетативного божества Бери. Цепочка лингво- и культурологических метаморфоз, определивших конечный вариант персонажа, исходит от древнегрузинского значения слова *бери* – «сын», использовавшегося в качестве эпитета владыки страны, олицетворявшего божество, считавшегося его двойником и земным наследником. Последующие трансформации, происходившие через переосмысление Бери как название самого божества и частичную десакрализацию его образа в народном празднике, обусловили не только дубликацию персонажа в лице нескольких ряженных, но и приобретение именем Бери нарицательного значения «ряженого» посредством принятия уменьшительной формы – *берика*. Лишь главный среди них – *Тавберика* сохранил преэссенциальность первоначального *Бери* [Брегадзе 1982: 221].

Обусловленное сменой календарных систем и временной приуроченностью обрядов, дублирование некоторых из них в зимнем цикле привело в итоге к совмещению в празднике берикаоба функций и образов Бери-Берика и главного персонажа новогоднего праздника – *меквлэ*, в функции которого входило проведение первой ритуальной борозды. Теми же причинами, по мнению Брегадзе, обусловлены изменения в персонификации главного персонажа весеннего аграрного праздника, произошедшие со времени его первоначального формирования, когда со сменой календаря и соответственно зодиакальной системы хронологии им последовательно могли становиться бык (телец), овца (овен), козел (козерог), а в некоторых этнических традициях и медведь. Это, однако, не мешало любому из перечисленных образов оставаться исполнителем роли небесного владыки – вегетативного божества и сакрального жениха [Там же: 173–174, 206–210, 223].

В традициях горцев Кавказа представлен почти полный набор вероятных персонификаций божества, хотя зримое предпочтение отдается образу козла. Его атрибуты сохраняются и у персонажей, называемых иначе, – аксакал, май-

мули и др. Очевидно, персонификация образа этого животного (наделявшего, согласно представлениям многих народов мира, особой оплодотворяющей силой) [Штернберг 1936: 414] наиболее полно соответствовала мифологической концепции божества. В этом плане показательны ритуальные манипуляции с половым органом жертвенного козла (барана), описанные Адамом Олеарием в XVII в. у черкесов и сохранявшиеся у абхазов до сравнительно недавнего времени [Инал-Ипа 1965: 242; Олеарий 1906: 517].

Из других вариантов персонификаций выделяются образы медведя, волка и верблюда. Чем определяется их популярность в календарных обрядах? Применительно к использованию образа медведя Брегадзе ссылается на народные представления, в которых проводятся символические параллели между пробуждающимся после зимней спячки зверем и возрождающейся весной природой. В этом же аспекте интерпретируется активное фигурирование медведя в весенних обрядах народов Европы, а также поверья населения ее южной части, согласно которым Сретенье (2 февраля) знаменует выход из берлоги медведя и конец зимы [Серов 1983б: 175–180]. Однако праздник Сретения параллельно ассоциируется и с волком. У немцев считалось, что лучше увидеть 2 февраля волка, чем солнце. В Болгарии первые 3 дня февраля назывались «волчьими праздниками», так как, по народным верованиям, волки в эти дни бесятся. Имя волка в этот период не произносилось [Календарные обычаи 1977: 139, 274–275]. Примечательно, что с днем европейского Сретения почти совпадает день проведения шагтинцами праздника игби.

Семантический параллелизм образов двух животных – медведя и волка – в мифологических традициях народов Европы и Кавказа впечатляет. Их функции и присущая им символика не только близки, но нередко взаимозаменяемы (тотемические представления, отношения к солярно-астральным и аграрным культам). Под стать тому как выход медведя из берлоги служит провозвестником весны, так же и волк, по замечанию Дж. Фрэзера, появляется в середине зимы, когда дни становятся длиннее, что возвещает о приближении весны, т.е. тогда, когда он вновь может и должен исполнять свои обязанности «хлебного духа», охранителя полей и посевов [Фрэзер 1984: 421].

Подобные свойства перенесены и на семантически близкий, а нередко и тождественный волку образ божественной собаки или точнее сопутствующей божеству собаки. Присущая ей астральная символика переходит и совмещается с символикой аграрной. Это явственно видно в грузинской мифопоэтической традиции, где два ряда метафорических сравнений оказываются симметричными [Вирсаладзе 196: 6; Вирсаладзе 1976: 67, 88]. Хотя персонификация божества в образе волка/собаки на Кавказе встречается, нередко она оказывается совмещенной с образом медведя (*си-баца* – «медведь-волк» у аварцев, два ряженных – «медведь» и «волк» на цезских свадьбах) [Карпов 1989: 150]. Аналогичное совмещение волка и медведя в ритуалах известно в индоевропейских традициях с эпохи древности [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 497]. И все же при очевидной близости двух образов заметно разделение ролей между ними – «волки» так или иначе

могут выступать их организаторами, «медведь», как правило, наделен функциями божества, что определяет его сценическое поведение: «смерть»/«болезнь» и последующее «оживление»/«выздоровление».

В свое время мне казалось наиболее вероятным соотнесение образа шайтлинского Квидили с собакой, наделенной божественной природой и семантически связанной с миром волков. Основанием для подобного предположения служили попытка лингвистической реконструкции корневой основы имени персонажа, а также свидетельства средневековых источников о поклонении местного населения «черной, не имеющей пятна собаке» [Карпов 1989б: 151–152]. Эти данные можно дополнить фактом наличия в местной демонологии некоего агрессивно настроенного по отношению к людям существа *хзуди*, что позволяет проводить две разноплановые параллели: лингвистическую – с лексемой *хзвидили* (квидили) и мифологическую – с грузинскими *куди*, *кудианеби* («хвостатыми»), т.е. оборотнями, принимающими облик волка, собаки, кошки. Вместе с тем признаю уязвимость этих аргументов. В отличие от прежней позиции ныне, мне кажется, предпочтительнее рассматривать номинацию квидили в более просторном семантическом контексте. По большому счету не столь уж и важно, какое конкретно из реальных либо мифических существ скрывается за этим персонажем. Ведь даже в тех традициях, где образ аналогичного персонажа достаточно определен, одновременно он и синкретичен (ср.: «аксакал-козел», «обезьяна-козел», «медведь-волк» и т.п.). Причина, по-видимому, кроется не только в вероятных изменениях персонификаций божества, происходивших вслед за сменой зодиакальных систем, в других конкретных исторических и историко-культурных мотивах, но и в его исходной синкретичности и соответственно в недостаточной оформленности. В этой связи, возможно, не беспочвенной будет проведение связи между Квидили и бытующей в этой же этноязыковой среде лексемой *кидила*, употребляемой в значении «кукла», но с явным сакральным оттенком [Там же: 151–152], через которую и *квидили* могло восприниматься в нарицательном значении «ряженный», игровой образ божественной ипостаси.

Выше упоминалось об особенности внешнего облика Квидили, а именно – о его большой в реальном и огромной («как у крокодила») в мифопоэтическом измерении пасти. Эта же особенность (огромных размеров рот, пасть центрального персонажа) представлена в традиции обрядового ряжения у осетин [Уарзиати 1987: 104–105]. Ее мы обнаружим и обратившись к третьему популярному образу главного персонажа – верблюду. Верблюд фигурирует в обрядах населения Месхет-Джавахеги, где выступает в роли главного действующего лица местного варианта праздника берикаоба – *беробана*. В его образе зримо доминирует большая, постоянно разеваемая пасть [Гварамадзе 1987: 42–43]. Верблюд упоминается в одном ряду с медведем в обрядовой песне, которую исполняли участники ритуального обхода у моздокских кабардинцев [Мафедзев 1979: 23].

Этот же персонаж мы встречаем и в другом регионе – на Балканах, где он активно фигурирует в сурвакарских и кукерских обрядах (о последних речь пойдет ниже). *Камила* («верблюд») отличается не только большим ростом, но и боль-

шой головой и такой же подвижной челюстью. Нередко параллельно основному он имеет второе имя – *рогач* («олень») и его голову в этом случае украшают рога. Камила разыгрывает хорошо известную сцену «болезни» или «смерти». В ряде районов Болгарии в однотипном обряде участвует *мечка* («медведь»), а в Пазарджишском округе характерная фигура камила именуется *кучи* («собака») [Даскалова-Желязкова 1989: 93; Календарные обычаи 1977: 279]. В целом схожий с болгарской традицией состав ряженных – лошадь, верблюд, осел, медведь, волк – присущ и масленичным обрядам югославов. У восточных и западных славян образ, семантически близкий верблюду, очевидно, правомерно видеть в масках лошади/«кобылки», оленя. Их внешний облик решается, как правило, так же – большая голова с большими челюстями и в последнем варианте – с рогами.

В пользу синонимичности образов верблюда/лошади/оленя свидетельствует информация, полученная мною в 1990 г. в цахурских селениях Дагестана. Здесь в прошлом молодые люди накануне чьей-либо свадьбы договаривались сделать костюм-маску оленя или верблюда, выступить с ней на празднике, чем заработать деньги и устроить на них угощение. Эти же маски могли использоваться и в мусульманские праздники, когда совершался обход домов. Поясняя причину популярности верблюда в обрядах, местные жители ссылаются на факт обитания этого животного в мусульманских странах [ПМА. № 1688, л. 81–81 об.].

Подобное объяснение, по-видимому, не лишено оснований. Правда, понимать его следует не буквально, не в смысле отождествления верблюда с неким мусульманским символом, а как косвенное указание на источник переоформления образа большеголового и наделенного значительных размеров пастью животного, используемого в обрядах народов, в той или иной мере испытавших на себе влияние ислама и культуры носителей этой конфессиональной системы. Существуют основания сопоставлять представленные в разных этнокультурных традициях персонажи, отмеченные общей особенностью. Огромная пасть, семантически связанная с символикой смерти и уничтожения [Бахтин 1965: 220], определяет образ умирающего и воскресающего божества. Остальные детали варьируют в соответствии с местными традициями и, как правило, имеют второстепенное значение. В ряду таких деталей выделяются рога, для наличия которых основным были приписываемые им сакрально-магические свойства и уже опосредованно соотносимость с образами козла или оленя.

* * *

Этот пространственный пассаж по вопросу об образе главного персонажа календарных обрядов предпринят с целью оттенить непосредственную причастность мужских молодежных объединений к культовой сфере, отправлению ритуалов, посвященных одному из самых значительных божеств традиционного пантеона. То, что образ божества недостаточно четко идентифицируется, часто полиморфен, так же как полиморфна практика его почитания, может быть расценено в качестве свидетельства глубокой архаичности культа, а косвенно и древности социального института, связанного с ним. Говорить о прямой корреляции куль-

та умирающего и возрождающегося божества с практикой мужских союзов вряд ли можно уже в силу фиксации обоих явлений в пережиточных формах. Однако применительно к исторической ретроспективе подобный тезис выглядит вероятным. Трансформированная связь мужских объединений с культом вегетативного божества прослеживается и в других вариантах ритуалов, представляющих модификации единой мифологемы, в том или ином виде приближенные к социальной практике и рационализированные.

Перед тем как привести примеры подобных обрядов у народов Кавказа, вновь обращусь к сравнительным материалам по балканской этнографии, уже не раз являвшим разительные образцы кавказо-балканского параллелизма в области традиционных культов. Нижеследующий пример позволяет уточнить логику изменений начального (условно) варианта ритуала в процессе исторического развития. Имеются в виду масляничные представления, и в первую очередь – обряды болгарских *кукеров*.

Кукерские обрядовые игры имели ту же социальную регламентацию, что и описанное выше сурваkanie, т. е. кукерами могла становиться лишь мужская холостая молодежь и молодые женатые мужчины. За несколько месяцев до праздника его будущие участники отправлялись на охоту на лис, волков, зайцев, кабанов с целью добывания шкур, из которых изготавливались маски и другие атрибуты ритуального костюма. Вместо шкур диких животных могли использоваться шкуры специально забиваемых для этого бычков, коз, овец. Маски и костюмы кукеры делали сами, втайне от сельчан, и первым придавали подчеркнуто устрашающий облик. Маски часто имели рога (козьи, воловьи) и были высокой островерхой формы (*качулка*; *качул* – хохолок; ср. с символикой пряди волос, хохла на головном уборе воина и масках). В обязательные элементы реквизита кукеров входили деревянные сабли и молоты, яйца и медные бубенцы, а у главного кукера еще и деревянный фаллос. Кроме кукеров в празднике участвовало много других персонажей, в том числе «жених», «невеста», «молодуха», «телохранитель», «сборщики дани» (женские роли исполняли юноши). Особая роль принадлежала «царю» (варианты обозначения – *старец*, *хаджибаба*, *кукерска баба*, *цыганка*).

Кукерский праздник состоял из двух частей. Первая включала обход села, во время которого кукеры совершали разнообразные обрядовые действия, нацеленные на повышение плодородия всего живого (в частности, главный кукер дотрагивался до бездетных женщин деревянным фаллосом, а женщины в свою очередь тайком отрывали кусочки от одежды кукеров и привязывали их к плодовым деревьям), желали благополучия и плодородия, собирали подарки. Вторую часть праздника составляли ритуальная запашка и посев на сельской площади, причем после «посева», совершенного «царем», кукеры «убивали» его или же 3 раза валили на землю (реже на землю валили «молодуху»), но вслед за этим «царь» «воскресал» [Календарные обычаи 1977: 278–279; Стаменова 1982: 18–24; 387, с. 53–54]. В некоторых районах Болгарии вместо ритуальной запашки совершалась обрядовая игра – *камила*.

В кукерских играх, как и в сурвакарских, заметной фигурой была «невеста» (нередко вместе с «женихом»), участвовавшая в инсценировке свадьбы. Во время обряда «невесту» водили по селению. Перед каждым домом участники обхода валили ее на землю и инсценировали половой акт с помощью деревянного фаллоса, при этом они ржали как кони, лаяли как собаки [Стаменова 1982: 66].

Кстати, волчья/собачья символика и атрибутика явственно прослеживаются в кукерских обрядах. Это и лай «по-собачьи», и изготовление масок из волчьих (в числе прочих) шкур. Само время совершения обряда обычно приурочивалось к псыему (сырному, чистому) понеделнику, что давало и вариант названия главных действующих лиц – *песяци*. В этот день (6 марта) в Западной Болгарии совершался особый обряд, предписывавший каждому хозяину связать свою собаку, крутить ее на веревке и бить палкой, для того чтобы она не взбесилась. В Северной Болгарии тогда же гоняли собаку по селу с привязанной к хвосту тыквочкой [Календарные обычаи 1977: 278, 281; Каравелов 1861: 191].

Основные сюжетобразующие, семантически важные элементы кукерского праздника – обход ряженных, брачная символика или инсценировка свадьбы, ритуальные «запашка» и «посев», «убийство» и «воскрешение» центрального персонажа представлены в масленичной обрядности балканских народов, многих других народов Европы. Относительно происхождения кукерской обрядности в болгарской этнографической науке существует две основные точки зрения. Согласно одной, она возводится к греческой традиции, согласно другой, сторонников которой больше, – к фракийской, связанной с культом Диониса. Что касается черт сходства и одновременно различий между кукерскими и сурвакарскими обрядами, то первые могут быть объяснены кроме наличия единой мифо-ритуальной основы также и общей социальной базой, представленной регламентированными группами мужской молодежи. Порядок организации сурвакарских и кукерских обрядов, состав и функции их участников, присущая им символика и т.д. не вызывают сомнений в их параллелизме. В то же время внешние отличия, разница во времени совершения обрядов, но одновременно опять-таки и параллелизм, часто объясняют влиянием двух этнокультурных традиций – славянской и фракийской (или греко-фракийской). Сурвакание (колядование) соотносят с первой, тогда как кукерские обряды – со второй. Существует и иная точка зрения, представляющая компромисс – славянское влияние на субстратное фракийское население [Арнаутов 1943: 73–74; Златковская 1967: 37–39; Петров 1971: 115–118; Петров 1972: 275–280; Черкезова 1970: 191]. Вместе с тем тот или иной подход к уяснению исторических корней обоих обрядов не отрицает значения вероятного дублирования основных компонентов ритуала встречи Нового (сельскохозяйственного) года в обрядах разных календарных циклов, о чем упоминалось выше.

Кукерские обряды привлекают внимание не только заметным сходством (функционально-семантическим) с обрядами народов Кавказа, но и зримым параллелизмом и взаимозаменяемостью ритуального действия «камила» в одном случае и обрядового представления с «царем» и его свитой – в другом.

Аналогичный пример представлен в грузинской этнографии. Я имею в виду параллельное бытование двух ритуальных действий, составляющих единый праздничный комплекс берикаоба-кееноба. Первое из них – берикаоба – в общих чертах уже охарактеризовано, обращусь теперь ко второму.

Название праздника *кееноба* (его армянский аналог – *хеиноба*) образовано от слова *кеени* – «хан» и переводится как «игра в кеена», т. е. хана. Обрядовая игра совершалась сразу после берикаоба. Приведу описание кееноба, составленное в середине XIX в.: «В Тионетах, как и во многих местах за Кавказом, жители празднуют первый день великого поста, наряжая одного шахом (кеени), в память нашествия на Грузию Аги-Магомед-хана (1795). Наряженного окружает свита, выполняя малейшее приказание своего властителя. Вот идет по дороге какой-нибудь крестьянин, ведут его к мнимому шаху поклониться, салям отдать, да подать заплатить. Шах посылает ясаулов к зажиточному односельцу прислать муки, побольше вина, курей. Все это, конечно, только предлог собирать добровольную дань, а вечером вместе же покутить. Но история еще не окончена. Наряженный, пообедав, отправляется со свитой к реке, где на другом берегу ожидает его противник, другой шах со свитой. Тут они высылают борцов на самую середину реки, и горе побежденным! Их шаха выкупают в реке!» [Эристов 1855: 142–143].

В восприятии народа мотивация и сценарное решение обряда связаны с преданием о победе грузинского воинства над персами, в результате которой возглавлявший неприятельское войско шах был захвачен в плен. Его обрядили в шутливый наряд, лицо вымазали сажей и в таком виде возили на осле по городу, а в завершение – сбросили в Куру. В память об этом событии ежегодно проводился веселый праздник, в котором в игровой форме воспроизводился легендарный сюжет.

Прямую параллель грузинскому празднику кееноба представляет организовывавшаяся также на масленицу обрядовая игра «в хана»/«в пашу» у армян. В деревнях собирались группы мужской молодежи, предводительствуемые «ханом» и его «свитой». Участники праздника использовали маски (обычно «козлов»), маскарадные костюмы, бутафорское оружие и др. Совершая обход села, каждая группа собирала подношения и штрафы. При встрече двух процессий между ними завязывались драки. В конце праздника собранные деньги и продукты делились между участниками шествия либо на них устраивалась пирушка [Лисициан 1955: 262–263]. В некоторых историко-этнографических областях Армении молодежь разыгрывала сцену Аварайрской битвы [Варданян 1981: 113–114; Лисициан 1958: 54].

Привязка ритуального празднества к конкретным историческим событиям – победам грузинского и армянского войск над иноземными завоевателями весьма условна. Она необходима для объяснения обрядового действия, в котором центральное место занимала во многом комичная фигура «хана». Подобная мотивировка появилась поздно, когда ритуальные аспекты действия приобрели вторичное значение. В иной среде, где традиция ежегодного воспроизведения ритуала не претерпела столь значительной трансформации, его сценарий выглядел несколько иначе.

Так, у курдов Ирана ежегодно одновременно с Наурузом (21 марта) справлялся праздник «ложного эмира». В ходе него избирался эмир, назначавший министров, мирз, набравший собственную гвардию и т.д. Участники праздника облачались в доспехи и вооружались длинными копьями. Ложный эмир смещал на 3 дня настоящего правителя и в течение этих дней сам разбираал наиболее забавные дела, налагал наказания на виновных. Пользуясь случаем, местные жители могли тогда же избить настоящего правителя [Вильчевский 1958: 204].

В европейских традициях образу «ложного эмира»/«шаха» параллелен персонаж майских карнавалов – «майский король». Вместе с «королем» в обряде участвовала и «королева». Семантика этих образов достаточно прозрачна и связана с эротической символикой, присущей праздникам встречи весны. Наделение персонажей соответствующей социальной титулатурой и частичное внешнее изменение образов – дань социальным реалиям поздней исторической эпохи. Но и в новых условиях «майский король» сохранял свойства вегетативного божества, правда, в опосредованной и усеченной форме, так что предписываемый мифологемой акт его «убиения»/«умирания» переносился на параллельно участвующее в карнавале чучело (см.: [Серов 1983а: 50–51]).

Нетрудно заметить регламентированность состава участников обрядового празднества в грузино-армянской традиции, судя по всему, в оригинале ограничивавшегося группами мужской неженатой молодежи. Имеющиеся материалы, к сожалению, не дают возможности внести дополнительную ясность в вопрос о статусе подобных групп. Вместе с тем мы располагаем чрезвычайно интересными примерами организации аналогичного обряда институализированными объединениями мужской молодежи.

Ранее приводились материалы о мужских союзах кубачинцев. Напомню, что до первых десятилетий XX в. сохранялись лишь объединения неженатой молодежи. Ежегодные сборы завершались праздничным представлением с «шахом», являвшимся своего рода их апофеозом. Время совершения обряда называлось *гулала-абиль-циль* – «неженатых последние три дня».



Рис. 33. Маска шаха из селения Кубачи



Рис. 34. Маска паалтурти

Действующими лицами на нем были «шах» и его жена (*шахла-бика*), четыре-шесть приближенных шаха (*коучми*) и его телохранитель (*учила-мутта* – «всадник»), все сопровождаемые женами. Шах носил искусно выполненную металлическую маску. Роли исполняли мужчины, но, обычно, не члены союза, а нанимаемые лица из других селений или из числа бедных кубачинцев. Шаху и его свите в сценарии представления противостояла группа облаченных в кольчуги и вооруженных настоящим оружием *паалтурти* (от араб. «делать», т. е. «делатель», «исполнитель», «лицедей») числом 20–30 человек. Все они носили войлочные маски с фантастическими, по выражению Е. М. Шиллинга, белыми разводами¹. На исполнение ролей паалтурти охотно соглашались практически все кубачинские мужчины.

Представление разыгрывалось на площади в присутствии большого числа зрителей. Начиналось оно с выхода процессии, состоявшей из шаха и его окружения. Исполнялся особый танец, после которого

шах с женой располагались в центре своеобразной сцены. Е. М. Шиллинг называл представление пантомимой, хотя отмечал, что некоторые лица из свиты могли говорить или кричать. После разыгрывания шахским окружением нескольких комических сценок неожиданно на «сцене» появлялись паалтурти – вооруженная и враждебная шаху партия. Их цель – похитить жену шаха и жен его приближенных. Между свитой шаха и паалтурти завязывалась борьба, перевес в которой в зависимости от ловкости участников переходил то на одну, то на другую сторону. Шахла-бика и другие женщины несколько раз похищались и несколько раз отвоевывались шахской партией. В сражениях деятельное участие принимал и сам шах. В промежутках между сражениями их участники исполняли особые танцы. Устраивались также состязания в беге, стрельбе по «яичным деревьям». Завершалось представление возвращением шаху его жены. Вечером процессия неженатых возвращалась в свой дом, где давалось угощение и шах снимал маску.

Следующий после представления день был последним в трехдневном цикле гулала-абильциль и именовался «воробьиной беседой». Он был отмечен нарочитым

¹ Е. М. Шиллинг считал возможным соотносить характерную раскраску масок паалтурти с пережитками татуировки [Шиллинг 1949: 161–165].

нарушением законов, несоблюдением этикета союза неженатых и заканчивался сажанием в большой медный таз, установленный посреди площади, главы союза неженатых – бикаля-халея (подробное описание см.: [Шиллинг 1949: 158–168]).

В ряде даргинских аулов, в этнографическом отношении близких кубачинской среде, тоже ежегодно устраивалось представление, главным действующим лицом которого являлся «шах». Оно подробно описано в книге А. Г. Булатовой, посвященной традиционным праздникам и обрядам народов горного Дагестана [Булатова 1988: 124–131], поэтому изложу только его схему.

Праздник имел разные варианты названия: *михъви*, *жамигетла мехъ*, *гезмунте*. Здесь, так же как и в кубачинской традиции, его проведение приурочивалось к завершению периода ежегодных сборов местных мужских объединений и приходилось на вторую половину июня. Собственно празднику предшествовал подготовительный период, во время которого готовилось большое количество бузы, осуществлялся сбор продуктов и др. Руководил этими работами глава мужского объединения. Совместное обильное пиршество, проводившееся в специально наняемом членами объединения доме, непосредственно предшествовало представлению.

Главной персоной праздника был избираемый из числа пожилых мужчин *шах*. При шахе находился шут, в задачу которого входило рассмешить своего господина. Последнему же установленным правилом воспрещалось смеяться, несмотря ни на что; в противном случае шах штрафовался – должен был угостить участников представления, зарезав с этой целью собственного быка. Праздник начинался торжественным выносом шаха на сельскую площадь и размещением его на специальном возвышении. В свиту шаха кроме шута входили два помощника и две группы ряженых. Первая состояла из 15–20 человек, одетых в старые рваные вещи (*палтус* – «неопрятный шут»), вторая – из меньшего числа ряженых, называвшихся *зангарай*. Они были облачены в нарядные одежды, поверх которых надевались кольчуги, лица покрывались стальной сеткой с наголовником. По мнению А. Г. Булатовой, в прошлом зангарай выполняли функции телохранителей шаха. Позднее их обязанности ограничились наблюдением за общественным порядком. В задачу палтусов входило создание атмосферы веселья.

Обязательным атрибутом праздника было дерево *кэалтукъ*, которое юноши срубали в лесу и украшали яйцами, орехами, фруктами. Оно устанавливалось на площади возле шаха, и последний был обязан его охранять. Посягнувшие на дерево или его украшения подвергались штрафам продуктами. Особый колорит празднику придавали танцы и сценки, содержавшие элементы эротики. Завершал праздник разыгрывание сцен борьбы двух партий: сторонников и противников шаха. В результате окружение шаха терпело поражение, а сам он попадал в плен. Обрядовое дерево валили на землю, всё висевшее на его ветвях разбрасывали, а дети подбирали.

В значительно измененном виде шахское действо (*шахлад маджлис*) организовывалось и в период сборов мужских объединений у рутульцев. Здесь двое ря-



Рис. 35. Участник «шахского представления» в Кубачах.
Экспозиция Рос. этнографического музея. 60-е гг. XX в.

женных, представлявшие мужчину и женщину, разыгрывали пантомимические сценки брачного характера. Иногда ряженный мог быть один, но и в этом случае имело место переодевание юношей в женскую одежду, сопровождавшееся характерной манерой поведения. По распоряжению лаха участники сборов инсценировали также охоту на тура. С этой целью один из мужчин наряжался «туром», а другой выступал в роли охотника. «Охота» происходила в окрестностях селения на глазах у большого числа зрителей. Заканчивалась она принесением «охотником» своего трофея в селение, где «охотник» бросал «убитого тура» к ногам «лаха» [Булатова 1988: 120–121].

Исследователи в целом единодушны в оценке истоков подобного ритуального представления, резонно связывая его с культом умирающего и возрождающегося божества [Бартыханов 1988: 121; Булатова 1988: 131; Шиллинг 1949: 170]. В то же время отмечается и другой аспект ритуала. Е. М. Шиллинг, сравнивая шахское действо кубачинцев с масленичными обрядами грузин берикаоба-кеноба и аналогичными у армян, отмечал, что «если в Грузии шахское действо сплеталось больше с пережитками древних элементов дохристианской религии, то в селении Кубачи явственнее выступали пережитки другого порядка – пережитки сплетения его с остатками древних общественных институтов и установлений» [Шиллинг 1949: 170], под которыми автор подразумевал мужские союзы. Также и А. Г. Булатова отмечает сохранение «древней сущности» праздника под сравнительно новой оболочкой ритуала, связанного с функционированием мужских объединений, генетически восходящих к мужским союзам древности [Булатова 1988: 131].

Со своей стороны хочу не только присоединиться к подобной оценке, но и отметить органичность связи мужских союзов с культом вегетативного божества. Отправление данного культа, одного из самых значительных в системе домотеистических верований кавказских горцев, в исторической ретроспективе, очевидно, было одной из важнейших социальных прерогатив мужских союзов. На неформальный характер связи указывает ее сохранение даже в условиях трансформированности и культа и социальной практики мужских союзов.

* * *

Обрядовая инкарнация божества в реалистическом образе – «шахе» – центральном персонаже праздника закономерна. В данном случае наблюдается один из вариантов семантического отождествления божественной ипостаси с образом ее земного заместителя. Ритуальная практика народов мира знает массу примеров того, как по этой причине в силу наделения реальных правителей – носителей сакрального начала, обеспечивавшего благополучие общества, последние при приближении к возрасту физического одряхления подвергались насильственной смерти. Соответственно ритуал, в котором воспроизводилась смерть/убиение правителя, сочетал в себе два варианта единой мифологемы: смерть правителя была смертью земного заместителя божества, отождествляемой со смертью самого божества.

Инсценировкой подобной мифологемы были и описанные обряды. Не исключено, правда, влияние и исторических реалий. А. Г. Булатова, в частности, ссылается на сведения арабских авторов раннесредневекового периода об аналогичных обрядах среди населения Хазарии (часть современной территории Дагестана). Согласно сообщению ибн-Хаукаля, при воцарении нового кагана от него требовали назвать срок своего будущего правления. Умереть он был должен раньше названного срока, в противном случае его ждала насильственная смерть. По словам Масуди, причину различных бед, как то: засуха, неудачи в войне и т.п., хазары приписывали хакану и требовали его смерти у верховного правителя [Булатова 1988: 129; ибн-Хаукаль 1908: 116; Масуди 1908: 46]. Эти данные исследователь соотносит с кубачино-даргинским вариантом шахского представления, который, по ее словам, «есть не что иное, как игровое отражение порядков, когда-то существовавших реально».

Расширяя круг возможного исторического обоснования инсценировки ритуальной смерти правителя, приведу и другие примеры.

Во-первых, вновь отмечу популярность среди населения Кавказа, в том числе и Дагестана, легенд и преданий об убийстве стариков. В некоторых вариантах насильственной смерти подвергались не старики, а правители. Популярность подобного сюжета предпочтительно может быть интерпретирована с позиции закономерностей функционирования мифологем, а не в качестве отражения реальной практики.

Второе, заслуживающее быть отмеченным, прямо не связано с обрядовой практикой кавказских народов, но опосредованно могло стать одной из причин соответствующего оформления шахских представлений в Закавказье и в Центральном Дагестане. Я имею в виду установленный австрийским исследователем Кенигом факт обязательного ухода ахеменидского царя с престола непременно в 52 года. Наступление этого возраста знаменовало для мужчины переход в социовозрастную категорию старцев. В связи с этим царь должен был передать престол наследнику. Как считают Кениг и другие исследователи, в данном случае «имела место как бы смягченная форма ритуального убийства царя» (цит. по: [Тревер 1947: 74]). Сам по себе данный факт и не заслуживал бы особого внимания, но существуют обстоятельства, выделяющие его из ряда аналогичных примеров.

В древнем Иране, согласно Ксенофону, в соответствии с существовавшей системой социализации юношества, особые обязанности вменялись объединенным неженатым воинам, которые состояли на государственной службе. Они должны были ночевать со своим оружием при правительственных зданиях «ради безопасности государства и для воспитания нравственности», а также участвовать в охотах, устраивавшихся царем, так как последняя расценивалась делом государственным. Возможно, молодые воины участвовали и в ритуале смены престолонаследника. Форма проведения последнего не известна, но не исключено, что она могла ассоциироваться с актом свержения либо борьбой сторонников

старого и нового правителей, как на это косвенно указывают поздние обрядовые аналогии. И если такое предположение небезосновательно, то в данном случае мы вправе обозначить параллель с кавказскими обрядовыми традициями – шахским представлением, описанным выше. Широко известные факты влияния Ирана на культуру народов Закавказья и Дагестана позволяют даже сместить оттенок в постановке этого вопроса и говорить, вероятно, не о параллелях, а о взаимосвязи явлений. Для кавказских обрядовых традиций такая связь может служить еще одним реальным историческим прототипом ритуальных действий, выделяемым среди прочих на основании его вероятной корреляции с практикой функционирования мужских объединений. В этом же ряду заманчиво сопоставить сведения Ксенофонта об участии молодых воинов в царской охоте с инсценировкой «охоты на тура» в шахском представлении у рутульцев. Такая же «охота» организовывалась в некоторых лакских селениях, где являлась компонентом свадебных обрядов. В обоих дагестанских вариантах удачливый «охотник» получал от «шаха» подарок [Булатова 1988: 172]. Преувеличивать значение данных параллелей, очевидно, не стоит. Тогда как в Дагестане «охота» в «шахских играх» (о них см. гл. 4.5) сохраняла элементы ритуала, описанная Ксенофонтом царская охота могла быть лишена этих свойств, неся сугубо обыденный характер. Вместе с тем полностью отрицать возможность наличия в последней обрядовых моментов тоже, очевидно, не следует, ибо в сочинении того же Ксенофонта содержится замечание о том, как ассирийский царь «накануне своей свадьбы сам отправился на охоту» [Ксенофонт 1976: 19].

Другой заслуживающий внимания аспект представлений с «шахом» – это акцентированное внимание к сражениям двух враждующих партий. Хотя в грузинском кееноба подобный компонент обряда имеет четкую историческую привязку, которая, впрочем, разыгрывалась наоборот по сравнению с действительным прецедентом, фигурирует она и в армянской традиции, существуют основания увязывать данный элемент праздника с обрядовыми действиями.

У многих народов Кавказа к весенним праздникам приурочивались игры, имевшие аналогичную структуру, но лишенные особого сценария их театрализации. Например, у гурийцев на Пасху устраивались разнообразные игры с мячом, в которых играющие делились на две враждебные партии. В игре *гата* на команды комплектовались по принципу места жительства участников или на **женатых** и **холостых** мужчин. По свидетельству очевидца, нередко «игра принимала серьезный характер» [Мамаладзе 1893: 53]. В черкесских селениях к наступлению весны приурочивалась игра *диор*, когда две враждебные партии выступали друг против друга ночью, вооруженные корзинами с зажженной соломой; захватывали пленных и отпускали последних после игры только за выкуп [Хан-Гирей 1989: 164–165]. В Дагестане в дни весеннего равноденствия кроме прочего устраивались игры, построенные на единоборстве двух партий. Рутульские юноши в эти дни играли, разделившись на две партии, в мяч, а во

многих лакских и некоторых даргинских и аварских селениях мальчики устраивали «каменные войны». Участники игры делились на две партии и метали из пращи друг в друга камни. Часто в «войну» включались взрослые, иногда она заканчивалась увечьями и ранениями. В лакском селении Кумух за партиями дерущихся были закреплены названия «строй римлян» и «лакское войско» [Булатова 1988: 28–29, 31].

Игры подобного типа обычно связывают с реликтами дуальной организации и пережитками инсценировки борьбы лета и зимы [Булатова 1988: 29; Гарданов 1967: 268–270; Рыбаков 1987: 171; Толстов 1948: 283], т. е. ритуально-магической сферой, призванной влиять на продуцирующие силы природы. Анализ масленичного цикла берикаоба-кееноба позволяет расширить и конкретизировать эти представления. Сложная канва праздника здесь развивается в двух сменяющих одна другую и вместе с тем параллельных плоскостях. В берикаоба разыгрывается ритуальное театрализованное действие «убиения» Берика, персонифицирующего образ божества. В позднейший же период произошло, как отмечает Н. А. Брегадзе, переосмысление ритуала, своими истоками связанного с аграрными культами, «праздник ряженных постепенно впитал в себя социальные и политические мотивы и, приняв патриотический облик, превратился в любимое народное зрелище» [Брегадзе 1982: 198], в кеенобу, которая проводилась вслед за берикаобой и где в измененном виде обыгрывался тот же ритуальный сюжет. Аналогичные пертурбации масленичные праздники претерпели, очевидно, и в Армении. Дублирование ритуализованных празднеств могло произойти по причине относительно позднего приурочивания прототипа берикаоба (в основе своей зимнего новогоднего праздника) к обрядам весеннего цикла, на что указывает Брегадзе, и наличия уже до этого в обрядах встречи весны специфических игр, построенных как «война» двух партий, носивших ритуально-магический характер. На позднейшее оформление и судьбу последних, очевидно, оказали влияние какие-то реальные события. Однако поиски их прецедента уводят в такую архаику (Вавилон, древний Иран и др.) (см.: [Март С. 1970: 362–366]), что нивелируют актуальность конкретики. Бытует кочующий сюжет о победе над врагами и казни предводителя последних, легко воспринимаемый носителями разных этнических традиций благодаря соответствию мифологеме, но вместе с тем постоянно переоформляемый. В итоге обрядовые действия в Грузии, Армении и у кубачинцев представлены как победа над иранским шахом, а у жителей Кумуха – как победа над римлянами. Примечательно, что у чеченцев в XIX в. ежегодно разыгрывалось сражение «народного войска» с «войском Тамерлана» [Крупнов 1971: 54], а у адыгов, чья история нового времени была отмечена открытым противостоянием дворянства и крестьян, приводившим к столкновениям, при больших общественных мероприятиях устраивалась игра в войну, в которой враждующие партии представляли, с одной стороны, князей и дворян, а с другой – «вольных земледельцев» [Хан-Гирей 1989: 165–166]. О популярности подобных игр свидетельствует факт проведения сражений двумя партиями каза-

ков станицы Екатеринодарской в середине XIX в., которые именовались кееноба [Игры 1933: 124]. Очевидно, разыгрывание сражений особо импонировало участникам календарных игр. С другой стороны, показателен пример кулачных боев, сопутствовавших в русской традиции зимним праздникам, в том числе почти везде – масленичным. Организация кулачников расценивается современными исследователями как «трансформированный реликт „мужского союза воинов“, в максимальной степени сохранивший некоторые архаичные традиции подобных объединений» [Бернштам 1988: 95].

4.2.2. Ритуал (окончание)

Тогда как весенний праздник кукеров в Болгарии совмещает разные, но в принципе имеющие равное значение сюжетно-семантические линии (ритуальный обход, ритуальные запашка и посев, «убиение» и «воскрешение» царя), в кавказских традициях далеко не всегда наблюдается подобная полиморфность обрядовых комплексов. К примеру, в центральных и западных районах Дагестана, где активно практиковались ритуальные обходы ряжеными селений по поводу встречи Нового года, наступления весны и др., мотив ритуальной запашки, как правило, не прослеживается. И, наоборот, в празднике первой борозды, едва ли не самом главном в годовом цикле календарной обрядности, схема ритуала предельно сконцентрирована на акте запашки и посева, так что другие компоненты ритуала отходят на второй план. Такова в этом празднике роль ряженных. Лишь косвенно настоящий праздник ассоциировался с инициационными, посягательными обрядами мальчиков.

Вместе с тем обрядовая практика горских народов Кавказа знает и иные примеры. Так, схема, структурно-семантически близкая кукерскому празднику, представлена в обрядах, сопровождавших пахоту у адыгских народов, сенокос у карачаевцев и балкарцев. В настоящем случае правильное даже говорить не об обрядах, имеющих самостоятельное значение, а об обрядовом сопровождении технологического процесса.

Во второй главе рассматривались социальные аспекты сложного хозяйственно-обрядового комплекса, каковым предстает в местных традициях пахота и сенокос, и была обозначена их корреляция с традицией мужских объединений. В настоящем случае обращу внимание на это явление через сопутствовавшие пахоте и сенокосу обрядовые действия.

В период функционирования стана пахарей особая роль в нем принадлежала *ажэгафэ* («танцующему козлу»), в обязанности которого входило веселить пахарей. Появление в стане мальчиков или молодых людей, впервые приступивших к самостоятельной работе, сопровождалось обрядовыми действиями. Окончание пахотных работ, возвращение пахарей в селение превращалось в праздник. Возле селения пахари выбирали площадку для проведения игр, опахивали ее по



Рис. 36. Карачаевский теке.
Прорисовка с фотографии

окружности, проводя плугом глубокую борозду. Без разрешения тамады никто не мог войти в этот круг. Сам тамада располагался в специально построенном в очерченном пространстве шалаше, возле которого устанавливалось знамя. Тамаду и знамя охраняли почетные стражи. Возле шалаша вырывались ямы для наказаний нарушителей; одна была заполнена грязной водой, другая – покрыта бороной с обращенными наружу зубьями. При тамаде находился его заместитель и специально назначаемые или выбранные лица, исполнявшие обязанности членов суда – следователя, обвинителя и др. В обязанности судей входили контроль за соблюдением правил торжества и порядка на нем, наказание виновных. Последних бросали в одну из двух ям либо они должны были расплачиваться выкупом.

Особую активность в празднике проявлял ажегъафэ. Во время следования пахарей по улицам села он заходил во все дворы, проделывая там свои излюбленные трюки. Обязательным в его действиях было разыгрывание сцены смерти и воскрешения. Пропуск ряженым чьего-либо дома во время обхода расценивался хозяевами как обида, в

результате которой ожидали неурожая или другой какой беды. Во время устраиваемых представлений у ажегъафэ могло быть двое помощников – *пацтыхъы* и *цхъэхъыне* («паштах» – «падишах» и «ленивец»). Они тоже веселили публику, обычно в гротесковой форме обыгрывая собственную лень. Иногда случалась шуточная кража знамени. Ленивцев обвиняли в плохом выполнении обязанностей по охране знамени. Украденную святыню искали среди женщин.

Праздник длился несколько дней и в один из них либо по его завершении пахари организовывали пирушку. Возвращение пахарей было и временем, когда для юношей устраивались специальные испытания на зрелость, включавшие спортивные состязания и экзамен на знание этикета [Мафедзев 1979: 47–55].

У карачаевцев и балкарцев сенокос сравнивался с сабельным боем, и не случайно ему сопутствовали посвященные обряды юношей, впервые вышедших

на работы. В кошевых товариществах было по одному ряженому: аксакал или теке у карачаевцев и гябчи у балкарцев. Характерные манеры поведения этих персонажей соответствовали подробно описанной линии семантической связи ряженого с божеством плодородия. Гябчи присутствовал в обрядах первой пахоты, на свадьбе и, примечательно, мог фигурировать на торжестве, устраивавшемся по случаю обряда обрезания [Студенецкая (а), № 95, л. 17]. Любопытен и другой пример: в 1950-х гг. Е. Н. Студенецкая в карачаевском селении Учкулан приобрела для Российского этнографического музея маску теке с надписью: «Да здравствует Советская власть и парни, вышедшие косить!» [Студенецкая 1974: 87].

Вечерами после работы в коше разыгрывались сцены суда, в которых наряду с аксакалом-теке принимали участие «хан», в роли которого выступал тамада, «судья» (*теречи*), «стражи» (*мартазакъала*), оберегавшие кошевое знамя и судью, «конники» (*атчыла*) и другие персонажи [Шаманов 1972: 93; Студенецкая (А), № 6, л. 25; Студенецкая (А), № 17, л. 50; Студенецкая (А), № 28, л. 69–70].

Использование номинации *хан* в местной традиции было сопряжено с еще одним, сопутствовавшим жизнедеятельности мужских кошевых товариществ явлением. Дело в том, что члены коша выбирали из числа сельских девушек одну, которую называли *хан*. Среди критериев, по которым делался выбор, значились красота, богатство, таланты (в том числе умение хорошо играть на гармошке). Ею могла стать и невеста одного из авторитетных молодых косарей. В период пребывания косарей на коше, *хан* жила в селении, но члены товарищества после каждой резки скота отсылали в ее дом мозговые кости, сало, куски мяса. По завершении всех работ они собирались в доме *хан* на пирушку, сопровождавшуюся танцами и весельем. Последнее достигалось главным образом стараниями ряженого. К приходу гостей *хан* готовила большое количество пива или бузы, делала *курманлык*, т. е. резала барана. В свою очередь, кошевое товарищество дарило *хан* набор предметов праздничной одежды [Студенецкая, № 6, л. 110; Студенецкая, № 17, л. 50–51; Студенецкая, № 28, л. 51]. У карачаевцев в роли *хан* мог выступать и уважаемый в ауле мужчина. Обычай организации подобных пирушек назывался *чурун этцу* – «причина (повод) для устройства праздника» [Карачаевцы 1978: 192].

Прослеживаемая в карачаево-балкарской и адыгской традициях тенденция к отождествлению обрядовых действий, сопровождающих хозяйственные работы, с обрядами инициации, рельефно выражена в реконструируемом на базе этнографических и фольклорных данных обряде осетин *цыргъысæн* («взятие острия»). Ежегодно проводимый праздник ознаменовывал переход новой группы 16-летних юношей в разряд совершеннолетних, получавших право вступать в брак. Ритуальным акцентом праздника была устраивавшаяся в форме соревнования самостоятельная косьба юношей. Успешно прошедшие испытание считались взрослыми. Тогда же у святилища Цыргъыдзуар проводились массовые игрища, на которых молодежь демонстрировала свою силу и наездническую ловкость. А. Р. Чочиев соотносит Цыргъыдзуар с мужскими святилищами *нæлизæд*, *идæуæг*, где освящались

все предметы, имевшие отношение к мужской сфере быта. Обычно подобные святилища посвящались Уастырджи (св. Георгию). Прохождение юношами данного обряда было равноценно посвящению в мужчины-воины, имевшие своего покровителя в лице божества Хуасуасусты-Тыхуас [Чочиев 1985: 65–67, 211].

Сопоставление разных вариантов единого по своему социальному значению обряда вновь дает основание строить предположения о связи мужских объединений со сферой сакрального, об обладании миром мужчин собственными божеествами-покровителями, о трансформации последних. Так, если реконструкция осетинского обряда вырисовывает образ божества воинов, которому посвящались и обряды, и святилища, где оные совершались, то этнографические реалии соседей осетин – балкарцев, кабардинцев, карачаевцев обозначают иной облик божества, опосредованно представленного в обряде. Это божество, несущее в себе и наделяющее мир природы и всех смертных силой жизни, в соответствии с чем оно функционально и семантически выдвигается на передний план местных пантеонов. Настоящий случай, представленный на основе ограниченного круга сравнительных материалов, судя по всему, являет не столько пример вариативности ритуальных форм, сколько и, очевидно, главным образом, преобразования самой божественной ипостаси в историческом развитии, преобразования, происходившего в соответствии с изменениями общественной системы. Вопрос этот интересен сам по себе, но равно имеет отношение и к теме настоящей работы.

Прообразы мужских божеств правомерно искать в наследии периода первичного присваивающего хозяйства, в сопутствовавших ему формах социальной организации и идеологического обеспечения, где дихотомия мужского и женского миров представала как устойчивая позиция. По крайней мере спектр разнообразных явлений, связанных с охотой, составлял прерогативу мужской части населения. Таковой она оставалась и на протяжении последующих эпох, в условиях в целом изменившегося хозяйственно-экономического и социального базиса общества. И там охота была не просто уделом мужчин, но самым мужским, наряду с ведением военных действий, занятием, сохраняла присущий этому виду деятельности порядок, включая мифологизированный обрядовый антураж.

Проявление подобной ситуации мы наблюдаем в горских обществах Кавказа даже на рубеже XIX–XX вв. Причину такой устойчивости следует усматривать не столько в специфике хозяйственной деятельности местного населения, т. е. не в повышенном хозяйственном значении охоты, сколько в функционально-семантическом соответствии последней структурализованной по половозрастному принципу системе общественных связей. Лидирующая позиция в этой системе групп мужского взрослого населения, нередко формально организованных, обеспечивала охоте наряду с войной повышенную знаковость, почему она как производственный процесс и сохраняла специфическую социальную и ритуальную регламентацию.

В ряде этнических традиций Кавказа известно особое божество охоты. У карачаевцев и балкарцев оно называлось Апсаты, у осетин – Аѳсаты, у адыгских

народов – Мазитха и т.д. С именем Апсаты у карачаевцев и балкарцев был связан обряд посвящения в охотники. Совершался он у одноименного камня. Во время праздника производились жертвоприношения, сопровождавшиеся хоровым пением, игрой на музыкальных инструментах, ритуальными танцами. Участники обряда рядились в специальные костюмы и маски животных. Обрядовая песня, обращенная к Апсаты и сопровождаемая особым пантомимическим действием, исполнялась также перед выходом охотников на промысел [Кудаев 1984: 11; Ортабаева 1983: 7, 9].

Подготовка к охоте и сам ее процесс определялись большим числом правил и запретов. Накануне охоты запрещалось иметь контакт с женой, приближаться к роженице и женщине в период регул. Однако подготовка к охоте не была разовым актом по выполнению необходимых либо воздержанию от запретных поступков. Это был особый регламент, охватывавший периоды подготовки и проведения охоты, обладавший собственным ритмом, скорректированным с хозяйственным календарем. В Осетии мужчины накануне праздника Нового года (вспомним о других «мужских» обрядах новогоднего цикла) чистили оружие, соблюдая глубокое молчание. Они верили, что если какая-нибудь нечистота истекшего года останется на их оружии, то оно будет непригодным к употреблению и с ним нельзя будет отправиться на охоту [Берzenov 1850].

Охотники, выходявшие на промысел, образовывали своего рода братства, все члены которых считались равными. Закрытость охотничьих братств, обусловленная магическими представлениями, но также и закономерностями функционирования корпоративных структур, дала жизнь такому явлению, как тайные охотничьи языки. По словам охотников абхазов, бог зверей и охоты Ажвепшаа щедро награждал тех из них, кто употреблял охотничий язык [Чурсин 1957: 87]. Соответственно, бытование тайного языка аргументировалось не просто использованием магических приемов, но и существованием особой связи между членами братства и их покровителем. В свою очередь, охотничьи языки были связаны с тайными языками воинских отрядов, «разбойничьих шаек».

Заметные соответствия мужским объединениям представляет организационный порядок охотничьих братств. К примеру, в адыгской среде выборы тамады охотников выглядели следующим образом: «...Устраивали танец в честь Мазитхи. Охотники, взявшись за руки, образовывали большой круг. Один из них затевал песню на охотничьем языке, несколько голосов подхватывали ее, а все остальные подпевали. В круг выходил и начинал танцевать: он обходил один раз круг, потом останавливался в самой середине его, наводил свою стрелу... В это время песня нарастала, трещотка начинала стучать вовсю, но как только пускалась вверх стрела, песня и трещотка затихали, только припев слышался тихо. Если стрела, пущенная вверх, не попадала в круг, то пустивший ее покидал его. За ним следовал другой, и все повторялось сначала. И продолжалось до тех пор, пока чья-нибудь стрела не попадет в круг. Хозяин стрелы, попавшей в круг, становился тамадой охотников» [Шортанов 1982: 114].

В свете изложенного логичным выглядит предположение о формальном соответствии охотничьих братств и воинских организаций. Однако прямых свидетельств этому в источниках не зафиксировано. Хотя в корпоративных сообществах обоих видов мог использоваться единый тайный язык, божественные покровители у охотников и «разбойников» были разными. У абхазов покровителем воровства, грабежей и разбоев считался Эйриг-аацных («видящий все днем и ночью»), у адыгских народов это был Зеклуэтхэ («походный бог»). Справедливости ради замечу, что порядок принесения умиловительных и благодарственных жертвоприношений этим покровителям в целом соответствовал жертвоприношениям охотников собственному божеству [А-ь 1871: 17; Джанашвили 1893: 55–56; Званба 1982: 23].

Функциональные различия сакральных покровителей двух видов действий мужской части населения объяснимы особенностями мировосприятия, при котором активная человеческая деятельность в природной и социальной средах наделялась спецификой, определявшейся формами ее зависимости от внешних сил. Божество охоты не только помогало мужчинам, выходящим за добычей, но и следило за их корректным поведением в лесу, не позволяя злоупотреблений в отношении животных, покровителем которых оно непосредственно являлось. По отношению к охотникам оно выступало в своей сакральной ипостаси лишь опосредованно. Двойственность, или, точнее, двуединство божества охоты, пребывавшего в двух средах – природной и социальной, под стать положению покровителя домашнего скота, персонифицировавшегося в образе волка. Как мы помним, осетинский Тутыр и карачаево-балкарский Тотур были покровителями скота, его божественными чабанами и одновременно – покровителями мужчин. Симптоматично, что у карачаевцев Тотур мог выступать и в роли покровителя охотников. Подобная двойственная природа божества охоты в значительной мере отстраняла его от жизни общества в целом.

В ином отношении к социуму находился божественный покровитель набегов, и шире – войны. Сфера его деятельности всецело концентрировалась в области общественной системы. В обществах же, переживавших в социально-историческом плане период военной демократии, тем более испытывавших известные неудобства от ограниченных природных ресурсов, роль божества войны (набегов, разбоя и т.п.) нередко приобретала гипертрофированные формы. Совершение грабительских набегов на соседние территории восполняло недостаток средств. Разбой воспринимался как производственная деятельность, приносящая необходимые и осязаемые плоды, равноценные результатам иных видов производства – земледелия, скотоводства, охоты и т.п. Совмещение функций и образов двух божеств (одного – покровительствующего военным действиям, и другого – способствующего плодородию, т. е. жизни) становилось логичным итогом развития означенных явлений. В этой связи трудно не согласиться с Я. А. Киквидзе, отмечающим, что «для воинственных народов разбой, нападение и разграбление соседних племен является одним из видов хозяйства, и именно

разбой должен быть одной из главных функций божества плодородия этих племен. Таковы племенные божества грузинских горцев: Лошарис джвари, Гуданис джвари, Ломиса и др. Они выступают в качестве предводителей своих племен в каждой битве, однако одной из главных функций тех же божеств является плодородие, дарование сына, обеспечение урожайности ячменя и размножение скота. Именно это испрашивают они у Квириа и Мориге Гмерти для своего сакмо (прихода)» [Киквидзе 1988: 208].

Автор приведенной цитаты, судя по контексту, определяет взаимосвязь божества плодородия с божеством войны как восприятие первым функций своего воинственного собрата. Подобный тезис не выглядит бесспорным. По крайней мере тот же материал, по верованиям горцев Грузии, в частности хевсур, позволяет моделировать и иной порядок совмещения функций двух в принципе разнохарактерных божеств. Примером тому служит восприятие воинственным божеством хевсур Гиорги-Нагвармшвениани свойств божества плодородия Самдзимари, представлявшегося в женском облике [Очиаури 1950: 7]¹. Аналогичный пример являет и образ «великого бога» Армаза грузин-язычников периода раннего Средневековья, чье скульптурное изображение следующим образом описывалось современниками: «...Вот стоит человек из меди. На нем надеты золотые латы; и золотой шлем и наплечники, украшенные агатом и бериллом. И в руке держал острый меч, который сверкал и вращался в руке, как бы [показывая], что если кто прикоснется к нему, тот себя обрежет на смерть» [Обращение Грузии 1989: 38].

В поздних исторических реалиях воинственное божество, трансформировавшееся в божество племенного ранга (не случайно особо популярной фигурой подобного типа у большого числа народов горной зоны Кавказа являлся св. Георгий), успешно совмещало весьма разноплановые функции, особо не выделяя среди них исходные. Сообразно этому жертвоприношения и молитвенные обращения к божеству были нацелены на достижение благополучия в целом. «Святой великий Георгий Илорский... приношу тебе определенную моими предками жертву; не оставь меня и мое семейство своим покровительством, дай нам здоровья и долголетия, удали от нас всякие недуги в настоящее и будущее время; сохрани нас от злых духов и от дурных глаз...» – так звучало молитвенное обращение старшего в семье мужчины к святому победоносцу Георгию во время ежегодного обряда в его честь в Абхазии [Званба 1982: 24–25].

Мужской облик верховного божества, нередко божества-воителя, в архаический период непосредственно, а в позднюю историческую эпоху косвенно, соотносился с мужской частью населения. Как правило, только мужчины допускались к отправлению культовых функций. Женщины воспринимались сакрально нечистыми, места молений этому божеству были для них закрыты. В традиции горцев Грузии символика мужского и женского начал соотносилось как «мир живых» и «мир мертвых», где первый был зоной действия мужского начала, мате-

¹ Я. А. Киквидзе эволюцию образа Самдзимари представляет несколько иначе [Киквидзе 1988: 233].

риализовавшегося в святилище и святом, «требовавшем воспеания мужского начала и не терпящего вблизи себя женского лика» [Канделаки 1987: 37].

Приведенными примерами и общим ходом рассуждений я ни в коей мере не хочу умалить значения женских функций в культовой практике. Да и сделать это практически невозможно, так как конкретные материалы, представляющие пространственные характеристики особых женских культов и божеств, участие женщин (обычно отведенное на второй план) в отправлении ритуальных действий в честь общественных покровителей, обозначают в целом иное положение вещей. В этих условиях правомочно снова повторить тезис о параллелизме двух миров, в основании которого лежал принцип половозрастной структурализации социума¹. Но в то же время доминирование мира мужчин в системе традиционного общественного быта и общественных отношений обуславливало примат последнего и в области культа.

На основании соотнесения вышеизложенных данных правомерным представляется вывод о том, что в горско-кавказской социокультурной традиции религиозно-обрядовые функции были чрезвычайно значимыми в жизнедеятельности

¹ Кавказские материалы позволяют констатировать чередование в календарной обрядности годового цикла активности мужской и женской частей населения и предполагать отражение в ее структуре специфики мужского и женского начал, спроецированной сквозь призму природных процессов в социальную плоскость. Обряды, включенные в контекст новогодних праздников (в широком значении) и проводившиеся под знаком критичности ситуации космобиологического порядка, придавали начальный импульс, а также вектор развитию природы и жизнедеятельности социума на новый годичный срок. Прерогатива их отправления принадлежала лицам мужского пола. Последующие обрядовые действия, осуществлявшиеся женщинами, были призваны способствовать росту продуцирующих сил природы (моления, совершавшиеся в весенне-летний период, адресованные божествам плодородия, часто представленным женскими образами) и корректировали его (моления о дожде и солнце при «сбоях» нормального хода развития) (подробнее см.: [Карпов 2013: 241–261]).

Кавказская традиция в данном случае выражает частный вариант универсалии (см.: [Бернштам 1988: 268–271; Элиаде 1987: 222, 247–248]).

Характерная линия поведения мужчин (обходников, ряженных и т.д.) в обрядах новогоднего цикла, предполагавшая известную агрессивность по отношению к женщинам, очевидно, определялась не только «недоброжелательством» членов эзотерической группы — мужского объединения к непосвященным. Преследование женщин, стремление к физическому контакту (касание, удар) с ними несло недвусмысленный знаковый оттенок — наделение женщин неким оплодотворяющим элементом, оплодотворяющим началом. В свою очередь, и женщины пытались заполучить что-либо из атрибутов костюма ряженных (чаще всего волосок из бороды), дотронуться до них, в семейном кругу — до домашних поздравителей. В категорию носителей оплодотворяющего импульса входило практически все взрослое, но не старческого возраста мужское население, хотя предпочтение явно отдавалось юношам и молодым мужчинам. Поведение мужчин, мужской текст в обрядах новогоднего цикла вне зависимости от их временной приуроченности, отличали динамизм, пространственная подвижность. Идея оплодотворения находила продолжение и более яркое воплощение в присущих праздникам атрибутах и инсценировках брачных сцен.

мужских союзов, а их реализация носила системный характер. Заканчивая раздел, посвященный роли мужских объединений в традиционной обрядово-культурной практике горцев Кавказа, хочу проиллюстрировать последний тезис уже упоминавшимся примером. Он относится к весеннему празднику Бæлдæраен, устраивавшемуся в осетинском селении Лац у святилища Хуыцау-дзуар. Важная роль в праздничном действе принадлежала ряженым. По окончании праздника юноши, исполнявшие их роли, отдавали свои костюмы, маски, оружие жрецу святилища на хранение. Ему же передавали собранные деньги, которые шли в фонд святилища для приобретения жертвенного животного на следующий праздник¹. Объяснить подобную позицию участников праздника (ряженных) к святилищу и, наоборот, жреца к ряжению можно, лишь признав системный характер отношений всех участников обрядового действия, что, в свою очередь, отражает связь мужских объединений с сакральной сферой общинного и более высокого уровней.

4.3. Обрядовые игры

Название настоящего параграфа достаточно условно, так как на практике довольно трудно определить грань, за которой «кончается» собственно обряд и «начинается» игра. Тем не менее конкретные формы бытования подобных явлений культуры в этнографической среде, подразумевающие определенное их восприятие носителями традиций, позволяет идентифицировать их тем или иным образом.

В настоящем случае будет использован далеко не полный набор материалов по обрядовым играм, отмеченным активной ролью в их организации и проведении членов мужских объединений. Для анализа выбраны те из них, в которых представлена связь традиционных половозрастных группирований с культовой практикой и пережитки ритуального аспекта функциональности самих игр. Речь пойдет о явлениях, изменивших в процессе исторического развития формы, но сохранивших особую семантическую значимость.

¹ В целом аналогичное отношение молодежных объединений к культовому объекту являло поведение украинских парубков, которые после завершения колядования «лишь самую незначительную часть собранного... употребляют на угощение... все же остальное переводится на деньги и, вместе с собранными в наличности деньгами, употребляется на украшение церкви (сооружение хоругвей, крестов и т.п.), которое по извечному обычаю народному считалось и считается обязанностью „парубков“» [Боржковский 1987: 771—772]. Известны, правда, и обратные варианты, обусловленные общей негативной реакцией служителей официальной религии к языческим пристрастиям молодежи. Так, члены дружин русалиев в Македонии, нарушавшие в период своих сборов христианские нормы (все это время они не молились, не крестились, входили в церковь не снимая шапок и т.п.), по их окончании приходили в церковь для очищения [Веселовский 1889: 276, 278]. Однако и эта модель поведения, очевидно, является «обратной калькой» аналогичной связи с культовым объектом.

В Дагестане и ряде других районов Северного Кавказа в прошлом достаточно широко, а в настоящее время эпизодически среди мужской молодежи и взрослых мужчин практиковалось игровое действо, главным действующим лицом в котором выступал выборный «шах», или «хан». За остальными играющими закреплялись роли «везира», «нукера», «муллы», «вора» и т.п. Приведу несколько примеров подобных игровых действий.

Абдула Омаров, описывая быт лакцев середины XIX в., приводит подробное изображение такого действа, устраивавшегося на ураза-байрам: «Молодые люди, собравшись у кого-нибудь из своих товарищей, первым делом назначают из среды себя одного главу и называют его шахом. К нему назначают еще помощника, если публика многочисленна; назначают также кадия, есаулов и чаушей, которые приводят приказания шаха немедленно в исполнение. Остальная компания повинуетя шаху беспрекословно. Шах сидит на почетном месте, с надлежащею важностью, говорит тихо, чинно и с достоинством и не позволяет себе разговаривать с кем-нибудь из компании, кроме как со своим визирем, который передает слова его кому следует. Он смотрит главным образом за порядком и не позволяет никому бесчинствовать. Если же кто-нибудь позволит ссориться, то шах делает замечание, выговор или наказывает таковых по своему усмотрению. Если же он находит нужным удалить кого-нибудь из компании, то делает это с помощью своих есаулов, и никто не смеет сердиться на него за это. Хозяин дома, у которого собралась такая веселая компания, старается по возможности предоставить гостям всевозможные удобства... Посидев несколько времени, шах отправляется со своею компаниею к другому хозяину, где происходит то же самое. Таким образом, пьянство продолжается три дня» [Омаров 1869: 42–43].

Аналогично строилась игра в «переходящее ханство» у лезгин в 1920-х гг. «Замечательно то, – отмечал наблюдатель, – что эта игра была чем-то вроде обязательного вида свободного времяпрепровождения мужчин вечерами. Бросанием бараньих костей определяли кому быть ханом. Оказавшемуся ханом вменялось в обязанность занимать общество, приказывать и распоряжаться, а всем остальным повиноваться ему. Строгости были поразительные...» [Попов П. 1926: 134].

На бытовавших до сравнительно недавнего времени вечеринках мужской молодежи цезов одной из главных забав была игра *шах-цюгьор* («шах и вор»), строившаяся следующим образом. В начале игры по жребию распределяли роли «вора», «судьи», «прокурора», «свидетеля», «милиционера» и т.д. в зависимости от количества играющих. Последним определялся «шах». В его задачу входило выявить «вора». Когда это удавалось, то над последним вершился «суд», и его ждало наказание. Если же «шах» ошибался и указывал на «судью», то суд совершался уже над самим незадачливым «шахом». Обычно наказания включали требования исполнить песню, станцевать, подмести пол, сходить за водой, трижды громко выкрикнуть имя любимой девушки и т.п. [ПМА. № 1427, л. 19].

Во время сборов мужских объединений у лакцев, даргинцев, рутульцев избирался «хан», или «шах», а в помощь ему «нукеры». В лакской среде каждый

из участников сбора приносил с собой продукты, причем хотя бы часть принесенного должна была быть украдена у односельчан. Принесший большой пай либо отличившийся в воровстве избирался «ханом». «Хан» обладал властью над участниками сборов и кроме общего руководства мог наказывать и штрафовать провинившихся. Примечательную деталь пирушек, организовывавшихся в это время, составляло сильное искажение их участниками собственных голосов при обращении к «хану» [Лугуев (А), л. 175].

Номинация «шах» фигурировала и в игре в альчики (бабки), которой забавлялись мужчины-кайтагцы во время своих зимних сборов. Игра называлась *хьялча* («вор»). Стороны альчика имели условные названия: «судья», «шах», или «визир», «вор» и четвертая – «пусто». Играли вчетвером. Цель заключалась в выявлении «вора». При бросании альчика назывались по очереди имена играющих и «вором» (штрафником) становился тот, при произнесении чьего имени альчик падал в соответствующем положении. По приказу «шаха» «судья» в соответствии с тяжестью придуманного преступления назначал наказание «вору». Это были незначительные физические испытания либо штраф, который «вор» должен был уплатить продуктами [Булатова 1987: 73–74].

Таковы некоторые варианты «шахских игр», достаточно широко бытовавших в прошлом у народов Дагестана. Исследователи, касавшиеся данного материала, констатировали, что игры, центральной фигурой которых являлся «шах», или «хан», были заметным элементом системы регламентированного быта мужских объединений. Номинация «шах», или «хан», в подобных играх не была случайной, так как соответствовала традиции обозначения руководителей мужских обществ во многих районах Страны гор. О взаимосвязи игры с реальной практикой свидетельствует следующая реплика, принадлежащая исследователю начала XX в.: «Эта игра, повторяющаяся каждый вечер в доме то одного, то другого жителя селения, была местом, где намечались кандидатуры в ханы во время настоящих выборов» [Попов П. 1926: 134].

Среди других горских народов Кавказа аналогичный игровой сюжет представлен у карачаевцев, балкарцев и кабардинцев, у которых он использовался в отличающемся от дагестанского варианта обрядовом контексте.

У карачаевцев игровое действие, предполагавшее назначение «хана», «строгого судьи», «стражников» и вершение «суда» над провинившимися, практиковалось в артелях косцов. В этой же этнической среде известны варианты, когда функции «хана» исполнялись ряжеными – аксакалом, гябчи [Шаманов 1972: 93; Студенецкая № 6, л. 23; Студенецкая № 17, л. 50; Студенецкая № 28, л. 69]. Среди кабардинцев подобный игровой мотив фигурировал в быту кошевых товарищей пахарей. Главным действующим лицом здесь являлся «тамада», а другими участниками игры выступали его «заместители», «следователь», «обвинитель», «судьи». Параллельно могла разыгрываться сцена суда «царя» (пащтых) над «ливницами». Не лишено оснований рассмотрение в этом же контексте следующего замечания Хан-Гирея о развлечениях адыгского дворянства: «Князья и дворя-

не, преимущественно во время пребывания в поле или на съездах, разделялись на две стороны, и одна объявляла на другую свои требования под каким-нибудь предлогом. Избирали судей, перед которыми ответчики защищались силой красноречия, а обвинители не щадили сильных выражений для победы своих противников» [Хан-Гирей 1989: 165].

В Дагестане игра в «шаха» не только скрашивала досуг членов мужских объединений в период их сборов. Вариант игры, предполагавший выявление штрафников и их наказание, был едва ли не обязательным элементом свадебных увеселений. По крайней мере включение «шахской игры» в традиционный свадебный обряд фиксируется у лакцев, даргинцев, кайтагцев, лезгин, табасаранцев, кумыков, части аварцев, азербайджанцев Дагестана [Брак 1986: 19–20, 36–37, 80–82]. Судя по тому, что игра в «шаха» сохраняется и в современной свадьбе [Брак 1988: 55, 78], она, очевидно, воспринимается местным населением как важный элемент свадебных торжеств.

Вот один из примеров свадебной игры в «шаха», записанный Л. Б. Панек в лезгинском селении Кураг: «Любимой игрой, в которую играют только на свадьбе, является игра в шаха. В этой игре участвуют только мужчины (среднего возраста и молодежь) с особыми украшениями из перьев. Она состоит в следующем. Одного мужчину выбирают шахом. Он в отличие от других надевает особую одежду. Шах вызывает к себе то того, то другого родственника жениха и говорит: „Ты обязан достать жениху 2 кувшина бузы, мяса, куриц, яиц и другую закуску“. Родственник уходит домой выполнять данное ему поручение, а за него остается заложник. Если по истечении назначенного срока посланный не придет, то заложнику связывали ноги и били по подошвам. Во время игры из дома жениха приносят угощение. Жених сидит возле шаха совершенно безмолвный. Все присутствующие кладут деньги 50 к(оп.)–1 руб. Три четверти этих денег отдают жениху, а остальные наибам (шаферу и его помощникам. – Ю. К.)» [Панек 2007: 325].

Суммировав сведения о персонажах свадебных обрядов у народов Дагестана, С. Ш. Гаджиева констатирует обязательное присутствие на свадьбе «тамады» или группы руководителей – «шаха» с «визирами» и «советниками». В распоряжении тамады или шаха были исполнители – *есаулы*, *джаллат* («палач»), *бегавул* (старший села) и др. Роль шаха обычно исполнял наиболее влиятельный родственник или кунак жениха. Любой приказ шаха подлежал немедленному исполнению. Одна из его функций подразумевала наложение штрафов, которым мог быть подвергнут любой гость или родственник хозяев свадьбы. Мнимо провинившимся угрожали той или иной физической карой, а часто и применяли ее, до тех пор пока не получали выкупа деньгами, продуктами или напитками [Гаджиева 1985: 216].

Кроме отмеченных, в функции «шаха» на свадьбе входила и организация общего веселья. Достигалось требуемое разыгрыванием разнообразных шуточных сценек и манерами поведения самого «шаха». Сценарием разыгрываемых действий «шаху» предписывалось непонимание языка окружающих, так что он общался с последними через своих помощников, выступавших в роли переводчиков [Булатова 1988: 145].

Наконец, третью категорию игровых действий, центральной фигурой которых являлся «шах», составляли так называемые шахские представления в Кубачах, ряде даргинских и рутульских селений, о которых речь шла в предыдущем параграфе. В настоящем случае обращу внимание на детали, характеризующие манеру поведения участников игры. При том, что представления обычно были пантомимическими, в тех случаях, когда все-таки производилось речевое сопровождение действий, оно обыгрывалось особо. Ряженные разговаривали с придыханием, меняя голоса [Там же: 126].

Если религиозно-мифологические истоки шахского представления в целом могут быть определены достаточно конкретно – в контексте культа умирающего и воскресающего божества, то оценки, высказываемые относительно иных вариантов игры в «шаха», выглядят весьма спорными.

Исследователи, как правило, склонны расценивать «шахские игры» на свадьбах как «отражение в шутовском, смеховом преломлении некоторых феодальных порядков... в частности наказаний за какие-либо провинности» [Там же: 144]. В свое время А. А. Сатыбаловым высказывалось предположение, согласно которому обращение «шаха» в свадебной игре к присутствующим через «переводчиков» отражало реалии прошлого, когда феодальными правителями в Дагестане были чужеземцы [Сатыбалов 1958: 182]. А. Г. Булатова, не склонная быть столь категоричной, считает предпочтительным видеть в этом пародийное высмеивание народом высокомерия и спесивости как завоевателей, так и местных феодалов, не желавших общаться непосредственно с народом [Булатова 1988: 145]. В былых реалиях социальной действительности феодального Дагестана усматривают прообразы игровых «шахов»/«ханов» и другие исследователи [Егорова 1972: 145].

В целом все три описанных дагестанских варианта обрядово-игровых действий с центральным персонажем «шахом» или «ханом» рассматриваются в качестве самостоятельных явлений, изолированно друг от друга. Однако подобный подход представляется не вполне оправданным. К этому заключению склоняет уже то, что все варианты «шахских» игр и представлений, известные в Дагестане и частично в других районах Кавказа, не были явлениями локально специфическими. Если мы выйдем за пределы Кавказа, то обнаружим параллели, чрезвычайно близкие описанным примерам.

Так, в традиционной туркменской среде была популярной игра «хан-хан», устраивавшаяся мужчинами на своих вечеринках. Согласно ее правилам, из состава присутствующих выбирался «хан», два «визиря», несколько «нукеров» и «поваров». «Хан» приказывал своим «нукерам» взять у кого-нибудь из состоятельных сельчан определенное количество продуктов, необходимых для приготовления трапезы. Отказывать в этом никто из сельчан не мог, однако если хозяин проявлял упрямство, его ждало то или иное наказание. Среди тех же туркмен была распространена игра «падишах-визирь», участниками которой могли быть только взрослые мужчины. Четверо играющих, бросая алычик, по жребию распределяли между собой роли «падишаха», «визиря», «вора» и «истца». После

«разбирательства» по поводу выдвигаемого против «вора» обвинения, послед- него ждало то или иное наказание, не только шуточное, но и вполне реальное физическое [Джигитов 1983: 77–80].

В мужских трапезах *жоро бозо*, характерных для традиционного обществен- ного быта киргизов, главным лицом был «бий». Он устанавливал порядок их про- ведения, вместе со своими помощниками следил за порядком, назначал штрафы и наказания провинившимся [Симаков 1984: 160–166].

Персонажи «царь» (*подио*), «судья», «визир», «охранники» присутствовали в театрализованных праздниках, организовывавшихся членами мужских домов (*мехмонхона*) у таджиков по поводу обряда обрезания. В функции указанных персонажей входило наблюдение за порядком на празднестве и соответственно наказание провинившихся [Рахимов Р. 1977: 137–145]. Организационная струк- тура «мужских домов» у равнинных таджиков предполагала наличие помимо «начальника» джуры, визирей правой и левой руки, судьи, церемонимейстера, кравчего, казначея, повара [Рахимов Р. 1990: 30–33]. На свадьбе мужская моло- дежь организовывала игру в «падишаха» (в чьей роли выступал жених), правила которой определяли систему штрафов, применявшихся по отношению к провин- вившимся [Тошматов 1987: 35–36].

Примечательно, что Л. Б. Панек, описавшая игру в «шаха» на лезгинской свадьбе, отметила ее сходство с такой же игрой в Египте [Панек 1948:с. 56]. К этому можно добавить, что в Египте бытует также игра, в которой бросанием костей игроки определяют кому быть «султаном», кому – «вазиром» и наказыва- ют третьего, набравшего меньшее количество очков [Лэйн 1982: 282].

Аналогичные игры известны и у некоторых народов Кавказа. На свадьбах у ар- мян окружение жениха на своей вечеринке выявляло «виновного», над которым жених вершил «суд» и приговаривал к довольно суровым физическим испытани- ям, избавить от которых жертву могло только внесение за него родственниками выкупа продуктами [Варданян 1981: 112]. Элементы подобной игры встречаются в свадебных обрядах населения некоторых районов Грузии. Аналогичные игры популярны и в Азербайджане, по крайней мере они неизменно сопутствуют сва- дебным торжествам [Народы Кавказа 1962: 137].

Если на время отвлечься от известного сравнительного материала и попы- таться проанализировать дагестанские и северокавказские варианты игр в «шаха», то нетрудно обнаружить проявляющиеся в них закономерности. Для начала заслуживает быть отмеченной привязка игры к одной социальной сре- де, проведение ее на мужских, преимущественно молодежного состава вече- ринках. Показательна и приуроченность игры к периоду активного функцио- нирования мужских объединений, быт которых отличался жестким порядком. Соответственно правомерно предполагать четкую функциональную нагрузку игры в конкретной обстановке. Еще в большей мере обоснованным кажется предположение о семантической значимости этой игры в структуре свадебных обрядов. Игра сама воспринималась здесь почти как обряд, наличие которого было обязательным.

В чем же причина столь высокого семантического статуса «шахских игр»? Для чего в ходе свадебных церемоний моделируется некая социальная структура, в соответствии с которой между играющими распределяются роли, а вся сюжетная канва игры акцентируется на выявлении лица, подвергаемого штрафу или наказанию? Встречающееся в дагестановедческой литературе объяснение данного феномена пародированием былых феодальных порядков с целью увеселения публики в лучшем случае может объяснить форму совершения игрового действия, но не его суть.

Нетрудно заметить, что в подобных играх преследуется цель совершить или инсценировать акт наказания провинившегося. Сами фигуры провинившихся часто случайны, а вменяемые им в вину прегрешения или проступки вымышленны или условны (сказанное не исключает и иного варианта). Задача игрового действия – инсценировать акт наказания. Последнее может быть сопряжено с известными физическими испытаниями. Комический, развлекательный момент и параллельно с ним прагматический аспект игры (стремление получить штрафы продуктами, необходимыми для продолжения веселья) несколько затушевывают «испытательный» момент, однако и в этих условиях он проявляется достаточно рельефно. Игровое действие, построенное по собственным законам, сохраняет элементы действия обрядового, носящие посвяtitельный, инициационный характер. Моделирование рассматриваемой схемы в мужских объединениях могло знаково дублировать обряд посвящения новых членов сообщества. Те же действия, осуществлявшиеся в ходе свадебных церемоний, в аналогичной знаковой форме соответствовали переходным обрядам, совершавшимся в отношении группы сверстников, в которую входил и жених. Таким образом, «шахские игры» в качестве своей обрядовой основы сохраняли элементы инициации.

К аналогичному выводу на среднеазиатском материале пришел и обосновал его Г. П. Снесарев. «К избранию руководителей мужских собраний, – писал исследователь, – имеет отношение игра, довольно широко распространенная на гаштаках и зиефатах разных мест Средней Азии. Называется она „падша-вазир“. Там, где она встречается на мужских собраниях, игра эта служит для определения тех лиц, которые должны вести собрание в данный конкретный вечер. Этих руководителей – „царя“ и „визиря“ – устанавливали выбрасыванием игральной кости... Иногда кости бросали несколько раз за вечер и таким образом происходила постоянная смена „руководства“. Трудно сказать, как возникла игра со столь специфическим назначением. Вероятно, это – явление довольно позднее, возникшее в тот период, когда мужские объединения с вполне реальными органами самоуправления все более теряли свое назначение... и приобретали характер простого развлечения. Об этом говорит и книжная терминология, и то обстоятельство, что в „падша-вазир“ играли и там, где имелись избранные руководители объединений. Интересно, что в Хорезме в „падша-вазир“ играли только на зиефатах подростков. Тем не менее связь этой игры с более широким комплексом мужских объединений, возрастных групп и посвящений несомненна. Не слу-



Рис. 37. Рельеф со сценой охоты. Кубачи. XIV–XV вв.

чайно играми в „падша-вазир“, правда в несколько ином виде, сопровождалась свадебные церемонии и церемонии обрезания, сохранявшие элементы древних возрастных инициаций... Если бы перед нами было простое копирование (ханского двора. – Ю. К.), то вполне закономерно было бы встретить среди персонажей „двора“ мужских объединений лиц, хотя бы отдаленно напоминающих судей, законовладельцев и прочих представителей духовенства, игравших такую огромную роль в ханствах. Однако наличие „кадия“ или „раиса“ среди руководителей мужских объединений – редкое исключение». И далее: «Система наказаний – несомненно она была средством поддержания порядка и авторитета руководства; второе значение этой системы – как комплекса разных способов испытания молодого человека (инициации или позже – церемонии посвящения в союз и перевода из одного его разряда в другой, более высший)» [Снесарев 1963: 167, 168, 175].

Пространное цитирование работы Снесарева предпринято не только с целью подтверждения сделанных выше предположений выводами авторитетного ученого, но и для того, чтобы в ином аспекте заострить вопрос о происхождении игры в «шаха» у народов Кавказа.

Не может остаться незамеченным сходство сценарной композиции игры «падша-вазир» у народов Средней Азии с известными вариантами «шахских игр», бытовавшими у народов Дагестана. При этом обстоятельстве говорить о случайном совпадении или конвергентном развитии вряд ли резонно. Напротив, предпочтительнее выглядит предположение о несамостоятельности дагестанской версии (в различных вариантах) игры в «шаха», ее заимствованном характере применительно к местным традициям. В пользу подобной точки зрения свидетельствуют следующие факты.

Известная закономерность прослеживается в распространении «шахских игр» на территории Дагестана. Если у народов, проживающих в его южных и цен-

тральных районах (лезгин, табасаранцев, рутульцев, даргинцев, лакцев), а также у кумыков – насельников равнинной зоны данные игры практикуются достаточно широко, то среди аварцев они встречаются эпизодически и почти совсем не фиксируются у андо-цесских народов, населяющих отдаленные горные районы Западного Дагестана. Если бы имела место сугубо дагестанская либо общекавказская традиция, география бытования «шахских игр» была бы иной.

О том же свидетельствуют и материалы по другим районам Кавказа. Как было отмечено, подобные игры и действия известны армянам, грузинам (причем далеко не во всех этнографических районах страны), карачаевцам, кабардинцам и в несравненно большей степени распространены среди азербайджанцев, тогда как у прочих кавказцев они почти не встречаются. Ареал распространения «шахских игр» на Кавказе, включающий в себя преимущественно его восточную и юго-восточную части, вероятно, может служить своеобразным вектором, указывающим на источник культурной диффузии.

Симметрична кавказскому ареалу бытования «шахских игр» и зона их распространения в среднеазиатском регионе. Учитывая особенности этнокультурной истории Кавказа и Средней Азии, мы вправе предположить два возможных источника культурных влияний – иранский и тюркский.

В пользу последнего косвенно свидетельствуют данные о бытовании подобия игры описанного типа с центральной фигурой – «ханом» – в структуре весеннего праздника *сабантой* у ногайцев [Керейтов 1989: 109–111], а также в обрядах, сопровождавших сенокос у карачаевцев. Однако, насколько мне известно, среди турок игра в «шаха» как семантически значимый элемент не фигурирует ни в цикле свадебных обрядов, ни в обрядово-игровой практике мужских объединений.

Для определения вероятных форм иранского влияния в данном случае тоже нет достаточно убедительных оснований. У ираноязычных осетин рассматриваемый мотив не прослеживается. Рельефно не проявляется он, насколько позволяють судить о том доступные источники, и в персидской свадьбе (см.: [Галуннов 1930; Марр С. 1930]), хотя жених предстает там как «шах на троне», нередко охраняемый «везирами» [Жуковский 1902: 130; Люшкевич 1972: 207]. Вместе с тем подобная трактовка образа жениха или руководителя свадебных торжеств воспринимается исследователями в качестве устойчивой персидской традиции, и ее появление в свадебных обрядах на Кавказе (у части грузин, а также у азербайджанцев и народов Дагестана) связывается с персидским влиянием [Сигорский 1930: 55]. Относительная предпочтительность иранского влияния косвенно опирается на признанную оценку иранского пласта в качестве одного из главных составляющих комплекса культуры населения среднеазиатского региона, а также Азербайджана, хорошо известными фактами глубокого и разнообразного влияния Ирана на культуру Армении, Грузии и Дагестана, при той, правда, оговорке, что в последних в меньшей мере этому влиянию оказалось подвержено население отдаленных горных районов (что в значительной степени соответствует географии распространения «шахских игр»).

В то же время, возможно, более оправданна не столь конкретная констатация инокультурных влияний. В целом это мало меняет ситуацию применительно к кавказской, и в первую очередь дагестанской традиции «шахских игр», о восприятии которой местной средой следует говорить особо.

Очевидно, влияние осуществлялось в контексте обширных социокультурных контактов, а сам характер заимствованного явления предполагал наличие в местной среде благоприятных для этого условий. В Дагестане и некоторых других районах кавказского региона таким восприимчивым традициям стали мужские объединения, функционально и внешне однотипные таковым у народов Средней Азии, что и обусловило одинаковые формы бытования «шахских игр» в обоих регионах.

В указанном плане обращу внимание на следующие детали института чине у кубачинцев. В число главных функций членов чине входило вершение суда. В общественном доме, который занимала группа чине, имелся оригинальной конструкции зал. «Главой чине, – замечал Е. М. Шиллинг, – становился тот из семей, кто первый находил виновного в чем-либо», после чего в день своего назначения он должен был устроить угощение для остальных членов группы [Шиллинг 1949: 178–180].

Соответственно акт суда и предшествующее ему выявление преступника являлись не только одной из главных функций органа власти мужского союза кубачинцев, но и семантически важным элементом оформления его структуры. Отмеченный факт дает повод предполагать, что в поздней традиции посредством моделирования некоей группы во главе с «шахом» или «ханом», инсценировкой выявления преступника и суда над ним в трансформированном виде, сочетавшем элементы игры и обряда, воссоздавалась та же сцена выбора главы союза, но опять-таки лишь как знак самого института, его былых функций и власти. Подобное предположение ни в коей мере не противоречит сказанному выше о сохранении в «шахских» играх элементов посвященных, инициационных обрядов. Совмещение в данной игре различных, но связанных между собой семантических функций естественно, так как сама она была таким знаком. Напротив, видеть в инсценировке подобного действия самоцель, даже при учете его позднейшего переосмысления в качестве развлекательного, – значит заведомо обеднять содержание игры.

Условный, знаковый смысл игры в «шаха» проявляется и в условности используемой в ней социальной терминологии. В подтверждение сказанному укажу на примеры неадекватного использования социальной титулатуры в реальной практике населения Дагестана. Так, термин *шамхал* – титул феодального правителя шамхальства Казикумухского и Тарковского, в других районах Дагестана использовался в качестве почетного звания и терял связь с оригиналом. Кубачинцы называли шамхалом одного из членов аппарата управления мужского союза, подчинявшегося чине. Как отмечал Шиллинг, данное обозначение это административное лицо получило сравнительно поздно, в середине XIX в., а до этого именовалось *хала-кака* («большая кость»). Столь же условным у горцев Да-

гестана было употребление термина «хан». Среди кумыков термин «солтан» мог использоваться в качестве прозвища мужчины, уважаемого в народе за силу и ловкость [Шиллинг 1948: 38; Шиллинг 1949: 178; Агларов (А), л. 35 и др.].

Малоубедительной выглядит и встречающаяся в литературе точка зрения о театральном обыгрывании реалий социальной действительности, конкретно – «высокомерия и спесивости феодалов», через нарочитое противопоставление языков, используемых участниками игры, с одной стороны, «посвященными», с другой – зрителями. Коль скоро была установлена связь «шахских» игр с практикой мужских союзов, естественно предполагать аналогичную природу и данной атрибутивной стороны игрового действия. Напомню, что в ходе игры ее участники стремились изменять голоса по возможности до неузнаваемости либо представлялись не понимающими язык и прибегали к помощи переводчиков¹. Такая манера поведения играющих делает правомерным проведение аналогии с использованием тайных языков в практике мужских союзов. Отмеченная выше связь «шахских» игр с ритуальной сферой дает повод наметить и другую параллель, а именно с тайными священными языками, например священным языком прорицателей (*кадагов*) у хевсур. Особого противоречия в данном случае нет, ибо семантика обрядово-игрового действия в соответствии с контекстом свадебного ритуала отличалась многоплановостью. Лишь сравнительно поздно манера поведения участников «шахских» игр и представлений оказалась переосмысленной, согласуясь с социальными реалиями, однако это было уже явлением вторичным.

Значимость рассмотренной обрядовой схемы видна и в использовании ее в так называемом шахском представлении. При всем своеобразии последнего явно прослеживается несколько линий схождения игр в «шаха» и «шахского» представления. Во-первых, это общая для обоих действий социальная среда бытования: в «шахских» играх – мужские компании (преимущественно молодежного состава), в «шахских» представлениях – эти же корпоративные группы, выступавшие организаторами праздника и делегировавшие своим членам права на исполнение всех ролей. Во-вторых, совпадение главных персонажей обоих действий. В игре моделирование социальной структуры в известном смысле было самоцелью, обеспечивавшей ввод игрового действия в атмосферу обряда инициации. «Шах» в этом случае выступал в качестве главы мужского союза, наделенного властью, а через это и сакральными функциями. В представлении «шах» обладал гораздо большими правами и функциями, прежде всего – «священного царя», чем и обуславливалась его печальная участь быть убитым (при эволюции ритуала – смещенным, плененным, осмеянным и т.п.). В-третьих, совмещение сюжетно-семантических контекстов обоих действий. Игра как посвятельный обряд приурочивалась к свадебным церемониям, в символике которых чрезвычайно значима идея плодородия. В свою очередь, инициации приурочивались

¹ Подобная манера поведения была присуща участникам обрядовых действий и в других этнических традициях Кавказа. Так, осетинский маймули обычно бормотал что-то бессмысленное, никому не понятное, и его «речь» должен был «переводить» «переводчик» [Туганов 1959: 141].

к календарным праздникам и обрядам, что прослежено нами по достаточно репрезентативным материалам. Таким образом, игра и представление не дублировали, а дополняли друг друга, образуя своего рода цепочку взаимосвязанных действий посредством приданной каждому из них семантической нагрузки. В тех случаях, когда в конкретной этнической традиции было представлено только одно действо, не отражавшее всего спектра знаковых функций, их взаимосвязь проявлялась достаточно опосредованно, оба обрядовых действия имели собственные цели, семантически частично перекрывавшие друг друга, но в то же время обладавшие общей «социальной базой». В этом видится один из конкретных вариантов трансформации культовой практики мужских объединений в практику обрядово-игровую.

Относительно отмеченного влияния на сложение схемы и облика игры в «шаха» у народов Кавказа и Средней Азии считаю необходимым отметить следующее. Имеющиеся материалы позволяют говорить о восприятии, произошедшем в результате многовековых связей с переднеазиатским культурным миром. Очевидно и то, что заимствование не являлось случайным и искусственным, так как было воспринято средой, в которой уже имели распространение социальные институты, подобные институтам «культурной метрополии». «Шахские» игры, исходный вариант которых связан с практикой посвященных, инициационных обрядов, вплелись в контекст местных аналогов и придали им соответствующий облик.

Явное сходство игр в Дагестане и Средней Азии может расцениваться как показатель их сравнительно позднего проникновения в ту и другую среду. В обеих традициях к моменту фиксации этнографами они в значительной степени уже утратили непосредственно обрядовые функции, что было связано с изменениями самих мужских союзов, и воспринимались преимущественно как игровые развлекательные действия. Уже в этом качестве, функционально перестроившись, они переоформлялись внешне. Отсюда возрастающее значение празднично-развлекательных моментов в представлении, перекодировка образов персонажей, атрибутов, символики и т.д. в соответствии с новыми задачами и условиями бытования. В итоге «шахские игры» начали восприниматься как пародийное, увеселительное действие (данным обстоятельством вызвано появление новых персонажей; настоящий тезис, впрочем, не отрицает значения ритуального смеха в контексте рассматриваемых обрядово-игровых действий). Очевидно, параллельно появился и столь трансформированный их вариант – игра в альчики. Лишь игра, проводившаяся в исходно присущей ей социальной обстановке – в компаниях членов мужских объединений, а также на свадьбах в большей мере сохраняла свою начальную семантику. Применительно к свадебным церемониям устойчивости статуса указанных игр наряду с общей консервативностью обрядов свадебного цикла способствовала широко известная тенденция ритуализации самих обрядов, в силу чего их главные действующие лица уподоблялись царям, вождям и т.п. (ср.: величание в русской свадьбе жениха и невесты «князем» и «княжною»).

* * *

Материалы о другом виде обрядовых игр, предлагаемых для краткого анализа, уже приводились в предыдущей главе (см.: гл. 3.1). Это игры с гигантских размеров хлебом, в которых участвовали группы мужской молодежи разных аулов либо разных кварталов одного селения.

В играх подобного типа представлены два пласта функциональности: обрядовый и социальный. Для характеристики первого показательна календарная приуроченность игр к весеннему, реже – летне-осеннему периодам. В свое время Е. М. Шиллинг обратил внимание на свойственную обряду солярную символику (гигантский круглый хлеб) [Шиллинг 1996б: 83–84]. Как считает А. Г. Булатова, описанные игры вполне могли быть реликтом древнего предвесеннего праздника, а их основной композиционный элемент – борьба двух партий – олицетворяют борьбу лета и зимы [Булатова 1988: 118]. В то же время М. А. Дибиров в ряде даргинских селений зафиксировал аналогичные обряды как осенние. Ритуальный хлеб изготавливался там из последнего снопа. На этом основании автор считает возможным соотнесение обряда с культом умирающего и воскресающего вегетативного божества [Дибиров 1975: 37].

Подобной вариативности календарной приуроченности игры не стоит придавать излишне большого значения. В обоих случаях очевидна связь с почитанием продуцирующих сил природы и земледельческими культами, которые в свою очередь потенциально допускают изменчивость обряда и его интерпретаций в рамках общего контекста. Весенний и осенний варианты игры, вероятно, отражают прослеживаемую на кавказских материалах закономерность перемещения по сезонам новогоднего праздника, происходившего в исторической ретроспективе в соответствии со сменами календарных систем.

Настоящий вид обрядовой игры тоже имел достаточно близкие параллели в обрядах народов Средней Азии. Правда, сходство в данном случае не столь разительное, как в примере с «шахскими» играми. В таджикских, узбекских и туркменских селениях существовал обычай осенью, после окончания уборки хлебов, проведения мужской молодежью игры *барфи*, *кар хат*, *кар ягды* («снежное письмо», «снег пошел»), подразумевавшей разыгрывание следующего действия. Кто-либо из участников игры подбрасывал письмо с перечнем угощений другому играющему, после чего остальные игроки пытались его поймать. Если это удавалось, то письмотателю мазали лицо сажей, в противном случае получатель письма устраивал угощение группе молодежи, принимавшей участие в игре. По замечанию Н. А. Кислякова, главное действующее лицо игры олицетворяло зиму [Джикиев 1983: 101; Кисляков 1947: 125].

В отличие от среднеазиатского, в дагестанском варианте игры подчеркнута выделен мотив соревновательно-комплиментарных взаимоотношений двух групп мужской молодежи, представлявших разные селения или кварталы. Подобный сюжетно-композиционный строй близок описанной выше игровой формуле, согласно которой к весенним календарным обрядам приурочивалось

разыгрывание сцен борьбы (вражды, войны) двух групп мужской молодежи. Ритуальный аспект игр, построенных по этой схеме, весьма прозрачен. Интерпретируя их в плане социальном, правомерно проводить сравнение с другими явлениями социальной (социально-политической) действительности. Имеется в виду институт пахты, распространенный в южных районах Дагестана, т. е. в зоне географически смежной области функционирования данной обрядовой игры.

Акции «кормления» (часто приравнивавшиеся к «угощению») жителями подвластного аула мужской молодежи из селения-метрополии и «угощения» проигравшей стороной своих соперников в игре принципиально схожи. Различия сводятся к применению единой схемы в разных плоскостях – социально-политической и обрядовой. В первом случае наличествуют отголоски обрядового аспекта, о чем можно судить по использованию бахтачиярами масок. В обрядовой игре социально-политические мотивы в большинстве случаев отсутствуют, а собственно игровой момент выделен. Здесь он соответствует схеме, использовавшейся в играх, лишенных ритуального антуража, где проигравший обязан угостить всю компанию либо члены проигравшей команды (компании, мужского объединения) по очереди должны устраивать угощения, как это происходило в цахурской игре узюк-узюк. Аналогичная схема прослеживается в обрядовых играх, предполагавших инсценировку суда и наказание мнимого (игрового) виновного штрафом продуктами, шедшими на устройство коллективной пирушки, в частности игры в «шаха».

Популярность данной игровой схемы не может, однако, свидетельствовать о ее семантической однозначности во всех вариантах использования. Прежде всего это схема игры как таковой, имеющей собственную логику и закономерности развития и приобретшей определенную семантику в конкретных формах реализации. Если в «шахских» играх она знаково соотносит действие с посвященными обрядами, то обрядовые игры, устраивавшиеся объединениями молодежи соседних селений, лишены подобного оттенка, что не мешает сохранению единого семантического поля игр. В обоих случаях игры совершались в определенной социальной среде, которая сама предполагала общий контекст их значения. В играх с гигантским хлебом, так же как в «шахском» представлении (включавшем в качестве сопутствующего элемента обозначенный игровой мотив), символика аграрных культов имела ведущее значение.

4.4. Модели эволюции религиозно-культурной функции

Представленные в предыдущих параграфах материалы свидетельствуют о сохранении позднейшими модификациями мужских союзов религиозно-культурной функции. Это зримо проявляется в их непосредственной причастности к культу вегетативного божества, столь значимого для традиционных религиозных систем, к ряду других сакральных персонажей. Прямая включенность

корпоративных объединений подобного вида в обрядово-культурную практику может оцениваться не только с точки зрения анализа верований, но и в плане взаимодействия с ними систем общественных связей.

Опыт изучения мужских союзов в предклассовых и раннеклассовых обществах Старого и Нового Света нередко являет образцы обретения настоящим институтом чрезвычайных социальных прерогатив в области религиозно-культурной практики и формирования собственных культов. Примеры мужских объединений горцев Кавказа не знают прямых аналогий подобным вариантам гипертрофированного развития данной функции. Вместе с тем и здесь ее отправление носило системный характер, что обуславливало специфику взаимодействия местных мужских союзов с другими социальными и социально-религиозными институтами. В итоге складывались оригинальные модели функционирования мужских объединений на базе культовых объектов общинного уровня, корректировавшие не только регламент религиозной жизни местного населения, но и до некоторой степени характер внутрисистемных связей социума.

Такое явление в горско-кавказской среде встречается далеко не во всех этнических вариантах институализированных мужских объединений. Но большинство из них не было лишено отдельных свойств данного порядка. Опосредованно о том свидетельствуют приведенные материалы, отражающие колорит поздних этнографических реалий. Применительно к более ранним периодам истории говорить определенно затруднительно. В свое время М. А. Аглиаров допускал возможность связи мужских союзов Дагестана раннесредневекового периода с культовыми объектами, типологически близкими «домам огня» древнего Хорезма [Аглиаров (А), л. 216]. По-видимому, это предположение не лишено оснований. Опуская археологический аспект вопроса, отмечу его правомерность с позиции этнографо-социологического анализа. По крайней мере общественный быт горцев Восточной Грузии позволяет интерпретировать некоторые явления под подобным углом зрения. В данном отношении особо показателен пример хевсурского института хелосани.

Термином *хелосани*, производным от древнегрузинского слова *хели* – «дело», «право», «должность», в Хевсурети обозначался полноправный общинник-мужчина. Хелосани становились в возрасте 15–16 лет, что связывалось с достижением юношей совершеннолетия и сопровождалось посвятельным обрядом *сахелоши чадгома*. Вместе с тем указанный обряд и следовавшее за ним утверждение нового статуса лишь завершали посвящение, которое включало целый цикл обрядов и растягивалось практически на все предшествующие годы жизни юноши.

Право посвящения, т. е. приобщения к лону храмового божества-покровителя общины, носило регламентированный характер. Им не обладали женщины и некоренные жители общины мужского пола. Лица, переселившиеся из других мест, для получения надела из общинного фонда, официально считавшегося принадлежащим святилищу, обязаны были совершить обряд «складства быком и котлом», после чего их права в отношении общинного землепользования но-

минально уравнивались с правами представителей коренных фамилий селения. Ежегодно в главном святилище общины новопоселенцы выплачивали натуральный налог. Их дети мужского пола проходили обряд приобщения к святилищу, однако равных прав с представителями коренных фамилий все равно не обретали [Эриашвили 1982: 19–27].

Для мальчиков последней категории жителей обряды приобщения к общинному святилищу начинались едва ли не с момента рождения. В возрасте от 1 до 3 лет над ребенком совершались обряды *ганатвла* (очистительный) и *мибареба* (посвящения общинному божеству), время совершения которых могло приходиться на праздники Рождества, Нового года, Атэнгеноба и др. Родители мальчика приводили в святилище (джвари, хати) обязательных в данном случае трех жертвенных животных – двух овец и ягненка, приносили свечи, водку, пиво, обычный хлеб и обрядовый (*каду*). Посвящение джвари и небесному покровителю общины подразумевало непосредственный контакт мальчика с главной святыней святилища – знаменем (*дроша*), олицетворявшим божественного покровителя. После прохождения ребенком данных обрядов и вплоть до совершеннолетия родители каждые 2–3 года приводили его в святилище, где жертвовали по овце. Посредством этих действий упрочивалась связь мальчика с божественным покровителем общины, чьим сыном (*цули*) он становился [Эриашвили 1982: 57–62; Эриашвили 1983: 15–17] (см. также: [Тедорадзе 1941: 86–87]).

По достижении юношей 15–16 лет он проходил еще чрезвычайно важные для посвящения/приобщения к общинному святилищу обряды – *сахелоши чадгома* или *згублис далахва*. Оба обряда были почти идентичными, в частности, для их проведения родители новопосвящаемого несли равные расходы. В святилище приводили три убоины (*саклави*) для жертвоприношения: трехлетнего бычка или быка, барана и ягненка, приносились пиво, приготовленное из трех пудов овса, водка, определенное количество свеч. К обряду *сахелоши чадгома* пекли специальные хлебцы – *сахелос пурелс* и *када*. Количество последних должно было соответствовать числу мужчин в селении (селение Шатили) или числу дворов (селение Архоти). В обряде *згублис далаква* количество выпекаемых хлебов было меньшим, так как их не раздавали. Во время обряда на каждый хлебец клали куски мяса жертвенного животного, подавали чаши с пивом и прикрепленными к ним свечами. Обряд совершал главный священнослужитель – *хуцеси*. Он, в частности, окроплял лоб и грудь посвящаемого кровью жертвы, а гот уже сам освящал той же кровью кисти своих рук [Канделаки 1979: 755; Эриашвили 1982: 42–47]. После прохождения обряда *сахелоши чадгома* юноша становился *хелосани*, т. е. полноправным общинником. Правда, в случае, если его семья экономически была не в состоянии обеспечить обряд в полном объеме и жертвовала только одну овцу, такой *хелосани* пользовался меньшими правами.

В литературе существуют разные точки зрения на природу и социально-религиозные функции института *хелосани*. М. Б. Канделаки считает, что *хелосани* изначально была присуща функция знаменосца при святилище. По мнению

этого автора, придание самому знамени чрезвычайно высокой значимости и знаковости генетически связано с почитанием священных деревьев. Фиксируемую этнографическими материалами многочисленность хелосани при каждом святилище она объясняет позднейшей эволюцией института храмовой общины и связанным с этим распространением термина хелосани на служителей святилищ с разными обязанностями [Канделаки 1979: 755–756].

Иначе трактует образ хелосани и одноименный социальный институт Ж. Г. Эриашвили, а именно в контексте двуединства общинных и религиозных структур. Это подразумевает, что все мужчины-общинники коренных фамилий конкретной общины, прошедшие посвятельные обряды, становились сынами божества-покровителя и полноправными общинниками со всеми вытекающими из этого следствиями. Подобная точка зрения представляется более убедительной, но крайней мере применительно к периоду бытования настоящего института в XIX в. Трудно также не согласиться с Эриашвили, интерпретирующей перечисленные выше обряды как генетически связанные с обрядами инициации.

В структуре посвятельных обрядов автор отмечает их многоэпизодность, наличие таких характерных элементов, как временная изоляция посвящаемого, запреты на употребление им определенных видов пищи, а в обряде мибареба – имитацию рождения (подкатывание голого ребенка под дроша) и др. В отличие от классических вариантов возрастных инициаций в данном случае почти не прослеживается мотив испытаний физических и моральных сил неопита [Эриашвили 1982: 95; Эриашвили 1983: 16]. И, наоборот, зримо обозначен цензовый характер посвящений: обязательный, достаточно солидных размеров взнос, плата за приобщение достигшего совершеннолетия члена мужской части населения к святыням, божественному покровителю общины и функционировавшему в ее структуре своеобразному мужскому сообществу.

Вспомним в этой связи оригинальные мужские клубы сапехно, другие примечательные элементы общественного быта хевсур. К последним мы еще обратимся. Сейчас же стоит заметить, что подавляющее большинство божеств хевсур имели тенденциозно воинственный вид и покровительствовали преимущественно мужским сферам деятельности, «миру мужчин» и уже в известном смысле опосредованно всему социуму. Так, верховному божеству Мориге Гмерти и его ближайшему помощнику Квириа адресовал хевсур благодарственный молебен и жертву по случаю рождения сына. Гуданис джвари («Гуданский крест»), часто соотносимый с образом св. Георгия и занимавший в пантеоне следующее после верховных божеств место, руководил всеми военными делами местного населения и предводительствовал войсками. В случае необходимости на помощь ему приходили Копала, Пиркуши, Санеба, имевшие кроме этого и собственные сферы деятельности. Белый Санеба считался божеством набегов и охоты. По преданию, Мориге Гмерти собственноручно опоясал его окровавленным мечом и потому Санеба обладал способностью парализовать действие оружия. Бог Копала представлялся в виде вооруженного богатыря, истреблявшего нечистую силу.

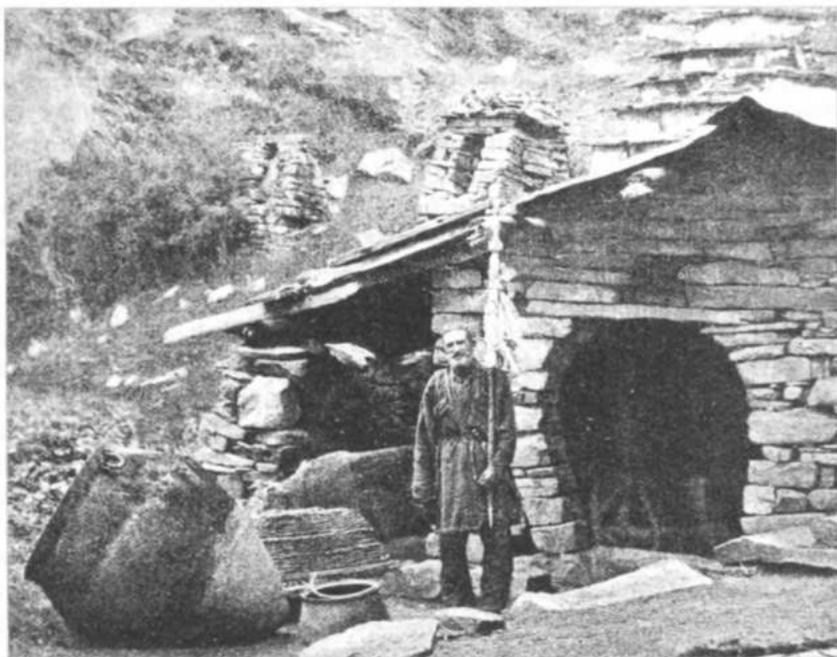


Рис. 38. Святилище в селении Хахматы
[по: Материалы по археологии Кавказа. М., 1904. Т. 10]

Божества, начиная с верховного и кончая общинными, имели собственные воинства, дружины, члены которых персонифицировались в образах волков. Молитвенные обращения к небесным покровителям имели определенную тональность: «Хахматский крест, тебе величие и слава, будь победителем над врагами, молимся тебе со свечой, твоей непобедимой дружине!... Дружины Хахматского креста, примите наше приношение!» [Макалатия 1940: 191–193, 207].

Не буду дальше расширять сугубо мифологические и религиозные аспекты вопроса, связанного с жизнью храмовых общин в Хевсурети, в соседней и близкой ей в этнографическом плане Пшави в расчете на то, что у читателя в целом уже сложилось представление на сей счет. Небольшое отступление от основной темы параграфа – социокультурного анализа института хелосани – сделано с целью еще раз оттенить «идеологический антураж», на фоне и в условиях которого существовал исследуемый феномен.

Итак, молодой человек – представитель фамилии первопоселенцев, прошедший весь цикл многоступенчатых посвячительных обрядов и достигший совершеннолетия, становился членом особого сообщества мужчин, приобщенных к божественному покровителю общины и наделенных посредством этого определенными социальными прерогативами. Последние выражались в следующем.

Из числа хелосани формировался *джвариони* – круг представителей теократической власти: жрец – *хуцеси*, прорицатель – *кадаги*, знаменосец – *медроше*, казнохранитель – *мегандзе* и др. На овладение необходимыми для каждой из этих должностей знаниями требовалось не меньше года, лишь после соответствующего обучения молодой хелосани мог быть выбран в *джвариони*. В поздний исторический период практиковалось несколько вариантов выдвижения: поочередное, посредством жребия на временное служение (1–3 года); по указанию прорицателя на пожизненное служение и наследственное. Как считает Ж. Г. Эриашвили, перечисленные варианты выдвижения сложились разновременно. Наиболее ранним был вариант поочередного служения, а самым поздним – последний, сложившийся в условиях социально-экономической дифференцированности общинников [Эриашвили 1983: 18–19].

Хелосани, прошедшие весь цикл посвячительных обрядов, зачислялись в состав *дарбази* – верховный орган управления общиной. Этим термином обозначалась одна из построек общинного святилища, а также совет, заседавший в ней. Кроме собственно хелосани в состав *дарбази* входили должностные лица при святилище: *кадаги*, *хуцеси*, *медроше*, *мегандзе*, *мезаре* (звонарь), *дастури* (представитель хозяйственного персонала святилища). *Дарбази* имел особый порядок проведения заседаний и трапез: во главе сидел *хуцеси*, за ним *мегандзе*, *медроше*, *мезаре*, далее шли места хелосани и замыкали ряд места *дастури*. Хелосани рассаживались тоже по старшинству. Самостоятельно хелосани заседали в специальном помещении святилища, называвшемся *сахелосно*. *Сахелосно* имелись при всех святилищах.

Каждый хелосани был связан со святилищем определенными обязательствами. Он посещал святилище во все праздники. Раз в год приносил в него жертву – барана, ягненка или теленка, большой када и свечи. Кровью жертвенного животного он очищался, нанося ее на лоб и грудь. Мясо жертвенного животного оставалось в святилище, а шкуру забирал хозяин.

Хелосани был постоянным служителем святилища. Согласно материалам Ж. Г. Эриашвили, только глубоким стариком выходил общинник из рядов хелосани, что сопровождалось совершением специального обряда. В святилище закалывалась приведенная хелосани жертва, чьей кровью кропились постройки святилища – *дарбази*, *сахелосно*, а также знамена и драгоценности. Вышедший из рядов хелосани старик больше не посещал святилище и освобождался от занимаемой должности [Там же: 20–21].

В отличие от хелосани те мужчины из коренных фамилий общины, которые прошли только часть обрядов, назывались *эрисгани*. Они не допускались в святилище и не могли становиться священнослужителями. Из них в основном комплектовался хозяйственный персонал святилищ – *дастури*.

Следует упомянуть и о том, почему женщины были отстранены от участия в обрядовой жизни святилища. Местные жители объясняли это двояко: либо вообще отсутствием у женщин духов-покровителей, либо нахождением духов-по-

кровителю женщин всей Хевсурети в одном особом женском святилище Хахматис джвари. Подобная ситуация исследователями интерпретируется как отстранение женского населения от управления общиной в результате общественного разделения труда [Там же: 17–18].

Известные данные об институте хелосани позволяют выделить следующие социальные параметры этого явления и попытаться их проанализировать.

1. Ограниченный круг лиц, непосредственно связанных с институтом, наличие системы посвячительных обрядов, строгая организационная структура сообщества посвященных; регламентированность жизнедеятельности сообщества; особая социальная значимость органов власти, формируемых в рамках данного института, и ряд других аспектов позволяют соотносить институт хелосани с институтом мужских (тайных) союзов [Карпов 1990а: 27–29].

2. В XIX в. институт хелосани бытовал в обществе социально стратифицированном, что нашло отражение в формах его организации, структуре (ранжированность, иерархичность рангов), функциональной деятельности.

3. Ценовой (в имущественном отношении) порядок перехода с одного уровня посвященности, а точнее сказать – ранга, на другой. Имеется в виду сопряженность отправления каждого последующего посвячительного обряда со значительными материальными тратами семьи или более широкого круга родственников посвящаемого.

4. Право хелосани, т. е. лиц, прошедших весь цикл посвячительных обрядов, на долю со всех доходов святилища, с земельного налога, уплачиваемого семьями или лицами, вновь поселившимися на землях общины, от приношений святилищу, в том числе на части туш жертвенных животных. Кроме этого, право на активное участие в общественной жизни, право на авторитет и право на занятие должности, вплоть до высшей, в органах общинного самоуправления, функционировавших в местной среде при святилищах и приобретших соответствующую форму. Последнее обстоятельство подразумевало и право распоряжения указанными лицами землями, так как верховным собственником общинной земли считалось святилище.

Сравнение института хелосани по выделенным параметрам с обозначенными выше вариантами мужских объединений у народов Кавказа вряд ли сразу может дать сколь-либо значительные позитивные результаты. Аналогии почти не просматриваются. Вместе с тем заслуживает внимания использование сравнительных материалов по другим регионам, равно как и самого сравнительно-исторического метода.

Используя этот метод и сравнительные данные, я исхожу из посылки о типологическом соответствии мужских союзов в различных социокультурных средах. Речь при этом идет не столько о форме выражения вероятных соответствий, сколько о структурно-функциональном соответствии, которое в конкретных условиях реализуется, как правило, оригинальным образом. Очевидно, именно структурно-функциональный параллелизм двух сравниваемых явлений может

служить опорой для постановки вопроса об их типологической однопорядковости. С учетом сказанного, предлагаю сравнить институт хелосани с ранговыми мужскими союзами одного из ареалов их бытования – Меланезии. К числу основных признаков ранговых союзов относят следующие [Азаров 1985: 7–9, 12–15]:

1. Каждый союз состоит из иерархической системы рангов с прогрессивно возрастающим их значением. (Похожая ситуация фиксируется и в примере хелосани.)

2. Вступать в ранговый союз могут только мужчины, включая прошедших обряды возрастных инициаций мальчиков. (Аналогичное положение наблюдается в хевсурской традиции.)

Вступление в союз и переход в более высокий ранг требует устройства специального праздника и внесения большой суммы денег. (Хотя в Хевсурети деньги при совершении посвячительных обрядов не вносились, приношения святилищу в виде набора жертвенных животных с учетом распределения частей туш среди хелосани могут рассматриваться как своего рода эквивалент денежному взносу.)

4. Вступление в ранговый союз социально детерминировано. (На хевсурском материале подобное положение прослеживается в отсутствии прав переселенцев и их потомков быть посвященными, в социальной и экономической стратифицированности коренных фамилий.)

5. Стоимость рангов растет с увеличением их значения. (В Хевсурети общая зависимость аналогична.)

6. Мужчина, не занимающий в союзе достаточно высокого ранга, не может рассчитывать на большой авторитет и вне союза. (Из общей характеристики общественного быта хевсур явствует аналогичная картина.)

7. Принадлежность к рангу в союзе не передается по наследству, хотя лицо, занимающее высший ранг в иерархии союза, может «купить» своему сыну достаточно высокий ранг и в итоге сделать его членом своего ранга. (В институте хелосани, согласно выводам Ж. Г. Эриашвили, форма передачи должности по наследству появилась сравнительно поздно и не стала общепринятой. Однако сам факт ее появления симптоматичен.)

8. Каждый ранговый союз имел специальный дом, обладавший множеством черт функционального сходства с мужским домом. (В Хевсурети в этом качестве наряду с сапехно выступало и специальное помещение при святилище.)

9. Дом рангового союза внутри разделен на отсеки, каждый из которых соответствует определенному рангу. (В хевсурском святилище аналоги прослеживаются в наличии дарбази, где собирались, заседали и трапезничали хелосани при должностях – жрец, знаменосец и т.д. – и без таких и куда не допускались эриггани, т. е. лица, прошедшие неполный цикл посвячительных обрядов; в наличии сахелосно, также одного из помещений святилища – места собраний хелосани.)

Сравнительно-типологические исследования мужских союзов различных регионов мира показывают, что хотя вступление в союз часто было формально

добровольным, однако на деле являлось неременным условием активного участия посвященного в жизни социума. Не занимая высокого ранга в союзе, мужчина и вне его не имел большого авторитета. Затраты, которые нес неофит при переходе из ранга в ранг, давали возможность в дальнейшем не только иметь гораздо больший престиж в глазах остальных членов коллектива, больший вес в решении вопросов общественной жизни, но и возможность участвовать в распределении материальных ценностей, принадлежащих союзу, получения большей их доли в личную собственность. Таким образом, социально-экономическая стратификация социума, протекание процессов классов и политогенеза происходили через функционирование мужских союзов [Азаров 1985: 7–9, 12, 15; История первобытного общества 1988: 291–292, 418–419; Куббель 1988: 141–142]. Ключевые позиции этот социальный институт занимал также в системе общинного управления и межобщинных отношений.

Типологически схожие функции выполнял институт хелосани в хевсурском обществе. Он был одним из наиболее действенных механизмов упрочения социальных прерогатив и экономической мощи группы общинников, выделившихся в условиях расслоения общества [Бочоришвили 1951: 81; Очаури 1950: 11]. Хелосани и выбранные из их числа служители джвари/хати, имевшие доступ в дарбази (высший орган общинного управления), принимали решения, обязательные к исполнению всем населением. Постановления дарбази вслед за их оглашением скреплялись проведением двух обрядов – «присяги для укрепления единения села» и «проклятия изменников села».

Оформленность системы управления нашла отражение в появлении изоциренной системы контроля, обеспечивавшейся как на идеологическом уровне, так и в реальной практике существованием штата мелких чиновников святилища. Последний состоял из *менарцвели* – следивших за общинниками во время полевых работ во владениях святилища, *мекуриадеми* – выполнявших шпионские функции (они обходили под вечер селение, проникали в дома, подсматривали и подслушивали о «недостойных» по отношению к джвари поступках и помыслах и доносили общинному божеству), *мекимекени* – совершавших провокационные акты во время празднеств и других общественных сборищ путем подстрекательства общинников на непристойные разговоры и поступки, а затем доносившие об этом джвари, *исаулли* – приводивших в исполнение наказания провинившихся, вплоть до их умерщвления (вспомним в этой связи о персонификации есаулов в образе волков). В поздний исторический период существовавшие в качестве религиозно-мифологических персонажей все они были скопированы, по мнению В. В. Бардавелидзе, с реальных прототипов, состоявших в штате святилищ в более отдаленном прошлом [Бардавелидзе 1952а: 626, 628–629].

Экономические преимущества лиц, служивших при святилище, тоже очевидны. По оценкам исследователей, они составляли «мощную экономическую категорию», «сильную и влиятельную касту» [Гурко-Кряжин 1928: 38; Хизанавили 1940: с. 18] (иная точка зрения – [Канделаки 1987: 61]). Значительные ин-

дивидуальные доходы обеспечивались посредством выполнения определенных регламентом культовой практики должностных обязанностей по принесении «бесчисленных жертв». Так, жрец получал в свою пользу голову животного, часть шкуры и половину мяса или бедро животного и двадцать копеек денег с каждой убоины, при том что в отдельные праздники количество убоин доходило до 200 [Антоний 1914: 5, 13; Гурко-Кряжин 1928: 38]. Однако наибольшие выгоды джвариони, и в первую очередь священнослужители, извлекали за счет заведования храмовым имуществом и землями, принадлежавшими святилищу. Последние нередко составляли треть и даже около половины всех земель общины [Гурко-Кряжин 1928: 39]. Их обработка осуществлялась дастури, избравшимися из числа эрисгани. Большая часть урожая с земель святилища расходовалась на проведение многочисленных праздников, а остаток использовался должностными лицами при джвари. Джвариони определял и внешнюю политику общин, в том числе ведение военных действий с соседями. Походы не совершались без предварительных предсказаний оракулов джвари, а боевые отряды непременно возглавляла главная святыня джвари – дроша (знамя). Третья часть добычи жертвовалась святилищу.

Любопытен порядок отношений, устанавливавшихся между общиной-победительницей и попадавшим к ней в зависимость селением. Эти отношения однотипны известному по южнодагестанским материалам институту пахты. Вот как описывает их в одной из своих работ В. В. Бардавелидзе: «В завоеванных общинах, как правило, выстраивались культовые „башни“ джвари-завоевателя, где в определенные дни года, именно в те годовичные общинные праздники, к которым было приурочено собиране дани, совершались священнослужебные обряды в честь божества-завоевателя и все расходы, необходимые для проведения этих обрядов, несли рядовые сакмо-саглехо (население общины. – Ю. К.). Обряды справлялись священнослужителями всеильного джвари-победителя, которые прибывали в это время туда особо торжественной процессией со знаменем своего божества и с пением героических гимнов, восхвалявших мощь и славу последнего. Сакмо-саглехо в полном составе, во главе со своим джвариони, встречало их на границе своего селения. Как при встрече, так и в дальнейшем оно обслуживало их, оказывало всяческие услуги и проявляло перед ними свою полную покорность. Каждый двор доставлял им подношение в виде лучших яств и крепкого напитка, известных под названием сапатио. В то же время пред знаменем джвари-победителя, где по ночам было выставлено из местной молодежи двое вооруженных караульных, оберегавших знамя от осквернения или похищения, члены сакмо-саглехо жертвовали кровные и бескровные жертвы и драгоценности, главным образом серебряные сосуды и украшения. Проведение означенных культовых обрядов, обслуживание в это время прибывших сборщиков-священнослужителей, подношение сапатио, жертвоприношение во имя божества-повелителя и проявление покорности были для сакмо-саглехо столь же обязательны, как выплата ежегодной дани и выполнение иного рода

повинностей». К этому надо добавить, что подобные отношения между общинами складывались не только в результате военных побед, но и посредством добровольных договоров, заключавшихся между сильными и слабыми общинами [Бардавелидзе 1952б: 501].

В дополнение к приведенным материалам хочу обратить внимание на другие сведения о религиозной жизни хевсурской общины, проливающие свет на вопрос о генетической связи функционировавших в ее системе институтов с мужскими союзами. Так, в отношении юношества должностные лица при святилище не только совершали посвятельные обряды, но и проводили специальные мероприятия, вписывавшиеся в общую систему воспитания. В особые дни, обычно общинных праздников, главный священнослужитель проводил с детьми в возрасте 8–12 лет, а также с юношами и взрослыми мужчинами спортивные игры. Организовывались бег на расстояние со знаменами и без оных, бросание камней на дальность, прыжки с высоты, инсценировки нападений, рукопашного боя и пленения противника, срубание голов птиц, скачки и т.п. [Бардавелидзе 1952а: 623]. К календарным праздникам приурочивались выборы должностных лиц при святилище. В частности, дастури избирались жрецом накануне Нового года [Буш 1904: 599].

В дни новогоднего праздника служителями общинного культа устраивалось игрище, в деталях соответствовавшее календарным играм мужской молодежи, сохранявшимся в традициях многих народов горнокавказского региона, а также Закавказья. Это игрище, называвшееся *дарбева* (очевидно, связано с дарбази) подробно описано в работах С. И. Макалатия и Г. Тедорадзе, чьи данные и будут приведены здесь (оговорю, что под упоминаемым Тедорадзе хевис-бери в данном случае имеется в виду главный священнослужитель – жрец – хуцеси, или хуци) [Макалатия 1940: 182; Тедорадзе 1941: 89–90].

В первый день Нового года в дарбази собирались мужчины для «проведения времени в питье и веселье» (контингент участников «пира» не уточняется, но из известных данных о праве посещения дарбази только посвященными, резонен вывод о статусе игроков этой партии не ниже хелосани и дастури). После пира хуцеси отправлял несколько человек из числа остававшихся в святилище дастури в селение с наказом украсть в домах сельчан водку, мясо, када. Продукты приносили в святилище. Красть много было запрещено, в противном случае нарушитель получал от главного священнослужителя выговор. «Неужели, – говорил ему хевис-бери (т. е. хуцеси. – Ю. К.), – нам чего-нибудь не хватает? Зачем же нужно разорять бедную семью? Нет, это не в обычае у нас! Мы должны помочь народу радостно провести новогодние дни и встретить наступление нового года с чистой душой!»

Далее были возможны два варианта развития событий. Согласно Г. Тедорадзе, бдительные хозяева ловили вора, почтительно приглашали к столу, угощали, а затем связывали и, нагрузив кладью, вели в святилище. В случае, если хозяин не замечал прихода воров, последние криком сами извещали его об этом и делали

так, чтобы хозяин в конце концов поймал их. У С. И. Макалатия описан иной вариант, при котором «воры»-дастури не обнаруживали себя перед хозяевами и тайно возвращались в святилище.

На другой день из украденных продуктов в дарбази устраивалось пиршество, на которое приглашали пострадавшего. За отсутствие бдительности его наказывали – обязывали принести водку или пиво. Но, как замечает Макалатия, если хозяин дома был бдителен и ему удавалось схватить воров, то сперва опаивал незадачливых грабителей водкой, затем привязывал их к столбу и посылал сообщать об этом хуцеси, говоря: «Принесите выкуп и возьмите своих пленных». Наутро хуцеси посылал двух дастури с пивом и водкой, которые «выкупали» своих товарищей. Хозяин дома освобождал заложников, предварительно подвывая к их спинам пестрые лоскутки, и под смех и шутки провожал до святилища. К этим данным исследователь добавляет, что в Архоти под утро Нового года устраивалось похищение жертвенного мяса из хати. Если похитителю удавалось перепрыгнуть за ограду святилища, то мясо оставалось у него, если нет – мясо отбирали служители святилища, а вор должен был уплатить штраф.

По варианту игры, описанному Г. Тедорадзе, наутро после устраивавшейся акции «грабежа» всех «воров» выстраивали перед сходом, навьючив на них дрова и лед, и начинали в шутку колотить, приговаривая: «В чей дом ты пробрался, кот?».



Рис. 39. Селение Гудани: хевисбери и латники [Материалы по археологии Кавказа. Т. 10]

Тот или другой вариант появления в игре простых общинников ознаменовывал новый этап обрядово-игрового действия. После полудня начиналась схватка между служителями хати и сельчанами. Последние, вооружившись, напали на служителей хати, крича: «А ну-ка, выходи драться с нами, кто разграбил наш дом!» или: «Выходите, не скрывайтесь у хати! Вам не сойдет с рук ограбление наших домов!» Служители хати выступали против отряда сельчан, завязывалась битва, участники которой наносили друг другу легкие удары мечами, производилась стрельба в воздух, и после каждого выстрела кто-нибудь падал, притворяясь убитым или раненым. Появлялся хуцеси, до этого не принимавший участия в битве, и начинал осматривать «убитых» и «раненых». Он перевязывал их «раны», давал выпить водки, после чего «мертвые» «оживали».

С приходом хуцеси начинались переговоры о перемирии, заканчивавшиеся его заключением, и возобновлялось веселье. По варианту игры, описанному С. И. Макалатия, после «лечения», проводившегося хуцеси, один из участников игрища «похищал старуху (символ прошедшего года), сажал ее на полозья и увозил. Остальные устремлялись за ним в погоню. Кто достигал, тому и доставалась старуха, и эта сторона считалась победившей».

В подобной форме осуществлялось участие служителей святилища в празднике, посвященном встрече Нового года. Если мы вспомним подробно описанные выше материалы о ритуальных обходах, совершавшихся мужской молодежью в других районах Кавказа по случаю этого праздника, об обрядовых играх, устраивавшихся этими же группами в данный и иные календарные праздники, о «шахском представлении» и «шахских играх», то должны будем сделать вывод о восприятии обрядовых функций членов мужских объединений в этой игре сообществом служителей хати (джвари). Совпадение фиксируется на формальном и функционально-семантическом уровнях. Разделение обрядовых ролей между джвариони и рядовыми общинниками, представляющее в игре как антагонистическое, соответствует описанной схеме ритуального противоборства двух партий, которое в конкретном обрядовом выражении нередко принимало форму противостояния социального. Показателен пример однотипной игры у адыгов, где враждующие партии представляли как «войско дворян» и «войско народа». В хевсурской дарбева партии играющих тоже представляли «войско» социально привилегированной прослойки общества и «войско» рядовых общинников. Одновременно в игре явственно просматривается символика обрядов зимне-весеннего цикла, сопряженных с культом вегетативного божества.

Упомянутый С. И. Макалатия персонаж старухи, похищаемой играющими, ингерцируется автором как олицетворение зимы. Думается, однако, что этот образ был не столь однозначным. Он близок персонажу жены «шаха» в соответствующем представлении, другим женским персонажам этого же обряда, где вокруг «женщин» разворачивалась борьба противоборствующих сторон. В связи с образом старухи в дарбева следует упомянуть еще об одном своеобразном слугителе джвари, не упоминавшемся ранее.

Тогда как хевсурские женщины едва ли не полностью были исключены из сферы жизнедеятельности святилищ (они не могли даже произносить имени хуцеси, а сам жрец уже за 6 недель до начала храмового праздника начинал «очищение», которое подразумевало запрет на его прямой или опосредованный контакт с женщинами, вплоть до необходимости вымыться в речной воде, если ему случалось во сне увидеть женщину, в том числе и жену), одна из них все же имела непосредственную связь с джвари/хати. Это была так называемая хозяйка дома (святилища) – *диасахлиси*. Стать диасахлиси могла пожилая женщина, у которой уже не было месячных очищений. В ее обязанности входила выпечка обрядовых хлебцев. В комплексе святилища она располагала собственным помещением – *садиасахлисаи*, примыкавшим к служебному отделению джвари. За 3 дня до праздника диасахлиси начинала готовиться к нему: мылась в холодной воде, избегала контакта с «нечистыми» предметами и местами, менструирующими женщинами. В день праздника она облачалась в новое платье и в сопровождении своего помощника-мужчины (*чханчх*) и дастури отправлялась из собственного дома по крышам домов к джвари (крыши домов считались чистыми, святыми). Маленькая процессия по пути следования делала несколько остановок для совершения молитв и освящения ритуальных хинкалов: у священной пашни, перед *садиасахлисаи*, а в Архоти первый раз подобная процедура производилась у священной башни *мцеврис саплови* («могила собаки») [Бардавелидзе 1932: 18].

Вариант встречи Нового года, записанный В. В. Бардавелидзе, определяет иную, по сравнению с упомянутой, роль «старухи»-диасахлиси. Согласно этому варианту, вечером накануне праздника к ней отправлялись мужчины с приношениями, в том числе хлебами, которые диасахлиси должна была освятить, без чего ритуальные хлебцы не имели надлежащей силы. Пришедших мужчин диасахлиси запирала в принадлежащем ей помещении при святилище. Процесс освобождения выглядел следующим образом. Один из заключенных – *хелосани* пробирался в дарбазу с ритуальными хлебами и передавал их хуцеси. Завладев этими священными дарами, хуцеси отмыкал двери *садиасахлисаи* и вкатывал туда хлебы, чем и освобождал захваченных «хозяйкой дома» мужчин. Хуцеси отводил мужчин в помещение перед дарбазой, где к тому времени разводился большой костер. Туда же подходил *хелосани* с мечом в руке, но диасахлиси к огню не допускалась. У костра мужчины во главе с *хелосани* начинали пляски, продолжавшиеся до утра [Там же: 48].

По мнению В. В. Бардавелидзе, в этом обряде нашла отражение борьба женской и мужской организаций коллектива. Однако в настоящем случае следует обратить внимание не только и, вероятно, не столько на указанный аспект коллизии взаимоотношений женского персонажа с мужской организацией, сколько на социальный статус первого. В образе диасахлиси, как в реальном, так и в мифологическом измерениях, особо подчеркивается ее старость: она не только женщина, у которой уже нет менструаций, но «почетнейшая и старейшая женщина уцелья». Примечательно, что по народным представлениям, первым

священнослужителем (хуцеси или хевис-бери) в Хевсурети была именно женщина преклонных лет [Там же: 18, 48]. Стоит обратить внимание и на ритуальные функции диасахлиси в новогоднем обряде, где она не только противостояла мужчинам, но, и это главное, освящала принесенные ими хлебцы, наделяла их священной силой. На основании подобных фактов резонно сделать вывод об обладании диасахлиси первичным священным даром, даром освящения и посвящения.

В этом своем качестве диасахлиси функционально и семантически близка главному действующему лицу посвятельных инициационных обрядов, совершавшихся над юношами у предков абхазов. Подобные обряды происходили на горе Дыдрипш в святилище божества матери, а их вершителем была старая женщина, надевавшая на себя козлиную шкуру [Акаба 1984: 92–93, 112]. С этим же образом, очевидно, сопряжен и персонаж абхазских сказок, представлявший в облике очень старой хвостатой женщины с преобладающей челюстью (!), которая могла быть покровителем героя, в случае если последний становился ее молочным сыном [Инал-Ипа 1988: 164–165].

Ошираясь на отмеченные признаки образов подобных старух, совершавших освящение атрибутов ритуала и посвящение юношей, выскажу предположение об их семантическом параллелизме женским персонажам тайных мужских союзов. В частности, представляет интерес сравнение с главным персонажем культовых мистерий, устраивавшихся членами меланезийского тайного общества Дук-Дук. Это так называемый Тубуан – мифическое существо женского пола, ежегодно рождавшее новых дук-дуков [Токарев 1986: 80]. Другая возможная параллель – фольклорный персонаж Бабы-яги у восточных славян, генетические корни образа которой, как это убедительно и ярко показал В. Я. Пропп, связаны с обрядами посвящения юношей [Пропп 1986: 53 и след.].

Под стать этим персонажам и диасахлиси – **старейшая** женщина ущелья, т. е. номинально прародительница ныне живущего поколения, она же – **хозяйка** дома/святилища, и это предполагает ее связь с миром тотемных предков, с миром мертвых¹. Надлежащие качества действительно фиксируются: она совершает молитву у «священной башни» – «могилы собаки», в требованиях, выдвигаемых к претендентке на эту должность, акцентируется внимание на ее предельно старческом возрасте. В контексте известных представлений о смерти и перерождении иницируемых, совершающихся с помощью духа – посредника между миром живых и миром мертвых, очевидно следует рассматривать и образ старухи в ритуалах у абхазов, которую отличает наличие большой челюсти (пасти, рта). Соответственно нельзя исключать большую значимость и функциональное отличие первоначальной роли диасахлиси по сравнению с позднейшим вариантом ее должностных обязанностей. Вероятна связь диасахлиси с жизнедеятельностью оригинальных социальных институтов и мифологическими образами, бытовавшими в местной традиции.

¹ Разработку мотива Яги-хозяйки см. у В. Я. Проппа [Пропп 1986: 76–78].

Не буду подробно останавливаться на других моментах характеристики джвари и организованного круга лиц, составлявшего его службу, которые пересекаются с сюжетами, рассмотренными в предыдущих параграфах настоящей главы. Упомяну лишь, что, по религиозным представлениям хевсур, когда тот или иной хати (божественный покровитель) отправлялся в поход против врагов своей паствы, перед ним шествовало *лашкар-мцеварши* – «воинство», состоявшее из различных животных, и прежде всего – из собак и волков.

Примечателен также обряд *мариамциндоба* (св. Марии), совершавшийся в ночь на Пасху хевсурскими мальчиками. Он уже упоминался ранее. Дополнию сведения о нем следующими деталями. Совершая этот обряд, мальчики приходили в святилище и приносили с собой по одной пуле. В обмен на пули хуцеси давал им пиво. Кинув жребий, они выбирали из своей среды собственных хуцеси и дастури. Затем сплетали особую корзину, наполняли ее соломой, на рассвете поджигали и спускали с горы, а сами прыгали через нее. Днем следующего дня мальчики собирались возле знамени и креста св. Марии, и к ним приходили с подношениями женщины, которых они благословляли. Тех женщин, которые не делали им полагающихся подношений, они проклинали.

Наконец, еще один заслуживающий внимания момент – это использование служителями святилища – кадагами и иногда хуцесами – тайного языка. Бесспорно, семантика последнего определялась прежде всего его «священностью». Вместе с тем известные факты позволяют предполагать функциональную корреляцию священного языка с социокультурным фоном, в условиях которого он имел место.

Вполне может создаться впечатление о соединении в одном ряду явлений разнохарактерных, несостоятельности попытки обозначения их связи с традицией мужских союзов, о всего лишь формальном сходстве института хелосани с исследуемым феноменом. Попытаюсь разубедить скептически настроенного читателя.

Круг описанных явлений, и в первую очередь институт хелосани, обозначает один из вариантов эволюции института, который в более или менее отдаленном прошлом представлял вполне сложившуюся форму мужских союзов. В поздний исторический период этот вариант, эта модель существовала рядом с другой моделью, функционировавшей, условно выражаясь, не на базе святилища, а на базе сапехно – своеобразного мужского клуба. Оба варианта были взаимосвязаны и параллельны друг другу. Параллелизм определялся их существованием в разных социальных слоях хевсурского общества.

С подобным явлением мы встречались на примере быта адыгов, карачаевцев и балкарцев, у которых мужские собрания «на холме», обряды на пашне и сенокосе, сравниваемые с сабельным боем, составляли удел рядового крестьянства, а собрания в кунацкой и лихие набеги за добычей к соседям – удел дворян и князей. Аналогично в феодальных владениях Дагестана в ближайшее окружение молодого хана или нуцала входили его «товарищи» и «сотрапезники», а мужские объединения, состоявшие из рядовых общинников, имели собственный локус

действия. В хевсурском обществе многие мужчины, собиравшиеся в салехно, в свою очередь, не обладали правом пребывания в дарбази, где происходили собрания и трапезы посвященных. Гранью, разделявшей эти близкие и родственные между собой общественные структуры, был имущественно-правовой и социальный статус их членов. Каждая из структур локализовалась преимущественно в одной из двух социальных сред общества, что не препятствовало их активному взаимодействию. Последнее происходило в обрядовой практике, в других сферах жизнедеятельности общины.

Хелосани являет вариант эволюции социального института, генетически связанного с традицией мужских, а по известным критериям, и тайных союзов [Свод понятий 1986: 192–196], в организацию религиозную или религиозно-потестарную. Предпосылки этого были обусловлены полифункциональностью мужских союзов. В институте хелосани обозначен один из путей сложения раннеклассовых отношений и потестарно-политических структур, а потенциально – и теократических форм власти.

В указанном аспекте близкий ему пример представляет организация кельтских друидов. Последняя объединяла представителей местной аристократии, посвятивших себя служению культу. Принятие сана подразумевало прохождение претендентом специального обучения и посвящения, обставлявшегося таинственностью. Корпорации друидов была присуща внутренняя иерархичность, выполнение наряду с религиозными политическими и судебными функций. Это позволяет сравнивать их организацию с тайными мужскими обществами по критериям функциональным и типологическим. Однако существенны и отличия, среди которых главное определялось формационными различиями среды бытования явлений, так как институт друидов выражал особенности высокоразвитых общественных отношений предфеодального типа [Широкова 1984: 27–33, 60–63, 66–68].

Пример кельтских друидов интересен в плане подтверждения вероятности эволюции социальных институтов, исторически связанных с мужскими союзами, в религиозные организации, происходившей в условиях складывания раннефеодальных общественных систем. Правда, у хевсур подобное направление эволюции не привело к сложению религиозной организации закрытого типа. Связи новой структуры с мужскими объединениями «простонародья» реализовались в достаточно широком диапазоне. Обе формы сохраняли многие атрибутивные черты своего исторического предшественника. Наконец, показательна и такая черта организации хелосани, как временное ограничение исполнения ими и избиравшимися из их среды должностными лицами святилища своих обязанностей – по достижении старческого возраста и совершении специального обряда хелосани выбывал из круга посвященных. Принцип возрастной градуированности общественных институтов рассматриваемого типа сохранялся и в данном случае. Посвященность связывалась с определенными, и не в последнюю очередь физическими, качествами индивида. Семантически равнозначный, но формально противоположный пример представляет быт воинских содружеств ады-

гов. «Знатные, – писал в конце XV в. Джорджио Интериано, – не входят в храм до шестидесятилетнего возраста, ибо, живя, как и все они, грабежом, считают это недопустимым, дабы не осквернить церкви, по прошествии же этого срока, или около того времени, они оставляют грабеж и тогда начинают посещать богослужение, которое в молодости слушают не иначе, как у дверей церкви и не слезая с коня» [Адыги 1974: 47]. В обоих случаях пребывание мужчины в социально активном возрасте связывается не просто с нормами поведения, но с исполнением обязанностей, определяемых его членством в формализованных общественных группированиях. Применительно к хелосани эта деталь их организации сигнализирует о том, что их организация в ходе своего эволюционного развития не стала обособленной религиозной структурой.

* * *

Институт хелосани являет собой вариант эволюции трансформированными мужскими союзами религиозных функций в культурной среде, лишь поверхностно подвергшейся влиянию христианства. В Хевсурети, как и во многих других этнографических районах горной Грузии, наиболее почитаемым христианским святым был Георгий. Однако его образ и характер, живописуемые местным населением в многочисленных легендах и преданиях, а равно обязанности, которые он выполнял среди небожителей, и отношения с обитателями земли низводят внешне присущую ему христианскую атрибутику едва ли не до чисто формальной. Религиозные представления и институты хевсур практически не выходили за рамки традиционных. Им были близки социально-религиозные институты горцев других районов Грузии, не приобретшие, впрочем, столь завершенного вида.

Аналогичная ситуация в целом была характерна и для горцев Северного Кавказа до утверждения в их среде ислама. По крайней мере этнографические материалы по вайнахским народам, в частности ингушам, дают для подобного заключения недвусмысленные основания. Укажу лишь на наиболее примечательные.

Верховным божеством местного пантеона считался всемогущий Дела (Деала). Однако так его называли лишь мужчины, в устах женщин его имя приобретало форму Гела, Гелой [Горенекин 1909: № 81]. Женщины не имели права произносить и имена божеств общинного ранга, заходить на территории святилищ, посвященных этим божествам.

Одно из таких святилищ (*эльгыц*) в селении Салги Хамхинского общества Ингушетии было посвящено Маго. Главные святыни эльгыца составляли знамя (*ныч*), черный камень и так называемая книга Маго – Магожей. Как отмечал в начале XX в. Ф. И. Горепекин, «женщины в уважение к такой святыне и вообще к святому не называли прямым именем „Маго“, а „Каго“, и книгу эту называли „Каго-жей“». Два раза в год, летом и зимой («когда солнцу время из дома выходить», т. е. в дни солнцестояния или близкие к ним даты) местные жители устраивали здесь празднества, на которые лица из других селений не допускались.

В летний праздник, приходившийся на «шюкосный» (!) месяц, совершались «испытания зрелости или совершеннолетия мальчиков-подростков», для чего и использовался священный черный камень. Особенностью последнего были необычность породы для данной местности и неординарная форма. Он представлял собой круглую, гладко отполированную плитку величиной в две ладони. Камень имел пять симметрично расположенных ямок, одна из которых была большего размера. «Испытуемый мальчик вкладывал свои пальцы в углубления камня и старался его поднять. Чьи пальцы вполне располагались по ямкам и заполняли их и притом испытуемый мог поднять камень, то с того времени принимали в общество взрослых. Маловозрастные сделать этого никогда не могли, а кому было приблизительно до 16–18 лет, то часто выполняли испытание, что при гладкой шлифовке ямок сделать было трудно» [Там же: № 84].

Эльгыц Маго-ерды окружала каменная ограда, образовывавшая двор. На этот двор могли заходить только мужчины, а в само святилище – лишь старейшины родовых групп и жрец. Ограда имела особенности конструкции: небольшие отверстия, «похожие на двери», которые использовались в ритуальных целях. «Через эти отверстия, – отмечал наблюдатель, – позволяют мальчикам проникнуть во двор святилища, но с условием, чтобы, пролезая через отверстие, не задеть пальцами или пятой ноги за камень, служащий порогом. С кем это случалось, родственники того мальчика приводили барана для жертвы, так как обидеть своего покровителя было нельзя» [Там же: № 86].

К сожалению, дополнительные данные о социальной регламентации традиционной культовой практики у ингушей и чеченцев весьма малочисленны. Вместе с тем сюжеты, зафиксированные Ф. И. Горепекиным, позволяют проводить сравнения, а в отдельных случаях и параллели между хевсурскими и вайнахскими этнографическими реалиями. Последние обретают большую выразительность и конкретность как раз при сравнении с сообществами посвященных у хевсур. В вайнахской среде подобной системы, судя по всему, не сложилось, причины чему можно видеть в разных обстоятельствах, однако предпосылки для преобразования мужских объединений в религиозные организации существовали и здесь. Аналогичным потенциалом, очевидно, располагали и мужские объединения других народов Кавказа. Этим обстоятельством могут быть объяснены явления общественного быта горцев Северного Кавказа, получившие развитие после распространения в местной среде ислама.

4.4.1. Модели эволюции религиозно-культовой функции (окончание)

Распространение ислама на Северном Кавказе, обусловившее введение нового регламента в сфере культовой практики, появление ранее неизвестных институтов, а также строгость морально-этических норм, предписанных индивиду исламской доктриной, не могли не вызвать корректировки традиционного обществен-

ного быта. Вместе с тем, очевидно, не стоит и излишне преувеличивать значения этих факторов. Хорошо известно, что утверждение ислама во многих горных районах региона происходило достаточно поздно, вплоть до середины XIX в. Но и там, где ислам воспринимался уже как официальная религия, он не смог полностью вытеснить предшествовавшие ему идеологические системы и домусульманские нормы общественного быта. Адаг и шариат сосуществовали и взаимодополняли друг друга. Сохранялись не просто пережитки, но целые пласты системы домусульманских религиозных верований, успешно коррелировавшие с воззрениями и нормами новой религии. Показательно, что материалы, рассматриваемые в настоящей работе, большей частью относятся к исламизированной среде.

Значимость религиозно-культурной функции в системе жизнедеятельности мужских объединений делает резонным предположение о вероятном ее сохранении в изменившихся условиях не только в форме обеспечения обрядовой практики, связанной с традиционными верованиями, но и в фактах нового социального порядка. В этом отношении наибольший интерес представляет анализ религиозно-общественного центра, каковым после принятия местным населением ислама стала мечеть.

С мечетью у горцев Кавказа связан определенный круг представлений. Прежде всего это место для совершения молитв, адресуемых Аллаху. Однако диалектика взаимодействия новой религиозной доктрины с традиционными верованиями была такова, что нередко даже в мечети зримо проступали следы прежних культов. К примеру, в цезских селениях встречаются мечети, где в кладку стен вмонтирован белый камень – *цІалу*, которому местные жители поклонялись до принятия ислама [Карпов 1989: 96]. В селении Акди этот камень вмонтирован в *михраб*, указывающий направление на Мекку. Очевидно, в подобных случаях мечеть воспринималась в качестве места отправления религиозного культа как такового – и Аллаху, и *цІалу*.

Будучи центром религиозной жизни селения (квартала), горская мечеть обладала примечательной особенностью. Тогда как по мусульманскому регламенту женщины имеют право находиться в мечети, правда отдельно от мужчин, пребывая в особой изолированной части сооружения (на Кавказе женская половина могла отгораживаться от основной занавеской), в ряде районов региона бытовали и продолжают бытовать специфические представления об отношении женщины к этому молигвенному месту. Иногда посещение мечети женщинам запрещено, ибо, согласно воззрениям местного населения, мечеть служит для отправления культа только мужчинам. Иным вариантом разрешения подобной коллизии являлось устройство мечетей специально для женщин. Женские мечети существовали в селениях аварского общества Гидатль, в даргинском селении Гапшима, в Кубачах и некоторых других, по замечанию Е. М. Шиллинга, «наиболее замкнутых, хранящих старину местах» [Шиллинг 1996б: 82] (см. также: (Козлова (А), л. 29]. В селении Кубачи помимо женской мечети существовала и женская духовная школа, что следует расценивать как еще одно зримое свиде-

тельство социокультурного параллелизма мужского и женского миров. Однако в целом для Кавказа типичным было наличие мечетей, ориентированных на совершение религиозных процедур преимущественно или исключительно мужской частью населения.

Как правило, здание мечети возводилось в центре селения или квартала, если это была квартальная мечеть. К ней примыкала сельская площадь – место обсуждения мужчинами разнообразных общественных вопросов и свободного времяпрепровождения, хорошо известные нам годекан, гимга, пхога, выполнявшие роль своеобразного мужского клуба. Напомню некоторые особенности организации их жизнедеятельности: обустройство пространства, предполагавшее наличие специальных скамей и нередко навеса; «закрытость» для лиц женского пола, особый порядок ввода нового, достигшего совершеннолетия участника общинных, но по составу исключительно мужских, собраний и др. Этот общественный центр выступал в данном качестве именно как центр мужской общественной жизни. В исламизированной среде он интегрировался с мечетью.

В мечети, в случае непогоды, мужчины собирались для решения общественных вопросов, в том числе при выборах лиц общинной администрации, обсуждения планов боевых действий военных отрядов и ополчения. Ее помещение могло использоваться как спортивный зал для тренировок по борьбе среди юношей и молодых мужчин. Имеются данные о том, что члены мужских объединений с разрешения духовенства проводили в ней совместные трапезы, сопровождавшиеся песнями и танцами. Мечеть использовалась для ночлега мужчин той или иной возрастной группы, размещения на ночь лиц, пришедших в селение из других мест (в исключительных случаях это право распространялось и на немусульман) [Дзадзиев 1982: 118; Дибиров 1975: 85; Лавров 1982: 102, 104; Омаров 1868: 63–64]. Здесь мог храниться какой-либо общественный скарб, принадлежащий мужчинам. Л. Б. Панек, посетившая в 1920-х гг. рутульские селения, отмечала, что в «старое время», когда приобрести черкеску из дорогих и покупных тканей могли только зажиточные общинники, «в мечети хранилась одна общественная черкеска и общественная пара брюк на тот случай, когда кому-нибудь надо было ехать в гости в другое селение» [Панек (Ла), л. 36].

Известные примеры аналогичного использования мечети в средневековых ближневосточных странах в качестве своеобразных мужских клубов позволяют допускать заимствованный характер данного социального явления применительно к северокавказской традиции его бытования. Однако предпочтительнее расценивать приобретение мечетью в горных районах Кавказа отмеченных свойств в результате взаимодействия института привнесенного и местных традиций. В пользу этого свидетельствует наличие в практике мужских союзов горцев развитой обрядово-культурной функции. Хевсурский хелосани вообще служит примером преобразования корпоративных сообществ подобного типа в религиозную организацию, функционировавшую на базе культового объекта. Предпосылки, заложенные в природе феномена мужских союзов, обусловили

относительную легкость, с которой при смене конфессиональной обстановки произошла корректировка форм реализации их социального потенциала.

В этом отношении кавказский вариант подобных модификаций есть частное выражение социально-исторической универсалии. Достаточно сослаться на примеры функционального взаимодействия мужских домов и мечетей в поздней исторической традиции у народов Средней Азии, чтобы наглядно представить, как оно могло реализоваться на кавказской почве, где указанный процесс фактически не исследован.

На среднеазиатском материале, в частности таджикском, данный сюжет изучен вполне обстоятельно. В местных традициях однозначно прослеживается восприятие мечетью функций общественного центра – *аловхона* («дом огня»), который был оригинальным мужским домом и одновременно местом отправления религиозных грех, связанных с культом огня. Первичное взаимодействие мечети и аловхона в ряде горных районов Таджикистана фиксировалось даже в середине XIX в. и выражалось в переустройстве традиционных общественных домов с целью приспособления их под мечети – в помещении аловхона устраивался михроб. В результате одно здание одновременно служило двум целям – было местом отправления мусульманского культа и центром общественной жизни мужской части населения кишлака. В качестве атрибутов каждого из них в одном помещении соседствовали михроб, указывающий направление в сторону кыблы, и *чалак* – большое, прямоугольной формы углубление в полу для разведения огня. Дальнейшая эволюция привела к разделению помещений при сохранении их двуединства: *ханака* – помещение для молитв отделилось от аловхона, но продолжало соединяться с ним посредством двери или террасы. Двуединство мечети и аловхона органично воспринималось местным населением, часто не делавшим различий между ними [Кисляков 1936: 77–120; Кисляков 1973: 88–93; Рахимов Р. 1990: 9–11, 120–121; Толстов 1948: 311–317].

Об универсальности описываемого явления – объединении, слиянии общественных домов и мечетей, происходившем после изменения конфессиональной обстановки в традиционном обществе, свидетельствуют примеры, приводимые Г. Шурцем по различным районам Океании [Шурц 1907: 128].

Очевидно, и на Кавказе, среди народов, воспринявших ислам не просто в качестве отвлеченной идеологической доктрины, но системы космического и социального порядка с заметным акцентом на втором, мечеть претерпела ту же судьбу. Мечеть как социально-религиозный институт и одновременно общественное здание, оказавшись привнесенной в местную среду, восприняла часть функций традиционного института и успешно адаптировалась, чему способствовала однопорядковость ее социальных параметров с основами общественного уклада жизни горцев.

Однако институт мечети был лишь одним из составляющих идеологической системы ислама, в которой внешнее предпочтение отдавалось мужской ипостаси бытия, чем она, по-видимому, должна была импонировать местному населе-

нию, воспринимавшему новую религию через сопоставление с традиционными идеологемами. Другие составляющие системы ислама тоже взаимодействовали с прежними институтами в зависимости от степени их обоюдного, в том числе формального, соответствия.

В качестве еще одного примера укажу на характерные особенности горских *медресе*, организация и быт учащихся которых во многом копировали регламент местных мужских союзов.

Чрезвычайно интересное и подробное описание этих сюжетов оставлено лакским просветителем второй половины XIX в. Абдулой Омаровым – воспитанником одной из горских мусульманских школ. Ниже приводятся данные из его работы [Омаров 1868: 15–16, 22–24; 1869: 9, 39].

Учащимися медресе были юноши среднего возраста (единственное известное исключение составляло существовавшее параллельно с мужским женское медресе в Кубачах). А. Омаров вспоминал, что, впервые придя в школу, он принес с собой пирог, которым угостил своих будущих товарищей. Жили воспитанники медресе – муталимы в мечети. На ночь каждый обустраивал себе постель, постилая на пол ковер, а под голову кладя другой. Утром ковры расстилали по мечети.

«Между учениками, – отмечал цитируемый автор, – были уже распределены должности по хозяйству: старший назывался старшим цигором; на его обязанности лежало готовить тесто для хинкала и наблюдать за порядком; второй назывался комнатным цигором и на его обязанности лежало разводить огонь, сеять муку, ставить котел в камин и держать комнату в чистоте; третий назывался водяным цигором, он обязан был привозить воду из реки для омовения и для приготовления кушанья; четвертый и пятый, самые младшие, назывались деревенскими цигорами, на них лежала обязанность ходить по аулу, выпрашивая у жителей соли, молока, чесноку и др. Должности эти были разделены по жребью и каждый исполнял их строго, за неисполнение же подвергался штрафу, который назначал старший цигор по своему усмотрению. Штрафы были такого рода: перенести большой камень с далекого места или взойти на какую-нибудь гору и сделать там каменный склад, в свой рост вышиною; или же достать где-нибудь кувшин молока, сыворотки и т.п.». За порядком приготовления и приемом пищи следил старший цигор. Правила предполагали распределение еды по старшинству.

«Топливо собиралось обыкновенно раз в неделю... и на сбор топлива выходили все ученики после передвечернего намаза; причем комнатный цигор по своей обязанности носил сапетку (корзину) на спине и медленно ходил по улице, а из остальных каждый заходил в особый двор, крича нараспев обычные слова: „Ученикам дайте кизяка!“, и получали с каждого двора по одному, иногда по два кизяка. Кто из хозяев не имел у себя кизяка, тот предлагал соли или чесноку, на что ученики соглашались охотно».

Здесь следует прервать изложение материалов о быте муталимов и оговорить, что обеспечение медресе и его учащихся брала на себя община. Каждый мусульманин был обязан ежегодно по окончании жатвы выделить так называемый за-

кят – десятую долю урожая в пользу бедных и мечети. Часть закята расходовалась на содержание учащихся медресе. Но этих средств не хватало. Частично их недостаток восполнялся за счет мечетских земель (*вакуф*). Однако значительная доля продуктов поставлялась общинниками. Аналогично описанному порядку сбора топлива производился и сбор муталимами продуктов. А. Омаров вспоминал о походах с товарищами так: «Отправлялись в другие аулы с сумками на плечах, а по вечерам ходили по аулам, распевая арабские стихи, за что из каждого дома получали по чашке зернового хлеба; таким образом с каждого аула мы собирали по несколько саб хлеба». Автор прямо соотносит порядок сбора продуктов муталимами с местным обычаем обхода мужской молодежью селения в период заготовки мяса. Различие между обходниками двух категорий заключалось лишь в том, что обычная молодежь во время обхода маскировалась, а по его завершении устраивала себе пирушку.

К сведениям А. Омарава могу добавить информацию, собранную в 1990 г. у тляратинских аварцев (селения Камилух, Генеколоб). Здесь существовал несколько отличающийся от описанного порядок обеспечения сельчанами муталимов продуктами. Муталимы имели специальную ритуальную палку – *глархълажал*, к которой было подвязано 5–10 бараньих лопаток, издававших перезвон при манипуляциях ею. Палку муталимы клали возле одного из домов, что служило хозяину знаком: обеспечить продуктами учащихся в данный день. На следующий день хозяин передавал палку (вместо нее могла использоваться связка бараньих лопаток) своему соседу, и уже тот в течение дня обеспечивал муталимов продуктами. Подобным образом ритуальная палка обходила все селение, и практически все его хозяйства (за исключением беднейших) принимали участие в содержании медресе. Возможен был и несколько отличный вариант «кормления», при котором муталимы сами ежедневно относили к домам сельчан свой знак, соблюдая принцип очередности [ПМА. № 1688, л. 19, 23–23 об.].

В памяти пожилых людей сохранились и другие нюансы жизни муталимов. В частности, рассказывают, как подвергались телесным наказаниям провинившиеся. За невыученный урок, плохой поступок и т.п. *дебир* сек прутом. Количество ударов зависело от характера проступка, но более 100 ударов не наносили. Нанесение ударов осуществлялось не совсем обычным способом. Плечевая часть правой руки дебира подвязывалась к корпусу тела, так что взмах он производил только частью руки ниже локтя. Свободное от основных занятий время муталимы использовали для спортивных тренировок и состязаний. Среди них, как и среди обычных их сверстников, пользовались популярностью соревнования по бегу, борьбе, бросанию камня. Игры также были одинаковые [Там же, л. 24–24 об.].

Особая линия поведения предписывалась муталимам, как и членам молодежных мужских объединений, в праздники. Правда, количество праздников, отмечавшихся учащими медресе, было значительно меньшим и ограничивалось одними мусульманскими. Вот как описывал действия муталимов во время праздников А. Омаров: «Пришло время уразы (пост рамазана) и нам стало еще

веселее. За неделю до поста мы приготовили бубен, поисправили свои сумки и запаслись палками от собак... За час или два до зари мы ходили по деревне, разделившись на несколько партий, каждая с бубном, и играя на нем у каждого жителя на дворе, пели арабские песни, для того чтобы разбудить хозяина к завтраку. Проснувшись таким образом, хозяин давал нам что-нибудь съестного, как то: мяса, хлеба, яиц и пр., что нарочно готовят с вечера для муталимов. Собрав таким образом довольно порядочное количество припасов, мы возвращались в мечеть, где нас ожидал комнатный цигор с горячим хинкалом из кукурузной муки с похлебкою. Позавтракав довольно сытно, мы совершали утреннюю молитву и ложились спать до позднего утра». Особо успешными, в соответствии с количеством собранных продуктов, отмечал бывший муталим, являлись обходы, приходившиеся на окончание поста, праздник ураза-байрам.

Как известно, к этому же празднику приурочивались обходы селений группами мужской молодежи, после чего ими устраивались пирушки, на которых, в частности, играли в «шаха». В связи с этим А. Омаров отмечал: «Мы как муталимы не могли участвовать в пирушках из приличия, а только смотрели и любовались со стороны». Однако, не принимая участия в шумных пирушках членов мужских молодежных объединений, муталимы организовывали собственные небольшие застолья, о чем у того же автора читаем: «...кончавшие курс своего учения или же дочитавшие до известных глав Корана обыкновенно приглашали к себе всех товарищей на обед или на ужин, – и у них часто устраивались своего рода пирушки».

Нетрудно заметить значительное сходство между принципами организации и порядком бытового обустройства мужских объединений и сообществ муталимов, существовавших часто параллельно в одном и том же селении. Сходство заключалось не столько во внешнем подобии форм, сколько в типологическом единообразии структур тех и других корпораций. Можно сделать вывод, что модель ученичества мужской молодежи при мечети, привнесенная в горскую среду в сложившемся виде, была органично воспринята здесь по причине ее соответствия принципам жизнедеятельности мужских молодежных объединений, издавна функционировавших в местной среде. По всей видимости, обе организации воспринимались их членами, но равно и населением, как разновидности одного явления.

Дополняя характеристику «братств» муталимов в Дагестане, отмечу еще некоторые детали. В селениях южных кумыков муталимы принимали активное участие в празднике Навруза (Навруз-байрам). Приготовление начинались за 10–15 дней до наступления Нового года. Муталимы изготовляли *ала-таякь* («пеструю палку») из зеленой ветки вербы с винтообразным узором. Палка использовалась во время совершения обхода селения в день праздника – ею отгоняли собак, но также, по мнению А. М. Аджиева, она имела символическое, т. е., очевидно, ритуальное значение. Заблаговременно сочинялись стихи, которыми муталимы поздравляли сельчан. Обход совершали группы по 9–10 человек. В

каждом дворе его участники произносили особые благопожелания девушкам и молодым женщинам. Муталимов одаривали кисетами, платочками, сырыми яйцами. Вместе с ними порой ходили и мальчики-подростки, носившие корзины, куда складывали яйца. Закончив обход в своем ауле, муталимы переходили в соседние селения [Аджиев 1991: 15–16].

Близкими дагестанским были формы организации сообществ учащихся медресе, или *мектебе*, у адыгских народов, карачаевцев и балкарцев. Здесь они именовались *сохстами*, *сохтами* или *софтами*. «Софты или ученики, – отмечал автор начала XX в., – собираются из разных селений и живут на счет общества, для этого они разгуливают по аулам и собирают себе продовольствие». Обходы, совершавшиеся в дни мусульманских праздников, сопровождались пением молитв, *закиров* и т.п. [Мафедзев 1991: 40–41; Тульчинский 1903: 193; Хаджиева 1988: 67].

У адыгов духовенство мало отличалось от мирян и в плане социального поведения. Один из бытописателей середины XIX в. отмечал следующее: «Они были вооружены и одеты не хуже всякого наездника, ездили верхом, участвовали в военных предприятиях не в качестве только подателей духовной помощи раненым и умирающим, но и как настоящие воины, а очень часто и как предводители» [Каламбий 1988: 224].

Связь сообществ учащейся мусульманской молодежи с мужскими объединениями станет еще более очевидной при учете такого факта, как восприятие ими тайных языков, до этого функционировавших в корпоративных половозрастных группах. После принятия в конце XVIII–начале XIX в. российской администрацией на Кавказе мер по пресечению «разбоев», институт княжеских дружин – «шаек» стал разлагаться, а вместе с ним деструкции подверглись присущие ему атрибуты. Прежнюю социальную основу потеряли и тайные языки, обеспечивавшие эзотеричность сегментированных групп. Однако в изменившейся обстановке исторически сложившиеся общественные структуры не исчезли полностью, а трансформировались, воспроизведя собственные атрибуты в социальных моделях, отмеченных близкими структурообразующими параметрами. В условиях поздней исторической действительности корпорации сохстов воспринимались местными жителями наследниками *цу пинылэ* – «стана наездников», «стана всадников» и получили наименование *сохъустэ пицылэ* – «стан студентов». Особое значение приобрело соответствие организационных принципов обоих сообществ, их закрытость от окружения «непосвященных». «Братства» учащихся медресе стали новой социальной базой функционирования тайного языка шакобза, обеспечившей его бытование еще в течение целого столетия [Кишев 1986: 116].

Перенос на сообщества учащейся молодежи оценок, сложившихся применительно к традиционным половозрастным группировкам, отразился в опеке, которую по отношению к ним брали на себя местное население и община, в нередкое имевшем место контроле общины за обязательным обучением мальчиков [Фалев (А), л. 3], но вместе с тем и в «узаконивании» права муталимов, сохстов и т.п. взимать своеобразный налог, требовать свою долю продуктов от паселе-

ния, что кроме них разрешалось делать только членам мужских молодежных объединений. Подобная взаимосвязь двух социальных явлений объяснима не только типологическим сходством, но и исторической преемственностью, существовавшей между ними. Религиозно-культурная функция, имевшая столь важное значение в судьбе мужских союзов на Кавказе, проявилась в реалиях иного порядка: «братства» муталимов/сохстов восприняли формы бытия традиционных мужских объединений, а в глазах общества стали их преемниками.

Для последнего обстоятельства существенное значение имела локализация мусульманских школ в мечетях, которые наряду с культовой выполняли функцию мужского общественного центра – «клуба». Связь мужских объединений с культовыми объектами, сложившаяся на протяжении столетий, была органичной. Напомню о хранении осетинскими юношами обрядовых масок и другого реквизита, использовавшихся на празднике Балдаран, в святилище, о передаче собранных в ходе праздника денег в фонд святилища. Аналогично им поступали и украинские парубки. С другой стороны, примечателен факт участия в сурвакарском празднике у болгар наряду с мальчиками и юношами лиц, припявших сан священника [Каравелов 1861: 173]. Как свидетельство использования мечети мужскими союзами может быть расценен следующий факт. В минарет мечети агульского селения Хоредж были смонтированы три «высеченные из камня головы – волка, лисы и собаки. Глаза и пасти этих животных окрашены красной краской» [Панек (Аб), л. 9]. Очевидно, декорировка мечети скульптурными изображениями данных животных связана с использованием архаической «волчьей» символики в целях маркировки центра функциональной локализации мужских союзов.

Рецидив моделирования мужских сообществ, совмещенных с религиозными организациями, правомерно усматривать в примере формирования суфийских братств в Ингушетии, где мусульманство привилось лишь в XIX в. Так, К. И. Борисевич, давая характеристику братству батылхаджинцев, отмечал в качестве главной особенности поведения его членов «джигитство и крайнюю нетерпимость». «Джигитство батылцев проявляется в бесстрашии, воровстве, убийствах и т.п. Нетерпимость же доводит их до того, что они, сделавшись „братьями“, – вежеры... перестают посещать своих родных, не примкнувших к их секте, не отвечают на обычные приветствия встречающихся мусульман». Внешними отличительными, признаками членов братства, по замечанию того же автора, было постоянное ношение большого количества оружия (берданки, пистолеты, длинный кинжал) и наличие стриженной бороды. «Последователи учения Батыл-хаджи являются грозой среди ингушей; их боятся ингуши, не принадлежащие к их секте, хотя вообще ингуши народ не трусливый, наоборот – храбрый», – заключал Борисевич [Борисевич 1893: 139–141]. Очевидно, здесь уже в достаточно изменившихся условиях срабатывал отлаженный механизм сложения корпоративных групп с учетом половозрастной структурализации. При иных обстоятельствах, например в торгово-ремесленной среде городов Закавказья, он проявлял себя в обра-

зовании цеховых «братств» (см: [Алиев Ф. 1958; Державин 1926; Егиазаров 1891; Измиров 1850; Сл. 1850]). В Ингушетии же при появлении новых религиозных организаций вполне возможной была трансформация мужских объединений, традиционно уделявших большое внимание отправлению культовой функции, в религиозные сообщества нового типа – суфийские братства.



Рис. 40. Минарет в селении Хюредж. Худ. Т. Л. Юзепчук. 1948

ВЗГЛЯД ОБОБЩАЮЩИЙ, ИЛИ К ПОДВЕДЕНИЮ ИТОГОВ

Предыдущая глава могла бы занять место второй в этой книге. Большинство содержащихся в ней материалов раскрывает идеологические формы, которые, по существу, явились базисными, определившими расстановку общественных приоритетов.

Окружающий мир – мир природы и человека, космоса и человеческого коллектива осязаем людьми упорядоченно. В безбрежном пространстве необходимы ориентиры и вехи, скрепляющие в полнотелое и жизнеродящее целое все расположенное между крайними точками мироздания в звенья единой цепи. В традиционном обществе такими вехами часто становятся идеологемы и мифологемы, через которые человек и социум подчиняются порядку, включаются в ритм макрокосма. Ведущие ориентиры жизни человека и общества определяются объективными причинами – условиями бытия коллектива, источниками его существования, внешними факторами, но обретают и самодовлеющее значение. Так рождались идеальные образы матриархата и патриархата. В модели последнего очевидна материальная обусловленность приоритета мужского начала, но сам приоритет предстал уже в качестве регулятора форм общественного бытия. И не случайно им были порождены оригинальные институты. То, что мы наблюдаем при взгляде на сравнительно недавнее прошлое Кавказа, в целом не уникально. Оно вписывается в контур одного из направлений социокультурной истории человечества. Уникально оно иной своей гранью – особенностью преломления, выражения едва ли не универсального импульса.

Мужские союзы известны в различных концах Ойкумены. Многие сближает между собой их региональные варианты – вплоть до агрибутики и аксессуаров. В традициях народов, территориально крайне удаленных друг от друга символами подобных союзов, их прародителями и одновременно образами перевоплощения их членов во время ритуалов и иных действий, как правило, становились животные, наделенные особыми свойствами и качествами, и, возможно, чаще других – бесстрашный волк. Члены союзов облачались в звериные шкуры, надевали маски, наводившие страх на окружающих, пользовались непонятными для остальных языками, а с посторонними, женщинами, вели себя агрессивно. Их братства жили строго регламентированной жизнью, порядок которой предъявлял к каждому жесткие требования. Социальные, идеологические приоритеты культивировали эталонную модель поведения. В развивающихся и развитых классовых обществах Средневековья восприимчивыми данной модели стали рыцарские братства, придавшие ей утонченные этикетные формы (см.: [Кардини 1987; Оссовская 1987; 282, Хейзинга 1988]). При утрате мужскими объединени-

ями прочих социорегулирующих функций их позднейшие модификации сохраняли за собой прерогативу отправления календарных обрядов, т. е. весьма активного воздействия на ход и ритм жизнедеятельности социума.

Сколь ни различаются между собой мужские союзы островитян Меланезии, жителей африканских саванн, североамериканских прерий, передне- и среднеазиатских оазисов и городских центров, а также варианты таковых в поздней европейской традиции – всех их объединяет связь с оригинальной первоосновой. Сопоставление, сравнительно-исторический анализ вариантов располагают их в векторной цепочке эволюционного развития, отмеченного начальной прогрессирующей мобильностью, смененной в последующем регрессом основных структур и механизмов. Какое же место в кроне подобного эволюционного дерева занимает горско-кавказский опыт? Обладает ли он сколь-либо выраженной особенностью, и если да, то в чем ее причины?

При чтении работы не могли не обратить на себя внимание композитные соотношения материала по различным этническим традициям региона, вариативность их социологической и культурологической объемности и полновесности. «Пальма первенства» явно принадлежит Дагестану. Даже отстраняясь от экстраординарного опыта истории мужских союзов в Кубачах, мы не сможем не признать, что наиболее функционально развитая модель исследуемого социального феномена в масштабах региона отмечается в традициях жителей Страны гор. И для этого, очевидно, имелись причины.

Уровень социально-экономического развития горных районов Кавказа к порогу нового времени и на протяжении этого периода в целом был одинаковым. Он характеризуется становлением феодальных отношений при сохранении важного значения патриархально-родовых институтов. Феодальные структуры, наиболее полно развившиеся в Кабарде, части Осетии, примерно на половине территории Дагестана, также несли зримые отпечатки этого наследия. Функционирование в подобных условиях мужских объединений представляет примеры их включения в классовые структуры, вплоть до адаптации последними. Явления, сохранявшие оригинальность форм, известны, как правило, вне границ ханств, княжеств и т.п.

Общественная среда бытования основных вариантов мужских объединений была отмечена значимостью сельской общины и семейно-родственных институтов, трансформировавшихся из постродовых. Пример Дагестана, где система сельско-общинных связей в масштабах горной зоны Кавказа являлась максимально устоявшейся и развитой (ср.: абсолютное преобладание полигенных поселений, классическая для Кавказа модель межобщинных объединений – «вольных» обществ), а равно наибольшее развитие получили мужские корпоративные группирования, позволяет располагать данные факты в одной плоскости и говорить о взаимосвязи корпоративных структур обоих типов. Настоящий пример обретает выразительность при сравнении с другими областями и этническими традициями региона. Вместе с тем излишне большого значения указанному фак-

тору придавать все-таки не следует, ибо общий социально-исторический фон во всем регионе был схожим, везде сельско-общинным структурам принадлежало ведущее значение. В рассматриваемом аспекте не ощущалось явных различий и между обществами, связанными с древней земледельческой традицией и выросшими в результате органического взаимодействия традиций земледельческой и скотоводческо-кочевой. Одним словом, местные факторы не являются решающим аргументом в определении причин наблюдаемых различий. Поэтому резонно апеллировать к фактору внешнему, но не ограниченному рамками поздних влияний и заимствований.

Регулярно приводившиеся в предыдущей главе отсылки к сравнительным материалам по народам Европы, и в первую очередь Балкан, могут интерпретироваться в контексте глубинных ареальных связей, архаического социокультурного наследия. Косвенных оснований для этого достаточно.

Наиболее древний пласт связей датируется 5-м тысячелетием до н. э. и отразился в активном взаимодействии языков протоиндоевропейского и прото-севернокавказского. Последнее определяется существенными лексическими заимствованиями протоиндоевропейским языком из словарного фонда прото-севернокавказского. Характер заимствований позволяет строить предположения не только о культурных контактах их древних носителей, но об отношениях субстратного порядка [Старостин 1988: 152–154]. Проводимые в настоящее время историко-лингвистические исследования древней Передней Азии констатируют также родство севернокавказских языков с хуррито-урартским и хаттским языками и соответственно культурные связи их носителей [Дьяконов, Старостин 1988; Иванов 1985].

Кавказско-индоевропейские и уже – кавказско-европейские связи и контакты в эпоху бронзового века, в 4–3-м тысячелетиях до н. э., фиксируются на археологическом материале массового порядка, свидетельствующем «о поразительной близости» изделий с Кавказа, из Центральной Европы, с Балкан, т. е. на всей территории циркумпонтийской зоны. Это дает основания говорить «об установлении ареальных контактов между группами, далеко не всегда генетически родственными, но территориально сближавшимися вплоть до взаимопроникновения и влияния друг на друга в течение продолжительного времени», об ареальной интеграции, имевшей «значительные последствия экономического, культурного, этнического, общеисторического характера». Связь Кавказа с европейскими регионами осуществлялась северным – степным и южным – анатолийским путями. Роль Анатолии не ограничивалась посредническими, связующими функциями, так как сама она оказывала интенсивное культурное влияние на сопредельные регионы [Мерперт 1988: 10–32].

На этом фоне параллелизм рассмотренных аспектов мифологического и социокультурного наследия индоевропейцев и народов Кавказа обретает новое звучание. Так, изображение ритуальной процессии в волчьих масках и шкурах на кубке эпохи бронзы из Южной Грузии – редчайшее свидетельство древних

культов и ритуалов – частично утрачивает свою уникальность при сопоставлении с данными о традициях древних хеттов. В «царских» ритуалах хеттов устраивались «звериные» пляски, в которых принимали участие «волчьи», «собачьи», а также «медвежьи» и «львиные» люди. Волк играл особую роль в верованиях хеттов, выступая в качестве воплощения сакральных качеств. Волк и волчья стая олицетворяли единство и всеведение [Ардзинба 1982: 34–35; Гамкрелидзе, Иванов 1984: 493]. Те же истоки имеют представления об оборотничестве, поздние яркие образчики которого широко представлены у народов Европы, часто в контексте традиции мужских, воинских братств.

Вместе с тем культ волка присущ не только древним и средневековым индоевропейцам. Культурные традиции кочевников тюрко-монголов являют пласт верований аналогичного порядка. Это возведение волка/собаки в статус тотемного животного, прародителя народов и отдельных родоплеменных групп, связь с солярным культом, наделение разнообразными апотропейными функциями, наконец, соотнесенность с «мужским миром», в связи с чем волк рассматривался как «олицетворение мужской части коллектива» (см.: [Бичурин 1950, т.1: 214 221; Потапов 1958: 136–142; Рахимов М. 1960: 183; Серебрякова 1980: 174–175; Толстов 1935: 12–33; Урманчаев 1987: 68–73] и др.).

Кавказский мир с присущими ему представлениями о данном сакрализованном животном располагается между этими традициями. Только ли территориально? В литературе, касающейся указанных сюжетов, отмечается сходство между индоевропейской и южнокавказской (картвельской) традициями [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 496]. Действительно, грузинские материалы – археологические, фольклорные, этнографические – представляют соответствующие сюжеты наиболее ярко и комплексно. Но ограничение темы, связанной с образом волка у кавказских народов, лишь ее закавказскими (картвельским) вариантами, неоправданно. Она имеет региональный характер в целом с не слишком значительными вариациями. В начале четвертой главы я стремился показать необоснованность приписывания излишне большой роли скифо-сарматскому влиянию на формирование культа волка/собаки в кавказской среде. Не следует делать аналогичных попыток и применительно к возможному влиянию со стороны кочевников-тюрков, что видно на примере тюркоязычных народов Кавказа. В карачаево-балкарской среде, сформировавшейся из нескольких этнических компонентов, в ряду которых тюркский и аланский имели ведущее значение, «волчья тема» по сравнению с соседними народами менее выразительна. При возможной поправке на недостаточную полноту информации нельзя не отметить наличие в местной традиции преемственности по сармато-аланской линии, выразившейся в почитании Тотура и связанных с этим явлениях, при отсутствии ожидаемых сходжений по линии тюркской. Кавказская традиция в целом вписывается в контур общевразийской традиции, отмеченной характерными представлениями о волке, а в свете лингвистических, фольклорных, религиоведческих и других данных сближается с малоазиатской и балканской в контексте ареальных связей [Иванов 1975: 407; Иванов 1980: 61].

Ориентируясь на подобные факты как основу для более частных построений, выскажу предположение о не случайном, более того, не типологическом, а ареальном сходстве обрядовых действий у народов Балкан и Кавказа, участниками которых выступали члены мужских объединений. Наиболее рельефно – по концептуально-семантической основе обрядов, их структуре, формам отправления, вплоть до атрибутики, – сходство проявляется при сравнении болгарских сурвакаров и кукеров с цезскими боци. Предположение покажется менее неожиданным и произвольным при учете иных фактов балкано-кавказских связей, зримые примеры которых представлены в музыке, народной хореографии, фольклоре, календарных обрядах. Лучше известны болгаро-грузинские или балкано-грузинские схождения, но отмечаются и болгаро-дагестанские [Иштванович 1959: 16; Цицишвили 1991; Якубов 1972: 83–106; Koleva 1972], не привлекавшие пока особого внимания специалистов. Наш пример, и не только конкретно он, но весь комплекс рассмотренных обрядовых действий, расширяет и углубляет проблему ареальных связей. Не буду перечислять конкретные линии соответствий, так как осуществленное ранее параллельное изложение материалов отчетливо их фиксирует. Ареальные связи простираются далее Балканского полуострова, в области Центральной Европы, в чем косвенным порядком можно также усматривать отголоски наследия культурной общности циркумпонтийской зоны. В данном случае не следует углублять их до нижнего, наиболее архаического пласта. Связи существовали и в более поздние периоды истории. В их реализации большая роль принадлежала Малой Азии и сопредельным территориям, где в хеттских и гораздо более поздних византийских ритуалах прослеживается линия преемственности. Особая роль культурного наследия Малой Азии выявляется в сложении модели европейского рыцарства, так как образ воинов-святых пришел в Европу из Византии [Уколова 1987: 19–20]. Возможно, те же истоки он имеет и на Кавказе. Балкано-византийско-кавказские связи раннесредневекового периода, по мнению С. П. Толстова, способствовали распространению обряда колядования в Средней Азии [Толстов 1946 88–89].

И все же кавказский материал, суммарно укладываемый в рамки подобных ареальных социокультурных связей, неоднороден. Он представляет варианты, в большей и меньшей степени согласованные с их основным контекстом. Опираясь на данные этнографии, горные районы Грузии и Дагестан можно выделить в качестве области, наиболее полно в региональном масштабе аккумулировавшей и сохранившей наследие рассматриваемого типа. Но содержание сохраненного было разноплановым. В поздней грузинской традиции более всего впечатляют представления о сакральном волчьем воинстве, покровительствующем реальному мужскому воинству. В дагестанской – акцент смещен в обрядовую и социальную практику мужских объединений, члены которых на время тех или иных акций облачались в звериные маски и особые костюмы, перевоплощаясь в волков, воинов-псов. В ряду прочих примеров праздник игби и его персонажи занимают экстраординарную позицию. Вряд ли Западный Дагестан

был центром этой области, но то, что он составлял ее ближайшую периферию, вполне вероятно.

Соответствие содержанию ареальных связей указанного плана просматривается в соотносительности обрядовой практики мужских объединений с культом вегетативного божества. В этом аспекте к грузино-дагестанской общности при-мыкает адыгская традиция, в которой, впрочем, социальные моменты несколько изменены. В традициях других горских народов Кавказа контур связей более расплывчат, хотя они несут явные их следы.

На сложение моделей мужских объединений в горско-кавказской среде оказали воздействие и другие инокультурные влияния. В осетинской традиции зримо наследие ираноязычных кочевых народов поздней античности и раннего Средневековья, отголоски которого видны также в культуре карачаевцев и балкарцев. Тюркское влияние ощущается у разных народов Северного Кавказа эпизодически. Зато значителен пласт ирано-персидский. Я пытался это показать на примере обрядовых игр. Иран и шире – Передняя Азия на протяжении столетий являлись для большей части Кавказа своего рода культурной метрополией. Поэтому далеко не случайным выглядит сходство мужских молодежных объединений в древней Персии, описанных Ксенофонтом, с реалиями соответствующего плана в армянской, грузинской, азербайджанской, дагестанской среде. Иранское влияние прослеживается до этнографической действительности (см., напр.: [Асатрян 1983; Чхеидзе 1979]). В целом схожая ситуация фиксируется применительно к Среднеазиатскому региону. Дагестано-среднеазиатские параллели вводят их во взаимосвязь с ирано-переднеазиатской традицией. В известной мере это объясняет особенности мужских союзов у народов Дагестана. С учетом иноэтнических влияний может интерпретироваться и уникальный кубачинский их вариант (загадку феномена культуры кубачинцев до сих пор нельзя считать полностью решенной).

Фактор связей с соседними и более отдаленными регионами уточняет некоторые причины особенностей мужских объединений на Кавказе. Но и ему не следует придавать самодовлеющего значения. Стороннее влияние могло быть воспринято лишь при наличии благоприятных условий. Горско-кавказская среда должна была быть подготовленной, в социокультурном плане аналогично ориентированной, дабы не просто заимствовать конкретное явление из «чужих рук» (а ввиду его сложного характера это вообще вряд ли было возможно), но органично включить в собственную систему жизнедеятельности. Из этого следует вывод, что мужские союзы обладали в местной среде собственным потенциалом, который при его реализации нередко корректировался сторонним воздействием. Совмещение и взаимодействие благоприятных факторов разного порядка приводило к формированию структурно и функционально наиболее развитых моделей, обеспечивало их жизнестойкость. Примеры этому мы наблюдаем в Дагестане.

Проводить более строгую типологизацию кавказских вариантов (этновариантов) мужских союзов затруднительно. Имеющиеся в нашем распоряжении

материалы характеризуют то состояние явления, когда оно уже утратило ряд институциональных свойств. Поэтому часто его конкретные формы довольно расплывчаты, хотя сохраняют общность социального контекста. Введение материала в более жесткие рамки и такое же его структурирование не столь уж и необходимо, ибо в этом случае вне поля зрения могут оказаться те специфические оттенки феномена, которые во многом и определяют его кавказский колорит. Равно и возможные детализированные реконструкции, моделирования по тем или иным направлениям (вариантам) чреваты излишней произвольностью.

Горско-кавказский опыт представляет интерес в различных отношениях. Он по-своему выявляет и иллюстрирует закономерности сложения и позднейшей эволюции мужских союзов. В частности, им определяется значение особенностей хозяйственно-экономического и общественного укладов, актуализировавших структурирование общественной среды по поло- и социовозрастным принципам, институализированность соответствующих категорий, социальный примат категории «мужчина» – «взрослый/зрелый мужчина», обретавшей полновесность не столько на индивидуальном уровне, сколько в рамках корпоративных группирований. Вместе с тем поздние образчики мужских союзов горцев, даже в вариантах относительно полного сохранения социокультурного потенциала, являют глубоко трансформированные модели. В них почти исчезает градация по возрастным группам. Как правило, отсутствует социальная ранжированность, а имущественно-правовая выражена в целом слабо. Исключения составляют параллельно функционирующие корпоративные образования представителей сословий «благородных» и «неблагородных» в феодальных владениях и обособленные структуры полноправных общинников – потомков первооселенцев у хевсур. Вследствие подобных обших причин наблюдается сильное видоизменение и исчезновение обрядов посвящения, вступления в союз, перехода из одной социовозрастной группы в другую. Основное направление позднейшей эволюции вело к ограничению функций данного института, сведению их к бытовым аспектам жизнедеятельности индивида и всей мужской части населения.

Впрочем, ретроспективный взгляд на социально-политические процессы, происходившие в горском обществе, отдает должное данному специфическому институту. С учетом очевидного воздействия мужских союзов конкретизируются отдельные моменты сложения классовых отношений, политических структур на разных уровнях. Оригинальные варианты так называемого полюдья, формирование мобильных боевых дружин, вызревание политической власти лидера и сложение потестарных структур общинного самоуправления служат тому очевидными примерами.

Кавказские материалы зримо вырисовывают связь мужских союзов с древними культурами, их значение в идеологическом обеспечении жизнедеятельности социума. При утрате либо деформации прочих социальных прерогатив настоящая функция сохраняла оригинальность и значимость (с небольшими изменениями) дольше других. Сопутствующий ей антураж оттеняет некоторые аспекты традиционного мировоззрения, в том числе характеризуя диалектическую

целостность макрокосма, делимого на мужскую и женскую половины, в которой одной из половин придана особая роль. В измененных условиях исламизированного общества данное направление функциональности сохранило линию преемственности.

Наконец, кавказские фольклорно-этнографические и религиоведческие сюжеты дают основания для уточнения вопросов о древних и более поздних культурно-исторических связях этого региона с другими регионами Евразии.

* * *

Книга называется «Джигит и волк». Использование союза «и», объединяющего, но одновременно и разделяющего два образа, в данном случае, возможно, не совсем удачно. Оба слова определяют разные грани, разные ипостаси общественного бытия мужчины–воина–товарища в едином контексте. Поэтому на месте союза «и» более уместным может показаться дефис, скрепивший бы их в неразрывное целое. Однако такая однозначность грешит нивелированием диалектичности фигуры мужчины – носителя описанных образов, социокультурного облика содружеств, братств, равных ему, места и роли мужских союзов в истории горцев Кавказа.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1958. Т. 1; Л., 1979. Т. 3.
- Абаев В.И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
- Абаев М.* Балкария // Мусульманин. Париж, 1911. № 14–17.
- Абдурахманов А.М.* Тотемистические воззрения в обрядах и преданиях о животных // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.
- Абрамян Л.А.* Мир мужчин и мир женщин: Расхождение и встреча // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
- Агаширинова С.С.* Материальная культура лезгин. XIX – начало XX в. М., 1978.
- Азларов М.А.* Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в. М., 1988.
- Аджиев А.М., Кадыраджиев К.С.* Опыт реконструкции мифологических представлений и верований кумыков // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.
- Аджиев А.М.* У золотых родников: Вопросы этнокультурных взаимосвязей в кумыкском фольклоре. Махачкала, 1991.
- Аджинджал И.А.* Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969.
- Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX вв. Нальчик, 1974.
- заров А.И.* Традиционные мужские союзы Меланезии. Конец XIX – середина XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1985.
- Айтберов Т.М., Нурмагомедов А.М.* Койсубулинский союз и шамхальство в первой четверти XVIII в. // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII – начале XIX в. Махачкала, 1981.
- Айтберов Т.М.* Эпистолярные и документальные материалы о классовой борьбе в Аварии, Казикумухе и Табасарани в XVII в. // Классовая борьба в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1983.
- Акаба Л.Х.* Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984.
- Алиев Б.Г.* Предания, памятники, исторические зарисовки о Дагестане. Махачкала, 1988.
- Алиев Ф.* К вопросу о ремесленных организациях в Азербайджане во второй половине XVIII в. // Изв. АН АзССР. 1958. № 8.
- Алимова Б.М.* Общественные праздники и обряды табасаранцев // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX–начале XX в. Махачкала, 1987.
- Алироев И.Ю.* Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990.
- Амиранашвили Ш.Я.* История грузинского искусства. М., 1950. Т. 1.
- Андреев Ю.В.* Мужские союзы в поэмах Гомера // ВДИ. 1964. № 4.
- Анисимова С.* Кавказ. СПб., 1906.
- Антоний, епископ Горийский.* Религиозно-этнографический очерк Пшаво-Тушино-Хевсуретии. Тифлис, 1914.
- Анфертьев А.Н.* Типологический анализ религиозно-магического обряда (на примере календарных обходов домов) // Взаимосвязь социальных и этнических факторов в современной традиционной культуре. М., 1983.
- Анчабадзе Д.Ю., Волкова И.Г.* Этническая история Северного Кавказа XVI–XIX вв. М., 1993.

- Ардзинба В.Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
- Арнаудов М.* Български народни празници. София, 1943.
- Арсеньев В.Р.* О воспроизводстве стереотипов полоролевого поведения бамбара // Этноческие стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
- Асатрян Г.С.* Обряды детства и воспитание детей в традиционной культуре персов // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983.
- Ахмадов Я.З.* Мир вещей и «хонс» в героико-исторических илли // Вопросы поэтики и жанровой классификации чеченских героико-исторических илли. Грозный, 1984.
- А-ъ.* Религиозные верования абхазцев // ССКГ. 1871. Вып. 5.
- Багиров Дж.* Детские игры и народные обряды в сел. Шихлы Казахского р-на Азербайджана // СЭ. 1936. № 4–5.
- Байбурин А.К., Топорков А.Л.* У истоков этикета. Л., 1990.
- Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Бакрадзе Д.З.* Сванетия // ЗКОИРГО. 1864. Кн. 6.
- Баранов Е.З.* Очерки из жизни горских татар Кабарды // ТВ. 1894. № 141, 145, 149; 1895. № 2, 21.
- Бардавелидзе В.В.* Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тифлис, 1932.
- Бардавелидзе В.В.* Хевсурская община: Структура и институт джварискмоба // Сообщ. АН ГрССР. 1952. Т. 13, № 8.
- Бардавелидзе В.В.* Система управления хевсурской общиной // Там же. Т. 13, № 10.
- Бардавелидзе В.В.* Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.
- Бардавелидзе В.В.* Традиционные общественно-культурные памятники горной Восточной Грузии. Тушети. Тбилиси, 1986. Т. 2. Вып. 2 (на груз. яз.).
- Бартыханов Г.М.* «Шахское представление» как театрализованная форма воплощения мифологической идеи о «Духе плодородия» // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Бгажноков Б.Х.* Тайные и групповые языки адыгов // Этнография народов Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1977. Вып. 1.
- Бгажноков Б.Х.* Образ жизни адыгской феодальной знати // Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1981.
- Берzenov Н.* Новый год у осетии Владикавказского округа // Кавказ. 1850. № 2.
- Берzenov И.Г.* Кееноба // Кавказ. 1850. № 28.
- Берzenov Н.* Из воспоминаний об Осетии // Кавказ. 1851. № 92.
- Бернштам Т.А.* Предки-окекуны или участники переходного обряда?: (К генезису коллективного обхода дворов у восточных славян) // Крат, содерж. докл. годич. науч. сес. Иш-та этнографии АН СССР. 1983. М., 1985.
- Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–начала XX в. Л., 1988.
- Бинкевич Е.* Верования грузин // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2.
- Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950.
- Бларамберг И.* Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992.
- Боржковский В.* «Парубоцтво» как особая группа в малорусском сельском обществе // Киевская старина. 1887. Т. 18 (август).

Борисевич К. Сектанство среди ингушей // ЭО. 1893. Кн. 18. № 3.

Борисевич К. Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // ЭО. 1899. Кн. 40-41. № 1-2.

Бочоришвили Л. Хевсурский «джвари» // МЭГ. 1951. Вып. 5 (на груз. яз.).

Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1986.

Брак и свадебные обычаи у народов современного Дагестана. Махачкала, 1988.

Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1987.

Брак у народов Западной и Южной Европы. М., 1989.

Брак у народов Северной и Северо-Западной Европы. М., 1990.

Брегадзе Н.А. Очерки по агроэтнографии Грузии. Тбилиси, 1982.

Бутинов И.А. Обряды инициации на Новой Гвинее // Прошлое и настоящее Австралии и Океании. М., 1979.

Бутинов Н.А. Социальная организация полинезийцев. М., 1985.

Бутовская М.Л. Половые различия в поведении приматов и проблема диалектики пола в человеческих обществах // СЭ. 1990. № 6.

Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990.

Булатова А.Г. О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в XIX – начале XX в., связанных с весенне-летним календарным циклом // Семейный быт народов Дагестана в XIX–XX вв. Махачкала, 1980.

Булатова А.Г. Смеховой компонент в традиционной свадьбе народов горного Дагестана // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1986.

Булатова А.Г. Зимние игры и развлечения в традиционном общественном быту народов горного Дагестана // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1987.

Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – начале XX в. Л., 1988.

Бутков П.Г. Из описания ингушей // Россия и Кавказ. Сквозь два столетия. СПб., 2001.

Буш Н.А. По горам и ущельям Хевсурии и Тушетии // Тр. Имп. СПб. Ботанического сада. 1904. Т. 23. Вып. 3.

Ванети З. Индивидуализм и коллективизм в родовом быту осетин // Изв. Осет. ин-та краеведения. Владикавказ, 1926. Вып. 2.

Варданян Л.В. Традиции мужских возрастных групп у армян (конец XIX – начало XX в.) // Армянская этнография и фольклор: Материалы и исследования. Ереван, 1981. Вып. 12.

Васильев А.Т. Кази-кумуццы // ЭО. 1899. № 3.

Белецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Веселовский А.И. Несколько географических и этнографических сведений о древней России из рассказов итальянцев // Зап. РГО по общей этнографии. СПб., 1869. Т. 2.

Веселовский А.Н. Генварские русалии и готские игры в Византии: Разыскания в области русского духовного стиха // Сб. отд. рус. яз. и словесности. СПб., 1889. Т. 46. № 6.

Вильчевский О.Л. Мукринские курды // Переднеазиатский этнографический сборник. М., 1958. Вып. 1.

Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.

Вирсаладзе Е.Б. Грузинская весенняя хороводная поэзия. М., 1964.

Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.

Вучетич Я. Поездка в Самурский округ // Записки для чтения. М., 1869. Май-июнь.

- Габровски М. Маскирането в българските новогодишни обичаи // Българска етнография. 1980. № 3.
- Габровски М. Преходът между старата и новата година у българите // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989.
- Гаджиев В.Г. Военная организация и воинские знаки отличия в государстве Шамиля // Государства и государственные учреждения в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989.
- Гаджиев Г.А. Верования лезгин, связанные с животными // СЭ. 1977. № 3.
- Гаджиев Г.А. Лезгинский праздник Ярап сувар в прошлом и настоящем // Современные культурно-бытовые процессы в Дагестане. Махачкала, 1984.
- Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991.
- Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 1985.
- Гаджиева С.Ш. Традиционные общественные праздники земледельческого цикла и связанные с ними обычаи, обряды у кумыков // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1987.
- Гакстгаузен А. Закавказский край: Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. СПб., 1857. Ч. 2.
- Галонифонтибус И. де. Сведения о народах Кавказа (1404 г.) (из сочинения «Книга познания мира»). Баку, 1980.
- Галунов Р.А. Средняя персидская свадьба // СМАЭ. 1930. Т. 9.
- Гамзатов Р. Мой Дагестан. Махачкала, 1989.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2.
- Ган К.Ф. Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей (летом 1897 г.) // Кавк. вестник. 1900. № 4.
- Ган К.Ф. Экскурсия в Нагорную Чечню и Западный Дагестан летом 1901 г. // ИКОИРГО. 1902. Т. 15. № 4.
- Гарданов В.К. Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1967.
- Гатиев Б. Суеверия и предрассудки осетин // ССКГ. 1876. Вып. 9.
- Гварамадзе Л. Грузинский танцевальный фольклор. Тбилиси, 1987.
- Гейли К.У. Диалектика пола в процессе формирования государства // СЭ. 1990. № 5.
- Геодакян В.А. Роль полов в передаче и преобразовании генетической информации // Проблемы передачи информации. 1965. Т. 1. № 1.
- Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972.
- Гиренко Н.М. Социология племени. М., 1991.
- Главани К. Описание Черкесии // СМОМПК. 1893. Вып. 17.
- Г.М. Масленица в Грузии // Каспий. 1899. № 46.
- Гордлевский В.А. Избранные сочинения. М., 1968. Т. 4.
- Горенкин Ф.И. Маги-Ерда (языческий бог-покровитель у ингушей) // ТВ. 1909. № 81, 82, 84, 86.
- Гурко-Кряжин В. Хевсуры. М., 1928.
- Давудов О. М. К датировке некоторых фольклорных сюжетов народов Дагестана // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978.
- Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-х гг. XIX в.: Сб. документов. Махачкала, 1959.
- Даскалова-Желязкова Н. Кариоти. София, 1989.

- Деген-Ковалевский Б.Е.* Сванское селение как исторический источник // СЭ. 1936. № 4–5.
- Демидов Г.* В высокогорьях Кавказа: Горные районы Грузии. М., 1931.
- Державин Н.* Следы древнегрузинских цеховых организаций по данным современной этнографии // Язык и литература. Л., 1926. Т. 1. Вып. 1–2.
- Джанаев А.К.* К истории возникновения феодального землевладения в Стыр-Дигории // Изв. СО НИИ. Орджоникидзе, 1948. Т. 15. Вып. 3.
- Джанашивили М.* Абхазия и абхазцы: Этнографический очерк. Тифлис, 1893.
- Джигиев А.* Традиционные туркменские праздники, развлечения и игры. Ашхабад, 1983.
- Джикия Н.П.* Культура питания грузинских горцев (по этнографическим материалам). Тбилиси, 1988.
- Джуанишерiani Дж.* Жизнь Вахтанга Горгасала. Тбилиси, 1986.
- Джуртубаев М.Ч.* Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1991.
- Дзадзиев А.Б.* Некоторые формы проведения свободного времени осетинскими женщинами в конце XIX – начале XX в. // Вопросы осетинской археологии и этнографии. Орджоникидзе, 1980. Вып. 1.
- Дзадзиев А.Б.* Свободное время осетинского крестьянства в дореволюционный период // Вопросы осетинской археологии и этнографии. Орджоникидзе, 1982. Вып. 2.
- Дибиров М.А.* Народные игры и спорт в Дагестане. Махачкала, 1968.
- Дибиров М.А.* Дагестанская народная физическая культура. Махачкала, 1975.
- Дибиров М.А.* Обрядовые игры и состязания дагестанской свадьбы // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1986.
- Дибиров М.А.* Народные игры и состязания в дагестанских мужских союзах // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1987.
- Дубровин Н.Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1. Ч. 1.
- Дьяконов И.М., Старостин С.А.* Хуррито-урартские и восточнокавказские языки // Древний Восток: Этнокультурные связи. М., 1988.
- Егиазаров С.А.* Городские цехи: Организация и внутреннее управление закавказских амкарств // ЗКОИРГО. 1891. Т. 14. Вып. 2.
- Егорова В.П.* Некоторые формы организации досуга сельского населения Дагестана // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Махачкала, 1972. Вып. 3.
- Е.Т.-А.* Масленица у туземцев в Тифлисе // Кавказ. 1887. № 43.
- Жоржинишвили Л.Г., Гагадзе Э.М.* Памятники Триалети эпохи ранней и средней бронзы. Тбилиси, 1974.
- Жуковский В.А.* Образцы персидского народного творчества. СПб., 1902.
- Жускаев С.* Похороны у осетин оладжирцев // Закавказский вестник. 1855. № 9.
- Забудский И.И.* О хищнических действиях черкесов и чеченцев в наших пределах // Кавказ. 1857. № 26, 27.
- Задыхина К.Л.* Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // Родовое общество. М.; Л., 1951. (ТИЭ; Т; 14).
- Званба С.Т.* Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982.
- Зеленин Д.К.* Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // Памяти В.Г. Богораза. М.; Л., 1937. Отд. отд.
- Зиссерман А.Л.* Двадцать пять лет на Кавказе. СПб., 1879.
- Златковская Т.Д.* О происхождении некоторых элементов куцерского обряда у болгар // СЭ. 1967. № 3.
- Зубарев Д.* Поздка в Кахетию, Тупшетию, Пшавию, Хевсурию и Джаро-Белокапскую область // Рус. вестник. 1841. Т. 2. № 6.

- Ибн-Хаукаль*. Из книги путей и царств // СМОМПК. 1908. Т. 38.
- Иванов Вяч.Вс.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1975. Т. 34. № 5.
- Иванов Вяч.Вс.* Сходные черты в культе волка на Кавказе, в древней Малой Азии и на Балканах // Кавказ и Средиземноморье. Тбилиси, 1980.
- Иванов Вяч.Вс.* Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. М., 1985.
- Иванчик А.И.* Воины-псы: Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ. 1988. № 5.
- Иванчик А.И.* К истолкованию сообщения Полиэна о киммерийцах // Кавказ и цивилизации Древнего Востока.: Материалы Всесоюз. науч. конф. Орджоникидзе, 1989.
- Иванюков И.И., Ковалевский М.М.* В Сванетии // Вестник Европы. 1886. № 8.
- Игры народов СССР. М.; Л., 1933.
- Из адыгского нартского эпоса: Материалы архива Н.А. Цагова. Нальчик, 1987.
- Измиров Г.* Несколько замечаний на статью «О тифлиссских цехах» // Закавказ. вестник. 1850. № 51.
- Икаев*. Святки у осетин // Тифлис. листок. 1900. № 25. (Иллюстр. прил.)
- Инал-Ипа Ш.Д.* Об абхазо-адыгских этнографических параллелях // УЗ АдНИИ. 1965. Т. 4.
- Инал-Ипа Ш.Д.* Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977.
- Инал-Ипа Ш.Д.* Труды: Материалы и исследования по вопросам исторической этнографии абхазского народа. Сухуми, 1988.
- Исаев М.-Ш.А.* Зооним бец / «Волк» как компонент структуры фразеологической единицы даргинского языка // Отраслевая лексика дагестанских языков: Названия животных и птиц. Махачкала, 1988.
- Исламмагомедов А.И.* Мужские собрания гьоркьо рукъ у аварцев // Тез. докл. науч. сес. посвящ. итогам экспед. исслед. ИИЯЛ в 1984–1985 гг. Махачкала, 1986.
- Исламмагомедов А.И.* Формы общественного досуга у горцев Дагестана // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1987.
- История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М.О. Косвена, Х.М. Хашаева. М., 1958.
- История первобытного общества: Эпоха классовообразования. М., 1988.
- Ихлов М.М.* Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967.
- Иштванович М.* Проблема генезиса грузинской локальной редакции сказочного типа «перемена пола»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тбилиси; Будапешт, 1959.
- Кавказец*. Весенние праздники осетин // Кавказ. 1900. № 198.
- Каламбий (Кешев А.Г.)*. Записки черкеса. Нальчик, 1988.
- Календарные обычаи и обряды народов зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
- Календарные обычаи и обряды народов зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
- Калиновская КГ.* Категория «возраст» в представлениях некоторых народов Восточной Африки // Афр. этногр. сб. Л., 1980. Вып. 12.
- Калиновская КГ.* К проблеме возрастных систем // СЭ. 1982. № 1.
- Каллаш В.В.* Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе // ЭО. 1889. Кн. 1–2.
- Калюев Б.А.* Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартскому эпосу // Сказания о партах – эпос народов Кавказа. М., 1969.

- Калоев Б.А. Осетины: Историко-этногр. исслед. 2-е изд. М., 1971.
- Камараули А.Я. Хевсурия. Тифлис, 1929.
- Канделаки М.Б. «Хелосани» у горцев Восточной Грузии // Сообщ. АН ГрССР. Тбилиси, 1979. Т. 95. № 3.
- Канделаки М.Б. Из общественного быта горцев Грузии – институт аманатства. Тбилиси, 1987.
- Кантария М.В. О некоторых пережитках аграрного культа в быту кабардинцев // УЗ Ад. НИИ. 1968. Т. 8: Этнография.
- Кантария М.В. Экологические аспекты традиционной хозяйственной культуры народов Северного Кавказа. Тбилиси, 1989. Кануков 1985: Кануков И. В осетинском ауле: Рассказы, очерки, публицистика. Орджоникидзе, 1985.
- Караслов Л. Памятники народного быта болгар. М., 1861. Кн. 1.
- Карахи-аль Мухаммед-Тахир. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах. Махачкала, 1990. Ч. 2.
- Карачаевцы: Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1978.
- Карасев Л.В. Мифология смеха // Вопросы философии. 1991. № 7.
- Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987.
- Карлгоф Н. Магомет-Амиш // КК на 1861 г. 1860.
- Карпов Ю.Ю. Исторические предания цезов // Новое в этнографии. М., 1989. Вып. 1.
- Карпов Ю.Ю. Персонажи шаитлинского праздника игби: Атрибуты костюмов и общественные функции // СМАЭ. 1989. Т. 43.
- Карпов Ю.Ю. К социальной природе хевсурского института хелосани // КСДСКЧ. Апрель 1988 г. Л., 1990.
- Карпов Ю.Ю. Военная организация и социальное развитие союзов сельских общин Северного Кавказа // Этнографические аспекты традиционной военной организации народов Кавказа и Средней Азии. М., 1990. Вып. 1.
- Карпов Ю.Ю. К вопросу об эволюции традиционных социальных институтов в горской общине: (институт «кор» в Западном Дагестане) // Этнокультурные процессы: Традиции и современность. Л., 1991.
- Карпов Ю.Ю. Оборотничество на Кавказе // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1993. Вып. 1.
- Карпов Ю.Ю. Маска и образ // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993.
- Карпов Ю.Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор. Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб., 2007.
- Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. Пальчик, 2013.
- Керейтов Р.Х. Народный календарь и календарная обрядность ногайцев // Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1989.
- Киквидзе Я.А. Земледелие и земледельческий культ в древней Грузии. Тбилиси, 1988.
- Кисляков Н.А. Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-Боло // ТИЭ. 1936. Т. 10.
- Кисляков Н.А. Старинные приемы земледельческой техники и обряды, связанные с земледелием, у таджиков бассейна реки Хингоу // СЭ. 1947. № 1.
- Кисляков Н.А. О древнем обычае в фольклоре таджиков // Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Кисляков Н.А. Аловхона – «дом огня» у таджиков. (К вопросу о сельской общине) // Основные проблемы африканистики. М., 1973.
- Кишев А.С. О «тайных» языках адыгов // СЭ. 1986. № 4.

- Клингер И.А.* Нечто о Чечне // Кавказ. 1856. № 97, 101.
- Кобищанов Ю.М.* Полюдь и его трансформация при переходе от раннего к развитому феодальному государству // От доклассовых обществ к раннеклассовым. М., 1987.
- Кобищанов Ю.М.* Полюдь в истории Дагестана: (К постановке вопроса) // Государства и государственные учреждения в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989.
- Кобычев В.П.* «...О днях, что в преданья ушли» (в связи с вопросом о характере общественных отношений у чеченцев и ингушей в период позднего Средневековья – начале Нового времени) // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 г. М., 1972. Ч. 1.
- Ковалевский М.М.* Современный обычай и древний закон: Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. Т. 1.
- Ковалевский М.М.* Закон и обычай на Кавказе. М., 1890.
- Козлов С.Я.* Тайные ритуальные общества в Западной Африке // Религии мира: История и современность. М., 1983.
- Кокиев С.В.* Записки о быте осетин // Сб. материалов по этнографии, изд. при Дашковском этногр. музее. М., 1885. Вып. 1.
- Кон И.С.* Ребенок и общество: Историко-этнографическая перспектива. М., 1988.
- Кон И.С.* Введение в сексологию. М., 1988.
- Косвен М.О.* Что такое кунацкая? // *Косвен М.О.* Этнография и история Кавказа. М., 1961.
- Кочетова Е.Б., Карпов Ю.Ю.* Воспитание детей первого года жизни у народов Западного Дагестана // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР. Л., 1991. Ч. 1.
- Кочиев К.К.* Тутыр – владыка волков // Изв. ЮО НИИ. 1987. Вып. 31.
- Красницкий К.* Кое-что об Осетинском округе и о правах туземцев его // Кавказ. 1865. № 29–33.
- Краснов А.И.* Физическая культура в Чечне и Ингушетии. Грозный, 1963.
- Крупнов Е.И.* Средневековая Ингушетия. М., 1971.
- Ксенофонт.* Киропедия. М., 1976.
- Куббель Л.Е.* Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988.
- Кудаев М.* Карачаево-балкарские народные танцы. Нальчик, 1984.
- Кудаев М.Ч.* Карачаево-балкарский свадебный обряд. Нальчик, 1988.
- Кумахов М.А., Кумахова З.Ю.* Язык адыгского фольклора: Нартский эпос. М., 1985.
- Кунижева Л.З.* Календарь и календарная обрядность абазин // Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1989.
- Лавров Л.И.* Из поездки в Балкарию // СЭ. 1939. № 2.
- Лавров Л.И.* Этнография Кавказа. Л., 1982.
- Лалаянц Е.А.* Народные предания о животных у армян Елизаветпольской губ. // ИКО-ИРГО. 1904. Т. 17.
- Ламберти А.* Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией // СМОМПК. 1913. Вып. 43.
- Ланге Б.А.* Балкария и балкарцы // Кавказ. 1903. № 283, 287, 288, 294, 301.
- Латышев В.В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 3.
- Лаудаев У.* Чеченское племя // ССКГ. 1872. Вып. 6.
- Леонтович Ф.И.* Адамы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса, 1882. Т. 1.
- Лисициан С.Д.* Очерки этнографии дореволюционной Армении // КЭС. М., 1955. Вып. 1.
- Лисициан С.* Старинные пляски и театральные представления армянского народа. Ереван, 1958. Т. 1.
- Лугуев С.А.* Реликты мужских союзов в общественном быте лакцев // Тез. докл. Всесоюз.

сес. по итогам полевых этногр. исслед. в 1980–1981 гг., посвящ. 60-летию образования СССР. Нальчик, 1982.

Лугуев С. А. Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахвахцев // Современные культурно-бытовые процессы в Дагестане. Махачкала, 1984.

Лугуев С. А. Формы ритуализованного досуга ахвахцев // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1987.

Лугуев С. А. Народный календарь и счет времени у ахвахцев // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987.

Лэйн Э. У. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982.

Люлье Л. Я. О гостеприимстве у черкес // Кавказ. 1859. № 7.

Люшкевич Ф. Д. Некоторые этнографические данные о татах Ирана // Этническая история народов Азии. М., 1972.

Маан О. В. Социализация личности в традиционно-бытовой культуре абхазов (вторая половина XIX – начало XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1990.

Магомедов Р. М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII – начале XIX в. Махачкала, 1957.

Магомедов Р. М. Дагестан: Исторические этюды. Махачкала, 1971. Вып. 1; 1975. Вып. 2.

Магомедов Р. М. По аулам Дагестана. Махачкала, 1979.

Мадаева З. А. Обрядовый фольклор вайнахов в народном календаре // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1988.

Мадаева З. А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990.

Макалатия С. И. Из старого народного быта пшавов // СЭ. 1938. № 1.

Макалатия С. И. Хевсурети. Тбилиси, 1940.

Макалатия С. И. Пшави. Тбилиси, 1985 (на груз. яз.).

Малкондуев Х. Х. Об общинных обрядах балкарцев и карачаевцев // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986.

Мамаладзе Т. Народные обычаи и поверья гурийцев // СМОМПК. 1893. Вып. 17.

Мамбетов Г. Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // УЗ КБ НИИ. Сер. филол. 1967. Т. 24.

Мамбетов Г. Х. Пища в обычаях и традициях кабардинцев и балкарцев // Вестник КБ НИИ. 1972. Вып. 6.

Маргошвили Л. Ю. К вопросу о переселении вайнахов на территорию Грузии // Грузино-северокавказские взаимоотношения. Тбилиси, 1981.

Март Н. Я. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Георгием // Зап. Вост. отд.-ния Рус. археол. о-ва. СПб., 1905. Т. 16. Вып. 2–3.

Март С. М. К изучению персидской свадьбы // СМАЭ. 1930. Т. 9.

Март С. М. Мохаррам: (Шииитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов) // СМАЭ. 1970. Т. 26.

Маршаев Р. Г. К вопросу о социальном строе Ахтышаринского вольного общества в XVIII – начале XIX в. // УЗ ИИЯЛ. 1957. Т. 3.

Масуди. Луга золота и рудники драгоценных камней // СМОМПК. 1908. Т. 38.

Материалы по истории Дагестана и Чечни. Махачкала, 1940. Т. 3. Ч. 1.

Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX – начале XX в. Нальчик, 1979.

Мафедзев С. Х. О народных играх адыгов (XIX – начало XX в.). Нальчик, 1986.

Мафедзев С. Х. Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов в XIX – начале XX в. Нальчик, 1991.

Мерперт И. Я. Об этнокультурной ситуации IV–III тысячелетия до н.э. в циркумпонтийской зоне // Древний Восток: Этнокультурные связи. М., 1988.

- Мещанинов И. Змея и собака на вещевых памятниках архаического Кавказа // Зап. коллегии востоковедов при Азиатском музее РАН. Л., 1925. Т. 1.
- Мид М. Культура и мир детства. М., 1988.
- Миллер А. А. Изображение собаки в древностях Кавказа // Изв. Рос. акад. истории матер., культуры. 1922. Т. 2. Вып. 22.
- Мовчан Г.Я. Социологическая характеристика старого аварского жилища // КЭС. М., 1972. Вып. 5.
- М-цев М. Краткий обзор Джаробелоканского округа // Закавказск. вестник. 1850. № 9.
- Налоев А.Х. Происхождение слова тхъэ (tha) – бог // УЗ КБ ПИИ. Сер. филол. 1967. Т.27.
- Налоев З.М. О придворном джегуако // Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1981.
- Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. М., 1980. Ч. 1.
- Народы Австралии и Океании. М., 1956.
- Народы Кавказа. М., 1962. Т. 2.
- Никитин А. Нравы и обычаи хевсур // Кавказ. 1897. № 178.
- Никольская З.А. Свадебные и родильные обряды аварцев Кахибского района // СЭ. 1946. № 2.
- Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1958.
- Обращение Грузии / Пер. Е.С. Такайшвили. Тбилиси, 1989.
- Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.
- Омаров А. Воспоминания муталима // ССКГ. 1868. Вып. 1; 1869. Вып. 2.
- Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. 1870. Вып. 3.
- Ортабаева Р.А. Карачаево-балкарская охотничья поэзия // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983.
- Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследование по истории морали. М., 1987.
- Очиаури Т.А. Из истории древнейших верований грузин: (Кадагоба в Хевсурети). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1950.
- Ошаев Х.Д. Народные развлечения у чеченцев // Революция и горец. 1929. № 6.
- Ошаев Х.Д. Малхиста // Там же. 1930. № 8.
- Памятники обычного права Дагестана. XVII–XIX вв.: Арх. материалы / Сост. Х.М. Хашаев. М., 1965.
- Панек Л.Б. Работа южного отряда Дагестанской экспедиции // КСИЭ. 1948. Вып. 4.
- Панек Л.Б. Лаки // Л.Б. Панек, Е.М. Шиллинг. Сборник очерков по этнографии Дагестана. Махачкала, 1996.
- Панек Л.Б. Лаки // Л.Б. Панек, Е.М. Шиллинг. Сборник очерков по этнографии Дагестана. Махачкала, 1996.
- Панек Л.Б. Ахты как экономический, политический и культурный центр лезгин Самурской долины // Северный Кавказ: Традиционное сельское сообщество – социальные роли, общественное мнение, властные отношения. СПб., 2007.
- Панек Л.Б. Свадебные обычаи лезгин // Там же.
- Панеш Э.Х. Этносоциальная история адыгов в X–XIII вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1983.
- Пачулия В.П. Падение Анакопии. М., 1986.
- Петров П. Кукери: Един болгарски обичай от античен произход // Етногенезис и културно наследство на българския народ. София, 1971.
- Петров П. Кукери и сурвакари // Изв. на Българското историческо дружество. София, 1972. Кн. 28.

Письма из Осетии // Тифлис. ведомости. 1830. № 87.

Попов И. Кавказские спартапцы: (игры народов Дагестана) // Вестник знания. 1926. № 2.

Попов Р. Към характеристиката на българските народни вярвания, свързани с перидите на преход към зимата и пролета // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989.

Потанин Г.П. Очерки Северо-Западной Монголии // Изв. РГО. 1894. Вып. 4.

Потапов Л.П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // КСИЭ. 1958. Вып. 30.

Предания и легенды народов Дагестана // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII – начале XIX в. Махачкала, 1981.

Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986.

П-ский. Из быта пшавов и хевсур // Кавказ. 1888. № 86, 87.

Радде Г.И. Хевсурия и хевсуры // ЗКОРГО. 1880. Кн. 11. Вып. 2.

Рагимова Б.Р. Формы общинного управления у самурских лезгин // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1987.

Рахимов М. Некоторые обычаи и обряды, связанные со скотоводством, у таджиков Каратегина и Дарваза // Памяти М.С. Андреева. Сталинабад, 1960. (Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии ТаджССР; Т. 70).

Рахимов Р.Р. «Туи салладор» в окрестностях города Ура-Тюбе // ПИИЭ. 1975. М., 1977.

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

Рахимов Р.Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990.

Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. № 1–2.

Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в.: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Романовский Д.И. Кавказ и Кавказская война. СПб., 1860.

Рухадзе Дж. Грузинский народный праздник. Тбилиси, 1966.

Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

Садовский К. Посховский участок Ардаганского округа Карсской области // СМОМПК. 1886. Вып. 5.

Саидов И.М. Об использовании одного из видов языческих сооружений в общественном быту вайнахов // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981.

Сатыбалов А.А. Социально-политические термины тюркоязычных документов эпохи феодализма в некоторых языках Северо-Восточного Кавказа // УЗ ИИЯЛ. 1958. Т. 5.

Свод этнографических понятий и терминов: Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986.

Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 годах. Грозный, 1963.

Серебрякова М.Н. О некоторых представлениях, связанных с семейно-обрядовой практикой сельских турок // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

Серов В.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в.: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Серов В.Я. Медведь-супруг: Вариации обряда и сказки у народов Европы и Латинской Америки // Фольклор и историческая этнография. М., 1983.

- Сигорский М.* Брак и брачные обычаи на Кавказе // Этнография. 1930. № 3.
- Симаков Г.Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX в. Л., 1984.
- Сиюхов С.* Черкесы-адыге // Деятели адыгской культуры дооктябрьского периода: Избр. произведения. Нальчик, 1991.
- Сказки народов Дагестана. М., 1965.
- Скитский Б.В.* К вопросу о феодальных отношениях в истории ингушского народа // Изв. ЧИИ НИИ ИЯЛ. 1959. Т. 1. Вып. 1.
- Сл. И.* О тифлиских цехах // Кавказ. 1850. № 93.
- Снесарев Г.П.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // Материалы Хорезмской экспедиции. М., 1963. Вып. 7.
- Снесарев Г.П.* О реликтах мужских союзов в истории народов Средней Азии. М., 1964.
- Сталь К.Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. 1900. Т. 21.
- Стаменова Ж.* Кукери и сурвакари: Български празници и обичай. София, 1982.
- Старостин С.А.* Индоевропейско-севернокавказские изоглоссы // Древний Восток: Этнокультурные связи. М., 1988.
- Стевен.* Журнал путешествия по земле донских казаков, к Кавказу и в Астрахань // Сев. архив. 1824. Ч. 12, № 23, 24; 1825. Ч. 14, № 7, 8; Ч. 15, № 12.
- Студенецкая Е.Н.* Маски народов Северного Кавказа // Народный театр. Л., 1974.
- Танкиев А.Х.* Жанр обряда сватовства зохалол у ингушей // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985.
- Танкиев А.Х.* О календарной обрядовой поэзии вайнахов // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1988.
- Тедорадзе Г.* Пять лет в Пшавии и Хевсуретии. Тбилиси, 1941.
- Текеев К.М.* Карачаевцы и балкарцы: Традиционная система жизнеобеспечения. М., 1989.
- Тендрякова М.В.* Первобытные возрастные инициации и их психологический аспект (по австралийским материалам): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1992.
- Тепцов В.* По истокам Кубани и Терека // СМОМПК. 1892. Вып. 14.
- Техов Б.В.* Центральный Кавказ в XVI–X вв. до н.э. М., 1977.
- Техов Б.В.* Скифы и Центральный Кавказ в VII–VI вв. до н.э. М., 1980.
- Токарев С.А.* Маски и ряжение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в.: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. 4-е изд. М., 1986.
- Толстов С.П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. М.; Л., 1935. № 9–10.
- Толстов 1946: Толстов С.П.* Новогодний праздник «каландас» у хорезмийских христиан начала XI века // СЭ. 1946. № 2.
- Толстов С.П.* Древний Хорезм. М., 1948.
- Тревер К.В.* Древнеиранский термин «рагна»: К вопросу о социально-возрастных группах // Изв. АН СССР. Сер. истории и философии. 1947; Т. 4. № 1.
- Трофимова А.Г.* Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем // СЭ. 1961. № 1.
- Трофимова А.Г.* Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана // Азербайджанский этнографический сборник. Баку, 1966.
- Тошматов Н.Э.* Традиционные мужские объединения и их роль в семейной обрядности у населения Ура-Тюбе // Изв. АН Тадж.ССР. Сер. востоковедения, истории, филологии. 1987. № 4.

- Туаева Э.Д. Прямоугольные поясные пряжки эпохи поздней бронзы и раннего железа из Кобани и Тли // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988.
- Туганов М. Элементы театра в осетинском народном творчестве // Сов. Осетия. 1959. № 13.
- Тульчинский Н.П. Пять горских обществ Кабарды // ТС. 1903. Вып. 5.
- Тульчинский Н.П. Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // Там же. Вып. 6.
- Уарзиати В.С. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987.
- Уарзиати В.С. Реликты инициации в семейной обрядности осетин-мусульман // Молодые ученые Северной Осетии – 70-летию Великого Октября: Тез. докл. науч. конф. Орджоникидзе, 1987.
- Уварова П.С. Кавказ. Путевые заметки. М., 1887.
- Уколова В.И. Рыцарство и его предыстория [Предисл. ред.] // Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987.
- Урманчаев Ф. Золотая волчья голова на знамени: (К вопросу о происхождении образа волка в древнетюркском эпосе) // Сов. тюркология. 1987. № 3.
- Урусбиева Ф.А. Карачаево-балкарский фольклор. Черкесск, 1979.
- Урушадзе Н.Е. Опыт семантического анализа бронзового пояса из Мцхета–Самтавро // СЭ. 1971. № 6.
- Услар Л.К. Кое-что о словесных произведениях горцев // ССКГ. 1868. Вып. 1.
- Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX – начала XX в. Нальчик, 1988. Кн. 2.
- Фрейденберг О.М. Из до-гомеровской семантики // Академия наук СССР – академику Н.Я. Марру. М.; Л., 1935.
- Фрэзер Дж. Золотая ветвь. 2-е изд. М., 1984.
- Хаджиева Т.Х. Эстетические и утилитарно-магические функции календарных песен балкарцев и карачаевцев (весенне-летний цикл) // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1988.
- Халаева Н.Д. Культ волка у предков чеченцев и ингушей и его изживание // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977.
- Халидова М.Р. Отражение мифологических воззрений в легендах и преданиях народов Дагестана // Жанры фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1979.
- Халидова М.Р. Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции // Магическая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1989.
- Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.
- Халилов Х.М. Общее и специфическое в календарной поэзии летне-осенней обрядности народов Дагестана // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1988.
- Хан-Гирей. Черкесские предания: Избр. произведения. Нальчик, 1989.
- Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И. Характер сословных отношений в горной Ингушетии // КЭС. Тбилиси, 1968. Т. 2.
- Хасиев С.А. О некоторых древних чеченских оберегах: (к вопросу о пережитках первобытных культов у вайнахов) // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1969. Т. 3.
- Хасиев С.-М.А. Еще раз об амазонках // КСДСКЧ. Май 1989. М., 1990.
- Хетагуров К.Л. Особа: (этнографический очерк) // Собр. соч.: В 5 т. М., 1960. Т. 4.
- Хейзинга Й. Осень средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988.

Хизанашивили Д. Пшавия и пшавы: Брак и взаимные отношения между членами пшавской семьи // ЗКОИРГО. 1896. Кн. 18.

Хизанашивили И. (Урбнели). Статьи по этнографии // МЭГ. 1940. Вып. 2 (на груз. яз.).

Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.

Худадов Н. Заметки о Хевсурии // ЗКОИРГО. 1890. Кн. 14. Вып. 1.

Цивьян Т.В. Образ и смысл жертвы в античной традиции (в контексте основного мифа) // Палеобалканистика и античность. М., 1989.

Цицишвили Н.Г. Южнославянско-грузинские музыкально-этнографические параллели // СЭ. 1991. № 2.

Чачашивили Г. Шатильский «сапехно». Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1949.

Челеби Э. Книга путешествия. М., 1979. Вып. 2.

Черкезова М. Типология и распространение на сурваскарски и кукерски маски, обрядно-облекло и реквизит в България // Първи конгрес на Българското историческо дружество. София, 1970. Т. 2.

Черкезова М. Кукерски обичаи и маски // Векове. 1974. Кн. 2–3.

Чжимбе А. Люди ущелий: Роман из жизни хевсур. М., 1928.

Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхипвали, 1976.

Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхипвали, 1984.

Чиковани Г.Д. Осетинский пыхас // КЭС. Тбилиси, 1979. Т. 5. Вып. 2.

Чиковани Г. Д. Из истории общественного быта вайнахов // КЭС. Тбилиси, 1986. Т. 6.

Чиковани Г. Д. Один из видов площадей народного схода горного Кавказа // КЭС. Тбилиси, 1988. Т. 7.

Чиковани Т. О традициях строительства гостиних домов на территории Колхиды // Мацне. Сер. истории, археологии, этнографии, истории искусства. 1972. № 19 (на груз. яз.).

Чочиев А.Р. Место культа оружия в формировании идеи о сверхъестественном могуществе у осетин // Изв. ЮО НИИ. 1977. Вып. 22.

Чочиев А.Р. Пережитки военно-демократического уклада в общественном быту осетин в прошлом: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1979.

Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхипвали, 1985.

Чубинов (Чубинашвили) Д. Грузинско-русско-французский словарь. СПб., 1840.

Чурсин Г.Ф. Материалы по изучению Грузии: Юго-Осетия. Тифлис, 1925.

Чурсин Г.Ф. Праздник «выхода илуга» у горских народов Дагестана // Изв. Кавк. историко-археол. ин-та. Тифлис, 1927. Т. 5.

Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских горцев. Махачкала, 1929.

Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. Махачкала, 1995.

Чхеидзе Т.А. Система воспитания в сасанидском Иране. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.).

Шаманов И.М. Скотоводство и хозяйственный быт карачаевцев в XIX – начале XX в. // КЭС. М., 1972. Вып. 5.

Шаманов И.М. Календарь и календарная обрядность карачаевцев и балкарцев // Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1989.

Шамиль и Чечня // Воен. сб. 1859. Т. 9.

Швецов В. Очерк о кавказских горских племенах, с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе. М., 1856.

Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 28.

- Шиллинг Е.М.* Сваны // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2.
- Шиллинг Е.М.* Ингуши и чеченцы // Там же.
- Шиллинг Е.М.* Дагестанская экспедиция 1946 г. // КСИЭ. 1948. Вып. 4.
- Шиллинг Е.М.* Кубачинцы и их культура // ТИЭ. 1949. Т. 8.
- Шиллинг Е.М.* Малые народы Дагестана. М., 1993.
- Шиллинг Е.М.* Кайтаки // Л.Б. Панек, Е.М. Шиллинг. Сборник очерков по этнографии Дагестана. Махачкала, 1996.
- Даргинцы* // Там же.
- Широкова Н.С.* Кельтские друиды. Л., 1984.
- Шихсаидов А.Р.* Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М., 1984.
- Шкловский В.* Горная Грузия: Пшавия, Хевсурия, Мухевия. М., 1930.
- Шортанов А. Т.* Культ Дионисия и Ажагафэ // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока. М., 1978.
- Шортанов А.Т.* Адыгская мифология. Пальчик, 1982.
- Шталь И.В.* Эпические предания Древней Греции. М., 1989.
- Шталь И.В.* К исторической палеоэтнографии Северо-Кавказского региона: Данные нарративных источников и изобразительного искусства // СЭ. 1989. № 3.
- Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Шурц Г.* История первобытной культуры. СПб., 1907. Вып. 1.
- Шукин И.С.* Материалы для изучения карачаевцев // Рус. антропол. журн. 1913. № 1–2.
- Элашвили В.И.* Фехтование в системе военно-физического воспитания хевсур // КСИЭ. 1949. Вып. 8.
- Элашвили В.И.* Народная система физического воспитания в Грузии // КСИЭ. 1959. Вып. 31.
- Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- Эриашвили Ж.Г.* Древнейшие социально-религиозные институты в горных районах Грузии. Тбилиси, 1982 (на груз. яз.).
- Эриашвили Ж.Г.* Древнейшие социально-религиозные институты в горных районах Грузии (по этнографическим материалам XIX – начала XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1983.
- Эристов Р.Д.* О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // ЗКОИРГО. 1855. Кн. 3.
- Эристов Р.Д.* Заметки о Сванетии // ЗКОИРГО. 1897. Кн. 19.
- Эсадзе С.* Штурм Гуниба и пленение Шамиля. М., 1909.
- Якубов М.А.* Болгария – Дагестан // Болгария – СССР. Диалог о музыке. М., 1972.
- Ястребов В.* Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России // Киевская старина. 1896. Отд. отт.
- Brown J.K.* A Cross-Cultural Study of female Initiation Rites // Amer. Anthropol. 1963. Vol. 65, № 4.
- Gamba.* Voyage dans la Russie meridional et particulierement dans les provinces, situees au dela du Caucase, fait depuis 1820 jusquen. Paris, 1826. Vol. 2.
- Koleva T.A.* Paralleles balcano-caucasiens dans certain rites et coutumes // Ethnologia Slavica. 1972. Vol. 3.
- Koleva T.A.* Institut des initiations in Bulgaria // Ethnologia Slavica. 1974. Vol. 5.
- Lemann F.R.* Bemerkungen zu einer neuen Begrundang der Beschneidung // Sociologus. 1957. Vol. 7, N 1.
- Mead M.* Male and Female. New York, 1955.
- Reineggs J.* General Historical and Topographical Description of Mount Caucasus. London, 1802. Vol. 1.
- Virchow R.* Grabenfeld von Koban. Berlin, 1883.

Архивные материалы

Центральный, государственный исторический архив России (СПб)

Исторический очерк владычества русских за Кавказом. 4.2 // Ф. 1268, оп. 1, д. 951.

С.-Петербургский филиал Архива Российской Академии наук

Фалев П.А. Карачаевцы, балкарцы, кумыки // Ф. 135, оп. 2, д. 309.

Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научно-го центра РАН

Агларов М.А. Андийская группа народностей: Дис. ... канд. ист. наук. Махачкала, 1968 // Ф. 3, оп. 3, д. 67.

Ахлаков А.А. Героико-исторические песни и баллады аварцев // Ф. 3, оп. 5, д. 112.

Далгат Б. Материалы по обычному праву даргинцев // Ф. 5, оп. 1, д. 28.

Козлова К. Поселения и жилища аварцев // Ф. 5, оп. 1, д. 32.

Панек Л.Б. Материалы по этнографии рутульцев // Ф. 3, оп. 36, д. 2.

Архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований

Пчелина Е.Г. Местность Уаллагир и шесть колен рода Осигагатаара // Ф. 6, оп. 1, д. 21.

Архив Российского этнографического музея (СПб)

Материалы Е.И. Студенецкой (ф. И, оп. 1)

№ 6: Дневник поездки в Карачай и Балкарию в 1934 г.

№ 17: Дневник поездки в Карачай в 1936 г.

№ 27: Дневник поездки в Балкарию в 1938 г.

№ 28: Дневник поездки в Балкарию в 1939 г.

№ 95: Дневник поездки в Карачай в 1969 г.

№ 105: Дневник поездки в Северную Осетию в 1970 г.

Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН

Лугуев С.А. Общественный быт лакцев во второй половине XIX – начале XX в.: Дис. ... канд. ист. наук. Махачкала, 1982 // Ф. 5, оп. 1, д. 646.

Панек Л.Б. Агулы // Ф. К-1, оп. 1, д. 159.

Серебрякова М.Н. Семья и семейная обрядность турецкой деревни (в новейшее время): Дис. ... канд. ист. наук. Л., 1975.

Полевые материалы автора (Арх. МАЭ, ф. К-1, оп.2)

№ 1384: Дневник поездки 1984 г. в Дагестан.

№ 1386: Отчет о поездке в Дагестан в 1984 г.

№ 1427: Отчет о поездке в Дагестан в 1985 г.

№ 1587: Дневник поездки 1988 г. в Дагестан.

№ 1588: Отчет о поездке в Дагестан в 1988 г.

№ 1651: Дневник поездки в Чечено-Ингушетию в 1989 г.

№ 1652: Отчет о поездке в Чечено-Ингушетию в 1989 г.

№ 1688: Дневник поездки в Дагестан в 1990 г.

№ 1689: Отчет о поездке в Дагестан в 1990 г.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	- Вестник древней истории
ЗКОИРГО	- Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис.
Изв. ИРГО	- Известия Императорского Русского географического общества. СПб.
Изв. СО НИИ	- Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Владикавказ, Орджоникидзе.
Изв. ЧИНИИИЯЛ	- Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Грозный.
Изв. ЮО НИИ	- Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института. Тбилиси.
ИКОИРГО	- Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис.
КБ НИИ	- Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт. Нальчик.
КК	- Кавказский календарь. Тифлис.
КСДСКЧ	- Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений.
КСИЭ	- Краткие сообщения Института этнографии.
КЭС	- Кавказский этнографический сборник.
МЭГ	- Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси.
ПИИЭ	- Полевые исследования Института этнографии. М.
СМАЭ	- Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого.
СМОМПК	- Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.
ССКГ	- Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис.
СЭ	- Советская этнография
ТВ	- Терские ведомости.
ТИЭ	- Труды Института этнографии
ТС	- Терский сборник. Владикавказ.
УЗ Ад. НИИ	- Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института. Майкоп.
УЗ ИИЯЛ	- Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г.Цадасы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала.
УЗ КБ НИИ	- Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Нальчик.
ЭО	- Этнографическое обозрение.

Ю. М. Ботяков

АБРЕКИ



ВВЕДЕНИЕ

Абречество относится к кругу традиционных социальных институтов, глубоко укорененных в культуре народов Кавказа, которые, обладая ярко выраженными специфическими чертами, в первую очередь обращали на себя внимание представителей иноэтничного мира; например, обычай кровной мести, гостеприимства, куначества и т. п. Согласно точке зрения видного осетинского ученого В. И. Абаева, осетинское слово *abur eg/ab ereg, ab z eg* означает «абрек, разбойник». Это «кавказское слово, восходящее, возможно, к пехл. *aparak*; ср. пехл. *apartan* – „грабить“, *apag* – „грабеж“, перс., тур. *avara* – „бродяга“, *avar* – „добыча, грабеж“, ближе к осетинскому стоят: груз. (диал.) *abraki, abragi*, мегр. *abragi*, сван. *ambreg*, абх. *abrag*, абаз. *abrag*, каб., черк. *abreg*, балк. *abrek*, инг. *abarg*, чеч. *oburg*, авар. *aburik*. Ср. также авар. *aparag* – „пришелец“. Различие между формами типа *aparek (abareg)* и *avara* следует объяснить тем, что первые усвоены из средне-, а вторые из новоперсидского. Как видно, персидское слово было усвоено в языки Кавказа дважды: сперва в пехлевийской форме *aparak*, потом в новоперсидской *avara*» [Абаев 1958:25–26]. В дальнейшем эта точка зрения не подвергалась каким бы то ни было серьезным критическим замечаниям. Так, например, грузинские исследователи Р. Л. Харадзе и А. И. Робакидзе в вопросе толкования термина «апареки» придерживались мнения В. И. Абаева, отождествляя хевсурского апареки соответствующим сванскому и осетинскому терминам, обозначающими разбойника [Канделаки 1987: 117].

Современный чеченский исследователь И. Ю. Алироев в связи с употреблением термина «абрек» в вайнахских языках отмечает: «Кроме того, в вайнахских языках и диалектах распространились следующие собственно вайнахские и заимствованные социальные термины: *обург* – „абрек“, инг. *аббарг* (ср. перс., турец. *авара* – „бродяга“, арм., авар., груз. *авара*, каб. *абрег*, балк. *абрек* и др.)» [Алироев 1990: 47]. Я. Чеснов, касаясь института абречества, соотносит термин «абрек» с индийским термином «*абара* – „бродяга“ и славянским *бродник*, которым обозначали бродячее разноплеменное население в причерноморских степях и на Северном Кавказе еще в XII–XIII веках» [Чеснов 1995: 30].

Время Кавказской войны – своеобразный «золотой век» абречества. Именно тогда к этому явлению было привлечено самое пристальное внимание российского общества. При этом интерес был далеко не академическим. В многочисленных публикациях, авторами которых, как правило, были офицеры, служившие на Кавказе, осмысливался опыт непосредственного контакта с реальными абреками, а также давалась характеристика сути абречества. К концу XIX в. окончательно формируется представление об этом социальном институте народов Кавказа, что и нашло отражение в статьях энциклопедических словарей того времени.

В толковом словаре В. Даля приводится следующая трактовка термина «абрек». «Абрек (обрекатся?) *квк.* отчаянный горец, давший срочный обет или зарок не щадить головы своей и драться; также беглец, приставший для грабежа к первой шайке» [Даль 1981: 2]. В энциклопедическом словаре Ф. Брокгауза и И. Ефрона издания 1890 г. дается развернутая характеристика социального статуса абрека: «У кавказских горцев этим именем называют человека, принимающего на себя обет избегать всяких жизненных удовольствий и быть неустрашимым во всех боях и столкновениях с людьми. Срок обета иногда бывает довольно долгий – до пяти лет, в течение которого абрек отказывается от всех прежних связей, от родных и друзей; абрек не имеет ничего заветного и ничего не страшится» [Брокгауз Ефрон 1890] В Новом словаре Ф. Брокгауза и И. Ефрона упоминается побудительная причина ухода в абреки – «кавказский горец, давший обет идти бесстрашно на смерть, мстить кровью за обиду и т. п.» [Брокгауз Ефрон 1914: 78].

Особый интерес представляет характеристика абречества, данная Ф. И. Леонтовичем, так как она основывается на своде данных по обычному праву народов Северного Кавказа, первым составителем которого являлся этот автор. «Абрек – изгой, исключенный из семьи и рода, т. е. вышедший из родовой зависимости и потому лишившийся покровительства и защиты рода. Абрек по преимуществу убийца... По черкесским обычаям, убийца в таком положении должен был уходить из своего рода в горы и другие места и скрываться здесь, ведя жизнь бездомного и безродного бродяги – абрека, пока не находил для себя в чужом роде защитника – кунака, являвшегося посредником в деле примирения абрека с родом убитого» [Леонтович 1882: 359].

При знакомстве с вышеприведенными характеристиками становится очевидным, что представители того слоя кавказского традиционного общества, по отношению к которому употреблялся термин «абрек», не представляли собой некую однородную массу, а имели определенные различия, например в целях, стоящих перед ними. Неизбежно возникает вопрос, насколько адекватно соотносится определение абречества с самим явлением. В этой связи несомненный интерес представляет точка зрения, сложившаяся на абречество в целом и на абреков в частности в современной кавказоведческой литературе.

В приложении к вышедшему в 1936 г. сборнику «Кабардинский фольклор» приведено определение абрека, сформировавшееся на тот момент времени. «Абрек (кабард. *абрег*). Слово это приобретало разные оттенки значения в зависимости от социальной среды и времени: а) изгнанный родом, „изгой“; б) бежавший от притеснений крепостной – гроза помещиков (пши и уорков); в) во время борьбы с царским завоеванием – участник партизанских отрядов» [Кабардинский 1936: 624]. Несмотря на то что в подобной трактовке термина преобладает ярко выраженная политизированность, столь характерная для данного периода времени, тем не менее можно определенно говорить о понимании разнохарактерности этого социального явления в научной среде.

Современный исследователь В. Х. Кажаров, рассматривая традиционные общественные институты кабардинцев, в частности, писал, что Ф. И. Леонтович, правильно отметив «некоторые черты традиционного абречества», не мог правильно «объяснить те новые явления, которые возникли под воздействием внешних факторов, но по инерции продолжали обозначаться прежним термином» [Кажаров 1994: 337].

Не отрицая положения Ф. И. Леонтовича о том, что традиционно в кабардинском обществе под абреком понимался изгой, по сути, бездомный бродяга, для которого воровать и жить было одно и то же, В. Х. Кажаров не соглашается с возможностью применения такой трактовки термина по отношению к сложившейся в годы Кавказской войны группе так называемых «закубанских» или «беглых кабардинцев». «Закубанские кабардинцы, – пишет В. Х. Кажаров, – стали „абреками“ прежде всего по отношению к царскому правительству, которое и поставило их вне закона. Другими словами, абреками они считались не по адыгскому обычному праву, а по законам империи, стремившейся представить свою захватническую политику как борьбу с разбойниками. Само же кабардинское общество не изгоняло их, не ставило вне закона, а поэтому на первых порах (?! – Ю. Б.) не могло относиться к ним как к преступникам, лишенным всех прав... Более того, многие их действия продолжали рассматриваться как проявление рыцарства, переноса на них комплекс традиционных представлений, связанных с наездничеством» [Кажаров 1994: 338].

Таким образом, во временном отношении автор разделяет явление абречества на два основных периода – до событий Кавказской войны и во время нее. В первом случае основной фигурой был абрек-изгой, своего рода ущемленная в правах личность. Термин «абрек» в своей второй интерпретации активно использовался российскими колониальными властями, которые, с точки зрения В. Х. Кажарова, некорректно обозначали им совершенно иную, нежели в традиционном осмыслении, социальную категорию лиц – носителей высокопрестижной идеологии наездничества.

Вторая точка зрения относительно института абречества, которую мы хотим привести, по постановке проблемы практически совпадающая с приведенной выше, принадлежит В. О. Бобровникову. Динамика развития данного общественного института прослеживается исследователем главным образом уже на материале народов Дагестана. Автор выделяет четыре основных периода, в течение которых смысловая нагрузка термина «абрек» претерпевает значительные изменения.

Первый период относится к XVI–XVIII вв., когда под абреками понимались главным образом переселенцы, вынужденные, чаще всего из-за кровной мести, покидать родные места. Эта категория лиц еще далека от «бездомных бродяг, вынужденных жить разбоем». Второй период В. О. Бобровников связывает с Кавказской войной. В XIX в. под абреком понимался всякий немирный горец, это скорее не беглец или изгой, а разбойник. Следующий период изменения семантики тер-

мина отнесен автором к событиям начала XX в., и этот новый смысл – «благородный разбойник из кавказских горцев». Завершается периодизация последним, четвертым этапом, когда интересующий нас термин под влиянием советской пропаганды идеологизируется и абрек становится участником «антиколониального/антигосударственного движения против России/СССР» [Бобровников 2000: 24–25].

Предшествует же развернутой выше периодизации следующее ключевое положение автора о некорректном использовании термина «абрек», которое сложилось в отечественной историографии, а также среди западных специалистов: «Абречество, – отмечает В. О. Бобровников, – рассматривается вне времени и пространства. Подобный подход исходит из подсудного убеждения в неизменности традиционного общества. Поэтому для характеристики абречества порой используются данные, относящиеся к разным эпохам. При недостаточности источников сведения современных этнографических обследований априорно проецируются в прошлое» [Бобровников 2000: 23].

Само положение о неправомерности использования современного материала в процессе реконструкции традиционного института абречества не может вызвать никаких возражений. Вопрос заключается в другом. Действительно ли абречество как явление столь кардинально менялось, что позволило В. О. Бобровникову выделить четыре практически полностью самостоятельных периода. Кстати отметим, что последние три периода развития абречества укладываются по периодизации В. О. Бобровникова в рамки XIX–XX вв., в то время как первый приходится на более длительное время и охватывает XVI–XVIII вв. Возникает вопрос: может быть причина столь длительной стабильности этого первого периода заключена не в неизменности самого явления, а в отсутствии репрезентативного материала, наличие которого наверняка позволило бы заметить некие отличия в его развитии?

Как представляется, в процессе длительного развития любой традиционный общественный институт, безусловно, должен претерпевать определенную трансформацию в соответствии с изменением историко-политического контекста. В том числе и появление России на политическом горизонте народов Кавказа не могло не вызвать глубоких изменений, которые непосредственно коснулись отдельных общественных институтов, и в частности института абречества. Без всякого сомнения, абречество XVIII в. имело определенное «историческое лицо», отличное от абречества начала XX в., однако при этом должны были существовать и некие общие черты, которые позволили русской военной администрации на Кавказе использовать термин «абрек» для обозначения тех слоев общества, на которые он и был распространен. В. О. Бобровников также связывает представителей всех обозначенных им четырех периодов абречества одной общей идеей. «Главный герой этой культуры (культуры насилия. – Ю. Б.) – так называемый абрек – профессиональный бандит, за которым здесь утвердилось слава благородного и благочестивого разбойника вроде Робин Гуда» [Бобровников 2000: 19]. Автор не случайно выделяет

эту характерную особенность, так как институт абречества рассматривается им в русле культуры насилия.

Но правомерно ли рассматривать «профессиональный грабеж» в качестве главной идеи, которая объединяла абреков на различных этапах развития этого социального явления? Несмотря на то что грабеж можно рассматривать как одно из самых очевидных внешних проявлений абречества, эта характеристика не может помочь раскрытию его внутреннего, сущностного содержания. Имело ли это явление на всем протяжении своего развития другую, неизменную доминанту?

К примеру, суть абречества периода Кавказской войны, согласно мнению В. О. Бобровникова, фактически определялась (и исчерпывалась?) позицией вражды, которую абрек занимал по отношению к России. В этой связи интерес представляет следующий вопрос: сохранился ли тогда тот социальный тип (а вместе с ним и конфликты, его порождающие), по отношению к которому и применялся в традиционном обществе термин (абрек)? Не исключено также, что те формы, которыми характеризуются различные периоды истории абречества у В. О. Бобровникова, есть различные проявления одного и того же института в изменяющемся историческом контексте. Возможно, что все перечисленные особенности уже изначально были присущи этому институту.

Как уже отмечалось, в принципе не может вызвать возражения положение о динамике изменения института абречества во времени. Но также, возможно, существовала и некая внутренняя динамика изменения (развития) этого института в конкретные исторические периоды, наличие более сложных форм, не сводимых исключительно к некоему чистому типу, например изгой, защитник родины и т. п.

Так, если обратиться к ранним этапам истории Осетии, то картина абречества как социального явления представляется далеко неоднородной. Современный осетинский ученый Ф. Х. Гутнов в своих исследованиях средневековой Осетии приводит следующую характеристику драматических событий XIII в.: «Распространенной формой борьбы в этот период стало абречество – такая форма сопротивления, когда воюющий мстит врагу, не имея силы его уничтожить» (Гутнов 1993: 61). Далее, со ссылкой на Рубрука, Ф. Х. Гутнов дает описание борьбы части местного населения с татарами-монголами, характерными чертами которой были: нападения небольшими отрядами, угон скота у завоевателей, уничтожение угнетателей и предателей. Не менее характерной особенностью этого движения сопротивления горцев, которых в источнике называют «воры», «бродяги», «разбойники», была полная поддержка со стороны местного населения [Гутнов 1993: 62].

Г. В. Вертепов, характеризуя междоусобицу в средневековой Южной Осетии, пишет: «Обездоленные люди образовывали шайки абреков и снова вступали в борьбу. Бывало и так, что особенно выдвинувшиеся абреки сами делали феодалами и защищали тогда уже не права народа, а свою власть. Под влиянием таких усобиц целые роды проводили всю свою жизнь в укрепленных башнях, не смея из боязни кровомщения показаться на вольный воздух» [Вертепов 1900: 4]. Как

первое, так и второе описание характеризует абречество как массовое народное выступление против внешних и внутренних врагов, основанное на идее мести, суть которого без особой натяжки можно экстраполировать и на времена Кавказской войны. Именно с таким народным движением связывает институт абречества Я. В. Чеснов, отмечая, что это «общекавказское явление, которое сродни другим формам крестьянского сопротивления от „удальцов Цзинчаншаня в Китае до Робин Гуда в Англии“» [Чеснов 1995: 30].

В своем известном среди кавказоведов труде «Современный обычай и древний закон», вышедшем в конце XIX в., видный исследователь М. М. Ковалевский касается описания института абречества в связи с осетинами Алагирского общества, древнейшего в Осетии. Автор рассматривает события, относящиеся ко времени поселения на ближайшем от Алагирского общества плоскогорье кабардинцев. «С этого времени отдельные семьи, из видов наживы, вступили с кабардинцами в соглашения, стали помогать им в их набегах, угонять к ним скот соседей, за что и были прогнаны с позором из среды Алагирского общества. Изгнанники, так называемые абреки, поселились в Куртатинском ущелье...» [Ковалевский 1886: 36].

В дальнейшем между абреками Куртатинского ущелья начались межродовые убоицы, которые привели к выселению части населения в Тагаурское ущелье, до той поры никем не занятое. «Любопытно отметить при этом, что колонисты Тагаурии являются как бы пионерами кабардинской цивилизации. Предание говорит о содействии, оказанном им кабардинскими князьями Кайтукиными. Уцелевший при избиении целого рода молодой куртатинец Шаноев находит приют в Кабарде у князей Кайтукиных, получает у них воспитание и, с их помощью, водворяется в Тагаурское ущелье» [Ковалевский 1886: 37]. Здесь мы уже сталкиваемся с явлением, которое не имеет отношения к той освободительной борьбе, о которой речь шла выше, а скорее совпадает в общих чертах с «классической» характеристикой, которую дал абречеству Ф. И. Леонтович.

М. М. Ковалевский приводит еще одно описание ситуации, которую он характеризует в качестве абречества и которая также имеет свое своеобразие. События происходят в период времени, который условно можно обозначить как время традиционного развития общества. Автор описывает конфликт, произошедший в Ксанском ауле между родственниками засваганной невесты и ее женихом. Родители отдают невесту другому, и оскорбленный жених начинает мстить – крадет двух девушек, сестер своей бывшей невесты, угоняет скот. Жениха убивают, и все жители аула, опасаясь мести, уходят и переселяются на новое место. Через много лет после их ухода царь Георгий примиряет участников конфликта. «Ксанские абреки возвращаются на старое пепелище; но вскоре следует на них новое нападение со стороны родственников убитого...» [Ковалевский 1886: 26]. Кровомщение, резюмирует Ковалевский, «грозило в Осетии одновременно всем родственникам убитого, чем легко объясняется абречество целых семейных общин, а не одних только убийц, выселение их общца на новые места жительства с целью избавиться от угрожающей им смерти» [Ковалевский 1886: 26]. В этом описании

М. Ковалевским названы абреками уже не изгои, выселенные из общины по приговору всех жителей, а бегущие от мести кровники.

Период Кавказской войны, с нашей точки зрения, принципиально ситуацию с абречеством не изменил. В своем многотомном исследовании Кавказской войны В. А. Потто впервые упоминает об абреках в связи с событиями 1804 г., «когда шайка отчаянных абреков под начальством молодого Атажукина, перебравшись на русскую сторону и своим появлением навела панику на целую окрестность... До полнороста абреков, завидев приближающуюся пехоту, понеслась на нее в атаку» [Потто Т. 1 1994: 597].

Один из самых самобытных историков событий Кавказской войны И. Д. Попко дает следующую характеристику хаджиретов: «Хеджрет – это открытый, добронный, иногда закованный в кольчугу наездник – это лев набега... Когда горец выехал из своего аула на такое расстояние, далее которого не отходят от жилья куры, – выехал... с зарядом в ружье и с 10-ю в газырях... он – хеджрет» [Попко 1998: 150].

Иначе говоря, вышецитируемые авторы использовали термин «абрек» («хаджирет») для обозначения так называемых «немирных горцев», находившихся в состоянии войны с Россией, и это, безусловно, было его наиболее широким социальным наполнением. Но для того же круга авторов совершенно отчетливо проступало и более узкое значение этого слова, трактовка которого приводится у того же В. А. Потто. «На почве... обычая кровомщения выработался в кавказских странах особый любопытный тип людей, называвшихся абреками. Название это обыкновенно присваивалось русскими всем отважным наездникам, пускавшимся в набеги небольшими партиями, но, в сущности, абрек есть нечто совершенно иное, это род принявших на себя обет долгой мести и отчуждения от общества вследствие какого-нибудь сильного горя, обиды, позора или несчастья... Эти люди становились одинаково страшными и чужим и своим...» [Потто Т. 1 1994: 502].

Действительно, причины, побудившие абреков избрать линию конфронтации с Россией, были различными. Так Ф. Ф. Торнау, говоря о бежавших за Кубань кабардинцах, давших обет мстить русским за отнятые ими земли, пишет: «Скоро из разных мест молодые люди стали уходить к неприятелю, провозглашая себя абреками, без другого повода кроме удалства и страсти к похождениям. Гораздо меньшее число делались абреками, имея действительную причину жаловаться на русских. Нельзя не признаться, что и в таких не имелось недостатка» [Торнау 2000: 142]. Непосредственные участники Кавказской войны прекрасно понимали, что далеко не все воевавшие против русских войск кавказцы, строго говоря, могли называться абреками.

Если говорить об абреках, которые, с точки зрения русских военных, имели серьезные причины воевать с Россией, то здесь можно отметить следующее. Ф. Ф. Торнау таким образом характеризует ситуацию, сложившуюся в районе прогнвостояния: «За Кубанью появились абреки, обрекшие себя на беспощадное

истребление русских... Обе стороны дрались под влиянием чувства личной ненависти и мщениия за убитых братьев, за разграбленное имущество, за похищенных жен и детей» [Торнау 2000: 163]. Враждебные отношения с Россией выстраивались через индивидуальное восприятие ситуации. Абрек не воевал с Россией, а мстил ей. В начале XIX в. кабардинский князь Росламбек Мисостов, служивший до этого полковником в казачьем полку, бежит со своим аулом за Кубань и становится «одним из самых отчаянных и бешеных абреков». При этом поводом для перехода становится смерть его племянника, погибшего при нападении на Лию [Потто 1994: 616–617].

Примечательна также ситуация, сложившаяся с уходом в абреки и знаменитых ногайских князей – братьев Карамурзиных. Вступив в конфликт с кордонным начальством и понимая, что им грозит острог, они бегут за Кубань, и «в горах они так же горячо предались жизни абреков, как прежде честно и откровенно служили нам» [Торнау 2000: 144].

Ф. Серов, один из первых исследователей биографии Бейбулата Таймиева, пишет, что слава его как абрека началась после того, как он и еще семь человек переправились через Терек и, мстя за убитого друга, перебили одиннадцать человек, подожгли казачьи дома и разграбили их добро [Серов 1927: 125].

Месть абрека по отношению к России не была адресной, а имела тотальный характер, распространяясь в максимально широком диапазоне – против всех. Академик П. Г. Бутков, говоря о чеченцах, отмечал, что «один чеченец, потеряв в сражении брата своего, ехал прямо в селение Моздокского казачьего полка, чтобы убить кого-нибудь из русских» [Ткачев 1911: 9]. Капитан И. И. Норденстамм также о чеченцах писал, что если «кто-нибудь потеряет в сражении отца, брата, близкого родственника или друга, то иногда дает обещание до тех пор искать опасностей, покуда не убьет кого-нибудь из неприятелей своих (сие более относится к русским) и тем отомстит за родственника или друга своего, такие люди иногда с самоотвержением бросаются на явную смерть, люди, исполнившие подобный обет, в большом уважении» [Норденстамм 1940: 321].

Заметим, что месть, объектом которой становилась не только локальная родственная группа, но и весь народ в целом (русские в годы Кавказской войны в лице армейских частей и мирного населения, проживавшего в непосредственной близости от Кордонной линии), известна в традиционной политической практике. Так, князь Лоов, убивший родного брата ногайского пристава Менгли-Гирея Бахты-Гирея, бежал к абазинам. Сторонники Бахты-Гирея, «лишившись возможности отомстить ему лично, перенесли кровавую канлу (месть. – Ю. Б.) не только на весь абазинский народ, укрывший преступника, но и на ногайцев, у которых он был убит» [Потто 1994: 647].

Ф. Ф. Торнау описывает случай, когда на абхазский берег выбросило турецкое судно с кабардинскими, шапсугскими и абадзехскими хаджи (паломниками), возвращавшимися из Мекки. Абхазы из ближайших селений решили ограбить чужих людей, «говорящих на каком-то непонятном языке». В завязавшей пе-

рестрелке большая часть паломников была перебита. После такого «негостеприимного поступка абхазцев с мусульманами, возвращавшимися из святого путешествия в Мекку, кабардинцы, шапсуги и абадзехи, имевшие между побитыми хаджиями своих соотечественников, называли Абхазию проклятою страной и поклялись убивать беспощадно каждого абхаза, который им попадется» [Торнау 2000: 94].

Целью, которую автор предлагаемой работы ставил перед собой, являлось показать один из традиционных социальных институтов народов Кавказа – абречества в контексте такой обширной темы, как противостояние личности и традиционного общества. При этом особое внимание нам хотелось уделить созданию образа абрека, сформировавшегося в народной среде этого обширного региона. Работа по созданию культурно-психологического портрета абрека (а именно этому аспекту рассматриваемой темы отводится значительная часть текста) обусловила специфику отобранного материала, что хотелось бы отметить отдельно. Особое место в работе отведено взгляду на абречество глазами местных жителей, и потому помимо использования архивных источников, литературного материала, данных, содержащихся в периодической печати, и данных полевых исследований (поездка в Адыгею, Кабарду, Балкарию в 2000-м и в Дагестан в 2002 г.), значительное место в работе занимают эпос и художественная литература. Последняя, широко нами используемая, является незаменимым источником, прекрасно отражающим этнические стереотипы поведения и мышления. При этом, работая с таким материалом, автор полностью отдавал себе отчет в том, что литературные произведения находятся также в русле определенной литературной (не фольклорно-этнографической) традиции.

Глава I

УХОД В АБРЕКИ. КОНФЛИКТ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА

Если рассмотреть все возможные причины, лежащие в основе ухода человека в абреки, то их в целом можно сгруппировать в два основных блока. Первый связан с насильственным или вынужденным побудительным мотивом.

Так, если вновь обратиться к точке зрения В. Х. Кажарова, классической, традиционной является ситуация, когда нарушитель социальных норм поведения изгонялся из среды общинников и дальнейшее его существование могло протекать по двум основным сценариям. Изгой мог найти покровительство другой, дальней общины или, оставаясь вне покровительства того или иного сообщества, действовал на свой страх и риск, добывая средства к существованию разбоем и грабежом. Причины, по которым человек мог стать изгоем, изгнанником, хорошо известны: предательство, трусость, проявленная в бою, убийство кровного родственника, кровосмешительство.

Данной проблеме посвящена специальная статья Ю. Д. Анчабадзе «Остракизм на Кавказе». Автор отмечает, что лица, изгнанные из общества по вышеперечисленным причинам, уже нигде не могли найти покровительства и в силу полной изоляции, мощного психологического давления быстро расставались с жизнью [Анчабадзе 1979: 141]. Примечательно, что в своей статье Ю. Д. Анчабадзе в связи с рассматриваемой темой ни разу не упоминает об абреках. Разбор материала, общая тональность статьи позволяют с уверенностью предполагать, что автор не рассматривает выделенную им категорию лиц как одну из возможных составляющих мира абреков. И это вполне понятно, так как личность, воспитанная в духе традиционного общества, не могла не воспринимать свой проступок (например, трусость) иначе, чем окружающие. Осознание своей вины – тяжелое испытание, выпавшее на долю изгоя, прошедшего обряд отречения, оно ломало личность настолько, что, вероятно, лишь единицы из этой категории могли стать собственно абреками.

Тем не менее, мир абреков пополнялся и из этой среды. Здесь представляет интерес одно из поздних осетинских преданий, события которого протекают в период Кавказской войны. Получив от отца запрет жениться на своей избраннице, молодой осетин предлагает себя русскому командованию в качестве проводника. В случае успешного захвата его родного селения, как вознаграждение за предательство, он требует права взять девушку себе. Но русские в тот раз были отбиты от крепости, а молодой осетин попал в плен к сородичам. Собравшиеся

на суд единодушны в решении, что за свое преступление изменник должен заплатить жизнью, но кульминацией сюжета становится предложение одного из старейшин: «Нет, – заговорил Сави, – лучше изгнать его из общества абреком» [Хаханов 1899: 2].

Одной из серьезных причин, вследствие которых отдельные члены общины подвергались остракизму, неизменно оставалось преступление против нравственности. Весьма показателен в этой связи рапорт из канцелярии помощника начальника Кубанской области от 1868 г. В ходе произошедшего конфликта местные власти приняли участие в его разрешении, но с поправкой на это обстоятельство события развивались в русле сложившейся традиции. Сам текст рапорта не дает ошибиться в правильном понимании причины возникшего противостояния и его последствиях для непосредственных участников. «Туземец вверенного мне округа аула Кургоковского Бахты-Гирей Кургоков согласно его настоятельной просьбе... переселился в Лабинский округ в аул Унароковский. Побудительной причиной его переселения был харам, объявленный одноаульцами за покровительство его девице Каз Муссовой, и во избежание могущего быть кровавого столкновения, в том случае ежели бы он был оставлен жить с людьми, объявившими ему вражду, – на этом же основании мною разрешено узденю Аубекиру Мусову, брату девицы Каз, переселиться в аул Карамурзина, чтобы уничтожить причину возбужденной вражды двух партий в ауле» [ГАКК, ф. 744, оп. 1, д. 271, л. 1].

В числе изгнанных из общины могли оказаться также лица, уличенные, может быть, и не в столь порочащих, согласно традиционному сознанию человека, проступках, но тем не менее представлявших достаточно серьезную опасность для общества. В качестве примера можно привести сообщение о семье чеченского абрека Эски из «многочисленного рода Хазуевых, проживавших в ауле Катгирюрт Грозненского округа. За тайные преступления они были выселены по приговору сельского общества в аул Старые Атаги. Изгнанию Хазуевых из родного аула много способствовал Галчик – старший брат Эски, абрек лет 25» [В.В. 1888: 4].

Однако быть изгнанным из общины рисковал не только преступник, совершивший одно из вышечисленных преступлений, но и личность достаточно неординарная, резко выделяющаяся на общем фоне окружающих, нахождение которой в обществе могло стать причиной постоянного соперничества и разлада между его членами. Вероятно, подобные случаи возникали не слишком часто, но сам факт подобного подхода к проблеме зафиксирован в фольклорных текстах. Так, в чеченском илли об Автархе главный герой получает от местных военных предводителей (бяччи) ультимативное требование:

*Ты юношей дразнишь отвагою властной.
Ты в волчьи сердца их вселяешь страх, ...
Тебя вероломно убить не хотим мы.
Схватиться открыто – ты полчищем кажешься,
Во тьму повергающим край наш родимый –*

*Покинь же страну, что тебя невлюбила,
Пускай в ней царят наше право и сила [Илли 1979: 46-47].*

В числе изгнанников могли оказаться и лица, просто отличавшиеся крайне неустойчивой психикой, специфические особенности характера которых ставили их в положение маргиналов. Именно о такого типа герое повествует, в частности, чеченская легенда, в которой главный действующий персонаж получает следующую характеристику: «Но жители аула не любили Чончилга за его строптивый характер. Особенно возненавидели его старики. Они любыми путями хотели избавиться от Чончилга» [Сказки и легенды 1983: 186]. Или еще один, несколько иной вариант того же образа: «У одного старика был сын. Люди считали его сумасшедшим. Отправят его пасти овец, а он их всех перережет и возвращается домой. Надоел он людям, и говорят они отцу: – Или успокой своего сына, или выгони» [Сказки и легенды 1983: 102].

Общественным институтом, непосредственно связанным с абречеством, был институт кровной мести. В рамках института кровной мести горца могли назвать абреком в случае, если он вынужденно оставлял общину. Например, когда община отказывалась от патронажа по отношению к одному из своих членов. Подобная ситуация была характерна для позднего периода, когда ответственность за пролитие крови, со всеми вытекающими отсюда последствиями, возлагалась на убийцу и на ближайший круг его родственников, в отличие от более раннего периода, когда вся родовая группа (например, ксанские абреки у М. Ковалевского) была вынуждена оставлять родные места. Аналогичный пример приводит и Б. Далгат, говоря о тесной сплоченности чеченского тейпа, мстящего за своего сородича. «В случае убийства членами одной тайпы кого-либо из другой тайпы, если между ними не состоялось примирения, то первая тайпа обыкновенно покидала прежнее место жительства и уходила куда-нибудь подальше от кровников» [Далгат 1934–1935: 31].

Согласно адату черкесов Кубанской области, плата за кровь была столь значительной, что никто не был в состоянии заплатить самостоятельно. «Иногда случается, что род, которому принадлежит убийца, отказывается от платежа за кровь, предоставляя обиженным самим отмстить убийце. Тогда убийце остается только бежать из общины в абреки и скитаться бездомным, пока он не будет убит мстителями или не найдет средств помириться и заплатить за кровь» [Леонтович 1882: 167].

В своих воспоминаниях о посещении родных мест адыгский просветитель Крым-Гирей упоминает о встрече, произошедшей у него с одним из местных жителей, попавшим в крайне затруднительное положение. «На днях, во время игр на свадьбе в Суко, я неумышленно убил одного человека и ранил другого. Родственники убитого и раненого грозят мне смертью и требуют удовлетворения за кровь пострадавших. Я обязан повиноваться обычаю и готов принять участие в уплате следуемой суммы, „цены крови“, наравне с прочими моими родственниками. Но они отказывают мне в помощи, потому будто бы, что я, еще в во-

йну натухайцев с русскими, переселился в Анапу, и что, следовательно, более не принадлежу к их роду. Состояние мое слишком мало, чтобы я своими средствами мог уплатить за убитого 200 коров или 1000 рублей серебром и 50 коров или 250 рублей серебром мною раненному» [Крым-Гирей 1980: 95].

В работе кабардинского просветителя XIX в. Каламбия (Адиль-Гирей Кешев) «Абреки», которую можно отнести к одной из самых информативных по абречеству, дается описание ситуации, когда убивший предавшего его друга кабардинец вынужден покинуть родной аул и переселиться к абадзехам. Убийство нарушителя традиционных этических норм нашло полное одобрение окружающих, но родственники убитого апеллировали к шариату, и героя повествования обязали выплатить значительную сумму. Не имея возможности и желания это делать, он переселился к абадзехам. При этом переселенец свой новый статус и статус сыновей определял следующим образом: «Отец давно твердил нам, что нанесенная ему кабардинцами обида остается без возмездия: „Я, может, скоро умру, – говорит он нам потом, – но помните, что вы абреки“» [Каламбий 1988: 127].

Герой одного из осетинских преданий Соста убивает представителя рода Тотырата и попадает в тяжелейшую ситуацию, которая стала прелюдией его абреческой жизни. «Заволновался, поднялся тогда род Тотырата, начал кружить по следам Соста. До того дошли, что тот не смел выглянуть за порог. И не было у него никого, кто встал бы на его защиту. Все отвернулись от него, и близкие и родные. Умолял он мужчин из рода Курдтата: „Из-за вас, – говорит, – пропадаю. Да буду я жертвой за вас, спасите меня от лютого врага!“ А они ему: „А кто, кто велел тебе стрелять? Мы не нанимали тебя убивать человека. Что тебя толкнуло на это? Выручай теперь себя как можешь“» [Беджизати 1987: 40].

Также и табущик из очерка Ахмета Цаликова «В абреки», убив в ссоре на пастбище своего товарища, размышляет о своем положении: «Заплатить за кровь? Где ж! Это сколько же нужно заплатить?». Если б он продал все свое имущество и имущество немногих своих дальних родственников, то и тогда платы за кровь Даука не хватило бы... Темный лес могучей стеной вырисовывался вдали. И понял Буцка, на какую житейскую тропу толкает его злой рок, понял, и решение, в котором была роковая безнадежность, стало зреть в его груди» [Цаликов 1914: 66]. Только один выход «оставался для спасения от беспощадной мести, – писал об осетинах А. Хаханов, – подлежащий кровному мщению мог покинуть свою деревню и объявить себя абреком, разбойником» [Хаханов 1899: 3].

Если для вышерассмотренной категории лиц уход в абреки (бегство или изгнание) являлся безальтернативным условием спасения жизни, то для представителей второй группы решение оставить общину было следствием полученной тяжелой нравственной травмы (смертью ближайшего родственника, полученного оскорбления). В отличие от первого варианта, когда уход в абреки практически не зависел от самостоятельной позиции человека, а был связан с проявлением коллективной воли общества, во втором случае личность в значительной степени была самостоятельна в принятии такого решения. Тем не менее самостоятельность эта имела достаточно сильное ограничение в лице общественного мнения.

Месть за нанесенное оскорбление становилась первоочередным делом для каждого, кто таковому подвергался. «По понятиям горцев, не отомстивший обиды – поруганный труп, брошенный на распутье, который позорно вести в аул. Снесший равнодушно обиду называется в горах „джулмег“ (презренный) и горе тому, кто не отчурался от прозвища» [Савинов 1850: 17]. Нанесенное оскорбление требовало немедленной реакции, что приводило к стремительной перемене образа жизни. В повести кабардинского просветителя Адыль-Гирея Кешева (Калам-бий) «Абреки» описывается ситуация, когда два брата предоставляют кров и защиту незнакомцу и украденной им девушке. Преследователи вступают с братьями в переговоры, под прикрытием которых проникают в дом и уводят девушку. Односельчане, не посчитавшись с авторитетом братьев и не желая искать взаимоприемлемое решение возникшей проблемы, пошли путем, который ставит главных героев в положение полной несостоятельности как мужчин и хозяев дома, не исполнивших обычая гостеприимства. Характерны слова, с которыми старший брат, уходя в абреки, обращается к младшему. «Не горячись, Мага, попусту, – проговорил он, – дело кончено, не воротись его. Наша кровля покрылась позором. Не смерть, а жизнь нужна нам, чтобы стереть с лица клеймо. Гость наш, идешь ли по следам нашим?.. Мы столько же оскорблены, как и ты, если не больше» [Каламбий 1988: 147].

Также и для знаменитого чеченца Зелимхана его уход в абреки начинается с оскорбления, которое было нанесено его фамилии, – похищенную не без его участия невесту брата ее родные при содействии полиции возвращают домой и выдают за другого. Род Зелимхана, таким образом, должен немедленно реабилитировать себя в глазах общества. Далее следует череда взаимных убийств двумя противоборствующими фамилиями. Зелимхана сажают в тюрьму, из которой он бежит и становится абреком [Гатуев 1971].

По словам известного абхазского общественного деятеля и краеведа С. Басарии, «Абхаз, получив известие об отказе страстно любимой девушки, сразу делается абреком с целью убить того, кто дерзнет ее взять замуж, а также убить брата или отца ее» [Басария 2003: 80].

Отдельно следует упомянуть о специфической группе ушедших в абреки, которую представляли лица, искавшие в абречестве выход из тяжелого психологического состояния, вызванного различными причинами. Так, И. Бларамберг, говоря о причинах ухода в абреки, выделяет следующие обстоятельства, послужившие толчком к этому шагу: «Одни это делают, чтобы выделиться, другие – из-за бедности, третьи – вследствие какого-либо несчастья. Например, если у кого-либо погибла от оспы возлюбленная» [Бларамберг 1992: 233]. Практически дословно это объяснение приводится и в произведении Бестужева-Марлинского [Бестужев-Марлинский 1958: 438]. В одном из поздних осетинских преданий молодой осетин, девушку которого отдали за богатого, обращается к матери: „Нана! Тоскует мое сердце, не сидится мне дома, отпусти меня в странствие“. И никто не узнал, в какую сторону направил он свой путь» [Беджизати 1987: 67]. В. Савинов, предлагая услышанный им вариант легенды о «бродяжном осетине», говорит о

том, что после похищения главной героини ее возлюбленный уходит в абреки. «Кто не знал истины, готов был свалить вину на Гассанг-Бека, но юноша скоро оправдал себя, сделавшись абреком» [Савинов 1850: 2]. Тот же автор выстраивает ситуацию ухода в абреки следующим образом. Горец, по его словам, вел жизнь аскетическую, полную опасностей и лишений, которую он «стоически преодолевал, но горе ему и близким его – если зло или несчастье перельется через край его терпенья, тогда эта переполнившаяся капля капнет кровью» [Савинов 1850: 2].

И наконец, наиболее значительная часть уходивших в абреки лиц рассматриваемой категории была представлена кровными мстителями. Пример такого ухода в абреки прекрасно иллюстрирует текст повести «Хаджи-Абрек» кабардинского писателя Кази-Бека Ахметукова, известного в конце XIX – начале XX в. своими очерками и статьями, а также как издатель журнала «Мусульманин». Главный ее герой по имени Хаджи-Мурза после убийства абреком Бей-Булатом его младшего брата, единственного близкого родственника, уходит в абреки. Острота и драматизм сюжета, в частности, строится на том, что Бей-Булат убивает юношу в момент похищения им его коня, после чего отправляет тело покойного в родной аул с объяснением, за что тот был убит. При этом автор делает сноску, в которой отмечает, что «быть пойманным или, того хуже, убитым на месте преступления считается большим срамом и стыдом. Весь род пойманного делается на долгое время посмешищем своих земляков» [Ахметуков 1993: 40]. Сцена прощания с телом покойного брата показана как поворотный момент в жизни Хаджи-Мурзы, который «покаялся жестоко отомстить Бей-Булату. И с этой страшной ночи Хаджи-Мурза превратился в неуловимого Хаджи-Абрека» [Ахметуков 1993: 42].

Таким образом, формирование социальной категории абреков проходило как за счет тех, кто спасался от мести, так и за счет тех, кто ради нее оставлял общину. Данный аспект нашел отражение в работе современной грузинской исследовательницы М. Б. Канделаки, посвященной институту аманатства (т. е. институту включения чужого человека – аманата – в хозяйственную жизнь приютившей его общины) [Канделаки 1987: 121] в горских обществах Грузии. В первую очередь определим точку зрения М. Б. Канделаки на институт абречества: «Цель ухода в апареки предельно ясна и конкретна: кровомщение являлось обязательным и почиталось за великий стыд, когда ушедший в апареки горец не справлялся достойно с кровником» [Канделаки 1987:106].

Автор приводит следующее, с ее точки зрения важное, отличие этих двух (т. е. аманатство и апарекоба) близких общественных институтов. «Несмотря на то, что основная причина обоих явлений заложена в обычае кровомщения, каждое из них представляет различные внутренние импульсы развития. В отличие от аманата, апарек не просил покровительства чужой общины, предоставленный, в основном, самому себе, он всецело зависел от характера сложившихся обстоятельств и изредка прибегал к помощи своих близких. Таким образом, апарек, в отличие от аманата, не стремился к сравнительно стабильному обоснованию на новом месте, часто менял пристанище и срок его отлучения от родного села без исключений являлся временным» [Канделаки 1987: 110].

Таким образом, с точки зрения М. Б. Канделаки, в слои абреков входили только мстители, в то время как кровники, спасаясь от преследований по обычаю кровной мести, могли стать аманатами, уйдя в другую общину, найдя в ней покровительство и защиту. Не ставя под сомнение правомочность подобного взгляда, отметим тем не менее некоторую условность проведения резкой границы между аманатами и абреками, искавшими спасения в уходе из общины.

Коренным, определяющим понятием института абречества является месть, на основе которой выстраивается линия поведения абрека по отношению к окружающему его миру. При этом на первый взгляд собственно абреками-мстителями могли стать представители второго из рассмотренных выше блоков. Представители первого блока, напротив, в своей подавляющей массе являлись скорее стороной пассивной, уходящей от возмездия. Подобное впечатление может возникнуть при фиксации начального этапа, связанного с уходом из селения, сам же процесс становления абрека как специфического типа личности имел сложный путь развития.

Еще раз отметим, что уход в абреки часто никак не зависел от принятия человеком самостоятельного решения, а был лишь следствием определенного стечения обстоятельств. События в этом случае, как правило, отличались особой динамичностью и переход в абреческое состояние совершался стремительно. Примечательно, что своеобразной «стартовой площадкой» в судьбе многих абреков часто становился общинный праздник, нередко свадьба. Это обстоятельство легко объяснимо.

Во-первых, несмотря на то, что проявление агрессивных действий в общественном месте порицалось общественным мнением, стечение на праздник большого числа людей, динамичность и повышенная эмоциональная тональность свадьбы создавали благоприятную почву для возникновения конфликтных ситуаций. Причиной конфликта могли стать самые различные, в том числе случайные обстоятельства. Началу кровной вражды могли также послужить сопутствующие празднику обстоятельства, порой весьма прозаические. Вот как описывает хевсурский праздник Атангеноба С. И. Макалатия: «Попойка в хати продолжалась два дня, нередко во время пьянки возникали ссоры и кровавые столкновения» [Макалатия 1940: 214]. В местной среде опасность развития событий на празднике по сценарию конфликта прекрасно осознавалась, и в отдельных случаях предпринимались попытки по устранению провоцирующих к его возникновению случайных обстоятельств. Так, видный отечественный кавказовед Л. И. Лавров, посетивший в 1959 г. Грозный, отмечал: «Характерно, что на свадьбе совсем не было алкогольных напитков. Последнее, видимо, проистекает от исламской традиции, но сами чеченцы объясняют это желанием избежать всего, что может вызвать ссору и поножовщину» [Лавров 1982: 182].

Главная же причина, по которой можно рассматривать праздник в качестве пространства потенциального конфликта, заключается в том, что зона компромисса на нем предельно ограничена. Согласно данным, полученным нами от абхазских информаторов, уход в абреки знаменитого в начале XX в. Айба Хуйта был связан со следующим событием. Айба, тогда еще пятнадцатилетний подро-

сток-сирота, находился в доме своего соседа, припимавшего гостей. Хозяин дома обратился к собравшимся с гостом в адрес молодого человека. При этом хозяин дома допустил в своей речи бестактность, сказав буквально следующее: «Чтобы ты знал – тебя воспитала мать на крошках, которые падали с нашего кукурузного амбара. Это ты должен помнить» [ПМА 1755: 20]. Айба убил своего соседа, нанесшего ему публичное оскорбление, и ушел в абреки. Приведем еще пример по данному сюжету. Согласно информации жителей абхазского селения Члоу, их земляк Цвижба Такуй ушел в абреки после того, как на свадьбе убил человека. Во время скачки Цвижба на своем скакуне пришел к финишу первым. Его главный соперник по скачкам, будучи не в силах перенести поражение, ударил лошадь победителя плеткой [ПМА 1825: 34].

Согласно другой версии, причиной ухода Цвижбы в абреки стало убийство на свадьбе представителя дворянского рода, который отрезал косу девушке низкого сословия, отказавшейся с ним танцевать.

На свадьбе, где «зрительская аудитория» представлена наиболее полно, шансы на мирное разрешение конфликта сводились практически к нулю, так как любое оскорбление вызывало повышенный общественный резонанс и предполагало адекватную реакцию. В противном случае поведение потерпевшей стороны истолковывалось присутствующими как непростительная слабость, со всеми далеко идущими последствиями для «промолчавшего».

Вместе с тем уход в абреки мог быть постепенно подготовлен в ходе того или иного конфликта, развивавшегося в традиционном обществе. Далеко не каждый, порывавший с общиной, становился абреком, но стать абреком, не порвав с нею, было невозможно.

По вполне объективным причинам в нашем распоряжении нет многочисленных документальных свидетельств, на основе которых можно было бы составить представление о динамике процесса ухода в абреки в период Кавказской войны, а также конфликтах, лежащих в их основе. Служебная переписка на местах, в частности документы Канцелярии войскового атамана Черноморского казачьего войска, содержит информацию о «выбегающих» из-за Кубани черкесах, решивших скрыться на территории, принадлежащей России. В том числе практически в каждом деле приводится описание конфликтов, ставших причиной для ухода из аула. Эти конфликты в равной степени могли привести беглеца не только на территорию России, но и в абреки.

Этот круг источников активно использовал М. В. Покровский при разработке темы антифеодальных выступлений адыгов в конце XIX – начале XX в. Среди адыгов он выделил три основные категории лиц, наиболее часто уходивших на территорию, подконтрольную России. К первой он отнес молодых членов адыгских семей, терпевших тяжелое материальное положение, в результате чего отцы или старшие братья этих молодых людей вынуждены были продавать их в Турцию. Когда подобная угроза (касающаяся в первую очередь девушек) становилась реальной, совершался тайный побег из аула. «Не менее предприимчивы и решительны были и влюбленные молодые люди, на пути которых к личному счастью

стояли калым, несогласие родителей или же, наконец, разница в общественном положении» [Покровский 1989: 189]. И последнюю немногочисленную «группу беглецов составляли круглые сироты – дети и подростки. Испытав немало горя и нужды на родине... (они. – Ю. Б.), узнав о готовящейся продаже их в Турцию, предпочитали бежать к русским» [Покровский 1989: 189].

Для нас важен сам факт, что основная масса бегущих из аулов к русским были люди молодого возраста. Какова была роль семейного конфликта в процессе ухода из аула? Как известно, обычное право на Кавказе безоговорочно признавало всевластие отца над детьми, старшего брата над младшим. Так, в частности, у адыгов отец имел право «непокорных детей его воли, нанесших ему огорчение, лишить совершенно наследства своего и изгнать из своего жилища, не отдавая в сем никому отчета» [Леонтович 1882: 152]. Аналогичным образом и у абхазов родительская власть была ничем не ограничена. «Отец не отвечает ни перед кем за жизнь своего ребенка» [Торнау 2000: 83]. Точно так же, согласно обычному праву ингушей, «даже за убийство сына отец не отвечает ни перед кем» [Далгат 1999: 211].

Органично воспринимая с раннего возраста основные положения традиционной этической системы, которые, как знаменитый адыгэ хабзэ, имели силу закона, молодой человек как естественную норму, без малейшего внутреннего сопротивления, безоговорочно принимал подобное положение вещей.

Глубоко укоренившееся уважение к старшим, отцу или другому старшему родственнику, позволяло главе семьи принимать жесткие решения, не сомневаясь в своей правоте, без опасения вызвать внутреннюю конфронтацию со стороны домочадцев, в полной уверенности, что его воля будет исполнена. В этой связи интерес представляет трактовка М. Мамакаевым некоторых «непопулярных» поступков чеченского абрека Зелимхана: «Зелимхан мог подвести черту: он сдержал все три клятвы, данные когда-то в грозненской тюрьме отцу: отобрал невесту Солтамурада и обесчестил старшину аула Махкеты, насильно выдавшего ее за своего сына... Зелимхан убил сына харачоевского старшины Адода, отомстив Элсаповым за кровь Бахоевых, пролитую при похищении Зезаг» [Мамакаев 1990: 130]. Исполнение воли отца – один из ключевых аргументов М. Мамакаева в оправдании действий абрека. «Зелимхан молчал, не смея возразить отцу, переживавшему жестокую обиду. Так оно и шло вот уже много лет: вспыльчивый старик требовал немедленной расправы с каждым, кто смел поднять палец против членов его семьи...». Каждая новая обида по отношению к его семье вызывала у отца Зелимхана «неудержимый гнев, он взывал к чести Зелимхана, и тот, полный рыцарских представлений своих гордых предков, шел на очередной жестокий подвиг». В том же контексте следует воспринимать и слова абрека, вызванные мягким напоминанием его жены не перечить Гушмазуку (отцу Зелимхана): «Стараясь не возражать ему, я делаю немало такого, что не следовало бы...» [Мамакаев 1990: 94–95].

В годы Гражданской войны отряд самообороны дагестанского селения Цудахар возглавил его уроженец К. Караев, поддерживавший большевиков и впоследствии ставший видным советским работником. Рассматривать эту фигуру в качестве абрека нет оснований, но показательно, что его ближайшим помощником был Ка-

чаг Омар, известный до революции абрек. В своих мемуарах К. Караев описывает, в частности, эпизод его пленения, как он пишет, «бандой» Гирея Куппинского из Гуниба, выполнявшей приказы турецкого командования. Многих из этого отряда Караев знал лично, сам Куппинский был кунаком его родственников, но, тем не менее, был взят в плен. Счастливым образом избежав расстрела и вернувшись в Цудахар, К. Караев через некоторое время вновь встречается своего недоброжелателя, но не мстит ему. Привлекает внимание объяснение К. Караева, почему за поступки Кушинского он не отреагировал адекватным образом: «Глава бандитов Гирей Куппинский также приехал в Цудахар. Но он не пожелал встретиться со мной и не извинился за свой поступок, совершенный по указанию турецкого командования. Это затрагивало меня сильнее, чем арест и вынесение мне смертного приговора. Поэтому я решил публично опозорить Гирея Кушинского, как главаря банды. Этими мыслями я поделился с отцом. Но он категорически запретил мне вступать в открытый конфликт. Я послушался отца» [Караев 1957: 24–25].

Непререкаемость воли отца как поведенческая норма сохраняется на Кавказе и до настоящего времени, что, в частности, нашло отражение в повести современного адыгейского писателя Юнуса Чуюко «Сказание о железном волке». Отец главного героя, узнав, что его сын играл во дворе семьи, с которой они находились в состоянии длительной вражды, прокомментировал ситуацию следующим образом: «И абреков не было в нашем роду! – негромко, даже как бы не отрываясь от дела, буднично и деловито сказал отец. – Того, кто будет нарушать клятву предков, выгоню вот этой рукой!» [Чуюко 1993: 132].

Краеугольным камнем этического кодекса народов Кавказа является представление о намус (намыс) [Бгажноков 1992: 23–30] – нравственном ядре каждой личности, который в ощущениях местного населения принимал едва ли не материальное воплощение. От поступков человека зависели наращение или утрата намуса, после чего личность лишалась возможности полноценного существования среди себе подобных. Страх лишиться нравственного капитала объясняет повышенное, «щепетильное» отношение к вопросам чести. Поэтому общество культивировало в молодых людях стремление к обретению волевых свойств характера, способности отстаивать себя как личность.

Несмотря на то что беспрекословное подчинение старшему рассматривалось как еще одно доказательство «самости» сильной личности, способной управлять своими страстями, тем не менее, не будет большой ошибкой предположить, что само по себе волевое начало, обладающее достаточно значительным «взрывным» потенциалом, гипотетически способно вызвать сотрясение семейных устоев. В этой связи можно привести чеченскую пословицу, которая служит убедительной иллюстрацией взаимодействия принципа сыновней почтительности с волевыми свойствами идеальной «сильной» натуры: «Не хватай отца за бороду, но уж если схватил, не отпускай» [Межидов Алироев 1992: 55].

Показательны в этом отношении сведения П. Г. Буткова, фиксирующие определенные издержки семейного быта у ингушей: «У ингушей отец сына убить может, что бывает наипаче, когда сын не согласен с отцом в выборе невесты. Случается,

что в сей ссоре и сын отца убивает. Общество в том и другом случае не приемлет каких-либо наказаний; но убийца, отец или сын, не может уже оставаться на житье в той же деревне, но переселяется в другую, где имеет конака» [Бутков 2001: 14].

Большая ответственность в деле сохранения стабильности семейного уклада палагалась и на старшего. В фольклорных текстах задается вектор на правильное поведение сторон в различных сложных ситуациях. Так, в одной из легенд старший брат, узнав о любви младшего брата к девушке, которую он выбрал себе в невесты, и лично убедившись в жертвенном поведении брата, не уступает ему в благородстве. Он отказывается от своей невесты в пользу младшего брата и уходит из селенья, а возвращается в него много лет спустя лишь для того, чтобы умереть на родине [Цаликов 1914: 21].

В реальной жизни безукоризненно следовать нравственным установкам, завышенным в силу их дидактической функции, мог далеко не каждый. При этом зона компромисса в отношениях между старшим и младшим была весьма ограничена, а возникающий в традиционной семье конфликт между отцом и сыном не мог быть предметом рассмотрения третейского суда. Поэтому предпочтительным его разрешением был полный разрыв отношений.

В служебной переписке канцелярии войскового атамана Черноморского казачьего войска за период 1834–1835 гг. в делах о «выбежавших черкесах» содержится скупая ссылка на причину бегства «вышедшего из-за Кубани... черкесина Батижа Ачмиза. Черкесин сей... показал, что отроду ему 35 лет, сапсугского племени... не женат, бежал из-за Кубани по неудовольствиям с родственниками с намерением быть верноподданным...» [ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1406, л. 120]. Точно так же девятнадцатилетний Мустафа Сегмет, проживая «у родителя своего, но, претерпевая всегда большие неприятности от отца, через мачеху, бежал в крепость Анапу под покровительство русских» [ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1406, л. 50].

Диктат отца как основная причина выхода из семьи описывается в одном из произведений кабардинского писателя и общественного деятеля конца XIX – начала XX в. Кази-Бека Ахметукова. События развиваются в период Кавказской войны. «Жили-были в одном из горских аулов три славных джигита. Лишь только они вошли в года, тесно показалось им в ауле, под постоянным присмотром и в подчинении отцов. И вот однажды они ушли от родных и поселились далеко от своей родины в Мызговском ауле, в своем доме, вполне независимыми» [Ахметуков 1993: 118].

Вероятно, причину оттока некоторой части молодежи из общины следует видеть, с одной стороны, в неприятии диктата отцовского права, а с другой – в поощрении обществом волевых качеств их характера. «Многие молодые люди, из числа покорных черкес, – пишет один из авторов газетной заметки середины XIX в., – иногда... только для того, чтобы сделаться известным своим молодецеством, бросая семью и имущество, уходят в абреки» [Горские племена 1850: 372]. Герой повествования Кази-Бека Ахметукова осетин Габо с раннего детства проявлял джигитские наклонности «и не мог равнодушно слушать, когда при нем говорили о каком-нибудь удалом кабардинце, чеченце или ингуше. Скоро в родном ауле и далеко за пределами его Габо прославился как замечательный абрек» [Ах-

метуков 1993: 223]. Именно о такой категории абреков и писал в XIX в. Каламбий: «К нам приставали один за другим все недовольные праздностью, обиженные несправедливостью людской и такие, когорые не питали в душах ровню ничего дурного, но были соблазнены нашими делами» [Каламбий 1988: 160]. Освещая ситуацию с абречеством среди чеченцев Терской области, один из корреспондентов газеты «Северный Кавказ» в конце XIX в. отмечал, что «в глазах молодежи абрек пользовался симпатией героя и имеет почти в каждом ауле преданных тайных друзей» [В.В. 1888: 2].

Подобная ситуация могла спровоцировать, в частности, и переселение в Египет значительной части адыгов. «В тот период адыгские юноши, слышавшие о том, что мисирские беи, мисирские владыки создают хорошее положение всадникам, защитникам, отправлялись в Мисир и у дверей мисирских владык хорошие места занимали» [Адаб баксанского 1991: 195].

Конфликты в семейно-родственной группе, приводившие к уходу в абреки, очень часто возникали на почве семейно-брачных отношений. Так, в служебной переписке канцелярии Черноморского войска содержится объяснительная записка шансуга, проживавшего на реке Тхуансе: «Зовут меня Ногай Сацзус сын Ацимис... Бывши более трех лет в ссоре с меньшим родным моим братом Якубом Ацимис за девушку, на которой хотел жениться по прошествии времени, я заметил его с ней сходявшихся в уединенное место, отчего до сего времени между нами происходили беспрестанные неприятности... во избежание дальнейшей распри я решился бежать в крепость Геленжик...» [ГАКК, ф. 249, д. 1406, оп. 1, л. 115].

В одном из своих произведений К.-Б. Ахметуков описывает ситуацию ухода из семьи молодого дагестанца, отец которого женился на его невесте. «Узнал это сын, вышел на порог дома и крикнул во все горло: „Да будет проклят час моего рождения“, – сказал, сел на коня и хайда...» Дальнейшая судьба этого героя связана с долгими скитаниями, жизнью в далеком от родины черкесском ауле, где он, ни с кем не общаясь, ходил с жителями аула в походы, а в схватках старался оказаться в наиболее опасном месте [Ахметуков 1993: 442–443].

Ф. Торнау пространно описывает конфликт, возникший внутри семейно-родственной группы кабардинских князей Хамурзиных, когда один из двоюродных братьев похищает невесту другого и бежит со своей женой к чеченцам за Терек. Согласно Ф. Торнау, эта конфликтная ситуация между родственниками имела далеко идущие последствия, причем не только для группы лиц, непосредственно вовлеченных в эти события. «Озлобленный бегством Адел-Гирея в Чечню, Аслан-Гирей убил его отца, своего родного дядю, и, опасаясь взыскания за этот проступок со стороны русского начальства, бежал со своими приверженцами к абадзехам. Остальные кабардинские поселенцы, выжидавшие только удобного случая освободиться от русского надзора, последовали его примеру и разбежались во все стороны. Благодаря Гуаше-фудже Уруп опустел, и за Кубанью появилось несколько тысяч самых неутомонных абреков...» [Торнау 2000: 197].

Три приведенных выше примера представляют собой три варианта (далеко не исчерпывающие возможный перечень) развития конфликта в семейно-род-

ственной группе и позволяют в общих чертах рассмотреть некоторые аспекты его развития.

В первом случае конфликт, возникший между родными братьями и имевший длительную предысторию, завершается уходом старшего брата из общины. Вероятнее всего, как это явствует из контекста объяснительной записки, дальнейшее пребывание старшего брата в ауле в ситуации конфликта завершилось бы кровавой развязкой. Таким образом, можно констатировать факт своеобразной профилактики развития конфликта, который в противном случае мог бы развиваться по наиболее драматическому сценарию. Трудно сказать, насколько часто к такому приему прибегали в обществе адыгов в период Кавказской войны, но, тем не менее, важно отметить, что прецедент подобной, упреждающей линии поведения можно найти в исторических преданиях кабардинцев.

Так, поводом к переселению в Кабарду легендарного Кабарды Тамбиева стала острая ситуация, сложившаяся в его семье. Князь Болотоков, у которого служил тлякотлеш Тамбиев, стал уделять его жене пристальное внимание. «Тамбиев сообразил, что, при таких условиях, ему нечего оставаться во владениях князя, так как раньше или позже дело может окончиться кровавой расправой, и потому он решился выслетиться в другую землю» [Переселение Кабарды 1891: 13].

Согласно Б. Далгату, у ингушей, если совместно жившие родственники не ладил между собой, соседи старались «ускорить раздел их, чтобы тем самым предупредить неизбежные при горячем темпераменте ингушей ссоры, нередко кончающиеся убийствами родственников...» [Далгат 1934–1935: 45].

Второй пример является иллюстрацией той ситуации, когда возникший в кругу близких родственников конфликт приводит к уходу из общины одного из участников событий. При этом образовавшийся негативный заряд не направлен непосредственно на оппонента, а переносится вовне, на объект, не имеющий непосредственного отношения к конфликту. В данном случае молодой дагестанец, не желая идти против отца, оставляет родину, пристает к жителям черкесского аула и совершает вместе с ними набеги на русских, вымещая на последних свою обиду. У него нет конкретной личной обиды именно на русских, но они как бы персонифицируют некую злую силу как таковую.

Конфликт, возникший между двоюродными братьями Адел-Гиреем и Аслан-Гиреем Хамурзинными, являет пример того, когда абреческая составляющая проявляется максимально рельефно. Согласно Ф. Ф. Торнау, причиной ухода в абреки двух братьев становится конфликт на почве семейно-брачных отношений. Здесь, так же как и во втором случае, Россия участвует в роли объекта, на который переносится негативный заряд вражды родственников. При этом, согласно трактовке событий Ф. Ф. Торнау, этот заряд был многократно усилен, так как в орбиту семейного конфликта влиятельной княжеской семьи были втянуты значительные силы кабардинских абреков.

Дальнейшее развитие событий определило и новую роль российского фактора в семейном конфликте братьев Хамурзиных. Один из братьев, желая отомстить за смерть отца, возвращается из Чечни, после чего следует формальное прими-

рение родственников. Адел-Гирей, понимая, что на территории абадзехов он не сможет совершить свою месть, переходит под покровительство России. Пользуясь своим положением «мирного», он неоднократно выручает двоюродного брата, предоставляя ему кров или сообщая необходимую информацию о русских и тем самым усыпляет его настороженность по отношению к себе. Переход на сторону русских преследовал единственную цель – обеспечить максимально надежные условия для осуществления возмездия.

* * *

Особую разновидность конфликтов, развивавшихся внутри семейно-родственных групп и имевших в качестве сценария развития уход в абреки, составляли конфликты, связанные с потомством от неравного брака. В XIX в. у адыгов сын от князя и дворянки получал название «незаконного – тума» [Торнау 2000:198] и занимал в сословном отношении некое промежуточное положение. Тума были «выше тлокотлешей, но правами пши не пользовались» [Кудашев 1913: 150].

Своеобразным показателем остроты этой проблемы в традиционном обществе является тот факт, что даже один из центральных персонажей северокавказского эпоса нарт Сасрыква нес на себе тяжелый груз последствий неравного брака. Его «инакость», весьма слабая социальная адаптация к среде нарттов, в значительной степени связана с тем, что он был (например, в абхазской версии нартиады) сыном пастуха Зартыжа. И потому, не признавая братства, нарты презрительно называли его анашна [Салакая 1976: 170]. При этом именно в образе Сасрыквы как ни в каком другом нарте абреческие черты проступают наиболее отчетливо.

Тема неравного брака и как следствие – конфликта, им вызванного, развивается также в образе Андемыркана – персонажа не менее, чем Сасрыква, значимого для кабардинского фольклора. Согласно одной из распространенных версий, сын князя (пши) и унаutki (унауты – представители зависимого сословия у кабардинцев) Андемыркан был прославленным воином, но его сомнительное происхождение не давало ему встать на равную ногу с представителями благородных сословий. В образе Андемыркана изначально заложена практически неразрешимая в рамках жесткой сословной стратификации кабардинского общества проблема.

Образ Андемыркана в недалеком историческом прошлом трактовался в литературе исключительно в ракурсе антифеодальной борьбы, так как действия этого героя были направлены главным образом против представителей высших сословий. Но более очевидна в этом образе тема конфликта личности в сословно-стратифицированном обществе. И уход в абреки (в тексте Андемыркан абреком не называется) в этой конфликтной ситуации становится единственным выходом из того двусмысленного положения, в котором он оказался.

У осетин наиболее популярными циклами песен и преданий являются циклы «Чермен» и «Асланбек». Причем чаще в различных вариантах преданий Чермен рассматривается как кавдасардом различных алдаров. Точно так же и Асланбек

«был одним из трех... сыновей алдара Б. Цаликова и простой крестьянки Цалоевой, т. е., как и Чермен, был кавдасаром и подвергался бесконечным издевательствам со стороны имущих» [Гутнов 1993: 178]. Обстоятельства, заставившие Асланбека вступить на путь борьбы со своими недоброжелателями, относятся, по местным представлениям, к разряду исключительных. Один из его врагов на поминках, которые Асланбек устроил по умершему отцу, напоил своего коня поминальным пивом и растоптал еду, нанеся Асланбеку тяжелейшее оскорбление. Год спустя уже Асланбек в отместку на глазах у всех растоптал поминальные кушанья и нашитки, расставленные на столах его врагом. Затем Асланбек с братьями бежит в Мизур и начинает мстить алдарам, угоняя у них и кабардинских князей скот, который раздают крестьянам. Асланбек с братьями, так же как и мстящий алдарам Чермен, гибнут от рук врагов [Гутнов 1993: 179].

В одном из исторических сюжетов Ш. В. Ногмова об адыгах речь идет о князе Хайдемирхане – сыне князя Мудадара и его второй жены из «низшего класса народа». Последствия этого брачного союза принесли немало хлопот кабардинцам. Достигнув совершеннолетия, Хайдемирхан участвовал в многочисленных похождениях, «но потом, возвратившись, склонил на свою сторону много людей, с коими опустошал соседние племена и даже грабил своих кабардинцев. Такими поступками он вскоре стал всем известен, находился постоянно в бегах у иноплеменников, и кабардинцы, опасаясь от него еще большего вреда, обманом успели вызвать его в Кабарду» [Ногмов 1982: 132].

Если осетинские герои Чермен и Асланбек рассматривались в преданиях как народные заступники, раздающие неимущим отнятое в пабегах добро, то Хайдемирхан представлял для своего общества непосредственную угрозу. Но, безусловно, общим моментом для всех вышеотмеченных персонажей является конфликт, связанный с их происхождением, который в конечном итоге создал повод для их ухода в абреки.

Чтобы занять полноправное положение иши, тума должен был или жениться на представительнице княжеского сословия, или быть признанным ближайшими родственниками по отцу за родного брата, т. е. получить равную долю наследства. «Много способствовало признанию за туму прав иши и народное уважение. В прежние времена тума поэтому старались выдвинуться своими подвигами. Они отличались наездничеством, щедростью, отвагой и ловкостью. Последним типом такого рода тума в 1860-х годах считали известного тогда наездника и абрека князя Таусултана – Атажукина» [Кудашев 1913: 150].

Проблема последствий неравного брака касалась не только представителей высших сословий, хотя именно они оказывались в центре внимания местных историографов. Точно так же абреческий вариант выхода из подобной сложной ситуации фиксировался и в гораздо более поздний период.

Видный ученый-кавказовед Л. И. Лавров в книге о своих поездках по Северному Кавказу свое первое знакомство с Адыгеей относит к началу двадцатых годов и вспоминает о том, что дорога в аул Лакшукай была в ту пору небезопасна, так как в его окрестностях действовала вооруженная банда Анчока Ильяса [Лавров

1982: 7]. В 1955 г., вновь оказавшись в Адыгее, он знакомится с братом Анчока Ильяса. «У отца моего информатора был еще незаконнорожденный сын Ильяс. После смерти матери отец узаконил отцовство. Ильяс болезненно переживал свое внебрачное рождение, и когда однажды во время Первой мировой войны попрекнули его этим, то убежал на фронт. Было ему тогда 16 лет. В 1920–1924 гг. Ильяс стал известным в Адыгее абреком, и о нем до сих пор помнят песню» [Лавров 1982: 165].

* * *

В завершающий период Кавказской войны эти центробежные настроения молодежи получили свое идеологическое обоснование в исламе, объединившем силы сопротивления горцев Кавказа Российской империи. В этой связи представляет интерес описание внутрисемейного конфликта, вызванного, с точки зрения одного из авторов конца XIX в., общей политической ситуацией на Кавказе в тот период. «Положение так называемых мирных горцев было весьма затруднительно. Мюриды их ненавидели, преследовали; да и в самих семействах им постоянно нужно было опасаться серьезных опасностей. В то время необходимо было для лиц, стоявших во главе семейства, обходиться со своими подчиненными чересчур снисходительно во всех отношениях. Иначе всякий из них мог подвергнуться опасности потерять навсегда кого-либо из своего семейства за самые обоснованные требования – уважать его права, как главы семейства. Например, какой-нибудь отец, если позволял себе произнести легкий выговор кому-либо из своих детей за позднее возвращение домой или же за неаккуратное исполнение домашней работы... то оскорбленные, до другого утра, оказывались уже на земле мюридов» [Лиллов 1886: 4].

Подобный настрой части горской молодежи в немалой степени подпитывался за счет нахождения в ее среде особой категории лиц, критическая масса которых за годы Кавказской войны неуклонно нарастала и потому представляла дополнительную угрозу стабильности в обществе. Именно с этим слоем общества И. Д. Попко соотносил термин «хаджирет», распространенный на Северо-Западном Кавказе: «Преимущественно же и существенно принадлежит это название буйным бездомовникам, которые выросли в круглом сиротстве и неимуществе... Долговременная Кавказская война, осиротив тысячи семейств и истребив тысячи частных имуществ в горах, произвела множество хеджретов в первом смысле – в смысле сиротства и неимущества. Нынешний посланец Шамиля Магомет-Амин... находит в хеджретах ревностных поборников своих возмутительных... происков... потому что находят они возможность составить около него свой круг... и получать от него деятельность, которая наполняла бы пустоту существования, не принадлежащих ни обществу, ни семейству» [Попко 1998: 150].

Именно к такой категории лиц относился «выбежавший с гор на всегдашнее жительство в России... натухайского племени простой черкесин Мустафа прозвания своего не помнящий... лет от роду 18... холост», который о своем происхождении сообщил следующее: «Как звали отца и мать не знаю... а помню только в

сущем моем малолетстве российскими войсками был взят в плен и променен на русских пленных неизвестным мне закубанским черкесом» [ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1618, л. 45].

В деловой переписке должностных лиц Черноморского войска сухим, казенным языком описываются ситуации, в центре которых оказываются представители данной категории. В частности, речь шла о двадцатилетнем шапсуге Моссе, который «родился на реке Иль от отца простого черкесина, а матери не знает... Сего года (1836 г. – Ю. Б.) в январе поехал к одному черкесину, живущему на речке Пчемиз неотдаль отца его, и уворовал у него медный казан и таковой же кумган и тем самым, нарушив закон, определенный вообще для магометан, не захотел более там жить, бежал на сию сторону с намерением быть российским подданным...» [ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1469, л. 37].

Несмотря на туманное объяснение, все же достаточно определено просматривается положение и восемнадцатилетнего натухайца Исмаила Бата, когда «сего года в марте месяце... живущие в ауле черкесы начали делать ему разные притеснения и обиды за воровство якобы у них скота, то он во избежание этого и самых худых для себя последствий бежал под покровительство России» [ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1469, л. 138]. При этом беспокойный нрав не позволил ему долго жить в Гривенском черкесском ауле, куда он был поселен в апреле, и в «июне месяце самовольно отлучился без ведома... в каракубанский остров... к прапорщику Шемафу Абат, но родной брат его Тимбет... объявил, что в сем месяце брат его Измаил оттудова неизвестно куда бежал...» [ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1618, л. 132]. Не менее понятна также ситуация с 25-летним холостым и не имеющим родителей натухайцем (его имя в документах не сохранилось), который «сего года в марте месяце через разные неудовольствия на него родственников его и других единоплеменных черкес... бежал для покровительства в Россию» [ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1618, л. 188].

В своем рапорте, составленном в январе 1836 г., командир 11-го конного полка Черноморского войска пишет о черкесе Ильясе, вышедшем из Закубанья к Ольгинскому посту. Из текста этого рапорта очевидно, что, несмотря на юный возраст, Ильяс достаточно самостоятелен в своих поступках. «Лет ему от роду 15, родился за Кубанью в шапсугском владении... откель в 1833 году выбежал с отцом и братьями в подданство России и водворен в ауле прапорщика Аббата, но в 1835 году по договору родного старшего брата его Алкаса, оставя отца, бежал с тем к родственнику своему, жительствовавшему за Кубанью... откель оный брат его бежал опять на сию сторону, а он, побывши там с полгода и по неудовольствию на него живущих там сапсуг бежал обратно на сию сторону» [ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1618, л. 5-6].

М. В. Покровский, говоря о первых результатах деятельности проповедников мюридизма на Западном Кавказе, отмечает, в частности, формирование ими отрядов воинов, которые должны были стать ядром постоянной армии для борьбы с Россией. Особо подчеркивая, что в эти отряды прежде всего вступали юноши-сироты, над которыми тяготела постоянная опасность быть проданными в рабство, а также изгнанники из аулов, «исключенные из общин за совершенные ими

преступления», он называет их хаджиретами или мугазигами, т. е. полностью огождает эти категории лиц» [Покровский 1989: 210].

Некоторые авторы, писавшие в XIX в. об абречестве, отмечали практику ухода в абреки, когда последние продолжали находиться на прежней территории проживания. При этом сохранялась одна из характернейших отличительных особенностей абреков – независимость от общинников, а порой откровенная агрессия по отношению к ним. Так, В. Савинов, говоря о том, что бывают абреки «заклявшие себя на всю жизнь» и «временные», отмечал: «Временные абреки часто живут в родном ауле и при выезде молодых в наезд – являются всегда первые. В деле и схватке они страшные...» [Савинов 1850 Кн. 4: 2].

К такому же заключению, говоря об абреках, пришел И. Бларамберг: «В аулах они самые опасные соседи, с ними всегда надо быть настороже и иметь руку на кинжале, т. е. быть готовым тут же отразить нападение» [Бларамберг 1992: 233].

Особый интерес в этой связи представляет описание ситуации, которая сложилась в Хунзахе после убийства имама Гамзата. «В течение года в Хунзахе не было власти – ни имамской, ни хапской, не было и русских. В продолжение этого периода в Хунзахе орудовала организованная из молодежи партия (шайка), именовавшаяся абурикзаби (множественное число от единственного абурик – „абрек“. – Ю. Б.). Партия эта не составляла соединение членов какого-либо одного рода. „Абурики“ своевольничали, производили насилия, у кого хотели – отбирали быков, лошадей и хлеб» [Ясулов 1927: 15]. Термин «абреки» по отношению к хунзахской молодежи использован, вероятно, не случайно, так как и В. А. Потто, описывая штурм Хунзаха мюридами Казимуллы в 1830 г., называет обороняющихся стены селения защитников «хунзахскими абреками» [Потто 1994 Т. 5: 51].

Таким образом, в обстановке политического безвластия в Хунзахе оппозиционные настроения молодежи проявляются уже не в форме одиночных разрозненных побегов в абреки, а принимают отчетливую организованную структуру. Конфликт с его разрушительными для общества последствиями, своеобразное «выпускание паров» уже не выносится вовне. Автономность хунзахских абреков от общины, их корпоративность подчеркивает следующий факт. Когда «дипломатические» отношения Хаджи-Мурата с Шамилем были окончательно испорчены, бывший наиб решил вступить с имамом в открытую конфронтацию и обратился с просьбой к Батлаичинскому обществу «разрешить ему жить в селении Батлаиче, так как он думает воевать с имамом Шамилем. Батлаичинский джамаат дал согласие. Хаджи-Мурат сейчас же переселился в селение Батлаич... Хунзахская молодежь в большей половине пошла за Хаджи-Муратом и стала жить в указанном селении» [Ясулов 1927: 39]. И возможно, совсем не случайно у абхазов слово «абрек» «стало обозначать возрастной класс», правда старших деятельных мужчин (абырг) [Чеснов 1995: 30].

С нашей точки зрения, определенную аналогию хунзахской ситуации можно видеть в возникновении среди ингушей в период правления Шамиля учения Батыл-хаджи, которое просуществовало вплоть до настоящего времени и последователям которого пришлось испытать на себе критику официальной советской

идеологии [Тутаев 1968]. Показательно, что К. Борисович, давший в конце XIX в. описание этого вероучения, называет его апологета абреком. Практически, это единственное упоминание такого рода. Но гораздо важнее здесь подчеркнуть, что стилистика поведения основателя этого религиозного братства и его представителей дала К. Борисовичу повод оценить Батыл-хаджу именно так.

Главными отличительными чертами этого братства было наездничество (джигитство) и, что следует особо отметить, крайняя форма нетерпимости по отношению к окружающим. «Нетерпимость же доводит их до того, что, сделавшись „братьями“, вежеры перестают посещать своих родных, не примкнувших к их секте, не отвечают на обычное приветствие встречающихся мусульман... Последователи учения Батыл-хаджи являлись грозой среди ингушей; их боялись ингуши, не принадлежащие к их секте» [Борисович 1893: 139].

В целом для мусульман не ответить на приветствие считалось одним из самых сильных нарушений правил человеческого общежития. Согласно представлениям, сложившимся у некоторых народов, подобное поведение рассматривалось как отличительная черта нечистой силы [Т.В. 1910: 3]. В земных реалиях лицом, не ответившим на приветствие, вполне вероятно мог быть мститель, исполняющий свою миссию. Так, А. Цаликов в одном из своих очерков о Кавказе вводит следующую зарисовку: «В черной лохматой бурке, вооруженный с ног до головы, закутанный башлыком, едет на горячем коне незнакомый всадник. Поздоровался Ибрагим, но всадник проехал мимо, щелкнув шлетью. „Видно, кровник отправляется на розыск врага“, – подумал про себя Ибрагим» [Цаликов 1914: 44].

Безусловно, вышеприведенный пример несет в себе черты неоднородного явления. В отличие от хунзахских абреков, творивших насилие без идеологического оформления, ингушские последователи Батыл-хаджи его имеют. Но как в первом, так и во втором случае мы сталкиваемся с фактом чрезмерного превышения полномочий возрастной группы молодежи. Правда, в тексте нет указаний на то, что последователи Батыл-хаджи – это мужская молодежь, но, судя по контексту (например, джигитство как отличительная черта), именно представители этого возрастного слоя общества составляли костяк его группы последователей.

Возрастная группа мужской молодежи в критические для общества периоды представляла собой «взрывоопасный материал», способный легко выйти из-под контроля. Так, в период пребывания Александра II на Западном Кавказе, после его ультимативного предложения представителям делегации абадзехов, шансугов и убыхов переселиться на Кубань в их лагере возникли серьезные разногласия. «Много было употреблено усилий и убеждений со стороны стариков, чтобы успокоить взволнованные умы молодежи. Не раз обнажались кинжалы и шашки и даже дошло до незначительной кровавой схватки» [Эсадзе 1993: 82]. Точно так же после того, как в 1868 г. российские власти решили провести разоружение горцев Северо-Западного Кавказа, «кичливая молодежь беглых кабардинцев, восстановленная», как отмечалось в отчете по военно-народному управлению Кубанской области, «против сдачи оружия людьми неблагонамеренными, заявила, что считает за позор остаться без оружия...». Весьма возможно, что кабардинские старшины

нисколько не грешили против истины, когда заявляли начальству, что «молодежь их не слушает и не слушает никаких увещаний, а силу готовится отражать оружием» [ГАКК, ф. 799, оп. 2, д. 2, л. 25]. В начале XX в. «благодаря безземелию на фоне осетинской жизни кристаллизуются весьма печальные явления: конокрадство, уход молодых людей в абреки, которые являются страшным бичом для бедных горцев, которые не могут искоренить их своими силами» [Атабеков 1909: 119].

В этой связи хотелось бы прокомментировать ситуацию, сложившуюся значительно позже в Карачае, в период Гражданской войны. Докладная записка председателя ЧК Карачаевского округа Батчаева содержит в себе ряд интересных деталей. Записка была составлена в связи с широкой волной бандитизма, захлестнувшего Карачай и соседнюю Кабарду, с территории которой стал угоняться в значительном количестве скот. Отмечая, что традиционно «карачаевский народ считался среди горцев Северного Кавказа одним из самых мирных», автор доклада пишет: «В своем ослеплении и жажде мести, карачаевцы не могли остановиться на полдороге, и в результате с обеих сторон страдали невинные трудовые массы. Угон кабардинского скота считался почетным и достойным „джигита“ делом, и молодежь Карачая большей частью участвовала в первых столкновениях с кабардинцами.

Это послужило как бы первым этапом развития бандитизма в Карачае. Ко всему этому настало время деникинщины и мобилизованная часть карачаевской молодежи, бывшая в рядах добровольческой армии, вернулась домой совершенно развращенной. Это является второй степенью развития бандитизма. Особенно усилились угоны кабардинского скота осенью 1920 г. во время несчастной авантюры, на которую подняли Карачай генерал Султан Келич-Гирей, Крым-Шамхалов и др. Во время этого восстания кабардинские контрреволюционеры, нашедшие приют в ущельях Карачая, пользуясь враждой карачаевцев и кабардинцев, руководили первыми в угоне скота у вторых» [Алиев 1927: 176].

Первое, что следует отметить в плане сравнения с «хунзахским» вариантом абречества, это то, что вышеописанные события также протекали в ситуации политического хаоса, когда накопленный карачаевским обществом негативный заряд уже не мог оставаться под контролем властных структур, в том числе и традиционных. Из записки остается неясным, насколько действия молодежи были бесконтрольны со стороны общества. Вероятно, как это отмечает и сам Батчаев, карачаевское общество было единодушно в действиях против кабардинцев. Но, скорее всего, молодежь в любом случае проводила бы самостоятельную политику, верша свой суд. В данном случае задачи молодежи и остальной части общества могли совпадать – месть была направлена вовне и не была столь опасной для общества.

Вернувшаяся из добровольческой армии «развращенная» молодежь, оказавшаяся в ситуации автономности, пусть даже временной, от общества, должна была внести вклад в дело обретения несвойственных ей в таких масштабах полномочий. Очень важным в данной ситуации является нахождение в среде карачаевцев кабардинцев, собственно абреков, которые мстили общинам, из которых они бежали, наводя на них карачаевцев.

Абречество нередко становилось формой преодоления острых межсословных противоречий. Начать здесь следует с того, что в традиционном кабардинском обществе представителю низшего сословия, убежавшего от хозяина, в принципе весьма непросто было найти покровительство в другом обществе. Община, бравшая на себя подобную ответственность, знала, что за предоставление беглецу приюта она могла понести наказание. Так, в частности, В. А. Потто пишет о том, в 1804 г. князь Агажукин «совершил набег на кистин... за их грабежи», но также «и за то, что кистины давали у себя убежище беглым кабардинским холопам...» [Потто 1994 Т. 1: 618]. Вероятно, как частный случай этого явления можно рассматривать эпизод из жизни Ф. Ф. Торнау, когда он, бежав из плена, встретил абадзехов из другого селения. На предложение Ф. Ф. Торнау оставить его в их ауле с тем, чтобы в дальнейшем получить за него выкуп, абадзехи, опасаясь места беглого кабардинца Тамбиева – хозяина Ф. Ф. Торнау, доставили офицера на прежнее место [Торнау 2000: 264].

Одним из основных пунктов претензий, предъявлявшихся кабардинскими князьями царской администрации, было их острое несогласие с тем, что беглые крестьяне находили пристанище на территории, подвластной России. При этом в обращении к Петру I кабардинские князья, требовавшие возвращения своих людей, отмечали, что в случае ухода на территорию России представителей княжеского сословия и свободных кабардинцев никаких претензий быть не может, так как они вольны распорядиться своей судьбой [Козлов 1996: 119].

Отправляя в Петербург делегацию с выражением подданнических чувств, кабардинцы уполномочили князей Мисостова и Татарханова обратиться к императрице «с просьбой об уничтожении Моздока и возвращении бежавших туда от кабардинских владельцев холопов...» [Ногмов 1982: 133]. Вероятно, для многих кабардинских князей Моздок стал одним из мощных провоцирующих факторов их непримиримых антироссийских настроений, выливавшихся в постоянные набеги на кордонную линию.

Несмотря на объективные трудности в проведении самостоятельной линии поведения для представителей зависимого сословия, в кабардинском фольклоре сохранились имена некоторых из них, сумевших прославить себя в качестве абреков. Безусловно, самым известным из них был Машуко.

Не желая платить дань крымскому хану, тлхукотл (зависимое сословие у кабардинцев) Машуко вместе с группой тлхукотлей скрылся в горах. Дело закончилось тем, что по совету пши (князь) и уорков (дворяне) хан взял в плен сестру Машуко. Сподвижники Машуко, примирившись с хозяевами, спустились вниз в долину. И только Машуко «не согласился на то, остался в горах абреком. Знал он, что сестру его отдали крымскому хану, и не хотел он забыть, простить это. По ночам он делал набеги на владения пши-уорков, сжигал их дома, забирал пищу, одежду. Большой напастью был он для пши-уорков» [Кабардинский 1936: 273; Ногмов 1982: 125]. Жизнь свою абрек Машуко закончил, погибнув в засаде, устроенной

его врагами. С тех пор гора, на которой, согласно народному преданию, скрывался абрек Машуко, носит его имя.

В кабардинской устной традиции сохранилось имя абрека Гулея, также происходившего из сословия тлхукотлей. Этот абрек, судя по преданию, отличался предельно суровым, нелюдимым характером, а жертвами его мести оказывались главным образом пши, притеснявшие крепостных. Как и в случае с Машуко, имя Гулея сохранилось в местной топонимике. Рошу, в которой он жил и скрывался, стали называть Гулеевой [Кабардинский 1936: 270].

Тлхукотль, ставший абреком, т. е. достигший своими делами широкой известности, практически выходил из жесткой системы сословной зависимости. Тот же Гулей в известном смысле вставал на одну ступень с представителями привилегированного слоя общества. Его (и подобных ему) независимость базировалась исключительно на волевых личных качествах.

В одном из своих очерков Хан-Гирей, вспоминая свое детство, описывает случай, когда группа всадников, в которой был и он, подъехала к лесу Тхатчек, после чего джигиговка молодежи прекратилась, старики приказали вынуть ружья из чехлов и соблюдать тишину, пока не проедут лес. Причина тревоги заключалась в том, что этот лес был лесом разбойника Донекея. Сам Донекей «происходил из горного шапсугского клана Дзжи. Как простолюдин (тльфекотль), своею известностью он нимало не обязан своим предкам» [Султан Хан-Гирей 2009: 522].

Ф. Ф. Торнау, говоря об абреке Джансаиде, ушедшем из Кабарды к абадзехам, также отмечал, что он «был незнатного происхождения и не принадлежал, как Тамбиев, к числу первостепенных кабардинских узденей, но в свете и в бою он брал нередко верх над лучшими князьями, и горцы поручали ему обыкновенно начальство над своими военными сборищами в самых затруднительных случаях» [Торнау 2000: 196].

С точки зрения нашего информатора из аула Кошехабль, одного из трех селений, где проживают в настоящее время так называемые беглые кабардинцы (Кошехабль, Блечепсин, Ходзь), если «человек из неблагородных уходил в хаджиреты и прославлялся как герой, ему могли дать другую фамилию, чтобы он смог дожить где-то свою жизнь спокойно». В отдельных случаях, при благоприятном стечении обстоятельств такой абрек мог войти в дворянское сословие. При этом, как отмечает информатор, «за такого неродовитого дворянина, вчерашнего крестьянина благородные не выдавали своих дочерей». С другой стороны, «шарню дали дворянство, и простую он сам не возьмет. Этим он подчеркнет, что остался тем же холопом». Поэтому в подобной ситуации компромиссным вариантом разрешения проблемы являлся брак новоиспеченного дворянина с представительницей прослойки тума [ПМА 1736: 20].

Таким образом, для выходцев из зависимого сословия, равно как и для людей неродовитых, абречество могло стать своеобразным инструментом социальной эмансипации.

* * *

Становление абреком являлось процессом постепенным, и в этом процессе первой и очень важной его фазой был уход из общины. Личность в этот момент находилась в крайне зыбком состоянии социальной взвешенности, которое могло завершиться как переселением в другую общину с последующей адаптацией к новым условиям (именно такую категорию лиц у грузин-горцев, укрывавшихся от преследования по кровной мести в дальних, чужих общинах, называют аманатами) [Канделаки 1987: 40], так и привести на абреческую стезю.

В этой связи, как нам представляется, интересно рассмотреть известный сюжет о попытке уничтожения в Кабарде княжеской фамилии Тохтамышей. Потомки князя Тохтамыша «стали проявлять особую враждебность по отношению к другим князьям, гордо поступали с народом, им подвластным, грабили и притесняли его». В результате подобных действий Тохтамышей среди их двоюродных братьев созревает решение истребить весь их род, что и было приведено в жизнь, за одним исключением. одному из князей, Кайтуко Тохтамышу, удалось спастись и скрыться со своей женой в лесу на реке Малке. Князь с женой долго скрывались, но место их обитания тем не менее стало известным.

На народном собрании было решено послать к князю делегацию, члены которой должны были предъявить следующие условия: «Быть обходительными с князьями и народом и никого не обижать. Кайтуко согласился и подтвердил условие клятвою» [Кудашев 1913: 17]. При этом делегация, отправленная к Кайтуко, имела от общества указания – в том случае, если князь не принял бы условий, его следовало непременно убить. Лишившись высокого положения, имущества и, наконец, потеряв всех близких родственников, князь имел все основания мстить обществу – виновнику его несчастий. Возможно, к активным действиям он не прибегал, чтобы не осложнять положение жены, и без того оказавшейся в трудных для нее условиях жизни, в лесу. Но подобное положение не могло долго оставаться неизменным. Общество должно было осознавать, что князь представлял для него потенциальную опасность, если события в дальнейшем стали бы развиваться по абреческому сценарию. Прекрасной иллюстрацией постепенного разворачивания конфликта, последствиями которого мог стать уход в абреки, служит описание злоключений 25-летнего натухайца Магомета Гуляя, составленное на основе его показаний и сохранившееся в служебной переписке канцелярии Черноморского казачьего войска. В силу того, что этот материал содержит интересную информацию, мы позволим себе передать текст докладной записки с минимальными сокращениями.

События начались зимой 1833 г., когда Гуляй, житель аула Сух, прибывает в крепость Геленджик и просит «позволения вывести из гор девицу натухайского же племени Деха-Шехстлу, с которой он имел ближнее знакомство, и вместе с ней просил о переселении в российские пределы. Получив на сие позволение... в тот же день отправился в горы, прибыл в аул Шехметов, расстоянием от Геленжика в два часа конной езды, где, переночевав одну ночь, украл означенную девку, бывшую до того уже стоворенную в замужество за горца, – на другой день вместе с

ней явился в крепость Геленджик...». В дальнейшем Магомет Гуляй оказывается в Екатеринодаре, где его представляют высокопоставленному военному. Получив разрешение, Магомет Гуляй поселяется у своего знакомого – находящегося на русской службе убыха, в ауле, расположенном на левом берегу Кубани.

В 1834 г. убых, в доме которого Гуляй проживал в течение полугода, погибает в экспедиции, предпринятой русскими против шансугов. Пробыв в доме умершего убыха еще месяц, Гуляй, «поссорясь с крепостным его человеком, ночью бежал с девкою на лошади, подаренной ему убыхом, и на другой день прибыл в аул, стоящий на речке на Сухате, к знакомому ему абазеху Ногай-маха-Едик, в котором прожил год, и в сие время его родной брат... приехал в тот аул вместе с шестью горцами, украл у него девку Деха-Шехстлу, увез с собою и передал нутхайцу, заплатившему отцу ее по азиатскому обыкновению калым с тем намерением, чтобы не было вражды его родственников.

После того прожил в том ауле несколько времени, переселился на речку Убухе и жил у абхазца Дешен около трех месяцев, после сего переехал в аул Чугохи, на речку Сухолпс, в котором прожил год, и в сие время родственники его зассорились с ним, Гуляем, за украденную девку и хотели поймать его... О намерении их узнал он от горца, и потому, чтобы избежать всех гонений, он вознамерился явиться в крепость Геленджик просить о водворении в Россию, но родственники его узнали о том, пригласили его жить в кругу их жительство, однако же он, Гуляй, отправился в крепость и на пути своем на речке Бзид около Джубы встретил на дороге трех родственников своих пеших, которые хотели его схватить – но как он, Гуляй, был на лошади, то отъехал от них на некоторое расстояние, выстрелом из имеющегося при нем пистолета одного из трех ранил, а сам уже без всякого препятствия прибыл в Геленджик с тем намерением, чтобы поселиться на всегдашнее жительство в России...» [ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1469, л. 21–34].

Мы не знаем, какой в дальнейшем была судьба этого человека, для нас важно лишь отметить, что в ходе рассмотренного конфликта постепенно сложились все необходимые условия для обращения его к абречеству.

Не менее информативным является текст показаний, данный в 1865 г. в управлении Зеленчукского округа абазинцем Диём Капсергеновым, проживавшим в ауле князя Лоова. В 1858 г., сопровождая свадебный поезд, Капсергенов оказывается участником следующих событий. После того как свадебный поезд проехал мимо одного из аулов, их догнала партия всадников, джигиты и приветствуя выстрелами. «Я, отъехав от своей партии поодаль впереди, – излагает Капсергенов свою версию произошедшего, – увидев эту джигитовку, бросился к моим товарищам и в виде шуточной защиты их от нападения, подскочив с выстрелом из пистолета вверх. В это мгновение при общей стрельбе из противной нам партии унал раненый Магомет Лафишев» [ГАКК, ф. 744, оп. 1, д. 288, л. 3]. Раненый скончался, а общественное мнение обвинило в смерти Лафишева Капсергенова – «товарищи мои начали говорить в народе, что я ранил его, но доказать того никто не мог». Действительно, дело, рассмотренное шариятским судом, это обвинение не подтвердило.

Два года спустя Капсергенов оказывается в ауле, где проживал покойный Лафишев. Ночью его вызывает из дома человек, голос которого был похож на голос его тестя: «Карачаевцы, укравшие твою лошадь, приехали на ней сюда, но узнав, что ты здесь, сейчас же убежали, пойд и отними ее!». В выбежавшего из дома Капсергенова дважды стреляют и нападают находящиеся в засаде люди. Обороняясь от трех напавших на него человек, Капсергенов двум из них наносит кинжалом раны и скрывается в лесу. Через несколько дней Капсергенов сдается властям, и его за убийство родственника Лафишева, который был одним из нападавших и скончался от раны, осуждают на вечную ссылку в Сибирь. В том же году ему удается бежать и добраться до живущих в горах башельбаевцев.

Проведя здесь зиму, Капсергенов весной «вместе с ними, по случаю переселения их в Турцию, через Абхазию дошел до Цебельды». Здесь он получает покровительство князя Шахим бея Маршани, в дом которого явился и где остается жить. Однако здесь он находится недолго, так как князя убивают на охоте, и он переходит в урочище Дал к князю Алмахситу-Маршани. После того, как власти обнародовали указ о прощении находящимся в розыске преступникам, Капсергенов явился в Сухум и получил разрешение остаться в Цебельде. Его жизнь, казалось бы, вновь обретает стабильность – «я женился на девушке из фамилии Аховых – свободных цебельдинцев, построив себе саклю в ауле князя Алмахсита».

В 1863 г. в Цебельду прибывает верхнекубанский пристав, в том числе и для вызова к себе Капсергенова. Но последний вновь оставляет место своего нового жительства, так как «разнеслась в народе молва, что если я пойду к нему, то меня убьют казаки, и я скрылся в лес». С этого момента и до 1865 г., когда Дия Капсергенов добровольно сдался властям, его жизнь протекала за пределами освоенного человеком пространства.

В описании семилетнего отрезка жизни абазина Дии Капсергенова, составленного с его слов, прослеживается поэтапное развитие конфликта, в ходе которого человек, не имеющий первоначально веских на то причин, становится абреком. Став кровником и беглецом, Капсергенов меняет за этот сравнительно короткий срок нескольких покровителей. Ситуация опасности, в которой он оказался, угроза, постоянно исходящая от мстителей и властей, отсутствие семьи создают условия, при которых его существование отличается повышенной степенью мобильности. Но Капсергенов не только скрывался от своих недоброжелателей. «Во время проживания моего в Цебельде, – сообщает сам Капсергенов, – я приходил три раза на родную землю» [ГАКК, ф. 744, оп. 1, д. 288, л. 6]. Капсергенов сообщает названия аулов и имена хозяев, со двора которых он похищает быков и из конюшен которых уводит лошадей, пригоняя их затем в Цебельду, где и продает местным жителям. «Более этого, – отмечает Капсергенов, – я ничего в этом крае не сделал злого и если носилась молва, что будто бы при всех воровствах все я воровал – это совершенно не справедливо» [ГАКК, ф. 744, оп. 1, д. 288, л. 6]. Весьма возможно, что молва не случайно приписывала этому человеку больше недостойных деяний, чем он сам признавал за собой.

Во всяком случае, в рапорте командира 5-й бригады Кубанского казачьего войска Капсергенову дается более жесткая характеристика: «Дошло до моего сведения, что прикубанский житель аула Лова Дия Капсергенов назад тому шесть лет... в настоящее время проживая на южном склоне в Цебельде, часто приезжает на северный склон с набранной им шайкою и с огнестрельным оружием, для воровства и других злодеяний в прикубанских аулах и на кошах, находящихся для пастьбы на кордонной земле в нагорной линии» [ГАКК, ф. 744, оп. 1, д. 288, л. 10].

Капсергенов проводит свои набеги на территорию, которую сам называет «родной землей», однако его ответные действия еще не приняли крайней формы. Месть как составляющая его жизни не вынесена на первый план, а имя связано главным образом с угоном скота, но не с убийством своих врагов. Дальнейшее проведение набегов или слава в их проведении, которая ему приписывалась, рано или поздно должны были расширить зону конфликта, в который неизменно втянулись бы новые его участники, а последствия приняли бы необратимый характер. Косвенное свидетельство возможности развития событий именно по такому сценарию находится в показаниях самого Капсергенова. Говоря о своей попытке связаться с властями для того, чтобы оговорить возможные условия добровольной сдачи, он пытается в первую очередь установить связь со своими одноаульцами. Прием, к которому он для этого прибегает, весьма характерен. «Когда Салман Минеров проезжал по каким-то делам в горы по Марухскому перевалу, я, увидев его, притаился в лесу, поставив на дороге его колик из палки... а в верхнем конце сделал расщеп, вложив письмо, и закричал, чтобы он его взял. Он исполнил мою просьбу и я в тот же момент скрылся за скалу, не доверяя никому, чтобы не убили» [ГАКК, ф. 744, оп. 1, д. 288, л. 6]. На это обстоятельство он ссылается не единожды. Так, говоря о своих пазездах из Цебельды, отмечает: «Когда я приходил сюда, то на пристанодержательстве никогда и ни у кого не был (иначе говоря, не пользовался гостеприимством. – Ю. Б.) ибо никому не доверял, чтобы не убили» [ГАКК, ф. 744, оп. 1, д. 288, л. 7]. Подобная осторожность со стороны Капсергенова по отношению к своим землякам недвусмысленно говорит о уже сложившихся между ними крайне натянутых отношениях.

В силу того, что абреческая линия в вышеописанных случаях еще не успела развиться в полной мере, образы Капсергенова и Гуляя как абреков имеют весьма размытые контуры и лишь смутно угадываются в некой отдаленной перспективе. Речь здесь главным образом идет о следующем обстоятельстве. В народной памяти, как правило, сохранялись образы абреков со сложившейся «репутацией», завоевавших своими делами признание, оставивших яркий след в общественном сознании. Герой А. А. Бестужева-Марлинского Мулла-Нур сожалеет о недостигнутом им идеале: «А я хотел бы, чтобы мое имя могло смущать и страшить целые дружины, как пушка тревоги: чтобы каждый злодей бледнел, слыша его, как внемля шелесту крыл ангела смерти. Не воли, а силы недостало такому желанию» [Бестужев-Марлинский. 1958 Т. 1: 282]. Абрек в этих народных воспоминаниях остается как сильная, незаурядная по своим

физическим возможностям личность. Так, в ауле Ходзь об известном здесь в сороковых годах абреке Пшизабекове Марьяме сохранилась следующая история. В 1941 г. во время суровой зимы этот абрек находился в ауле. Дом, в котором он скрывался, был окружен солдатами подразделения НКВД. Пшизабеков выпрыгнул в окно, пробился сквозь оцепление, переплыл Лабу и скрылся в лесу [ПМА 1736: 34].

Это тем более касается эпоса или литературных текстов, где создается некий идеальный образ, воплощающий в себе наиболее рельефные черты данной социальной группы. В этих случаях мы имеем дело, как правило, с самым верхним и немногочисленным ее слоем. Архивный материал, а в нашем случае, это большей частью рутинная фиксация повседневных происшествий, дает возможность увидеть промежуточную стадию процесса становления, которая для большинства потенциальных абреков так и оставалась лишенной дальнейшего развития.

Показательным в этой связи является дело о ссылке в Россию одного из жителей Псекупского округа в 1865–1866 гг. За неоднократное воровство скота житель бжедугского аула Тлюстенхабль двадцатичетырехлетний Шишамгаз Куйсок был отправлен в ссылку в Россию. Сбежав из Пашковского станичного каземата (совершив подкоп под стену избы), Куйсок в ноябре месяце переплыл через Кубань и спрятался в прибрежном кустарнике. Мы позволим себе привести показания самого беглеца, которые являются прекрасной иллюстрацией тех реалий, с которыми приходилось сталкиваться абрекам. «Просидел так до следующей ночи и пришел в родной аул за три часа до рассвета в саблю матери. Мать позволила обогреться в сабле и попросила уйти в лес, так как в ауле крикун каждый день объявляет – кто будет помогать, с того строго взыщут. Таким образом я дней 15 скрывался в лесу, по ночам ходил то к матери, то к тетке, проживавшей в ауле Нешукой, куда я решил уйти, полагая, что там удобнее мне будет скрываться, так как, проводя все дни в лесу, я не мог долее выносить холода.

Дойдя в ту ночь до реки, я долго ходил по берегу, не имея никакой возможности по случаю половодья и шедших льдин переправиться на другую сторону... потом на лодке с большим трудом переправился на другую сторону. Весь мокрый, на пути в Нешукай застал рассвет, остановился в лесу на речке Марге (?), провел там весь день и только ночью пришел к тетке, провел один день и ночь, а на рассвете в пятницу услышал топот возле сабли, схвативши пистолет и шашку вынужден был спрятаться в пустой сундук, и когда меня открыли, то я выскочил и бежал, держа в руке пистолет, угрожая им гнавшимся за мною, так как пистолет не был заряжен.

Перебежав по льду речку Марте, я тотчас углубился в чащу леса и пустился бежать по знакомой мне тропинке, и хотя за мною гнались многие нешукоевцы, но я успел скрыться у них из вида. Потом ночью невдалеке от аула Дежиджихабль я нашел копны сена и, чувствуя, что у меня озноблены уши, я был без шапки и костюма, от страшного холода, промокшие ноги, оказавшиеся также ознобленными, я залез в сено и согрелся в нем, немного потом захватив охапку сена, пошел в чащу леса, развел там огонь и провел таким образом всю ночь, а на следующий

день пошел в Тлестеньхабль и, выпросив у находившихся на речке Псекупс мальчиков лодку, переправился на другую сторону и дошел до своего аула, вошел в свой дом и просил свою мать, чтобы она вместе со мной пошла к аульному старшине, но как его не было дома, то я явился к нему тотчас, как он явился, и просил его и всех аульных жителей ходатайствовать у начальства о помиловании» [ГАКК, ф. 774, оп. 1, д. 232, л. 49–50].

Далеко не каждый горец мог адаптироваться к опасностям и трудностям, связанным со специфическим образом жизни абрека. Так, абрек Зелимхан в последний период своей жизни вынужден был преодолевать страшные боли от ревматизма, полученного им за проведенные под открытым небом годы. В качестве примера можно также вернуться к обстоятельствам жизни Ди Капсергенова, обращение которого к властям с просьбой о помиловании в немалой степени было связано с полученной им травмой во время охоты: тур, которого он разделявал на скале, сорвался вниз и увлек за собой охотника, зацепившись за полу одежды рогами. В результате этого случая Капсергенов мог передвигаться уже только с помощью палки. Подобное могло случиться на охоте с любым горцем, но абрек, постоянно ведя походный образ жизни, в значительно большей степени подвергался риску стать жертвой такой ситуации.



Абхазские абреки (слева направо) Цвижба Такуй, Абухба Гыдж.
Фотография из личного архива сотрудника АБИГИ Р. Гожбы

Глава II

АБРЕК И ОБЩЕСТВО: ОБЛАСТИ КОНФЛИКТОВ

В данной главе мы попытаемся рассмотреть круг вопросов, связанных с предназначением абрека в соответствии с представлениями, которые сложились в традиционном обществе применительно к этой фигуре.

Статус абрека в общине был высок. По свидетельству Комиссии по разбору сословных прав горцев, учрежденной в 1870 г., «большим влиянием на общественные дела у всех чеченцев пользовались и продолжают еще пользоваться *ишлеген* – трудящиеся, т. е. крупные землевладельцы, затем *уруги* – абреки, и, наконец, *чингуры* – балалаечники, нечто вроде народных ораторов, а со времени введения мусульманства приобрело большое значение сословие духовенства» [Вертепов 1892: 17]. Согласно наиболее популярной у местного населения точке зрения, патронажная функция абрека по отношению к обществу рассматривалась в качестве нормы их взаимоотношений. Так, Ф. Ф. Торнау в связи со знаменитыми ногайскими абреками Карамурзинными отмечал тяжелое положение, в котором оказались в период Кавказской войны жители селения Шегирей. Здешние каменистые почвы давали самую незначительную жатву, скотом же «шегиреевцы не могли обзавестись, потому что на плоскости его отбивали русские или захватывали в счет подати бесленеевские князья Шолох, а в горах угоняли убыхи и медеевцы. Жизнь в Шегирее была самая жалкая, пока не поселились там Карамурзины и не взяли аул под свое покровительство. Тогда только бедные жители успели свободно вздохнуть...» [Торнау 2000: 154].

Адыг Махмуд Хатит, прославившийся, с точки зрения наших информаторов-кабардинцев, в начале XX в. на Северном Кавказе не меньше, чем знаменитый чеченец Зелимхан из Харачоя, свою деятельность как абрек начал с того, что ограбил своего богатого одноаульца, везшего деньги в банк Екатеринодара, и раздал их бедным вдовам. При этом свое благодеяние он осуществил тайно. Совершив самое крупное до революции ограбление (было похищено 200 тысяч рублей золотом), он, тем не менее, лично себе не присвоил ничего [ПМА 1736: 7].

Зелимхан, согласно молве, был не только мстителем за весь чеченский народ в целом; ему было дело до каждого простого человека, нужды которого не оставляли его равнодушным. Народная память приписывает ему многочисленные истории, в которых он восстанавливал справедливость, например, не только возвращал бедному человеку украденную у него лошадь, но и наделял его при этом деньгами [Чинский № 185 1913: 2].

Особый интерес в данной связи для нас представляют произведения кавказских авторов, сумевших передать тот образ абрека, который сложился в устной народной традиции.

В романе «Дата Туташхия» Ч. Амирэджиби как ни в каком другом произведении об абреках основной текст посвящен нравственным проблемам, которые возникают у главного героя в силу его образа жизни. В лице Дата Туташхия выводится образ идеального абрека, воплотившего в себе все позитивные черты, которые народ (в данном случае грузинский) связывал с абреками.

В конце книги главный герой, пройдя тяжелый путь испытаний и нравственных сомнений, следующим образом рассматривает свое предназначение на выбранном им поприще: «Быть благородным человеком и истинным абрагом – это не значит вовсе, что за тобой гонятся, а ты уходишь. Напротив, благородный человек сам должен быть преследователем. Он преследует зло, творимое другими людьми, и обращает это зло в добро. Если это не так, то какой толк в наших бегах и побеггах, в искусстве скрываться и исчезать... Ты должен вить порчу и это зло, ты должен преследовать, чтобы превратить их в добро...» [Амирэджиби 1988: 688]. Это представление об абреке как о народном заступнике является, пожалуй, одним из наиболее типичных.

Начав с наказания пристава, оскорбившего людей, собравшихся на сход, абрек Каймет остается верен этой позиции до конца, в том числе и в Турции, куда он вынужден был на время исчезнуть и где не раздумывая мстит местному чиновнику, экипаж которого умышленно сбивает пожилую женщину [Керашев 1982: 561]. Калой, главный герой романа И. Базоркина, примыкает к абрекам, предводитель которых обращается к новичкам с речью: «Горцы, вы с нами в деле впервые. Хочу вам сказать: мы не воры. Царские войска, его люди забрали у нас земли... А мы заставляем их оплачивать то, что они присвоили себе. Мы грабим казну, городских богачей, помещиков и княжеские стада... Кто думает грабить любого, тот должен искать себе иных друзей. Мы считаем это справедливым...» [Базоркин 1971: 276].

Много позже тот же Калой, попав во время Первой мировой войны на фронт, объясняет начальству отличие абреков от простых воров и грабителей, которых прислали в качестве пополнения под видом абреческой согни: «Нам говорили, что едет сюда сто пятьдесят абреков. Мы удивлялись. Откуда столько абреков? Абрек – это особый человек. Он не грабит кого попало, не трогает мирного, бедного. Он делится с бедным, враждует с плохим начальством. А кого нам прислали? Мы ингуши. Мы знаем друг друга до седьмого поколения. И мы знаем каждого из них... Они были в тюрьмах, за то, что у вдов и сирот крали телят, у соседей кур, у дровосека и пахаря – веревку. Это проходимцы» [Базоркин 1971: 566].

Рассмотрим более детально социальную составляющую образа абрека. В этом отношении интересный материал заключен в произведениях Д. Гагуева и М. Мамакаева, посвященных Зелимхану. Сразу отметим, что, с нашей точки зрения, более информативным, насыщенным деталями является произведение осетин-

ского автора. В целом трактовка образа Зелимхана как абрека в произведении Д. Гатуева адекватна характеристике, данной знаменитому харачоевцу в романе Мамакаева. Это человек, который, заняв по отношению к представителям царской администрации бескомпромиссную позицию, ведет вооруженную борьбу. Автор пытается, насколько возможно, придать этой фигуре некий революционный ореол – его Зелимхан знакомится в тюрьме с большевиками, размышляет о неперспективности одиночной борьбы и т. п.; таким образом, фигуру Зелимхана если он и не делает фигурой революционера, то, во всяком случае, предлагается вполне возможная линия осознания Зелимханом в будущем правильного (с точки зрения автора-коммуниста) направления борьбы.

Тем не менее надо отдать должное автору – этот политический окрас не искажает реальной фигуры известного чеченского абрека. Автор следующим образом расставляет акценты в действиях Зелимхана: «С чего начал Зелимхан свое абречество, абречество героическое? Прежде всего он восстановил авторитет фамилии. Он отнял Зезык у сына махкетинского старшины, чтобы вернуть ее все еще оставшемуся законным претендентом Солтамураду» [Гатуев 1971: 38]. Основная же деятельность Зелимхана как абрека направлена не на сведение счетов со своими кровниками, а, как уже отмечалось, против властей. Даже своего кровника Элсанова Зелимхан убивает по причине его сотрудничества с властями [Гатуев 1971: 38].

Такие действия героя, как ограбление почты, захват заложников с целью выкупа, убийства представителей власти и заложников, трактуются как оправданный ответ на политику властей притеснения народа: «Кто мог восстановить справедливость в Чечне? Зелимхан, только Зелимхан своею твердой рукой, своим метким глазом», и далее: «Читатель помнит зелимхановское дуа – молитвенную импровизацию Зелимхана: „Если я задумаю дело праведное, то укреплю мою волю: сделай глаз мой метким и руку твердою“» [Гатуев 1971: 60].

Власти пытались вести борьбу с Зелимханом мерами исключительно жесткими, жертвами которых становились мирные жители. Позиция Зелимхана в этом вопросе отчетливо проступает в разговоре с ингушским офицером Шабалиевым: «Ты много зла сделал. Столько зла из-за тебя Вербицкий сделал! Сколько горцев расстрелял он! Сколько горцев из-за тебя в Сибирь послали! Ты знаешь, что теперь они добиваются выселить нас всех из-за тебя, Зелимхан». Ответ Зелимхана на горький упрек не нуждается в комментариях: «Шабалиев, ты совсем свой народ забыл, ты не знаешь, что наши отцы говорили. „В лесу много кабанов“, – пели они. Правильно это. „Но один волк разгоняет их“, – пели они еще. Ты поел черного хлеба, Шабалиев – ты будешь плохой волк. Не мешай нам быть волками» [Гатуев 1971: 92].

Позиция, которую обрисовал Дзахо Гатуев и которую можно назвать «идги до конца», – одна из возможных в той ситуации, когда абрек, защищающий интересы народа и пользующийся огромным авторитетом, становится невольным виновником народных бедствий.

В этой же книге автор описывает ситуацию, которую можно рассматривать в качестве альтернативного подхода к той же проблеме. Сподвижник Зелимхана, ингушский абрек Сулумбек, поставлен перед нравственным выбором: старейшинам его родного селения Сагопши власти предъявили ультиматум – в случае дальнейшего укрывательства абрека все жители селения будут высланы в Сибирь. Сулумбек выдвигает единственное условие своей добровольной сдачи – казнь через расстрел, и на этих условиях является в суд, который вынес ему приговор – смертная казнь через повешение. Гатуев, высоко оценив мужественный поступок Сулумбека, остается на стороне Зелимхана, не признававшего целесообразность такого шага своего сподвижника.

До настоящего времени поступок Сулумбека является предметом гордости ингушей, в народном сознании факт самопожертвования абрека ради спасения родного ему селения едва ли не перекрывает другие его деяния, которыми он прославился при жизни.

В этой связи представляет интерес одна из историй об этом абреке, записанная со слов ингушей. Брат Сулумбека пытался похитить быков у бедного человека. Хозяин животных, услышав шум, выстрелом из ружья убивает похитителя. В ответ Сулумбек устраивает засаду и, когда появляется его кровник, обращается к нему согласно канону: «Ты убил моего брата, я – Сулумбек Горовожев, приготовь свое оружие, я буду мстить за кровь брата». Между Сулумбеком и хозяином быков происходит разговор, в ходе которого абрек выясняет, что его кровник не виновен. «„Будучи настоящим мужчиной, – сказал он, – объявляю тебя безвинным в крови моего брата. С сегодняшнего дня живи спокойно и ничего не бойся“. На второй день во двор Сулумбека притянули много скота и коней. Это был откуп за кровь. Сулумбек созвал родственников и, объявив, что простил кровь брата, добавил: „Человеческую кровь не продают за деньги и скот. Я простил кровь не для того, чтобы получить плату. Гоните обратно скот и коней!“ Так он простил безвинного человека, и люди были ему благодарны за это» [Сказки и легенды 1983: 326].

На этом события не заканчиваются. Через некоторое время на сельском сходе один из жителей обвиняет Сулумбека: «„Ты не мужчина! На тебе лежит позор! Почему ты не мстишь за кровь своего брата?“ Сулумбек сказал: „Знал я, что хоть один человек да обвинит меня в моем поступке. Однако не думай, что твои слова разозлят меня и я пойду убивать невинного человека. Мое слово нерушимо!“». Интерес представляет реакция жителей на это обвинение. «Люди на сходе прокляли этого человека, а Сулумбек и позднее не изменял своему слову. Так же поступали и его родственники».

Ситуация эта представляет большой интерес. Дело в том, что абрек Сулумбек не только совершает акт самопожертвования, но он не мстит своему кровнику, прощая его убийство. Убийство даже не случайное, а совершенное вполне осознанно, при защите своего имущества. Согласно традиционным представлениям народов Кавказа, убийство, в том числе неумышленное, требовало акта возмездия и воспринималось в качестве важнейшего морального долга. Таким образом, Сулумбек действительно представляет фигуру уникальную. Решение абрека, су-

мевшего поступиться не только своими интересами, но и долгом по отношению к убитому – близкому родственнику в пользу человека, которого считал невиновным, вызывает полную поддержку населения, при этом и реакция схода адекватна той гуманистической позиции, которую занял абрек. Здесь мы сталкиваемся с тем редким случаем, когда поведение Сулумбека как народного защитника практически полностью соответствует представлению об идеальном взаимоотношении между абреком и общиной.

Вопрос насколько ответственен абрек перед народом за свои действия или, иначе говоря, насколько высока степень его автономности от народа поднимается также в книге И. Базоркина. При этом идет некое сравнение линий поведений абреков: «Жестоко, но справедливо наказывал Зяламх своих врагов. Он убивал карателей, грабил богачей. Однако тяжелой ценой оплачивал это народ... Калой не мог допустить, чтобы из-за него разорили Эш-аул, сослали людей... Ведь только ради них он шел на отчаянные дела, рисковал жизнью. Вот еще почему он стал „мирным“». Далее автор дает слово самому Зелимхану, который в разговоре с Калоем, в частности, говорит: «Я знаю тебя, Калой, – сказал он, – ты смелый человек, но ты добрее меня. Ты ради своей жизни не дал бы страдать другим... А я вместо того, чтобы смириться, свирепею. Ненависть к злодеям застилает мне ум. Я жажду их гибели и бью, бью, где могу, сколько хватит сил... Теперь это стало моей судьбой. Но ты свободен. Они еще не стали на твой след. Ты очень умно брал их за глотку, не открывая себя...» [Базоркин 1971: 475–478].

Очевидно, что жизненная позиция ингушского абрека Калоя в своих основных чертах идентична позиции Сулумбека и рассматривается народом как верная, когда абрек в своей деятельности во главу угла ставит народные интересы. Это представление о предназначении абрека является наиболее устойчивым. Так, абрек Каймет прославился не только своей храбростью в борьбе с царскими властями: «Простые люди любили его и за то, что никогда он мирному человеку не причинял вреда. Некоторым крестьянам он помог купить лошадей. Встретив на дороге русского мужика, горюющего над павшим конем, он дал ему денег. Грозный для царских чиновников, абрек, как это часто бывало в те времена, превратился в любимого народного героя, труженики смотрели на него как на своего заступника» [Керашев 1982: 546].

Эта же идея в некой эпической, романтической форме выражается в произведении «Сказание о железном волке» словами представителя старшего поколения: «У каждого должен стоять в темном подземелье такой конь... обязательно в темном. В подземелье всегда его ждет Дуль-Дуль, конь хаджиретов... „Шгу закуу“ – конь одиноких всадников... Глаза его привыкают к темноте, и потом за одну только ночь он может унести тебя куда угодно и вернуться к рассвету: чтобы никто никогда не узнал, где был одинокий всадник и что он делал... Кого наказывал. Чьи слезы утер... Кому помог одним своим видом... А утром он снова здесь» [Чуяко 1993: 190].

Отметим попутно, что в данном произведении существует противопоставление двух терминов – «абрек» и распространенного у кабардинцев термина «хаджирет». Если первый, как уже выше отмечалось, трактуется как изгой, то, напро-

тив, второй заключает в себе исключительно позитивное содержание. Обычно же в литературе оба гермина рассматриваются как синонимичные.

В романе Магомета Мамакаева образ Зелимхана трактуется несколько в ином ракурсе. Основная линия – «непреклонного борца против царских властей» не меняется, но Зелимхан Мамакаева изображен человеком, вынужденным нести тяжелое бремя судьбы абрека. Все деяния Зелимхана, связанные с убийствами и грабежами, трактуются автором исключительно как мера вынужденная, суровая, но оправданная исключительностью обстоятельств – защитой людей. «Итак, Зелимхан мог подвести черту: он сдержал все три клятвы, данные когда-то в грозненской тюрьме отцу: отобрал невесту Солтамурада и обесчестил старшину аула Махкеты, насильно выдавшего ее за своего сына, так что спесивый Говда вскоре после этого умер, не перенеся позора. Зелимхан убил сына харачоевского старшины Адода, отомстив Элсановым за кровь Бахоевых, пролитую при похищении Зезаг. Мало того он смертью покарал полковника Дубова за все несправедливости, которые тот чинил прогив его семьи и близких... И, наконец, он убил Гулаева за издевательства над невинными людьми и тем самым прославился как защитник бедных и обездоленных» [Мамакаев 1990: 130].

В этой связи интерес представляет знаменитое письмо, которое Зелимхан посылает членам Государственной Думы и в котором объясняет причины, сделавшие его абреком.

Современная трактовка этой исторической личности его соотечественниками полностью совпадает с приведенной характеристикой: «Несмотря на все усилия властей, простой народ поддерживал, чем мог, абреков, так как они пикогда не обижали бедных, а наоборот, всегда наказывали их обидчиков-богачей... Понимая, что за все его действия... репрессии властей обрушиваются на ни в чем не повинных простых чеченцев, Зелимхан пишет письмо председателю тогдашней Государственной Думы. В этом потрясающем по искренности и благородству документе Зелимхан постарался рассказать о тех причинах, которые заставили его сделаться абреком... о том, что абречество – это протест отдельных людей против бесправия горцев...» [Шахбиев 1996: 185].

Отметим, что иную трактовку этого письма в своей книге давал Д. Гатуев: «В своем письме председателю Государственной Думы Хомякову Зелимхан объясняет уход в абречество событиями, случившимися позже. Событиями, которые, по мнению писавшего письмо, могли бы оправдать Зелимхана в глазах либерального русского общества. Чеченские старожилы рассказывают иначе. Они утверждают, что... Зелимхан сознательно предопределял себя абречеству...» [Гатуев 1971: 24]. Иными словами, с точки зрения Д. Гатуева, Зелимхан стал абреком не в результате драматически сложившихся для него лично и членов его семьи обстоятельств, а его уход в абреки стал естественным следствием продуманного решения бороться за права своих земляков и мстить их угнетателям. Письмо, с точки зрения Д. Гатуева, писал не Зелимхан, не знавший грамоты, а его образованный и состоятельный земляк, которому было важно представить абрека в качестве единичной жертвы местной администрации.

Образ абрека – народного заступника нашел свое отражение и в более ранних произведениях. Так, например, в драме «Тяжелый долг» Казии-Бека Ахметукова описывается ситуация, когда абреки, напад на табун и связав чабана, следующим образом объясняют ему свои действия: «...Не знали мы, – говорят, – что ты сын честного Азамата, думали, что это табун Азаковского князя... мы вреда тебе не желаем... а вот князю хотели отомстить, потому что житья от него нет: чин имеет военный, с русскими в дружбе и давит и обирает нас со всех сторон... Вот мы и решили убить его, а потом пораздумали: сначала угоним табун, а после убьем. Будут, по крайней мере, помнить нас, помнить, что мы за всех отомстили» [Ахметуков 1993: 463].

Характеристика абрека как народного заступника одна из наиболее популярных точек зрения и в прессе начала XX в. П. Чинский, автор публикаций о Зелимхане, приводит, в частности, подборку имен тех абреков, которые в своих действиях в немалой степени руководствовались интересами простых людей. Так, например, в его публикациях речь шла о некоем Заиде, несправедливо осужденном, бежавшем из ссылки и затем убившем местного мироеда за его притеснения местных жителей. После совершенного поступка Заид был вынужден уехать в Константинополь.

Особый интерес представляет личное участие Заида в армяно-азербайджанских событиях начала XX в. В самый их разгар он вернулся на родину и «сказал тем и другим: буду убивать, зажигать селения». Угроза Заида прибегнуть к жестким репрессивным мерам в случае столкновений между армянами и азербайджанцами возымела действие, и «столкновения армян и татар... удалось избежать».

Кабардинский абрек Ибрягов во время погони, завершившейся его гибелью, тем не менее, счел необходимым остановиться, чтобы помочь крестьянке вытащить колесо повозки из реки, и представился: «Я – абрек Ибрягов, бедным помогаю, а богатых граблю».

Не менее показательны факты из жизни абрека Абдул-Керима, грабившего только чужих, но не трогавшего односельчан и соседей. Этот абрек «посадил на семь суток под арест в коровник старшину-взяточника и обещал наказать строже, если тот не остановит взяточничество» [Чинский №186 1913: 2; №175 1913: 2].

Исполнение абреком функции ревнителя норм поведения, творящего суд над одноаульцами, прекрасно иллюстрирует рассказанная нам история о двух братьях-абреках, проживавших в начале XX в. в Шовгеновском ауле в Адыгее. Однажды братья пригнали стадо волов. Их сосед, человек, испытывавший острую нужду, решил донести на них и получить причитающееся за это от властей вознаграждение. Аульский старшина, которому доносчик сообщил о краже, дал знать братьям о том, что он как официальное лицо вскоре придет к ним с обыском. Благодаря старшине братья избежали опасности. Узнав, кто их выдал, они ночью у этого человека украли его единственную хромую лошадь.

Прошел месяц, в течение которого бедняк испытывал постоянные трудности. Наконец как-то ночью его разбудил стук в окно. Братья, которых он выдал, при-

глашали его выйти из дома. С самыми тяжелыми мыслями бедняк вышел во двор. Абреки обратились к нему со следующими словами. «Что тебе на свете не хватает? Была у тебя одна лошадь, из-за своего языка ты ее лишился. Будет у нас к тебе одна просьба: не в свои дела не лезь и не обижай людей. Вот тебе лошадь, две коровы и два десятка овец. Пусть твоя нищета не заставляет тебя больше болтать – это недостойно мужчины». Братья оставили ему скот и ушли. А сосед до конца своих дней говорил: я чуть не заплатил из-за своего языка [ПМА 1736: 7–8].

Об абреке Махмуде Кушхове, проживавшем в начале XX в. в ауле Блеченсии в Адыгее, до настоящего времени сохраняется слава справедливого человека, который грабил богатых и раздавал добро бедным [ПМА 1736: 26].

В народе удивительно цепко удерживаются те истории, которые характеризуют «правильное», с точки зрения интересов общины, поведение абрека, какими бы незначительными они ни казались. Так, в одной из историй об абреке Кушхове он, вместе со своим другом, оказавшись без коней и спасаясь от погони, попросил у проезжающего возницы выпрячь своих лошадей, обещая вернуть при первой же возможности. Получив категорический отказ, абреки, тем не менее, лошадей выпрягли и ушли от преследователей. Следуя данному слову, лошадей они потом вернули. Рассматривая эту историю, информатор особо подчеркивал тот факт, что абреки выполнили свое обещание, хотя в данном случае могли бы лошадей и не возвращать, заметил он [ПМА 1736: 20].

Наш информатор, М. Иманалиев, житель дагестанского селения Бежта, сообщил примечательную историю о встрече в годы Отечественной войны его старшего брата с известным качагом (качаг – разбойник; абрек) Исмаилом, выходцем из селения Кигури Цунтинского района. Встреча произошла в горах, оба направлялись в сторону Грузии. Попутчик представился Магомету жителем Цунты и понес груз пожилого человека. На привале у них произошла встреча с конной группой милиционеров из районного центра Тлярата. Узнав, что попутчик Магомета из Цунты – отдаленного глухого района, они позволили себе оскорбления в адрес «простоватого», «недалекого» цунтинца. Так, в частности, милиционеры обращались к нему, употребляя бытовавший в данной местности оскорбительный эпитет (в буквальном переводе – «полный вшей цунтинец»), и затем сбили с его головы панаху. Попутчик Магомета лишь сдержанно просил представителей власти прекратить подобное поведение. Вскоре, сославшись на срочные дела и извинившись перед Магометом, что не сможет ему дальше помогать в пути, цунтинец ушел вперед один. Качаг, которым оказался спутник Магомета, устроил в лесу засаду и разоружил милиционеров. Единственное, что спасло представителей власти от смерти, – это заступничество Магомета. Из уважения к просьбе старого человека, качаг отпустил милиционеров, предварительно заставив их снять с себя одежду.

С качагом Исмаилом встречался и другой брат нашего информатора, который в годы Отечественной войны работал в грузинском колхозе. В его задачу входило продавать в окрестных селениях табак, который выращивали в колхозе. На границе с Цунтинским районом, на перевале Магомет-Амин, так звали брата

информатора, с лошадьми, нагруженными мешками с табаком, встретил трех вооруженных всадников, в одном из которых узнал Исмаила. Испугавшись за казенные деньги, вырученные за уже проданный табак, он попытался отбросить от себя кошелек в кусты. Исмаил заметил действия Магомет-Амина и сказал ему буквально следующее: «Магомет-Амин, возьми свои деньги, мне вашего ничего не нужно. Если можно, дай нам пемного табака». Желая отблагодарить Исмаила, Магомет-Амин развязал мешок, с тем чтобы дать качагам побольше табака, но Исмаил взял ровно столько, чтобы можно было покурить один раз ему и его товарищам [ПМА 1748: 3].

В приведенных сюжетах действия Исмаила, с точки зрения местных представителей, отличаются своей безукоризненностью. Сумев адекватно отреагировать на оскорбление, нанесенное ему милиционерами, качаг при этом продемонстрировал подчеркнуто уважительное отношение к пожилому человеку, а также умение владеть своими эмоциями в сложной ситуации. Во втором случае, когда наличие оружия, перевес в людях создали ситуацию его явного превосходства над Магомет-Амином, качаг был предельно корректен в своих поступках, стараясь уравнять положение сторон и не поставить человека в унижительное положение.

Отголоски функции покровительства абрека по отношению к обществу сохраняются до настоящего времени. В Кошехабльском районе Адыгеи, например, можно услышать рассказы об уроженце этих мест, некоем Цепинове, в недалеком прошлом занимавшемся грабежами и рэкето́м. Одна из версий распространенного сюжета о его помощи нуждающимся звучит следующим образом. Человек преклонного возраста на пути в больницу поделился с водителем машины своими проблемами: нет денег на лекарства, необходимые для больной жены, а тут еще Цепинов может ограбить. Водитель подвез его к больнице, вручил значительную сумму денег, сказав при этом: «Тот Цепинов – я», и уехал [ПМА 1736: 36].

Известно, что у адыгов линия поведения любого человека должна была соответствовать нормам адыгэ хабзэ – основополагающего этического закона, регламентирующего весь строй общественной жизни. Строгое следование адыгэ хабзэ являлось для адыгов не только «средством успешного диалога с судьбой» [Губжоков 2001: 185], этикет был инструментом, с помощью которого общество регулировало свой миропорядок. И «здесь можно говорить об определенном и достаточно жестком давлении, которое общество оказывает на своих сограждан» [Бгажноков 1999: 49]. С точки зрения подавляющей части наших информаторов, абрек здесь не был исключением. Не случайно в качестве поведенческой нормы абрека отмечалось его подчеркнуто предупредительное отношение к старикам, его отношение защитника как к общине в целом, так и к отдельным ее представителям. Абрек, по словам наших информаторов, и так был отверженным (речь идет о времени рубежа XIX–XX вв.), поэтому он не был заинтересован создать против себя оппозиционные настроения своих одноаульцев.

Отклонение от общепринятых норм поведения, регламентированных адыгэ хабзэ, могло привести абрека к отторжению от общины, что подтверждается нашим полевым материалом. У одного казака, проживавшего под Армавиром, был

замечательный конь. Понимая, что скакуна могут украсть, он на ночь соединял его цепью со старой лошадию. Сосед информатора, правда не абрек, но известный в округе конокрад, снискавший своими делами у окружающих известный авторитет, этого скакуна все же украл. При этом, чтобы освободить скакуна от цепи, он кинжалом отрубил у старой лошади ногу.

Информатор, со слов которого была записана данная история, отмечал, что его бабушка постоянно ему говорила об этом соседе: «Подойдет он к тебе, что-то даст, ты у него не бери, он лошадь искалечил». Поступок конокрада, выходящий за рамки этических норм, до настоящего времени не забыт. Все потомки этого человека (два сына и внук) рано умерли, что единодушно рассматривается обществом как наказание, которое они понесли за проступок своего деда [ПМА 1736: 10].

Один из информаторов из аула Блечепсин рассказал о хаджирете Махмуде Кушхове, о котором у местных жителей, как уже отмечалось, сформировалось благоприятное мнение, следующую историю. Кушхов вернулся в очередной раз домой и обнаружил, что в его кунацкой брат держит телят. Крайне разозлившись на это, он поджег кунацкую вместе с находившимися в ней животными. Этот поступок, также сохранившийся в народной памяти, оценивается резко негативно и в конечном счете едва не «перевешивает» его добрые дела по отношению ко многим одноаульцам [ПМА 1736: 31].

В свою очередь, община должна была занимать совершенно определенную позицию по отношению к абреку, предоставляя ему в случае необходимости кров и обеспечивая поддержку. Выдача абрека властям или его кровникам рассматривалась общественным мнением как одно из грубейших нарушений нравственных законов. В качестве примера правильного поведения местного населения по отношению к абрекам можно привести описание инцидента, произошедшего в Кабарде в 1830 г. и изложенного в служебном рапорте. Казачий офицер, руководивший погоней за «конно-вооруженным хищником», довел преследование до аула князя Кучмазукова. Всадник успел въехать в аул и скрыться в одном из домов. Казаки получили приказ схватить абрека, но владелец аула, как пишет сам командир отряда, «вместо того, чтобы подать мне помощь, отыскать его в саклях, приказал всем жителям аула вооружиться...». Сам князь не остался в стороне, а «взял ружье с намерением драться», а когда беглец был схвачен, «Кучмазуков с узденем Пшемахо Алтеровым... бросился со всем оружием ко мне, чтобы отнять его, тогда я приказал всей моей команде спешиться и сесть на подсошки» [Архив КБР, ф. И-16, он. 1, д. 4 (2-й том), л. 309].

Проблема так называемого пристанодержательства являлась для российских властей на Кавказе, пожалуй, наиболее острой в их борьбе с абречеством. Ротмистр Донагуев, участник ареста семьи Зелимхана, получивший от него ранение, следующим образом отзывался о той позиции, которой придерживалось местное население в данном вопросе: «Ведь и среди других кавказских племен появлялись свои разбойники, но все они, за редким исключением, не могли просуществовать и недели. Не то у ингушей: здесь абреки чувствуют себя свободно... Если и бывали случаи выдачи отдельными лицами абреков, то выдавали только тех, кто являлся

их кровниками». «За Зелимханом, – продолжает не понаслышке знавший ситуацию в Чечне Донагуев, – скрывается стоглавая гидра-народ. И в этом его главная сила. Всякий ингуш, желающий блага своему народу... скажет, что Зелимхан не есть нечто самостоятельное, а является как бы отражением настроения ингушских масс. Зелимхан – это завеса, за которой скрывается психология ингушской толпы. Чтобы поймать Зелимхана, надо заставить народ понять всю гибельность для него той обстановки, в которой он живет» [Чинский № 181 1913: 2].

Тем не менее ситуация в ментальном плане не менялась, при этом помощь абреку могли оказать и представители официальных властей. Когда отряд казаков, по словам нашего информатора, прибыл в аул Блечепсин для ареста Махмуда Кушхова, старшина селения Кандауров, по долгу службы находящийся с ними, крикнул по-адыгски: «Махмуд, они хотят тебя поймать», что позволило абреку скрыться [ПМА 1736: 26].

В своей брошюре, выпущенной в 1903 г., Г. М. Туманов дискутирует с К. Блюмером, который решительно высказывался за то, чтобы в полиции на Кавказе не было ни одной должности, которую бы занимал кто-либо из местных жителей. В качестве примера К. Блюмер привел случай с неким разбойником Керимом, который, преследуемый казаками, вошел в дом пристава, сбросил оружие и был скрыт от погони.

Г. М. Туманов, не соглашаясь с таким категоричным выводом, отмечал, что обычай гостеприимства вовсе не обязывает местных жителей укрывать у себя любого преступника, а только тех, «которые почему-либо невольно впадают в грех; не всякий, кто убивает, есть разбойник и грабитель. Убийство из мести в глазах татар есть только выполнение долга, а не преступление... Керим, прежде чем сделаться разбойником, был именно таким героем в глазах населения; он мстил разным сильным людям за их несправедливое отношение к его родным» [Туманов 1903: 7].

Вышеописанный образ абрека, а также те идеальные взаимоотношения между абреком и общиной, о которых уже шла речь, есть представление о порме с точки зрения общественного мнения, иначе говоря, взгляд на ситуацию извне. Эта ситуация характеризуется весьма значительной зависимостью абрски от общины, степень его автономности от общества весьма относительна. В сложных конфликтных ситуациях абрек порой являлся своеобразным полномочным представителем общины, выполняя посреднические функции.

Безусловно, в реальной действительности подобный стиль отношений имел место, тем более что миролюбивая позиция во взаимоотношениях абрека с общиной являлась гарантом относительно безопасного его существования.

* * *

Тем не менее рассмотренная выше линия взаимоотношений между абреком и народом была не единственно возможной. Поведение абрека далеко не всегда было адекватно представлениям народа об его идеальном образе.

Здесь следует в первую очередь отметить особое положение абрека по отношению к окружающему его миру, базирующееся на практически полной его са-

моизоляции, одиночестве. В илли о Гайтаке, сыне Гелы, сложившемся в чеченской среде представление об одиноком воине выражено предельно четко:

*Эй вы, канты! Эй, молодцы!
Ваши подвиги кто назовет?..
Точно вялый ленивый сброд,
Вы слоняетесь по селу,
Третесь спинами о забор,
Не воздашь за это хвалу!
И без вас много всяких свор.
Разве мало в лесу свиней,
Разрывающих скопом грязь?!
А бесстрашный волк – одиноч [Илли 1979: 155].*

«Одинокий всадник» является характерным фольклорным образом и храброго кабардинского воина. Так, после того как Бадыноко не понравились обычаи нартских богатырей, «разъезжал он одиноким всадником» [Нарты 1974: 242]. Или другой пример: «В это время со стороны горы „Быкам голову рвет“ показался одинокий всадник на белом коне... Жандар, сын Ахметеко, в своих походах не берет спутников» [Кабардинский 1936: 368]. В песне, посвященной одному из кабардинских воинов, от лица женщины звучат слова осуждения тем, кто бросил героя.

«Одинокого всадника в бой вы призвали И бросили близ Аржанея-станции...» [Кабардинский 1936: 383].

Андемыркан, герой кабардинского фольклора, ставший искусным наездником, постоянно получал приглашения участвовать в набеггах, но «сам одиноко, не зная страха, хаживал в набегги, куда угодно» [Кабардинский 1936: 314]. Еще раз можно отметить, что в романе «Сказание о железном волке» Ю. Чуяко именно образ одинокого всадника используется автором-адыгом в качестве своеобразного максимума, этического примера прошедших времен [Чуяко 1993: 190].

Состояние глубокого одиночества характеризует и образ Даты Туташхия. Герой Чабуа Амирэджиби прожил свою жизнь как отшельник и проводил в своем убежище целые месяцы «в полном одиночестве, почти полностью оторванный от внешнего мира» [Амирэджиби 1988: 731].

Я. С. Вагапов, используя в своей работе героико-эпические песни чеченцев и иггушей, анализирует положение, которое занимали в чеченской общине представители малочисленных родовых групп и особенно одинокие ее члены. Ситуация рассматривается в связи с переселением чеченцев на равнину. При этом «беззащитность и бедность являются основными чертами социального положения одинокого героя в илли» [Вагапов 1968: 107]. Этот мотив, естественно, был навеян вполне конкретными обстоятельствами жизни вайнахской общины. Так, например, отпущенник «формально по адату получал права свободного общинника. Однако, несомненно, он не мог пользоваться заметным влиянием в местном обществе, так как ему недоставало родственных связей, на которых основывался больший или меньший вес, к тому же еще свежо было его недавнее

положение» [Алироев 1990: 39]. Согласно материалам Б. Далгата, по обычному праву ингушей «одиноких, бездомных, принявших когда-либо ложную присягу, не допускали... ни в свидетели, ни в присяжники» [Далгат 1999: 222].

В кумыкском обществе существовала социальная категория *къа-закълар* (казаки), не имевшая никакого имущества. Формирование этой прослойки общества напрямую связано с теми, кто был вынужден покинуть землю своего владельца и скрываться от преследования. При этом казак «вынужден был жить один, не имея ни семьи, ни детей». Феодалы, у которых служили казаки, могли брать их в походы, отправлять с различными поручениями. Жизнь казака была трудной, недаром у кумыков существовали пословицы: «Жизнь казака подобна смерти в изгнании» или «От казацкой постели отлежали бока» [Гаджиева 1961: 117].

В илли одинокий герой, претерпевая опасности, противостоит своим недоброжелателям, сила которых базируется на весьма реальной основе – многочисленной и сплоченной фамилии. Имея такую поддержку, они могут третируют одинокого человека, без опаски называя его, например, «отца не имеющим убудюком» или «брата не имеющим призраком» [Гаджиева 1961: 112].

«Внутриобщинные распри, межродовая борьба внутри села, – пишет Я. С. Вагапов, – самым пагубным образом сказывались на малочисленных родовых группах и особенно на одиноких. Очень часто неприкосновенность их личности и собственности зависела от того, насколько они способны ответить насилием на насилие» [Вагапов 1968: 107]. В своей работе Я. С. Вагапов приводит предание, сообщенное ему профессором Д. Д. Мальсаговым, которое прекрасно иллюстрирует положение, сложившееся в общине чеченцев, когда в ней, нередко бок о бок, соседствовали представители не только различных чеченских родов, но и недавние представители различных кавказских и некавказских народов, вынужденные по разным причинам покинуть родные места. На совете всей Чечни (мехк кхел) один из стариков обратился к собранию: «Все дела мы решили, кроме одного, очень важного... Как должен жить с людьми человек без рода? „Он должен быть очень вежливым и обходительным и тогда проживет среди людей“», – сказал один. „Нет, это у него не пройдет“, – возразили другие. „Он должен быть услужливым и постоянно делать добро людям“, – сказал другой... „И это у него не пройдет“, – возразили опять собравшиеся. „Умереть готовым он должен жить“, – сказал третий. „Это, возможно, у него пройдет“, – сказали остальные» [Вагапов 1961: 108].

Такая принципиальная постановка вопроса не только в илли, но и в реальной жизни позволяла человеку сохранить свое личное достоинство. Весьма вероятно, что текст рапорта о приговоре общества Унароковского аула об удалении из него Анчока Джумабатырова зафиксировал отголосок такой борьбы, а также свидетельствует о том, что в критической ситуации одинокие люди оказывались в наиболее уязвимом положении. «Во время распоряжения общества об отдаче на поручительство людей одиноких, праздно проводящих время и вследствие того готовых на всякие легкомысленные поступки (речь главным образом идет о краже скота. – Ю. Б.) житель того же аула Анчок Джумабатыров из фамилии абадзехских старшин Едыге, будучи безроден и бездомен, совершенно отказался от

требования общества и когда был представлен ко мне, то заявил, что он не намерен подчиниться требованию общества и что готов снести наказание начальства. Джумабатыров дерзкого характера, склонен к неповиновению и неблагонадежный и легко может решиться на бегство» [ГАКК, ф. 774, оп. 1, д. 608, л. 1].

Человек, сумевший, вопреки давлению извне, остаться самостоятельным в своих решениях, должен был внушать окружающим чувство уважения. Но вместе с тем состояние нахождения вне общества, ярко выраженная инаковость – все это не могло вызывать однозначной реакции.

Одиночество как форма существования рассматривалось в народной традиции далеко неоднозначно. Так, к Сосруко, который «стал разъезжать одиноким всадником», обращается Сатаней со следующим предостережением и просьбой: «Возьми себе хоть одного товарища, хуже одиночества ничего нет. Не следует доверяться только себе» [Нарты 1974: 191]. Согласно одной из балкарских сказок, опасность такого состояния для человека очевидна. «Проклят тот человек, который утром и вечером ездит одиноким», – слышит герой чей-то голос. А несколько позже в исповеди своего друга ему приводятся уже веские аргументы в справедливости этого тезиса. «Я, как и ты, много ездил по тому свету, был так же, как и ты, отважен. В битве с врагами я обходился без товарищей и вел жизнь одинокую... Мне было известно, что в путь пускаться одному нельзя, но я пренебрег этим правилом стариков, за что и был достойно наказан...» Наказан же он был смертью, долгим непогребением тела, превращением праха в нечистое животное и в дальнейшем наконец обретением своего прежнего естества с существенным дополнением – он стал жителем «того света», обитая в подземелье кургапа, где его похоронили [Баранов 1897: 8–11].

Представление об опасном для человека состоянии одиночества в вышеприведенном тексте выражено совершенно определено. Настороженность по отношению к такому человеку, неприятие его или, по крайней мере, удивление, которое он вызывал среди населения, можно почувствовать и в некоторых других текстах. Вот как характеризует Тембот Керашев легендарного предводителя шапсугов Хатхе Мхамета: «Непонятен был соплеменникам этот необычный человек Хатхе Мхамет. И никто так и не узнал, куда устремлен был его мечтательный взор, о чем тосковало его сердце, в какие неведомые края и к каким приключениям рвалась его неуемная любознательная душа... Недаром люди слетали вокруг него венки из легенд. Воины, бывшие в походах под предводительством Хатхе Мхамета, рассказывали, что по ночам во время похода Хатхе всегда ехал впереди, чуть поодаль от отряда, и будто видели люди, как что-то белое двигалось рядом с его конем...» [Керашев 1997: 296]. Сам абрек Зелимхан в своем известном письме, направленном в третью Государственную Думу, в частности, пишет следующее: «Теперь я одиноко скитаюсь по горам и лесам, ожидая с часа на час возмездия за свои и чужие грехи» [Чинский №137 1913: 2].

Атмосфера тайны, окружающая образ одинокого всадника, обособленность как стиль жизни в народном сознании воспринимается и как тайна его физического естества. Одинокий всадник в эпосе нередко оказывается женщиной. Так,

в осетинской версии «Нартов» к Крым-Султану в его странствиях «прискакал... незаметно какой-то черный всадник» [Нарты 1991: 382]. В адыгской версии «Нартов» колдунья объясняет нартам, что жена Шабатыка «необыкновенная женщина; она и есть тот самый одинокий грозный всадник, который сразил ваших врагов» [Нарты 1974: 232].

В комментариях к текстам грузинского народного поэтического творчества, когда речь заходит об Амбри – противнике Амирани, одного из самых значимых героев грузинского эпоса, в частности, отмечается: «Амбри – человек величией с гору... Умирая, он соглашается, чтобы его, еще живого, отвезли на кладбище, потому что после смерти из-за непомерной тяжести никто не сможет сдвинуть его с места и он останется непогребенным. Отправление еще живого „покойника“ на кладбище – редкий и непривычный для кавказского фольклора мотив... Возможно, он представляет собой отголосок какого-то древнейшего бытового обычая, связанного с похоронной обрядностью» [Грузинское 1972: 289]. Как нам представляется, замечание о нетипичности подобного обычая для Кавказского региона не совсем точно. В этой связи можно обратиться к распространенному среди хевсур обычаю так называемых самопохорон – *твитдамархва*. Важнейшим этапом в комплексе погребально-поминальной обрядности у хевсур было устройство поминок по усопшему, что гарантировало, согласно представлениям местных жителей, избавление от страданий на том свете. Организация таких поминок возлагалась на родню, «поэтому человек одинокий... все обряды выполнял для себя еще при жизни. Во время самопохорон устраивали большой поминальный обед, на который приглашали родных и односельчан. Хуци освещал трапезу и произносил поминальную молитву. В течение всей этой процедуры тот, по ком справлялись эти „похороны“, прятался за дверью и, закрыв глаза (ибо считал себя мертвым), слушал, как его оплакивают...» [Макалатия 1940: 175]. В работе А. Я. Камараули отмечается, что одинокий хевсур нагружает коня переметными сумками с трапезой и водкой для поминок и, оставив на краю селения гостей и соседей, отъезжает на некоторое расстояние. После того, как хевсур возвращается к ожидавшим его односельчанам, следует поминальная трапеза. «Так похоронил себя при жизни одинокий хевсур из села Бло-Торгва Гитаури» [Камараули 1929: 114].

Нам бы хотелось еще раз подчеркнуть, что этот обряд проводился именно одинокими людьми, а также сделать акцент на следующем моменте – человек, его прошедший и продолжавший жить, в ритуальном отношении был уже мертвым. Этот факт в контексте вышеизложенного есть еще одно свидетельство представления местного населения об инакости одинокого человека, вне зависимости от того обстоятельства, что причина проведения обряда сводится к сугубо прагматическому аспекту.

Вышерассмотренные обстоятельства должны были вызывать у окружающих по отношению к одинокому человеку противоречивые чувства, и в том числе чувство непосредственной опасности. Не случайно проклятье, настигшее Батраза, произносит одинокий, безымянный всадник [Кабардинский 1936: 52]. В лице абрека идеология одиночества выражается максимально полно. Абрек Гулей

«жил одиноко, не общался с людьми». На вопрос одного из князей, отчего абрек ездит один, без спутников, Гулей ответил: «Ошибаешься. Я не одинок: со мной мое оружие». При этом за свой вопрос князь поплатился жизнью [Кабардинский 1936: 272]. Определение «одинокий» по отношению к абреку нередко можно рассматривать как синоним слова «опасный», «страшный». «Страшен Агубе... Одинокий Агубе» [Цаликов 1914: 97].

М. Мамакаев следующим образом описывает последний этап жизни Зелимхана: «Теперь он мало с кем говорил о своих чувствах, предпочитал молчать и настороженно прислушивался. Он с горечью вспоминал слова своей матери: „Ты же ведь один; разве выступишь против целого света?“ ...Жил он теперь, словно раненый зверь – больной, без крова, без друзей, без родных, готовый из последних сил броситься на падающих» [Мамакаев 1990: 213].

Подобное положение дел было связано с тем обстоятельством, что на цель и смысл существования абрека, помимо взгляда со стороны, существовал и другой взгляд, его собственный. И здесь интересы общины и конкретного абрека могли частично или даже полностью не совпадать. Вероятно, именно в данных обстоятельствах знаменитая формулировка – «цель оправдывает средства» – проявлялась на практике с максимально возможной полнотой. Согласно точке зрения одного из наших информаторов из Адыгеи, свои дела абрек не сверял с нормами адыгэ хабзэ [ПМА 1736: 31]. Другой информатор из Кабарды, говоря об одном из своих одноаульцев, который стал абреком в 1917 г., отметил: «Посмотрел на кадетов, на большевиков и уехал в лес. Приходил домой, уходил. Наши люди его не трогали. Звали абреком, но какой из него абрек. Абрек мужественный. Делает по-своему. Пришел, потребовал, не дали, мог убить. Настоящий абрек не признает адыгэ хабзэ. Он сам по себе. Жил по своим законам» [ПМА 1736: 47].

Внутренний мир абрека был закрыт равным образом как для посторонних, так и для близких ему людей – родственные отношения, дружеские чувства не влияли на принимаемые им решения.

Особенно рельефно самостоятельность позиции абрека проступает в связи с линией поведения, которую он выстраивал по отношению к Российской империи. Согласно информации Б. Далгата, у ингушей «доказчики пользуются самой низкой репутацией, их и людьми не считают; всякий старается при удобном случае убить доказчика, как всеобщего врага, могущего завтра и на другого доказать. Молодежь пьет и говорит: „Дай бог нам два раза не умереть“ (т. е. быть доказчиком, ибо доказать – значит умереть, унизиться)» [Далгат 1999: 229]. В этой же связи можно привести текст прошения, составленного шапсугом Гуажем Устоком. «Сего 1840 года, когда закубанские черкесы узнали, что старший брат мой Кочес за то, что он доставлял русским о намерениях закубанцев верные сведения, неизвестно мне кем убит, возымели намерение, чтобы и меня убить и имение разграбить, чего я убоюсь, 8 октября бежал в покровительство России». Далее в тексте документа следует замечание, разъясняющее враждебность закубанцев к самому Гуажу. «Потом и он, Гуаж, хотел быть также шпионом, но черкесы, узнав об этом, хотели и его убить, поэтому он бежал» [ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1618, л. 520–521]. Тем

не менее вопрос, связанный с сотрудничеством местного населения с российскими властями, нельзя считать закрытым.

Г. И. Кусов, говоря о Бейбулате Таймиеве, которому в чечено-ингушских героических песнях – илли уделено одно из почетных мест, в частности, делает следующее замечание: «Все это наводит еще на одну важную мысль, что переход на сторону русских Бейбулата был вызван важными причинами и одобрен в народе, иначе вряд ли его доброе имя сохранилось бы в чечено-ингушском фольклоре» [Кусов 1983: 108]. Иными словами, Г. И. Кусов, видимо, хотел сказать, что Таймиев не смог бы быть воспет в илли, будучи предателем.

Здесь же упомянем илли о князе Кахарке Кабардинском. По сюжету, когда речь заходит о срочной доставке в Москву важных документов, вспоминают о том, что в ауле проживает «джигит босвой – имя его Астемир из Шатоя», т. е. не местный житель, а покинувший свое селение, скорее всего абрек. Задача, которую ему предлагается выполнить, считается практически невыполнимой, так как:

*Путь перекрыв на железном
мосту Ахта, джигит из Галоя.
В засаду Там он с семью
сыновьями засел... [Илли 1979: 148]*

Астемиру удастся справиться с поручением и на обратном пути в схватке перебить всю засаду. Интересно, что в илли поставлен вопрос о том, кому служит Астемир. Ахта обращается к герою:

*Если царю ты московскому
передал Тайный тептер,
защищайся, джигит,
Если ж ходил за добычей богатой,
Мир тебе, путь пред тобою открыт [Илли 1979: 150].*

Роль Астемира, с современных позиций, представляется нетипичной для чеченца в период Кавказской войны. Он явно выступает в роли союзника России и даже вступает в борьбу со своими соотечественниками, которые занимают по этому вопросу диаметрально противоположную позицию. Но Астемир самостоятелен в выборе решений, он выполняет просьбу князя Кахарке, в ауле которого живет. При этом он демонстрирует недюжинное мужество, вступая в единоборство с противником, значительно превосходящим его по численности.

Интересна и информация об одном из адыгских князей, который «бежал из мирного аула и сделался абреком. Долго проживая в горах, он хищничал у нас на Линии и своим наездничеством приобрел в горах вес и большие связи. Впоследствии, испросив прощение, он возвратился в родной аул. Связи и знакомства в горах сделали его весьма полезным для нас. При посредстве его связей можно было знать все, что происходило в горах...» [Дубровин 1927: 141].

С позиции современного сознания сбор данных для России, казалось бы, должен был серьезнейшим образом повредить репутации князя. Логично, однако,

предположить, что в такой ситуации князь, имевший высокое общественное положение, и сам посчитал бы невозможным для себя заниматься подобной деятельностью. Правда, Н. Дубровин пишет о том, что убыхский дворянин Берзек, бывший товарищ князя по походам, стал упрекать его «за его сношения с гяурами и вызывал его на поединок» [Дубровин 1927: 141]. Но упрек здесь исходит от человека, который рассматривает ситуацию не с традиционной позиции, а с позиции идеологии ислама, на почве которого и произошла консолидация народов Кавказа.

И. Ю. Алироев без каких-либо комментариев сообщает о том, что, по «рассказам кистин старшего поколения, царское правительство всевозможными средствами вербовало из переселившихся в Кахетию вайнахских горцев боевые отряды, переводчиков и использовало в борьбе против них „мятежных“ братьев в горах, и особенно в борьбе против Шамиля» [Алироев 1990: 18].

Подобная ситуация привлекла внимание капитана И. И. Норденстамма, участника одной из военных экспедиций в Чечню, который отмечал: «Весьма странно и то, что лазутчики и проводники при наших отрядах... терпимы между своими сдиноплеменниками, к которым они, иногда во время самых военных действий – свободно к ним ездят, передают нам за весьма умеренную плату все, что происходит между непокорными... никогда не случалось еще, чтобы кто-нибудь за это подвергся кровомщению или был убит... Лазутчик в Чечне особого рода промышленник, который только промышляет доставанием сведений». При этом, объясняет И. И. Норденстамм, «это у них нисколько не считается постыдным или предосудительным, ибо по их понятиям каждый волен делать, что ему угодно и действовать сообразно со своими выгодами и по собственному произволу своему...» [Норденстамм 1940: 322].

Насколько факт сотрудничества с Россией являлся компрометирующим обстоятельством, можно судить на основании биографии Хаджи-Мурата, известного исторического деятеля Дагестана времен Кавказской войны. Версия жизнеописания знаменитого наиба Шамиля, рассказанная его сыном Гуллою и внуком Казанбием, дает возможность увидеть мотивацию поведения Хаджи-Мурата глазами местных жителей. Отомстив за смерть аварских ханов, Хаджи-Мурат участвует в военных действиях на стороне России против Шамиля – преемника своего врага имама Гамзата. За совершенные подвиги русские производят Хаджи-Мурата в офицеры. Но в результате интриг недоброжелателей его оговаривают перед Ахмед-ханом – союзником России и правителем Дженгутая, под командованием которого Хаджи-Мурат находился, и собираются выслать в Сибирь. Хаджи-Мурат совершает побег и переходит на сторону Шамиля.

Через несколько лет, став наибом Хунзаха, он снискал себе славу удачными набегам, участие в которых всегда проходило на добровольной основе. При этом часть добычи неизменно выделялась сиротам и вдовам. Свои набег Хаджи-Мурат проводил не только ради добычи, но и как карательные акции, ради мести. Один из набегов он совершил на селение Дженгутай, где жила «вдовствующая княгиня Нух-бике... Причиной этого решения служило то, что муж Нух-бике –

Ахмед-хан – причинял Хаджи-Мурату обиды и притеснения. Кроме того, нужна была добыча для войска» [Ясулов 1927: 17].

В дальнейшем Хаджи-Мурат был вновь оговорен мстительными наибами Шамиля, завидовавшими его славе. Хаджи-Мурат собирался открыть военные действия уже против Шамиля, лишившего его наибства в Хунзахе. Дальнейшая недолгая жизнь Хаджи-Мурата протекает в обстановке постоянных скитаний из одного селения в другое. Решив перебраться в чеченское селение Гехи, он отправился в путь, на котором его поджидала засада и предательство кунака. Убив предателя, Хаджи-Мурат, чтобы избежать плена, сдается русским и получает предложение поступить на военную службу. Оказавшись в Нухе, он убивает на охоте хана, который выказывает ему пренебрежение. Преследуемый погоней Хаджи-Мурат и двое его товарищей гибнут в перестрелке, отражая в течение трех суток нападения врагов [Ясулов 1927: 20].

В бурное политическое время, переходя на сторону противоборствующих сторон, Хаджи-Мурат не оказывается предателем. Его служба России или Шамилю не шла вразрез с интересами жителей Хунзаха. Напротив, вопреки воле Шамиля, после того как Хаджи-Мурат взял Хунзах, он спасает многих людей, предупреждая их о готовящихся репрессиях за союз с Россией. Назначенный Шамилем наибом, Хаджи-Мурат переселяется в селение Тлох и получает под свое управление территорию, которая занимала пограничное положение между Аварским и Андийским округами. Население, нашедшее в лице Хаджи-Мурата мощную опору, сразу же принимает его в качестве правителя.

Всю свою жизнь Хаджи-Мурат придерживался самостоятельной политики, верный кодексу чести, он не прощал ни малейшей обиды, обрастая многочисленными врагами, с тем чтобы в конце жизни оказаться в политическом и социальном вакууме. С нашей точки зрения, жизнь, прожитая Хаджи-Муратом, – это жизнь типичного абрека, с той лишь оговоркой, что наибство, высокое социальное положение, которое он занимал на протяжении долгого времени, находятся на первом плане его биографии и заслоняют другую, не менее важную составляющую его жизни. В этом отношении показательно замечание Л. И. Жиркова относительно аварских песен: «Отдельно выделяют сами аварцы хаджи-муратовский цикл песен, т. е. разбойничьи песни с популярной личностью Хаджи-Мурата» [Жирков 1927: 112].

Особое состояние абрека, характеризующееся его подчеркнутой отстраненностью от общины и в ряде случаев игнорированием общепринятых норм поведения, подтверждается материалом, приведенным осетинским писателем Дзахо Гатуевым в документальной книге о Зелимхане. «Абреческая традиция не знает оплакивания погибших. Погибших абреки могут оставить врагу. Абречество – это не война. Абречество – не единоборство. В абречестве один за себя и один за всех. И один против всех» [Гатуев 1971: 64].

Как известно, оставление тел павших на поле боя у народов Кавказа, да и не только у них, было одним из тяжелейших нарушений норм этики. Дзахо Гатуев, работая над своей книгой о Зелимхане, целенаправленно собирал полевой мате-

риал у непосредственных участников и очевидцев событий, поэтому вышеприведенный комментарий должен был соответствовать их точке зрения по данному вопросу.

Весьма вероятно, что именно в русле такой установки можно рассматривать поведение абреков, о которых сообщалось в рапорте, поступившем в управление центра Кавказской линии в 1830 г. Бешавший из Кабарды князь Бабарт Аджирев с пятью всадниками, покинув мирный аул, где он имел временное пристанище, напал на армейскую повозку. В ходе завязавшейся с солдатами перестрелки абреки понесли потери. «Хищники, увидев у себя одного убитого и двух раненых, отступили к повозке, где, изрубив раненого казака, взяли оную (лошадь. – Ю. Б.) с собою... убитого своего товарища оставили на месте». Преследуемая казаками группа абреков переправилась через Терек и ушла в Чечню. При этом, по показаниям одного из участвовавших в перестрелке рядовых, «у убитого черкеса сняли шашку, кинжал, пистолет, ружье и шапку, поехали через речку Аргун к Терску» [Архив КБР, ф. И-16, оп. 1, д. 4, л. 171].

В романе «Дата Туташхия» главный герой на определенном этапе отстраняется от миссии заступничества за народ. «Безупречная репутация Туташхия заколебалась. Трудно поверить, но казалось, он сам добивался этого намеренно, методично и целеустремленно». И далее по тексту: «Конечно, вреда от него не было никому, но если бы при нем самого св. Георгия кинжалом проткнули, он и тогда пальцем бы не пошевелил. Увидел народ, что Дата Туташхия от всех бед человеческих и несправедливостей всех голову воротит, и сам отвернулся от него... А от этого еще пуще ожесточился и расвирипел наш Дата, но не мог с собой ничего подделать...» [Амиреджиджи 1988: 333].

Взаимоотношения абрека с общиной отличались порой откровенно враждебным характером. Осетинский абрек Соста, давший клятву никого не щадить, «волком стал для своих и чужих. Начал он выслеживать лучших мужей своего рода да других родов Курдтата и убил несколько человек самых сильных, чье слово пользовалось наибольшим весом в роду» [Беджизати 1987: 33–34]. А при упоминании осетинского абрека Урус-Хана кто-то из персонажей добавляет к его имени эпитет «страшный», видимо уже ставший привычным [Искуль 1976: 134].

Один из героев рассказа Кази-Бека Ахметукова – князь Джембулат не устоял перед искушением коварного друга Темирбулата и обменял свою жену на скакуна (сюжет известный в кавказской литературе). Дело заканчивается самоубийством женщины и гибелью в схватке Темирбулата, а «Джембулат долго летал на своем прекрасном коне и мстил всем за свою Фуджу» [Ахметуков 1993: 148]. Преследуемый властью абрек Каймет «постепенно ожесточился и стал нападать сам» [Керашев 1982: 545].

«История адыгейского народа» Ш. Б. Ногмова содержит многочисленные предания о жизни легендарных кабардинских князей, прославивших себя на попроще отстаивания своих собственных прав. Так, князь Шолох Таусултанов, пожелав разделить со своими двоюродными братьями и получив отказ, в течение нескольких лет скитался среди различных народов. Его оскорбленное самолюбие

выливалось в многочисленные набеги, в ходе которых он угонял скот и уводил в плен людей. Кроме того, «гордый и беспокойный князь Шолох несколько раз сеял семена раздора и заводил возмущение в народе». Наконец его деятельность увенчалась успехом. Ему удалось склонить на свою сторону несколько кабардинских старшин, которые без согласия владельцев со своими аулами отошли под покровительство Шолоха, который увел их на правый берег Терека, основав, таким образом, Малую Кабарду. Показательно, что «это совершилось без всякого сопротивления со стороны прочих князей» [Ногмов 1982: 93].

Точно так же князь Кошкао Калахстанович, желая под благовидным предлогом отобрать причитающуюся ему часть отцовского наследства, «отрекся от повиновения старшим братьям и, опасаясь справедливой мести, удалился из отечества к чужим племенам и долгое время разорял с ними Кабарду». Население Малой Кабарды, разорявшее восточные районы Кабарды, «состояло из людей беспокойных, воинственных, отважных пришельцев, бродяг и преступников из разных стран и всsx вероисповеданий» [Ногмов 1982: 97].

Мало чем отличалась от уже описанных и линия поведения князя Алегуко Шогенокова, который жил с князьями Тотлостановыми и народом в постоянной несогласии и в последующем бежал в Дагестан, а оттуда к калмыкам. Скитаясь «между чужими племенами, он часто приводил в Малую Кабарду войско, собранное из разных племен, не переставая разорять жителей, но вынужденный, наконец, помириться, обходился с кабардинцами весьма дерзко и ненавидел своих братьев. Привязав к себе народ, он сделался врагом князей Большой Кабарды» [Ногмов 1982: 129].

Таким образом, абречество, а именно так можно охарактеризовать положение, в котором оказывались вышеназванные князья, становилось для них инструментом насилия, с помощью которого они добивались от оппонентов (в данном случае родственников) удовлетворения своих прав. Острие насилия было направлено не только на князей – непосредственных участников конфликта, но и на общество в целом. При этом князь-абрек выступал с позиции жертвы, по отношению к которой была допущена несправедливость. Таким образом, его действия, собственно месть, были оправданы как в его собственных глазах, так и в глазах населения (или его части).

Обращение к абречеству как к методу давления на общество было характерно и для других народов Кавказа. «В тех случаях, – сообщал М. Басев о способах решения кровных дел у осетин, – когда судьи решали дело не совсем беспристрастно, и одна сторона оставалась недовольною их постановлением, то, чтобы добиться своего права, недовольные покидали родину и делались абреками, т. е. переходили в другое общество, и, заручившись там покровительством сильных и влиятельных людей, своими набегами принуждали родное общество склониться на свои требования». А так как, отмечал этот автор, абреками становились, как правило, люди наиболее волшебные, а следовательно, и опасные, то судьи или посредники должны были решать дела «по возможности правильно, сообразно с установившимися в народе обычаями» [Басев 1869: 3]. Точно так же, согласно точ-

ке зрения Ф. Ф. Торнау, «покорный черкес, имея надобность какую-нибудь или дела требование к начальнику, часто самое бессмысленное, в случае неудовлетворения его уходит в абреки и начинает грабить и разбойничать, полагая этим достичь цели своих желаний или, по крайней мере, принести убыток русскому правительству» [Дзидзария 1976: 115].

Именно по такому сценарию, но в значительно больших масштабах, развивался один из самых известных конфликтов в истории шапсугов, в который были втянуты широкие слои адыгского общества конца XVIII в. «Демократическая революция» в Шапсугии началась после того, как дворянами Шеретлуковыми был ограблен торговый караван, которому покровительствовала одна из шапсугских общин. «Возмущенная толпа вооруженных шапсугских тфокотлей напала на двор одного из Шеретлуковых и разгромила его. Во время этого разгрома была оскорблена ругательствами и побоями мать Шеретлукова и уведена в плен принадлежавшая ему крепостная девушка» [Покровский 1989: 155].

Весьма примечательно, что в одном из сюжетов об Андемыркане он, желая опозорить своего врага, прибегает к точно такому же приему, увозя из дома своего неприятеля крепостную девушку. Безусловно, оскорбление, нанесенное Шеретлуковым, относилось к разряду наиболее тяжелых и требовало соответствующего ответа. Шеретлуковы убегают на земли бжедугов и обращаются за помощью к бжедугским князьям, среди которых наиболее влиятельным был князь Бат-Гирей, принявший живейшее участие в конфликте. С территории бжедугов Шеретлуковы начинают совершать непрерывные набег на аулы шапсугов [Покровский 1989: 157].

Дальнейшее развитие событий хорошо известно – представители дворянского блока обращаются за поддержкой к Екатерине II и получают ее. Длительная ожесточенная борьба закончилась компромиссом. Потеряв часть своих прав, шапсугское дворянство получило разрешение вернуться на родину. И лишь «небольшая часть шапсугских дворян во главе с султаном Али-Шеретлуком не примирилась с таким положением и предпочла перейти к русским» [Покровский 1989: 160]. В значительной мере ожесточенность, проявившаяся во время борьбы между двумя противоборствующими сторонами, была вызвана тем, что оскорбленная сторона считала себя вправе прибегать к любым действиям, в том числе к обращению за помощью к России.

Использование посторонней, порой откровенно враждебной для соотечественников силы для удовлетворения своих прав в традиционной политической культуре Кавказа – прием известный. Так, у Ш. В. Ногмова есть любопытный в данном контексте эпизод взаимоотношений двух князей, один из которых, «ненавидя Кайтука, без всякой причины через несколько лет отправился к крымскому хану с намерением испросить войско для покорения Кайтуки, будто бы в отмщение за обиду» [Ногмов 1982: 131]. Здесь интерес вызывает именно сама мотивировка, т. е. отмщение за обиду – веский аргумент, который с точки зрения местной ментальности должен был найти безусловное понимание.

В этом отношении показательны следующие два сюжета. Первый из них – это известное дагестанское предание о просвещенном правителе Шах-Мане, дея-

тельность которого во благо своего народа привела его к изгнанию. При этом драматизм ситуации усугубился тем, что во главе бунтовщиков стояли его собственные сыновья. Покидая родину, Шах-Ман проклинает сыновей и предрекает своему народу несчастья. «Прощай, страна неблагодарных... ты вооружила сыновей против отца, и раздраженный отец удаляется с тем, чтобы вернее тебя погубить» [Шерапела 1846: 93].

Слова Шах-Мана не расходятся с делом. Везде Шах-Ман находил сотни отважных людей, которые полностью его поддерживали и готовы были идти с ним мстить его бывшим подданным, но он решил вооружить против Дагестана непримиримых его врагов – персов. Войска Надир-шаха вторглись в Дагестан, и его жители потерпели страшное поражение. Но «ни честолюбие Шах-Надира, ни мщение Шах-Мана не могли насытиться этим поражением дагестанцев – первому хотелось покорить страну, второму – разорить ее до основания» [Шерапела 1846: 94].

Дагестанцам удалось выстоять в этой борьбе. Персы были разбиты, и по приговору народа, каждого, кто осмелился бы оказать гостеприимство скитавшемуся в горах Шах-Ману, ожидала смерть. Шах-Ман сам пришел в общину, откуда был изгнан. Образ Шах-Мана в предании трагичен, это не жалкая фигура предателя, достойная лишь презрения, а сильная, волевая личность. Его речь, обращенная к соотечественникам, говорит сама за себя. «Мусульмане! – сказал он. – Вы были несправедливы ко мне, я дал клятву отомстить вам, находил много к тому средств, но Аллаху не угодно было, чтобы я ее исполнил. Теперь жизнь для меня в тягость, я пришел сюда умереть от ваших рук, неблагодарные!» [Шерапела 1846: 94].

Второй сюжет связан с известной в истории Грузии личностью Георгия Саакадзе. Талантливый полководец едва не становится жертвой заговора. «Оскорбленный герой, не зная убежища на своей собственной родине, изменил ей: он удалился в Персию к шаху и предложил... завоевать Картли... Рассказывают, что раз, в минуту гнева, он воскликнул: „Горе Картли! Нет ей покоя, пока жив царь Луарсаб!“». Войска Шаха-Аббаса вторгаются в Грузию. Появление народного героя, возглавившего передовой отряд персов, сразу подорвало дух народа. Кахетия понесла огромные потери. Но в Саакадзе «восторжествовал нравственный переворот», и еще недавно изменник, он «становится народным героем и неограниченным повелителем всей страны». Саакадзе борется с персами, начав «блистательную, наиболее выдающуюся его дарования, партизанскую войну» [Потто Т. 1 1994: 227]. Однако его усилия оказываются напрасными. Многие аристократы отказываются от союза с ним, утомленный войной народ склоняется к миру, и Саакадзе, вновь потеряв отечество, удаляется в Константинополь.

Здесь, как и в предыдущем примере с легендарным дагестанским правителем, Георгию Саакадзе не выносятся моральный приговор. Его имя не пятнается связью с врагом. И дело не только в том, что оба героя раскаиваются в своих злодеяниях, а Саакадзе в дальнейшем даже искупает свой поступок борьбой с завоевателями. Важны причины, из-за которых они вынуждены прибегнуть к помощи врага.

Ставшие абреками братья – герои Каламбия – мстят общине, в которой прошло их детство и юность и где они имели многочисленных друзей и соратников. При

этом в соседних обществах действия братьев пользуются одобрением. Они поджигают аул, крадут и продают в Турцию мальчиков и девушек, убивают людей и разоряют их хозяйства. Никакие нравственные законы и общепринятые нормы поведения не являются для них препятствием, когда речь заходит о бывших односельчанах. Один из братьев, оставшийся в живых, в своем желании отомстить не только за свой позор, но и за смерть брата доходит до предательства. Он переходит на сторону русских, своим безупречным поведением располагает к себе командование и предлагает совершить карательную акцию против родного аула, гарантируя внезапность нападения. Таким образом, руками русских он окончательно расправляется с ненавистной ему общиной [Каламбий 1988: 170].

В. А. Потто, говоря об известном в Чечне карабулакском абреке Астемире, доставившем много проблем русскому командованию, отмечает следующее:

«Какие обстоятельства заставили его покинуть родину и стать абреком – об этом нет никаких следов... а между тем ненависть его к карабулакам была так велика, что он однажды готов был изъявить покорность даже русскому правительству, лишь бы только это правительство не мешало ему сводить свои счета с карабулаками» [Потто 1994 Т. 1: 246].

В конце XIX в. в прессе появляется сообщение о чеченском абреке Эски, который терроризировал свой аул и окрестную территорию. Однажды Эски, появившись «против Атагинского аула, на той стороне Аргуна и проджигитовав несколько раз на лошади, открыл стрельбу по аулу, направляя выстрелы преимущественно в мечеть, лавки и дома своих родственников. Около лавки он ранил мальчика и скрылся». Чересда злодеяний, направленных против местных жителей, заставила его молодого сообщника бежать в Грозный и добровольно сдать властям, «рассказав все ужасы, испытанные им во время двухдневного пребывания с извергом» [В.В. 1888: 2].

Подобные варианты поведения абрека, откровенно враждебные по отношению к общине, представляют собой крайние формы возможного конфликта между ними. Но даже не находясь в состоянии открытой вражды, абрек мог доставлять общине определенное неудобство. В этом смысле показательны отношения, сложившиеся к группе апарагов в средневековом Хунзахе. Апараги, которыми чаще всего были кровники, переселившиеся в столицу Аварии из других мест, не входили в состав сельской общины и потому не пользовались общинной собственностью села. Права этой группы были существенно ущемлены. «Апарагов, чтобы подчеркнуть их неполноправное положение в Хунзахе, старались даже хоронить по краям кладбищ. Стать полноправным хунзахцем удавалось обычно лишь внуку или правнуку апарага». Такое дискриминационное по отношению к апарагам решение вопроса обеспечивало «Хунзаху сохранение его традиций, его лица через полную ассимиляцию чужаков под влиянием окружающей среды и многолетнее испытание их внутренними напастями соседями» [Айтберов 1990: 16].

Значительный приток в общину абреков действительно мог нарушить сложившийся уклад ее жизни. В этой связи интерес представляет комментарий В. А. Потто, который он дает происходившему в годы Кавказской войны на от-

дельных территориях этого региона. Так, в частности, говоря о шапсугах, этот автор замечает, что, «разрушив в революционном порыве все свое общественное устройство, они после так уже и не могли построить прочного порядка. И в этот несчастный край, как в лишенный изгороди двор, со всех сторон стали собираться... беглецы, все беспокойные и преступные в своем обществе и племени люди, убийцы, воры и всякие оскорбители народных нравов и нарушители чужих прав. Оставив обычаи того племени, к которому они принадлежали прежде, эти пришельцы не находили на новом месте ни прочных законов, ни обычаев, потому что шапсугский народ сам находился в совершенном брожении... Лучшие люди Шапсугии скоро поняли начинающуюся гибель своего племени...» [Потто 1994 Т. 1: 553].

Понятна столь резкая характеристика в адрес шапсугов – одного из непримиримых противников России – со стороны официального историографа Кавказской войны. Тем не менее, как нам представляется, точка зрения В. А. Потто, если не воспринимать категоричную форму, в которой она высказана, имеет под собой основание; инкорпорация в общество шапсугов и абазехов огромной массы иноплеменников не могла не вызвать определенных проблемы. Ф. Ф. Торнау, говоря о проблеме ухода за Кубань мирных черкесов, вскользь упоминает о том, что эти абреки «у абазех терпят недостаток во всем...» [Дзидзария 1976: 115].

Аналогичным образом в определеннный момент и ингуши – галгаевцы оказались в сложной ситуации, вызванной тем, что их территория стала сборным местом многих знаменитых абреков из беглых кабардинцев. «Сами галгаевцы, – считал В. А. Потто, – в большинстве тяготились таким положением дел, вызывавшим внутреннюю неурядицу, но не имели средств управиться с буйными своими односельцами». При этом, заканчивает автор, требовать «выдачи их от жителей было бы мерой крайне несправедливой, потому что жители никогда не могли бы управиться со своими наезжими гостями» [Потто 1994 Т. 5: 217–218]. Весьма вероятно, что местные жители в связи с антироссийскими настроениями могли вполне лояльно относиться к такой концентрации абреков на их территории, но ясно также и то, что их влияние на эту категорию лиц было весьма относительным.

Уже гораздо позднее, в начале XX в., в связи с сохраняющейся для кавказской администрации проблемой абречества, Г. М. Туманов задался вопросом: «Кто же больше страдает от разбоев, как не местное население? Возможно ли думать, что оно же само поощряет своих разбойников и убийц? Не правильнее ли думать, что преступники составляют в населении меньшинство, но меньшинство очень сильное». Силу этого меньшинства цитируемый автор видел в безоружном состоянии населения, не способного по этой причине дать отпор. «Разбойники сильны, полиция слаба, – делал вывод Г. М. Туманов, – и вот при таких обстоятельствах население, чувствуя свою слабость, невольно становится на сторону сильного» [Туманов 1903: 19].

В годы Кавказской войны, а затем в период окончательного утверждения на Кавказе Российская империя в лице военно-полицейской администрации активно пыталась изолировать абреков от общины. В своей борьбе с абречеством власти прибегали к крайне жестким средствам давления на общину, ставя ее зачастую перед непростым выбором.

В некоторых современных научных и публицистических трудах, изданных на Кавказе, можно встретить замечание, в котором слышится упрек авторов в адрес отдельных обществ, народов, не сумевших проявить себя должным образом в критической ситуации. Так, говоря о Шамиле, чеченские авторы Д. Межидов и И. Алироев пишут, что он, наголову разбитый, «гонимый в Дагестане... пришел именно в Чечню... Это был первый случай, когда Дагестан отвернулся от одного из лучших своих сыновей» [Межидов, Алироев 1992: 19].

Одна из статей С. Хамчиева посвящена рассмотрению феномена широкой народной поддержки, оказанной Зелимхану ингушами. При этом автор вводит в текст примечательный монолог князя Андроникова, руководителя операции против чеченского абрека, произнесенный им в селении Алкуп. «„Ингуши! Попробуйте пойти и попросить у чеченцев генерала Орца Чермоева. Они, конечно, вам его не отдадут. Но почему они вам отдали Зелимхана, а не оставили его себе? Сколько несчастья принес он вашему народу! Я не требую от вас ни убить, ни выдать Зелимхана. Я ненавижу предателей... Поэтому я прошу вас сказать Зелимхану, чтобы он ушел к себе в Чечню. Если вы этого не сделаете, я буду вынужден припять к вам самые суровые меры». Но не понимал князь Андроников, что эти люди генетически устроены по-другому, что не могут они нарушить священный закон гостеприимства» [Хамчиев 2000: 184]. Автор гордится своими земляками, но в то же время оставляет без комментария слова Андроникова в той их части, где речь идет о чеченцах, тем самым фактически также упрекает их вслед за офицером в отречении от Зелимхана.

Подобная постановка вопроса заложена в традиции – осознание «правильной» линии поведения давало в том числе и ощущение своего превосходства, что на практике порой служило аргументом в споре. Так, Б. Далгат, говоря об ингушах, отмечает, что при спорах между отдельными селениями сохраняющееся воспоминание об убийстве гостя сильно подрывало позиции одной из сторон [Далгат 1999: 228].

В 1842 г. на имя начальника Центра Кавказской линии поступил рапорт о поимке одиннадцати малокабардинцев, подстрекавших население оказывать неповиновение узденям и не платить оброк. Речь шла о нежелании населения выставить подводы для сооружения одного из укреплений, и, строго говоря, к абрекам эта ситуация отношения не имеет. Ситуация была представлена князем Бекович-Черкасским командованию как крайне неблагоприятная. Наместник Малой Кабарды считал, что если зачинщики «будут оставаться между жителями Малой Кабарды, то весьма легко может случиться, что и сии последние, следуя наущению их, подобно надтеречным чеченцам, отклонятся от подданства России... Аул окружили ночью, вызвали старшину и потребовали выдачи. Собранное общество на предложение пристава самих их доставить – отговаривалось их отлучкой. Навели оружие на аул и приготовили отряд к штурму. Эта мера и усердие уважаемых народом стариков, заблаговременно вызванных приставом для объяснения, возымело действие. Виновные были представлены» [Архив КБР, ф. И-16, оп. 1, д. 165, л. 1].

В одной из историй про Махмуда Кушкова из аула Блечепсин информатором сообщалось, что, когда власти пытались его арестовать, подразделение казаков окружило весь аул, а жителям было запрещено из него выходить. События разворачивались летом, во время уборки пшеницы, и урожай оказался под угрозой. Тогда старики отправились к Кушкову и сказали ему: «Ты должен что-то придумать и выйти из аула, чтобы мы могли заниматься своими делами». Кушков вместе со своим товарищем, абреком Желясовым, по предложению стариков надели женскую одежду и ночью покинули аул. В течение трех дней, пока аул был оцеплен, никто Кушкова не выдал [ПМА 1736: 27].

В одном из поздних фольклорных текстов кабардинцев, события которого развиваются в годы Гражданской войны, рассказывается о партизане (собственно абреке) Бекмурзе Фицеве, скрывавшемся в лесу от отрядов князя Докшукина. Попытки схватить его оканчивались для преследователей неудачно, так как Фицев был метким стрелком. Тогда враги Фицева предъявили ультиматум: родственников убьют, а жителей его селения Псыгансу заморят голодом. «Десять дней упыло глядели старики, как гибнет урожай, но молчали. На одиннадцатый день старики селения созвали родственников Фицева и сказали им: „Надо искать Бекмурзу, ибо горе-нищета грозит всему населению“. Фицев, узнав об опасности, угрожавшей всему селению, решил сам отправиться в Псыгансу и просить посредников передать князю, чтобы тот его ждал. Неожиданно появившись перед оробевшим князем, Фицев одержал моральную победу и беспрепятственно ушел» [Кабардинский 1936: 544].

Преследование властями абрека Махмуда Хатита, согласно нашим информаторам из аула Кошехабль, вызвало с его стороны ответную реакцию: его поступки стали отличаться значительной жесточностью. «Арестовали родственников и сказали, пока Махмуд не сдастся, вас не отпустят. Человеческая психика слабая. Родственники, которые гордились им, стали проклинать его. Он услышал, решил, надо сдаваться. Потом подумал: нет, так не пойдет. Среди бела дня выкрал из сада дочку Кубанского генерал-губернатора. И сказал: „Пока не отпустят моих родственников, ты свою дочку не увидишь“» [ПМА 1736: 6].

В аналогичной ситуации, как уже говорилось, оказывается знаменитый ингушский абрек Сулумбек – сподвижник Зелимхана. Старейшинам его родного селения власти предъявили ультиматум – в случае дальнейшего укрывательства абрека все жители селения будут выселены в Сибирь, а селение разрушено. К более подробному комментарию его решения мы еще вернемся, здесь же отметим, что ингушский абрек добровольно сдался властям, идя на верную смерть [Хамчиев 2000: 197–198].

Все вышеприведенные нами примеры имеют отношение к очень конкретной ситуации. Община ставится перед выбором: или она отступает от абрека, которого до этого поддерживала, и сдает его властям, или поддерживает его и в этом случае подвергается репрессиям. В большинстве случаев выход из создавшейся ситуации находит сам абрек – Кушкову удастся бежать, при этом ради общества он идет на значительный моральный ущерб, надевая женскую одежду; Фицев

сам приходит к своему врагу-князю; Хатит заставляет освободить родственников путем обмена на дочь генерал-губернатора; Сулумбек, совершая подвиг самопожертвования, сдается властям.

Во всех этих случаях ситуация разрешается благодаря доброй воле, смелости или ловкости самого абрека, спасающего общину или от принятия тяжелого, но необходимого решения, или от репрессий. Но ситуация могла разрешиться и иным образом (что, в частности, проиллюстрировано в первом из нижеприводимых примеров).

В этом отношении значительный интерес представляет один из исторических сюжетов, рассмотренных Ш. В. Ногмовым. Ситуация, описанная адыгским просветителем, развивается в период крымского владычества. Беспленевский князь Заурбек, заподозрив крымского пашу в связи со своей женой, убил его и бежал за Кубань. «Слух об этом дошел до крымского хана, и он прислал войско с повелением принудить бесленеевцев выдать Заурбека, в случае же сопротивления – всех их истребить». Далее Ногмов говорит следующую примечательную фразу: «Необходимость заставила бесленеевцев отыскать Заурбека. Они послали к нему аталыка его, и тот посредством ложных обещаний прощения и примирения с ханом уговорил Заурбека возвратиться. Одни говорят, что Заурбек был повешен, другие же, что он был взят к хану» [Ногмов 1982: 127].

События, описание которых приводится ниже, произошли в горной Чечне значительно позже. Согласно сведениям, содержащимся в служебной переписке представителей местной администрации с центром в мае 1865 г., пастух Таза, уроженец аула Хорочой, выдавая себя за святого, начал призывать своих односельчан к восстанию, говоря о скором появлении нового имама. Несмотря на первый успех своей агитации, ему не удалось добиться широкого отклика в местной среде, и вскоре сам Таза и его приверженцы, скрывавшиеся в окрестных лесах, были захвачены властями. В ходе этих событий местные власти были приятно поражены тем обстоятельством, что жители окрестных селений не оказали поддержки восставшим и даже приняли участие в их поимке. В частности, в своем рапорте генерал-лейтенант Лорис-Меликов особо отметил: «Беспорядок этот имеет только местный характер; чеченское население, занятое приготовлением к переселению, не принимает в нем пока участия, а перестрелка шайки Тазы с жителями прочих аулов Ичкерии, как случай весьма редкий в чеченском племени, произвела даже благоприятное для нас впечатление» [Дзагуров 1925: 101]. Почему же местное население отказало в помощи и поддержке человеку, доводы которого в любое другое время нашли бы отклик в самых широких его слоях. Лишь потому (как это и отмечает Лорис-Меликов), что перед обществом в тот момент стояла важная проблема – переселение в Турцию, которое поступок Тазы мог бы сорвать. Широкомасштабное восстание, к которому призывал Таза, или его уход с группой единомышленников в леса для дальнейшего сопротивления – все это неминуемо вызвало бы репрессии со стороны властей и процесс переселения, идея которого к тому времени овладела местным населением, был бы сорван. «В Чечне, – рапортовал из Владикавказа Мусса Кудухов, – везде спокойно, думают

только о переселении, сердятся и бранят Тазу, на которого вместе с тем смеются, пазывая его кто как хочет» [Дзагуров 1925: 106].

Исключительные обстоятельства заставляли общество отступать от принятых моральных обязательств по отношению к абрекам. И таким обстоятельством была непосредственная угроза жизни целого коллектива. Существовал некий предел возможного, после чего общество, продолжавшее придерживаться прежних позиций, ставило себя на грань выживания.

К этому же явлению, с нашей точки зрения, относится сюжет о ногайских абреках братьях Карамурзиных, описанный Ф. Ф. Торнау. Четыре брата Карамурзина относились к числу наиболее известных закубанских абреков. Смерть старшего брата, погибшего в 1834 г., сделала нападения оставшихся в живых на русские предель еще более ожесточенными. Через некоторое время от рук подкупленного убийцы погибает Мамакай – младший из братьев, представлявший для русского командования наибольшую опасность. В этой ситуации по всем установившимся канонам мести оставшихся в живых братьев должна была достичь своего апогея. Но умирающий Мамакай «клятвенно обязал своих братьев, вместо беспощадного мщения, покориться русским». При этом он выдвинул следующий веский аргумент. «„Бог отдал нас в их руки, – сказал он братьям. – Кара-мирзу убили пулей свинцовою, меня золотою, кончится тем, что перебыют и вас; ступайте к ним просить мира, для того, чтобы не пропал с лица земли наш древний род“. Надо заметить, что Карамурзины вели свою родословную от внука Чиггисхана» [Торнау 2000: 145].

Здесь на локальном уровне, когда вопросы жизни и смерти касались лишь одной фамилии, произошла смена приоритетов в пользу продолжения рода, что вынудило братьев отказаться от идеи мести, ведущей к самоуничтожению. Общество, с пистетом относящееся к абреску, в критической ситуации должно было отдать предпочтение своей основной функции – самосохранению. Представителями этого «трезвого» начала выступали старейшины, которые брали на себя ответственность вести общество по непопулярному, «пегероическому» пути. Обязанность подчиняться воле старейшин, когда дело касается общественных интересов, давала возможность обществу, где культ мужчины, война был основополагающим, достойно выйти из состояния политического клинча с минимальными моральными потерями.

В качестве иллюстрации сказанному можно привести примечательную историю, произошедшую в 1995 г. в одном из селений Ахчой-Мартановского района. Когда к селению подошли федеральные войска, администрация селения вместе со стариками, имевшими реальную власть, пошли на переговоры с командованием. Селение в годы «первой чеченской» войны придерживалось нейтралитета, на его территории не было боевиков, и группа парламентариев имела все шансы договориться с командованием о нецелесообразности «зачистки», чреватой непредсказуемыми последствиями. Командование полка, оговаривая условия взаимодействия сторон, выдвинуло требование направить к линии федеральных войск жителя селения Б-ва, которого они якобы разыскивают. Вернувшись с переговоров старики сообщили требование командира полка отцу разыскиваемого

человека и предложили направить его к пункту встречи. В противном случае под удар были бы поставлены все жители селения. Подчиняясь решению стариков и воле отца, Б-ев был вынужден выполнить это требование. Явившись на условленное место, Б-ев узнал в командире полка своего бывшего сослуживца, с которым когда-то проходил службу в советской армии; подобным, несколько необычным способом бывший сослуживец решил разыскать старого товарища. Мы же в приведенной истории вновь подчеркнем сам факт принятия старейшинами решения о выдаче одного из членов общества в ситуации реальной угрозы всему коллективу.



Абхазские абреки (слева направо) Хаджимба Жвижв, Адлейба Маджга.
Фотография из личного архива сотрудника АБИГИ Р. Гожбы

Не менее известный в Восточной Абхазии Адлейба Маджга был земляком Цвижбы Такуя. На фотографии, которую можно датировать приблизительно 1918 г., он находится справа. Хорошо видны длинные волосы, которые абрек носил в знак траура по покойной сестре. Слева от него Хаджимба Жвижв из села Арасадзыхь. Потеряв родителей, Маджга воспитывал брата и сестру. Когда его не было дома, князь заставлял его младшего брата доить коз. Однажды, вернувшись неожиданно, Маджга застал его за этим занятием и ударил плетью: «Мы анхаю, свободные, независимые». Встретив князя на дороге, Адлейба выстрелил в него и, думая, что тот убит, ушел в абреки. Его разыскивали царские власти, грузинские меньшевики, а в дальнейшем при советской власти и милиция. Отказался выйти из леса по предложению властей советской Абхазии. Также пользовался уважением местного населения, защищая жителей своего селения от скотокрадов. Есть пещеры, носящие его имя. «Пещера Маджги». Под давлением органов внутренних дел его родственник пошел на предательство и в 1924 г. убил его спящим, когда Адлейба отдыхал на высокогорном пастбище.

Глава III

СВОЙ СРЕДИ ЧУЖИХ, ЧУЖОЙ СРЕДИ СВОИХ – ЛОКУС АБРЕКА

Приобретение статуса абрека не всегда имело жесткую корреляцию с уходом с территории общины. Тем не менее уход в другое общество, вплоть до советского периода, следует рассматривать, как наиболее распространенный, оперативный способ избежать грозящей опасности. Так, согласно протоколам заседания 2-го съезда горцев зеленчукских аулов, в апреле 1921 г. между жителями одной из сельскохозяйственных коммун и населением Ураковского аула произошел инцидент из-за восьми украденных лошадей. Подозрения пали на одного из жителей аула Джембулата Туганова, к дому которого привел потерпевших след. В ультимативной форме Туганову было предложено поехать на розыск лошадей, в противном случае ему угрожал арест. В тексте ходатайства, в котором общество отводит от Туганова обвинение в воровстве, приведено также описание его ответной реакции на возможность оказаться арестованным. «Туганов из-за угрозы согласился поехать в розыск... двое вернулись, а Туганов уехал дальше и до сего времени в силу боязни в аул не возвращается, ныне по частным слухам Туганов находится в Карачае, но в каком именно ауле – неизвестно, причем сильно бедствует» [ГАКК, ф. Р-102, оп. 1, д. 342, л. 25].

Абреки, остававшиеся в чужих обществах, занимали там особое положение – находясь на чужой территории, они, как правило, не сливались с местным населением, а имели статус временных жителей. Одной из возможных форм временного состояния человека в общине могло стать приобретение статуса гостя. Подобная ситуация описывается в предании о Занско Карабатыре [Кабардинский 1936: 177, 180]. Пресбывание в этом статусе могло продолжаться достаточно долго и позволяло беглецу определиться в своих дальнейших планах. При этом порой достаточно трудно выделить собственно абреков на общем фоне многочисленных политических изгнанников и беглецов, многие из которых в дальнейшем становились полноправными членами общины (как, например, грузинские аманы) [Канделаки 1987: 45–46], тогда как другие лишь ситуативно переживали трудные времена. Возвращаясь к конфликту между двумя родными братьями шапсугами, описанному в главе II, следует отметить, что старший брат Ногай Сацзус не становится абреком, он просто меняет территорию своего проживания. В его дальнейшие планы (как это можно судить на основе показаний самого беглеца) не входила месть своему брату или попытки отобрать невесту, его

цель заключалась лишь в поиске места для дальнейшего существования. Весьма вероятно, что с переселением старшего брата на территорию, подконтрольную России, данный конфликт на этом был полностью исчерпан.

Территория селения, которую абрек делил с его жителями, налагала на его действия определенные ограничения. Так, в пределах аула, согласно обычному праву, было недопустимо пролитие крови и сведение личных счетов, о чем, в частности, можно судить из текста одного из чеченских илли, где главный герой, охлаждая пыл своего младшего брата, объясняет ему правильную линию поведения:

*Не надо в ауле ни крови, ни слез,
Пушкой из аула уйдет отряд,
А там на дороге, извилистой горной,
Князей догоню я, настигну проворно
И в жарком бою отниму, отобью
Избранницу сердца, невесту мою [Илли 1979: 134].*

О том же говорится в романе Т. Керашева в эпизоде, когда адыгский табунщик напоминает своим врагам о недопустимости развязывания конфликта в селении: «Угрожать можно было бы не здесь. Поля и леса необъятны. Я всегда готов встретить тебя там» [Керашев 1982: 497].

Период, когда абрек находился на территории чужого племени или народа, часто становился неким промежуточным, пограничным состоянием в его дальнейших скитаниях. Во всяком случае, подобная тенденция существовала. Это, в частности, иллюстрирует описание одного эпизода из жизни легендарного Андемыркана, перипетии которой прекрасно отражают реалии социальной жизни кабардинского народа. Жизненные коллизии Андемыркана, без всякого сомнения, есть своего рода иллюстрация судьбы абрека. Постоянно тлеющий конфликт Андемыркана с высшим сословием завершается смертью одного из его недоброжелателей, после чего Андемыркан оставляет свое селение, где пши и уорки поклялись уничтожить его при первой же возможности. Далее следует этап обращения с просьбой о покровительстве к влиятельному князю Басхалу. «Если ты моей судьбы не решишь, мне не дадут спокойно жить... – Добро, я решаю твою судьбу. Не потерплю, если кто-либо тебя тронет...» [Кабардинский 1936: 295].

События, однако, на этом не заканчиваются. Андемыркан убивает князя на охоте, после того как тот отпускает оскорбительное замечание по поводу его происхождения. И уже после этого Андемыркан «покинул Кабарду и переехал в Малый Кизляр, поселился там совсем одиноко» [Кабардинский 1936: 296].

Аналогичным образом складываются обстоятельства и в жизни абрека Ширар-Нурыседа, который еще только беглецом находит приют в Нурыссе, но по прошествии нескольких лет оставляет селение и делается «ужасом Абазии и соседей» [Савинов 1850 Т. 2: 2, 12]. Точно так же складывается судьба у двух мстителей из работы Каламбия, которые пользовались гостеприимством соседних племен лишь первое, непродолжительное время после своего ухода в абреки [Каламбий 1988].

Абрек Соста, убивший представителя чужого рода, прежде чем окончательно оставить людей, «убежал к семейству Сланта в аул Бригат, спрятался у них, отдав под покровительство их старшего. Оттуда послал посредников... Но Тотырата и близко не подпускали посредников Соста» [Беджизати 1987: 33].

Пожалуй, одним из важнейших факторов, объясняющих подобное положение абрека в общине, был экономический фактор. В период Кавказской войны российские военные власти активно прибегали к практике конфискации имущества тех горцев, которые уходили на неподконтрольную России территорию для ведения с ней вооруженной борьбы. Так, Ф. Ф. Торнау, говоря о знаменитых в Закубанье абреках братьях Карамурзиных, пишет о том, что, «лишившись всего своего состояния, они могли существовать только грабежом» [Торнау 2000: 144].

В деловой переписке местных канцелярий сюжеты, связанные с пристанодержательством, или, иначе говоря, укрывательством абреков местным населением, являются практически «общим местом». При этом подобные эпизоды неразрывно связаны с именем генерала Ермолова, автора так называемой Прокламации, где регламентировались методы борьбы с абреками и пристанодержательством. Например, в постунившем в 1848 г. в Кабардинский временный суд циркуляре от начальника Центра Кавказской линии указывалось, что «кабардинский уздень Алия Озроков замечен был в преступных сношениях с абреками и мне положительно известно, что он ездил в Чечню и потому предписано было экзекутору взять его и доставить ко мне... Озроков неизвестно куда скрылся... объявить узденя Алию Озрокова абреком, лишенным всех прав состояния в Кабарде. Жену его с семейством и имуществом доставить в Нальчик» [Архив КБР, ф. И-23, оп. 1, д. 89, л. 1].

В том же 1848 г. были объявлены абреками тринадцать кабардинцев, скрывшихся в Чечню: «Крестьянам их, если у кого есть таковые на основании прокламации генерала Ермолова объявить вольными, а имущество абреков описать все без изъятия и представить в Нальчик» [Архив КБР, ф. И-23, оп. 1, д. 89, л. 4].

Подобная политика распространялась не только на отдельные личности или группы людей, но и на целые общества. Так, проживавшим на Северо-Западном Кавказе хатукаевцам было объявлено, «что они переходом своим на сторону неприятеля лишились уже всяких прав на землю, на которой они прежде жили». То же объявление получили темиргоевцы и егерухаевцы, вернувшиеся с Карабском Болотоковым осенью 1852 г. [Губжиков 2001: 36].

Надо сказать, что подобный метод практиковали не только российские власти. Так, после того как Хаджи-Мурат в ходе своего конфликта с имамом Шамилем, спасаясь от преследователей, был вынужден перейти на территорию русских, его «имущество... было конфисковано и передано в байтулман как бы от неверующего гяура» [Ясулов 1927: 45].

Насколько методы, применявшиеся по отношению к местному населению российскими властями, соответствовали традиционной практике в отношении абреков? Предваряя рассмотрение данного вопроса, сразу же можно констатировать то обстоятельство, что в традиционной культуре разрыв абрека с общи-

ной приводил к определенным изменениям в сфере социально-экономических связей. Согласно сообщению Н. Дубровина, среди местного населения практиковалась так называемая «барамта – насильственное заарестование чьего-нибудь имущества, в виде залога по неудовлетворенным материальным обидам», при этом автор отмечал, что «убийца, скрывшийся от кровомщения (канлы), был по народному обычаю изъят от барамты и ему предоставлялось свободное проживание во всех обществах» [Дубровин 1927: 120].

Согласно Г. Вертепову, в горских общинах ингушей «не бывает случаев лишения сына земельного наследства за непочтение к родителям или какой-либо другой просупок, как это встречается на плоскости» [Вертепов 1892: 38]. Также и Б. Далгат сообщает, что для чеченского и ингушского обществ было чуждо «изгнание, исключение родственника из рода. Можно удалить, выгнать сына со двора, но ни в коем случае его не могут лишить права на долю имущества и права на защиту от кровников, т. е. можно лишь выделить из дворовой общины, но не исключить из рода» [Далгат 1934–1935: 53].

При этом, в отличие от Вертепова, это правило, как можно судить по тексту, распространялось на все общества: горные и плоскостные. Б. Далгат также подчеркивает, что по этому вопросу чеченцы и ингуши отличались от народов Дагестана, где отречение от детей и лишение их права покровительства имело место [Далгат 1934–1935: 53]. Отметим, что согласно 34-му пункту так называемого Народного условия, заключенного в Кабарде в 1807 г., «если холоп или чагар, не заносивший никакой жалобы на господина своего князю, бежит за Кубань или в Чечню, а впоследствии пойман будет господином, то последний может его продать кому хочет и родственники не имеют права вступить за беглеца; но имуществом его пользуется господин тогда только, если у беглеца нет родственников; а когда таковые есть и жили с ним, то имение остается у них» [Ногмов 1982: 144].

Вышеприведенные фрагменты позволяют сделать вывод о том, что отчуждение имущества у беглеца, абрека, согласно обычному праву, не было общепринятой практикой.

Тем не менее уход абрека из общины в конечном счете всегда приводил к утрате имущества. Кардинальные изменения, произошедшие в жизни абрека, могли стать причиной сознательного отказа (уничтожения) от имущества, что подчеркивало бесповоротность принятого им решения. В качестве иллюстрации существования подобного явления можно обратиться к ранним сведениям о походе Тамерлана на Кавказ, где, в частности, отмечается, что «последний... прошел через страны чиркасов и грузин, которые отдались в его власть... Это... красивые и хорошо сложенные мужи: хорошие воины, которые скрывались в горах и защищались. Когда они отправляются на войну, то сжигают свои хижины и дома и разрушают страну» [Nicobaes Witsen 1705: 554]. Вероятно, не будет ошибочным отнести к этому типологическому полю и действия карабулаков во время переселения их в Турцию в 1865 г.: в рапорте А. Нурида на имя командующего войсками

Терской области сообщается: «Переселение карабулак идет хорошо, сами зажигают свои аулы, чтобы не оставить казакам» [Дзагуров 1925: 110].

В плоскости социально-экономической, согласно М. Б. Канделаки, разрыв с общиной в горных обществах Грузии проходил следующим образом: «В нередких случаях земельный участок апарека-одиначки в виде пожертвования отходил в фонд святилища» [Канделаки 1987: 109]. Эта земля совместно обрабатывалась общиной, а собранный урожай использовали при проведении религиозных празднеств. При этом жертвователю приводил в святилище бычка, мясо которого использовалось для нужд святилища. М. Б. Канделаки говорит также о том, что земля апарека могла быть передана общине на половинных началах. «Половину урожая общинники потребляли на собственные нужды, а вторую половину относили в святилище и пускали в оборот на общих храмовых праздниках для общинных жертвоприношений и общих культовых трапезах» [Канделаки 1987:109].

Автор ничего не сообщает о том, совершались ли эти действия со всеми абреками или только с теми из них, кто уходил в абреки навсегда. Но судя по важности факта передачи земли святилищу, вряд ли уже земля возвращалась бывшему владельцу. Таким образом абрек, передавая землю общине, «сжигал за собой мосты».

В описании Каламбия уход в абреки у черкесов выглядел следующим образом. «„Ведь у нас есть дом, имущество?“ – начал я. „У нас теперь ничего нет, кроме лошади, шашки, винтовки да страшного позора на лбах“, – пересбил брат» [Каламбий 1988: 146]. И прежде чем уйти в абреки, хозяин дома отпускает крестьян на волю и дает развод жене [Каламбий 1988: 147]. В романе ингушского писателя И. Базоркина «Из тьмы веков» один из персонажей, предупреждая недруга главного героя о решении последнего встать на путь мести, в частности, говорит: «Он распродал все, что у него было. Купил лучшую одежду, оружие. Ну и конь у него какой – ты знаешь...» [Базоркин 1971: 290].

М. Ковалевский, рассматривая вопросы, связанные с институтом кровной мести, в частности, говорит о ситуации, когда абрек убегал из общины: «Лишение жизни или чести, как самый тяжкий вид обид, вызывало собою неограниченность мщения, т. е. убийство виновного, а если оно по обстоятельствам было невозможно – совершенное его разграбление, т. е. захват мстителями всего имущества обидчика» [Ковалевский 1886: 60].

Несомненный интерес в данной связи представляет прошение, поступившее на имя генерала Розена в 1836 г. от жительницы одного из селений Малой Кабарды, текст которого с небольшими сокращениями позволим себе привести.

«Назад тому третий год, имевши жительство в Малой Кабарде в деревне узденя Абиева, муж мой Тамбий Маликов с находящимся у нас воспитанником мальчиком узденем Малой Кабарды Магометом Абаевым и кабардинцем Койтуком Мурзаевым отправились на кош, для осмотра... принадлежащих нам баранов... прибывши, осмотрев оных, отправились обратно в свою деревню, следуя дорогой, начали делать по своему обычаю из ружей стрельбу, бросая друг другу шапки, с тем чтобы попасть в оные. Мой муж, выхватя для пальбы имевшийся у него

сзади за поясом заряженный пистолет, у которого вдруг спустился курок и нечаянным образом без всякого намерения нанес из пистолета воспитаннику своему Абаеву в пах рану...

Муж мой, видя, что у Абаева от нанесенной раны истощились силы с сожаления к нему вознамерился лишить себя жизни, слез с лошади, вынул кинжал, причинил себе на шею рану, в доказательство коей и поныне имеетя шрам. Абаев, усмотря его намерение, заплакал, ухватя мужа моего за руки, притом сказал: „Что ты делаешь, случай сей мог произойти без всякого намерения“. Прибыв в деревню, воспитанник Абаев по своему согласию остался в нашем доме, и как уже отягощала его действиями, то он был от нас взят своими родственниками для излечения и у них через семь дней помер, на другой день похорон... мой муж на могиле просил отца его прапорщика Хатокшука Абаева, чтобы он, при всем собрании убил его из ружья, который, видя хладнокровие мужа моего... и к тому же нечаянную участь сына своего, объявил, что он делать того не намерен, а просил мужа, избегая мщения прочих родственников, переселиться куда-либо в другую деревню.

Тогда муж мой, оставя мне всю движимость и недвижимое имение, а именно: 5 лошадей, 4 буйвола, рогатого скота 31 штук, 300 баранов, 7 душ крестьян, на 60 рублей товару, хлеб и всю домашнюю мелочь, а сам переселился к кабардинским жителям на рску Форштанку, после чего Хатокшук Абаев забрал все поименное имение» [Архив КБР, ф. И-16, оп. 1, д. 20, л. 2–3].

Дополнительные факты позволили командующему Кабардинской линии полковнику Караткову составить совершенно иную версию произошедших событий. «Возвращаясь домой, Маликов шутил со своим воспитанником так: кто кого с лошади стащит, и когда Маликов был стащен, бросался за воспитанником по бегству последнего на лошади, на таковой же в догоню и в сем случае Маликов нанес ему, Магомету, рану, от которой он через семь дней умер. После сего уздень Маликов, убоясь кровомщения отца воспитанника, сбежал к непокорным черкесским народам, оставя жепе движимое и недвижимое имущество. Имуществом завладел Абаев» [Архив КБР, ф. И-16, оп. 1, д. 20, л. 87]. Действия Абаева, если развитие событий действительно шло по второму сценарию, представляются весомо аргументированными – разорение кровника явилось заслуженной карой за смерть сына, застреленного его аталыком (!), а не погибшего в силу несчастного случая.

Абрек Зелимхан с уходом в абреки не лишается имущества, но после того, как к нему присоединились отец и брат, их семьи остаются жить в одном селении с кровными врагами их фамилии. Опасаясь последствий кровной мести, жены Зелимхана и его братьев распродали имущество и ушли из Харачоя к своей родне. «Нет Гушмазукаевых в Харачое. Что они в Харачое? Ничего они в Харачое теперь, раз у них ни баранты, ни коров, ни хозяйства» [Гатуев 1971: 46].

Экономическому положению абрека в чужой общине также нельзя дать однозначную оценку. Так, согласно Каламбию, кабардинский абрек, попав к абадзехам, получает необходимую для существования часть земельных угодий. «Общество, в котором он поселился, взяло на себя прокормление его семейства на первую зиму,

а весной вспахало ему отдельное поле и предоставило на всегдашнее пользование лучшую часть покоса» [Каламбий 1988: 126]. Подобным, благоприятным образом складывалось положение далеко не для каждого абрека и беглеца. В кавказском традиционном обществе гораздо более рельефно проступала иная позиция по отношению к беглецам. Так, говоря о средневековом Хунзахе, Т. М. Айтберов останавливается на описании следующей социальной категории хунзахского общества. «Среди свободных хунзахцев всегда имелась немногочисленная группа „чужеземцев“ – апарагов (апараг; мн. ч. апарагзаби), куда входили переселенцы (чаще всего кровники), не принятые пока в состав сельской общины. Эта группа населения не пользовалась правом участия в использовании собственности села, а также не допускалась к потреблению доходов, поступавших с жителей небольших деревень, построенных не хунзахцами на земле Хунзаха» [Айтберов 1990: 15].

В этой же связи отметим, что беглецы, попадавшие на территорию западных адыгов, «выплачивали хозяевам за право поселения на их земле». Это правило удалось отменить лишь с принятием «Дсфтера 1841, запретившего, по данным К. Ф. Сталя, какие-либо поборы в отношении хаджиретов» [Губжоков 2001: 31].

Абрек, попадавший в Чечню, также не мог рассчитывать на приобретение земельной собственности, если судить на основании следующего категоричного высказывания Б. Далгата: «Отчуждение родовой земельной собственности чужеродцам не допускается вовсе» [Далгат 1934–1935: 61]. Н. Дубровин, говоря об абреках, подчеркивал в качестве одной из отличительных черт этой категории общества отсутствие у них какой-либо собственности [Дубровин 1927: 137]. Один из наших информаторов, проживающий в ауле Блечепсин в Адыгее, отметил: «К нам после революции из Кабарды приехало 2–3 семьи. Что они там натворили, я не знаю. У нас жили и умерли. Землю им, как не местным, не давали. Землю им дали лишь к 26 году» [ПМА 1736: 31].

Отсутствие у беглецов земельной собственности в новой общине естественным образом обуславливало ту специфическую хозяйственную сферу, где отныне находили они применение своим силам. И здесь, говоря о социально-экономических связях абрека в обществе, куда он вынужденно уходил от преследования, нам бы хотелось обратить внимание на такую характерную фигуру традиционной кавказской общины, как чабан. М. Б. Канделаки, рассматривая ситуацию прихода аманата на новое место жительства, пишет о том, что он просит «взять его на первых порах в пастухи» [Канделаки 1987: 20].

Само обращение к обществу, в частности, содержало следующие слова: «Сжальтесь, возьмите под свою защиту... Я смогу быть пригодным вам, хотя бы пастухом» [Канделаки 1987: 28–29].

На наш вопрос – как же могли прожить в ауле Блечепсин беглецы, не получившие, по словам информатора, здесь доступа к общинному земельному фонду, был получен следующий ответ: «Становились пастухами или еще чем занимались» [ПМА 1736: 31]. Если у информатора вызвало затруднение сразу же вспомнить некоторые из возможных занятий для пришлых в общине, то в оцен-

ке пастушества как наиболее типичного для них рода деятельности никакого сомнения не возникло. В уже упоминавшемся нами чеченском илли, когда речь заходит о том, кто может выполнить опасное занятие – доставить русскому царю «депдер» – вспоминают о чеченском герос Астемире из Шатоя, который живет в селении кабардинского князя. Описание сцены появления героя перед князем не дает ошибиться, чем занимался в селении чеченский герой – в тексте живописно описывается его простая чабанская одежда [Илли 1979: 147].

Вне всякого сомнения, вышесотмеченная ситуация, когда пастухами становились пришлые, а следовательно и социально менее защищенные люди, в целом отражалась на статусе пастуха в общине. Практически, общим местом в эпосе «Нарты» является обвинение главного героя в его происхождении от пастуха. «Сосруко выиграл твою дочь! – Уж лучше моя дочь без мужа останется, чем отдать ее за сына пастуха коров, – сказал Тлепш и вышел» [Нарты 1976: 220]. Показательно, что даже конь богатыря в кабардинском тексте в гневе обращается к своему хозяину подобным образом: «Сосруко, носок чевяка, отродье пастуха!» [Кабардинский 1936: 25]. И в абхазской версии «Нартов» «братья не любили его за то, что он был сыном пастуха Зартъжа. И поэтому не считали его за брата» [Салакая 1976: 215].

В одном из очерков А. Цаликова, где события развиваются в ингушском селении, старик-отец клянется отдать свою дочь замуж за того, кто привезет руку убитого врага и тем самым отомстит за его убитых сыновей. «И клянется он землей, лучезарным солнцем, что если б это сделал даже пастух Ибрагим, то и тогда он выполнит обещание. Старик случайно указал на пастуха Ибрагима, который случайно гнал в это время стадо с далеких пастбищ» [Цаликов 1914: 42].

Наш информатор, рассказывая об устройстве адыгэ хабзе – совета старейшин адыгов, где решались важнейшие вопросы общины, сказал, что любой пастух мог сделать замечание уорку, если этот пастух являлся на совете представителем своей группы [ПМА 1736: 13]. Показательна сама форма – «любой пастух», вряд ли она выбрана случайно, так как информатору было важно выделить фигуры, стоящие на противоположных ступенях социальной лестницы.

Определенная обособленность пастуха от общества, противоположение их как равных, самостоятельных сторон в известной степени проступает, например, при найме пастуха. «Пастуха нанимало целое селение вместе, сколько тайп там ни было... Наем происходил так: пастух приходил к кому-нибудь и заявлял, что он хочет наняться на работу; тот во всеуслышание звал собраться к нему во двор всех для найма пастуха; собирались и нанимали при 4-х поручителях: 2 со стороны пастуха и 2 со стороны жителей...» [Далгат 1999: 227].

Обособленность пастуха в общине в немалой степени обуславливалась спецификой его работы, связанной с длительным нахождением в горных, труднодоступных районах. С другой стороны, те тяготы, которые должны были преодолевать в своей работе чабаны, подразумевали совершенно определенный тип личности с присущим ему комплексом волевых черт характера, что не могло не сказываться в позитивном к ним отношении со стороны общинников. Так, согласно инфор-

мации С. Лакобы, отношение к чабанам в Абхазии было сродни отношению к воинам. Превратности профессии чабана может проиллюстрировать отчет, направленный в 1921 г. из Шабоно-Хабельского аульного исполнительного комитета в Кубано-Черноморский отдел управления. «31 октября в районе 2-го Эдепсуской появились бело-зеленые бандиты в числе 7 человек, которые вступили в разговор с пастухами Амерданом Чич и Али Хот и требовали найти лодку для переправы на правую сторону Кубани. Во время переговоров овцы отошли, Чич, заподозрив в этих лицах бело-зеленых, послал Хот для того, чтобы как бы завернуть овец, но по-черкесски приказал бежать в аул 2-й Эдепсуской и заявить местной охране о бело-зеленых бандитах. Хот побежал в аул, а Чич остался и получил приказание идти с одним из бандитов... и когда дошел до устья реки Пшика, бросился на бандита и вступил в борьбу, в которой взял вверх и руками задушил его...» [ГАКК, ф. Р-102, оп. 1, д. 233, л. 20].

Проводя значительную часть времени вне пределов обжитого человеком пространства, чабан, по местным представлениям, сам в известном смысле становится представителем этой среды. В этом отношении весьма интересен рассказ С. Лакобы об обычае, который с давних пор был распространен в среде абхазских пастухов. В районе абхазского высокогорья произрастает редкий вид ягоды, употребление которой вызывает у человека особое состояние, сопоставимое с наркотическим опьянением. Во времени созревания этих ягод сюда с окрестных мест приходят волчицы для совместного с пастухами поедания ягод и дальнейшего с ними соития [Устное сообщение С. Лакобы].

Контакт чабанов с представителями природной среды есть естественное следствие специфики пастушеской жизни, родом деятельности, связанным с необходимостью нахождения на необжитой людьми территории [Сказки и легенды 1983: 186].

Чабан в силу своего пограничного положения обращен в одинаковой мере как к миру людей, так и к миру природной стихии.

Его статус – «человек границы», поэтому первый человек, которого встречает, возвращаясь из своих странствий, эпический герой на подступах к обжитой людьми территории – на перекрестке дорог, это чабан.

*Мчитя муж из мужей,
Кружит по вражьим тропам.
На перекрестке семи дорог
Нартский пастух навстречу [Кабардинский 1936: 34].*

При этом в эпических текстах неоднократно проводится мысль об особой функции пастуха – хранителя информации, своего рода «воротях» в мир людей.

*Нарт Пишибадыко...
Разъезжает одиноко.
На дороге, где ездят враги.
Где похищают мальчиков.
Где белого коня не трепожат.*

*Где семь дорог расходятся.
Повстречал он нартского пастуха.
Как же ты, не зная нартских хабаров.
К развилке семи дорог
Пришел пасти стадо? [Нарты 1976: 256].*

Являясь человеком границы, чабан, в народном представлении, всевидящ. Он своего рода «глаза» и «уши» общины. Это, в частности, хорошо показано Т. Керашевым, в рассказе которого пастух разоблачает заговор врагов. «А тут еще на судилище прибыл пастух из дальнего аула... Я давно заметил, что у него есть потайное место для встреч с лазутчиками темиргоевского княжича... у них были даже условленные места для потайных встреч за речкой Афиис, на границе шапсугской земли. Я поблизости от этих мест как раз пасу овец» [Керашев 1997: 369].

Чабан может не только вовремя сообщить об опасности, но и предотвратить беду, являясь в известном смысле «последней надеждой». Так, когда над нартским геросом, в тот момент еще ребенком, нависла опасность, «Жокоян... вернула Патараза в чистую белую материю и унесла его. „Попесу его куда-нибудь и оставлю там. Может быть, какой-нибудь нартский пастух подберет“, – сказала она... Она не могла убить его – ведь он был ее каном» [Нарты 1976: 277].

Проводя длительное время в труднодоступных районах высокогорья, пастух несминусмо оказывался в орбите внимания абрсков, скрывавшихся в тех же местах.

«Лезгин, ограбив ли жителя аула, или кинжалом заставив молчать его навеки, переселяется в наростник и скрывается в нем с винтовкою и кинжалом. Запоздалые пастухи угостят его молоком и чурском, и ему нечего бояться ни русского солдата, ни родственников убитого им...» [Сень-Тома 1846: 177–179]. Или: «Здесь, в горах, в маленькой халупе пастуха Зоки абрек нашел надежный приют. Пастухи радушно встретили Зелимхана, тронутые его смелостью, называли его „своим заступником“» [Мамакаев 1990: 96]. Аналогичным образом находит убежище у пастухов абрек Каймет из текста Т. Керашева [Керашев 1982: 546–547].

Пастух, первым вступающий в контакт с абреками, был не только их надежной опорой, но и посредником в отношениях с общиной, а порой и с властями. Наш информатор из балкарского селения Булунгу отмечал, что когда абреки приходили в их горы, то первыми их встречали пастухи. «Днем, в ясную погоду подходит к чабану и говорит: „Я такой-то человек, приехал, давайте помогите“» [ПМА 1736: 44]. И лишь затем об абреках узнавали в селениях. Абреки в здешние края приходили из разных мест, в качестве примера информатор назвал такие регионы, как Дагестан, Осетия, Сванетия. Сначала они жили в окрестностях селения, затем со временем некоторые из них женились и оставались здесь жить уже постоянно.

Таким образом, членом общины абрек становился постепенно. При этом, как отметил информатор, «опасность для людей он не представлял, если его не трогать». Информатор привел случай сравнительно недавней истории, когда пастухи выступили в роли связующего звена между беглецом и общиной. Сразу после возвращения балкарцев из Средней Азии пастухи встретили в районе высокогор-

ных пастбищ незнакомого человека, одетого в одежду из шкур, который старался избежать контакта с ними. Постепенно пастухи приучили незнакомца к себе, оставляя ему пищу и одежду. Человек этот оказался одним из тех, кто скрывался в горах в период депортации карачаевцев. В годы вынужденного проживания в горах зимой он жил в пещере, летом в так называемом балагане – легком строении из веток. Дальнейшие переговоры между беглецом и местными властями проходили также через пастухов. При этом, очевидно, контакт требовал от пастухов известного умения и выдержки, так как их новый знакомый был постоянно настороже, «крепко сжимая ствол винтовки» [ПМА 1736: 44].

В данном случае это действительно был беглец, скорее всего не предпринимавший активных действий против властей, но сам механизм адаптации чужака к общине был универсальным. Эта посредническая, «парламентерская» функция пастуха отмечается в разных источниках. В своем документальном романе о Зелимхане Д. Гагуев сообщает, что, когда абрека осадил в пещере, где он скрывался, «начальник округа... послал одного пастуха узнать, действительно ли Зелимхан там. Зелимхан предложил пастуху передать начальнику: „Я здесь. Иди сам и приведи войска. Русские только, не мусульманские“» [Гагуев 1971: 123].

В известном смысле представление о функции пастуха как парламентария в отношениях с абреками использовано и в романе М. Мамакаева. Пастух Зока, преданный сподвижник Зелимхана, вступает в диалог с приставом Бек Сараявым, пытаясь объяснить последнему несостоятельность его обвинений в адрес сельского общества. «Люди, о которых вы говорите (абреки. – Ю. Б.), не зависят ни от нас, ни от вас. Зачем же наказывать беззащитных крестьян, понятия не имеющих, где сейчас абреки!» [Мамакаев 1990: 101]. Пастух – своего рода фигура сопровождения, сопутствующая абреку.

Неверно было бы говорить о взаимоотношениях между абреками и пастухами как исключительно позитивных. Так, в тексте своей диссертационной работы М. Б. Губжоков приводит случай, когда «баранщик Кайтука, соблюдая субординацию, дал знать о пребывании абрека на коше своему господину, а тот – военным властям» [Губжоков 2001: 348]. При этом, рассматривая ситуацию, автор склонен видеть в ней разрушение традиционного института – в данном случае гостеприимства, когда «традиционное отношение господства и подчинения использовалось для весьма нетрадиционных целей – выдачи военным властям людей, тайно воспользовавшихся обычаем гостеприимства» [Губжоков 2001: 348].

В одном из своих многочисленных очерков о Зелимхане П. Минский приводит следующую информацию: «Ночью 1 июня 1910 г. отряд сотника Я-ка, благодаря агентурным сведениям, окружает разбойника Зубакрова с абреками. Они сидят вокруг костра у края болота. Абреки варят в котелке конину. Пастухи, на них же донесшие, „заботливо“ дали абрекам мясо палой лошади» [Чинский № 160 1913: 2]. Или в очерке того же Минского приводится одно из местных преданий, когда, соблазненный рассказами о богатстве, в неприступную пещеру, где скрывается Зелимхан, проникает молодой человек, который при виде

абрека обращается к нему со словами: «Я пастух. Я пришел убить тебя» [Чинский № 191 1913: 2].

Взаимоотношения между абреками и пастухами могли, таким образом, приобретать порой драматический и откровенно враждебный характер, что, впрочем, не являлось нормой. Для нас же более важным является то обстоятельство, что пастух в символическом смысле есть некая разграничительная фигура, позволяющая «разнести» абрека и общество на максимально далекое друг от друга расстояние и тем самым более рельефно обозначить их территории. Абрек в общине всегда являлся фигурой совершенно особой, и его нахождение здесь неизбежно было связано с определенными ограничениями, которые в конечном счете можно определить как смещение на периферию территории общины. Иными словами, не селение, а необитаемое человеком пространство является территорией абрека. Горы – господствующая, в прямом и переносном смысле, часть ландшафта Кавказа, в стратегическом отношении являются природными, труднодоступными для противника крепостями. Нахождение аула на господствующей высоте естественным образом обуславливало прочность позиций его жителей и, как следствие этого, проведение самостоятельной, а нередко и наступательной линии поведения. Так, среди шапсугов особой известностью пользовались тагапса. «Общество это, состоящее не более как из 100 или 120 семейств, подобно медовсезцам, поселилось в неприступных скалах, враждуя со всеми горскими племенами за исключением сапсуг. Тагапсы занимают дороги, ведущие близ поселения их к берегу моря, и без пощады убивают и грабят каждого встречного» [Дзидзария 1976: 115–116].

Или, согласно замечанию М. Басва, дела кровомщения в Тагаурском (осетинском) обществе в первой четверти XIX в. «все почти прекращены и претензии за сорок лет назад удовлетворены везде, кроме деревни Кобан, которая служила, благодаря недоступности своего положения, притоном всех абреков и мошенников, укрывавшихся от рук правосудия» [Басв 1869: 2].

Выделим несколько фрагментов из текстов, которые могут охарактеризовать горы с точки зрения их символической нагрузки. Как и в реальной жизни, нахождение на горе отдельной личности, общества или войска в целом рассматривалось как состояние их превосходства и прочности позиции. Персонаж Нартского эпоса Нарсренжаке, взглянув вверх и заметив дым, обращается к своему окружению со следующими словами: «Кто здесь пши больше меня, / Кто прибыл и остановился выше меня (по реке), / Поезжайте и проведайте» [Нарты 1976: 286]. Насран-алдар – герой осетинских «Нартов», собирая силы для войны с ханом Елта-Быца, вызвал именно «с гор известных мужей и главных наездников» [Нарты Кн. 2. 1991: 322].

Восхождение на гору героя эпоса – это, как правило, прием, подчеркивающий его нравственную правоту, силу духа и тому подобные категории. Отправляющийся в поход герой чеченского илли Актола, окруженный гончими с ястребами на плечах, «к высоким горам... сын славного Джумы, примчался странствуя» [Илли 1979: 175]. Андемыркан перед тем, как совершить свой подвиг – победить змея, должен был занять соответствующие масштабу подвига позиции. «Поднял-

ся он на самый верх Хат-горы. Разостлал бурку, улегся спиной вверх и смотрел в сторону Кура-реки» [Кабардинский 1936: 396]. Кабардинский абрек рассказ о своем подвиге предваряет следующим вступлением:

*Сошлись раз войска двух ханов.
Друг против друга стали,
А боя начать не смеют. –
Я меж них проехал на гору [Кабардинский 1936: 396].*

Превосходство сил крымских татар над кабардинцами выражено аналогичным образом: «Пришло войско крымского хана Лъгота Толстого и расположилось на вершине горы Кертмен» [Кабардинский 1936: 350]. Или точно такое же превосходство русских войск над силами кабардинцев: «На горе – гяуры в свиных чевьяках», «Мне видать, у русских на горе танцуют, посятся конные» [К]. Согласно комментарию Потто, «появление русских на вершине заоблачных гор сломило их (осетин. – Ю. Б.) упрямство и дикую энергию» [Потто. 1994 Т. 5: 117].

Но и обратная ситуация – ситуация поражения, выражается с помощью соответствующего приема – утратой позиций на горе. «Гяуры, как овцы, с гор бегут» [Кабардинский 1936: 418]. Красивый Мусса отправляется туда, откуда спустились, испытал поражение, семь братьев:

*Меж тем возвращаются с мерной горы,
Где снегом буран все пути залепил,
Где лучший табун у них ныне отбил
Князь – тоже Мусса – в схватке возле горы [Илли 1979: 224].*

Соответственно, если нахождение на вершине может являться весьма четким символом прочности позиций и нравственной силы человека, то его максимальное перемещение по вертикали вниз однозначно трактуется как крах. Так, кабардинский юноша, исполнив обычай кровной мести, «связал... труп Мудара, вытащил из лесу и швырнул в каком-то диком ущелье» [Кабардинский 1936: 243]. Аналогичным образом поступает с предателем абрек Зелимхан – убивает и сбрасывает в пропасть. К качагу Исмаилу пришел в лес, где он скрывался, из селения Кетури его двоюродный брат с просьбой остаться у Исмаила. Ночью, во время сна Исмаил, почувствовав, что брат пытается достать винтовку, успел выстрелить раньше него. Тело подосланного властями изменника Исмаил сбросил в пропасть [ПМА 1748: 3].

Противопоставление, с учетом мощи «Белого» и «Черного» всадников, в осетинской легенде выражено соответствующим расположением их в вертикальном измерении. «На черном шиферном утесе, на вороном коне... стоял Черный всадник... На самой вершине горы, среди вечного снега, в страшном величии, стоял неподвижный всадник... Он был на белом коне» [Потто. 1994 Т. 5: 98]. Символика горы прозрачна – здесь, среди высоких заснеженных вершин могут происходить деяния, отмеченные героизмом и исполнением долга. Сам аскетизм природы под-

черкивает патетику ситуации. Скиталец Мусса, «в грязных лохмотьях куда-то бредущий», отправляется вверх – «туда, где и летом метели метут» [Илли 1979: 221].

Горы являлись для абреков естественной средой их обитания. Традиционно горы рассматривались именно с этой позиции [Дубровин 1927: 141; Вагапов 1968: 102; Кабардинский 1936: 273]. В символическом аспекте горы в качестве пространства для совершения мести абреком – территория наиболее предпочтительная. Победу над врагом в горах можно однозначно трактовать как нравственную победу героя, справедливое возмездие над сильным, коварным врагом. В кабардинской легенде о Тотлостане Кундстове герой помогает сестре убитых трех братьев исполнить обычай кровной мести. «Добрались до одной горы. Там остановились на отдых. – Ну ты, Тотлостан, оставайся на вершине горы». Отсюда Тотлостан и убивает выстрелом кровника женщины, после того, как она не смогла в схватке с ним справиться и подала знак [Кабардинский 1936: 246]. Позиция, с которой Тотлостан совершает возмездие, подчеркивает не только правоту идеи, но и превосходство Тотлостана в целом.

В сказании карачаевцев о Ецемее герой отправляется мстить убийце своего отца – Кубе. Ецемей ждет своего врага на холме. Встреча кровников, двух равных по силам противников, непосредственно перед схваткой описана следующим образом: «Отъехав на ружейный выстрел, Куба молча слезает с коня и поднимается на соседний холм. Ецемей, повинувшись обычаю старины, проворно вытащил винтовку из чехла и первым выстрелил из нее» [Сказки собранные 1896: 83].

Приведенное описание созвучно другому фольклорному тексту, где встреча двух врагов, но благородных людей для бескомпромиссной окончательной схватки происходит в заснеженных вершинах:

*Ты приди на Дако, где и в жаркое лето
Дуют злые метели над снежной тропой.
Не бери, кроме шашки, оружия с собой.
Не бери никого из товарищей ратных –
На вершине сразимся на шашках булатных [Илли 1979: 115].*

Или другой, аналогичный пример: два друга абрека после опасностей, которым они себя подвергали, уходят из суетного мира:

*Ушли они выше в Кавказские горы.
Там в черной пещере, где ярким узором
Сверкает у входа цветок,
А лед между скалами холодом дышит,
Где воет поблизости волк, а под тучей
Клекочет орел, – там в пещере над кручей
Зажжен был очаг тех отважных друзей...
Высоко, где волчий лишь слышен вой.
И клетот орлиный над головой,
В том горном краю надежно укрыты.*

*Встретили старость
И с жизнью расстались
Те славные в дружбе джигиты [Илли 1979: 74].*

Как горы представляли собой идеальные условия в качестве тайного места обитания, так и лес являлся естественным убежищем для человека, нуждающегося в укрытии.

Гигантское дерево выводится в фольклорных текстах как естественный, природный центр, нахождение которого на земле владельца обеспечивает за ним стратегическое превосходство над окружающими. «На земле Яща росло громадное ореховое дерево, под тенью которого могло укрыться около тысячи овец. Не нравилось это Тлегуц-жачу. „Это дерево должно быть не на твоей, а на моей земле“, – сказал он. „Земля, на которой стоит это дерево, – моя, не зарься на нее, нет для тебя земли Нартов“, – ответил Ящ... Тут же вооружились шесть сыновей Яща, сели на коней и выехали из дому. Они застали Тлегуц-жача отдыхающим под тем ореховым деревом... В схватке Тлегуц-жач убил всех шестерых и вернулся домой. Завладел он ореховым деревом и сказал: „Теперь я спокоен“» [Нарты 1976: 300].

В лес скрывались беллецы, абреки, изгои. «Кайтуко Тохтамыш, один из князей, обреченных на смерть, убежал вместе со своей женой к реке Малке и скрылся там в прибрежном лесу. Долго скрывались они там, претерпевая всякие лишения» [Кудашев 1913: 17]. «Кругом того кургана, – описывается в кабардинском предании местообитание абрека Гулея, – растет роща из колючих кустов. Эта роща так и называется – Гудеевой рощей» [Кабардинский 1936: 270]. Представитель княжеской фамилии и автор этнографических работ XIX в. Хан-Гирей останавливается на описании знаменитого разбойника Доннекея, скрывавшегося в обширном лесу, просекая который мало кто осмеливался [Султан Хан-Гирей 2009: 521].

Согласно традиционным представлениям, нахождение человека в пространстве дороги соответствовало следующим двум основным поведенческим стереотипам. Первый сценарий поведения с достаточной полнотой характеризует фрагмент рассказа кабардинского писателя начала XX в. К. Б. Ахметукова: «Вот я хочу с тобой поделиться хлебом, потому что в дороге, по нашему закону, все братья» [Ахметуков 1993: 202]. Для нас же интерес представляет другая стратегия поведения, диаметрально противоположная по своему характеру первой.

Именно на дороге, согласно местным представлениям, должна была происходить встреча кровников. На узкой тропинке встречается со своим кровником и гибнет от его руки чеченский абрек Бей-Булат Таймиев, не уступив, согласно обычаю, ему дорогу, как старшему [Кусов 1983: 108]. В ингушском сказании об удалом Идрисе, когда из-за поворота выехал убийца его отца Аржь-Мейрь (Черный всадник), герой выскочил на дорогу и предложил кровнику стрелять первым. Сам же после промаха врага срубил ему голову шашкой [Удалой Идрис 1911: 2–3]. В илли «О князе Мусосте и о Сурхо» младший брат героя повествования «ставит на место» наглого князя, напоминая ему о подстерегающей опасности:

*Но все же скажу тебе: трус, не хвались!
 На горной дороге, смотри не споткнись!
 На длинной дороге не встретись с бедой [Илли 1979: 135].
 Нарп Сосруко, погребенный под землю,
 не может выйти в мир живых, так как
 С острым копьём Альбеков Тотреш
 На дороге стоит, не пускает*

[Кабардинский 1936: 31].

Дорога – прекрасное место для засады, которая поджидала путника как в реальной жизни, так и в иррациональном ее отражении.

Русский офицер Ф. Ф. Торнау, покинув дом абрека Аслан-Гирсыя, которого он считает своим союзником, едет по дороге в сопровождении своих спутников, уже решивших взять его в плен. Но в плен его берут не в доме, что было бы удобнее всего, а на дороге.

Обратим внимание на следующий аспект: дорога – это не только место, где поджидает путника опасность и где кровник сводит счеты со своими врагами, дорога также является неким замкнутым пространством, отдельной территорией, проникновение на которую чревато серьезной опасностью. Описание встречи Ф. Ф. Торнау с незнакомым всадником позволяет рассматривать дорогу в ракурсе территориальной принадлежности. «Мы не сделали... двухсот шагов, как перед нами показался ехавший нам навстречу высокого роста молодой человек. По горскому обыкновению, когда встречаются незнакомые люди, уступает дорогу тот, кто чувствует себя ниже званием или слабее. Дворянин черкесского рода скорее станет драться, чем своротит для абазина. Молодой человек был абазин, а моя черкеска, оружие и отличная кабардинская лошадь обличали черкеса не простого звания. Я знал настолько горцев, чтобы понять, что в этом случае мне надо было удержать дорогу или возбудить в моем противнике пренебрежение ко мне, что было опасно» [Торнау 2000: 88].

Маленький всадник – грозный персонаж кабардинского фольклора «разыскал в камышах кем-то протоптанную тропу и направился по ней. Ехало по этой тропе сто верховых... Маленький всадник истребил их, выпил кровь убитых» [Кабардинский 1936: 230]. Представление об особой, принадлежащей абрекам, дороге отражено в песне, которую осетины исполняли над телом покойного:

*Доедешь иноходью до трех дорог.
 По нижней дороге не поезжай.
 Дорога эта – кровников.
 По верхней дороге тоже не поезжай.
 Дорога эта – грабителей.
 Поезжай по средней дороге.
 Доедешь до моста из одного волоска.
 Но не бойся ничего
 Ударь своего коня [Калоев 1984: 82].*

Окруженный врагами абрек Дзагуров поет предсмертную песню, где дорога рассматривается не только как пространство, но и как абреческая доля:

*Ой, наблевали на путь мой собаки,
Под меня подкапываются враги...
Хотел бы пробраться, да нет тропинки
[Кабардинский 1936: 461].*

Интересно отметить, что в фольклорном тексте об абреке Машуко делается достаточно сильный акцент на то обстоятельство, что Машуко имел собственную тропу. «Ездил Машуко всегда по одной и той же тропинке. Пши и посадили своих людей у этой тропинки, устроили засаду. И был убит там абрек Машуко... а тропинка, по которой он всегда ездил, называется „Тропою абрека“» [Кабардинский 1936: 273]. В контексте вышесказанного нам бы хотелось рассмотреть и информацию о так называемой старой абреческой дороге, которая проходила в Адыгее. Она шла параллельно почтовой дороге от Кошехабля через Ходзь в горную местность Логанаки. Скрытная, достаточно широкая – 2–3 метра шириной тропа была проложена в лесу вдоль Лабы [ПМА 1736: 35]. При этом, насколько это можно судить из контекста полученной информации, «старая абреческая дорога» – это не только коммуникация, но, что более важно, – пространство, нахождение в котором не предполагается для непосвященных.

Если территория общины для абрека в обычное время являлась (во всяком случае, в символическом отношении) территорией чужой, пребывание на которой было связано с некоторыми ограничениями, то в определенные периоды времени его пребывание здесь регламентировалось ситуацией ритуала. В известном фольклорном тексте об абреке Гулее говорилось, что образ жизни этого персонажа отличался особой замкнутостью, в то же время в повествовании отмечается и факт его участия в пирах [Кабардинский 1936: 270]. Другого героя кабардинского фольклора партизана Фицева (читай – абрек) приглашают на свадьбу. «Посылают как-то к Фицеву гонца, передают: „Приходи, славный герой, на свадьбу в дом пши. Ты ведь лучший из танцоров нашего селения“» [Кабардинский 1936: 544]. В том же тексте в связи со свадьбой, в которой он принимал участие, упоминается еще один партизан (абрек) Аксиров. Надо сразу подчеркнуть, что во многих текстах появление абрека на свадьбе связано с драматическими событиями, как правило, заканчивающимися кровопролитием. Абрек Фицев был убит на свадьбе во время танца. «И пошел плясать Бекмурза Фицев. Только этого и ждали пши-уорки. Сразу шесть человек бросились... сразу кинжалом перерезали горло... Мулла не позволил хоронить на кладбище гяура» [Кабардинский 1936: 546]. Также и друг Фицева абрек Аксиров гибнет на свадьбе, убитый князьями-дворянами.

Жизнь осетинского абрека Состы завершилась при следующих обстоятельствах: «И вот однажды, когда не стало о нем слышно в наших краях, Тотырата из Кабузта устроили какой-то фамильный праздник. В разгар пира, вдруг как голодный волк появился среди них Соста и стал косить и рубить их. Многих сделал он

добычей своей шашки... Но Тотырата наконец оправились, и Соста нашел свой конец под их шашками» [Беджизати 1987: 34].

Развитие событий в вышеприведенных примерах протекало по различным сюжетам – в одних случаях жертвой был абрек, в других жертвами становились его враги, различны были и обстоятельства, приводившие к подобным последствиям. Нам в большей степени хотелось бы обратить внимание не на то, что приход абрека на свадьбу неминуемо приводил к вышеописанным драматическим событиям, а на факт, что нахождение абрека на празднике было нормой. В этой связи интерес представляет эпизод из книги А. Кешокова «Зеленый полу-месяц», когда на свадьбе крупного партийного функционера появляется абрек Жираслан. Автор описывает ситуацию, когда общественное мнение было настроено против этой свадьбы, нарушавшей важные нормы адыгэ хабзэ. Неожиданно появившийся абрек пресекает демагогическую речь высокопоставленного жениха короткой, презрительной фразой, фактически озвучивая мнение собравшихся, тем самым обозначая в сфере традиционной этики правильный вектор. Более того, как это явствует из информации, полученной нами в ауле Кошехабль, его роли на свадьбе отводилось явно важное значение. «Он входил на свадьбу, в свой или чужой аул. Свободно. Все друг другу шепчут: „Хаджирет пришел“. Виду, однако, никто не показывал. Никаких попыток задержать, выдать властям. Хаджирет пришел на свадьбу – это было почетно, статус свадьбы поднимался» [ПМА 1736].

С нашей точки зрения, фигура абрека как человека границы, «специалиста» по ее преодолению, человека, приобщенного к закрытой для непосвященных территории (в том числе и тропе), как нельзя более соотносится со свадебным ритуалом, относящимся, как известно, к так называемым обрядам перехода. Присутствие абрека на свадьбе в известном смысле можно уподобить стрельбе из ружья в критический момент родов, служащей их облегчению.

Глава IV

МЕЖДУ ЖИЗНЬЮ И СМЕРТЬЮ – МИФОЛОГИЗАЦИЯ ОБРАЗА АБРЕКА В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАРОДОВ КАВКАЗА

Особый статус абрека в обществе невозможно объяснить без учета иррациональной составляющей этого образа. В характеристике, которую дал Хан-Гирей одному из турецких наместников в Анапе, есть следующие примечательные слова: «Он старался узнавать малейшие подробности о крае, для управления или, вернее сказать, покорения которого был прислан, он расспрашивал о местных преданиях, которые, по его словам, и весьма основательным, должны иметь сильное влияние на дух воинственного народа, лишенного письменной истории» [Султан Хан-Гирей 2009: 531].

Преемственность этой традиции прекрасно иллюстрирует замечание Ш. Д. Инал-Ипа, сделанное относительно знаменитой матери нартов Сатанэй-Гуаша, которая «выступает в одном предании как вдохновительница и организатор борьбы против обращения абхазов „лицом к морю“, т. е. выселения, имевшего место, как известно, во второй половине XIX в.... Разве этот факт, – справедливо замечает исследователь, – не иллюстрация того, насколько жизненны были нартские мотивы у абхазов сравнительно еще совсем недавно?» [Инал-Ипа 1977: 12].

Героический эпос «Нарты», глубоко укорененный в культуре многих народов Северного Кавказа, обладает важнейшим для изучения традиционного общества свойством, которое видный осетинский исследователь В. И. Абаев определил как «реализм в изображении социальной и бытовой обстановки, в обрисовке характеров» [Абаев 1990: 218]. И хотя автор в первую очередь хотел подчеркнуть художественную правдивость образов главных героев, а не абсолютную достоверность деталей, тем не менее объяснимо априори предположение, что «Нарты» освещают и интересующую нас тему абречества.

Тем больший интерес, имея в виду вышесказанное, представляет тот факт, что в нартских текстах упоминание об абреках встречается редко. Так, в тексте первого академического издания осетинского героического эпоса мы находим их всего лишь два. Поскольку эти сказания для изучения нашего вопроса представляют особую ценность, приведем выдержки из указанных текстов.

В сказании «Как нарт Созырыко пошел на охоту» повествование начинается с того момента, как один из центральных персонажей эпоса Созырыко, уверовав в

свою непобедимость и силу, в одиночку отправляется на охоту. В ходе безуспешного преследования золотого оленя Созырыко знакомится с кумским юношей, который заговаривает с охотником по-хатиагски, на тайном языке, владение которым давало магическую силу [Нарты 1991 Кн. 3: 169]. Созырыко прибывает в селение юноши, отец которого давно хотел увидеть нартов, и здесь становится его гостем.

Специально для Созырыко режут золотого оленя и готовят из него пищу, к которой герой не притрагивается, а на вопрос старика отвечает: «У нас, нартов, есть обычай: даже с кровником мы хлеб и соль едим, но прежде должны знать, кто он». После ужина гость и хозяин «друг друга братьями назвали» [Нарты 1991 Кн. 2: 103]. Прощаясь, нарт отказывается от щедрых даров хозяина, после чего старик «говорит младшему сыну на хатиагском языке: „Поймай себе коня и проводи гостя до крайней границы“» [Нарты Кн. 2 1991: 103]. При расставании из-за коня у них возникает ссора, перерастающая в поединок. Покрыв друг друга ранами, соперники разъезжаются, договорившись вновь встретиться.

Новая встреча состоялась в «черном» лесу на границе, куда они съехались отомстить друг другу «за обиду» [Нарты 1991 Кн. 2: 105]. Происходит примирение, и в итоге Созырыко и юноша отправляются испытать себя в опасном предприятии. Объектом их нападения становится скот «трех богом любимых братьев», на который их направляет отец кумского юноши и который они угоняют. Преследуемый владельцами скота, Созырыко обращается к святому Георгию: «Святой покровитель мужчин Уастырджи, потребовалась нам твоя помощь, помоги нам! Услышал Уастырджи мольбу Созырыко, пошел к Богу, снял перед ним шапку и говорит: „Сегодня произойдет много горьких бед, но если позволишь, я примирю людей“. Бог не позволил» [Нарты 1991 Кн. 2: 106–107].

И только после того, как Уастырджи обратился к Богу в третий раз, он услышал следующее: «Всякий раз ты бываешь на стороне похитителей, абресков и насильников, на этот раз дам тебе право, если примиришь их по справедливости». – «Примирю их – они не насильники» [Нарты 1991 Кн. 3: 107].

У нас нет оснований считать, что Бог называет Созырыко именно абреком, так как это слово не единственное в ряду эпитетов, с которым его соотносят. В то же время очевидно, что все три термина употребляются как близкие по семантике. Но, если даже Созырыко называют именно абреком, неизвестно, имеют ли события, непосредственно предшествующие угону скота, отношение к абреческому сюжету.

Обратимся теперь ко второму сказанию, в котором главным действующим лицом выступает Крым Султан, сын Урузмага, – нарт старшего поколения. События, связанные с интересующей нас темой, начинаются с приезда Крым Султана к жилищу нарта Сослана. Появление героя носит откровенно скандальный характер, так как хозяин дома отсутствовал, а гость пришел в спальню, где находилась жена Сослана. «Все окружавшие разбежались, и обиженная таким посещением жена, не поднимаясь с места, оглянувшись назад, говорила: „Как видно, у нартов старших есть свои приличия и хорошие манеры, у жен их есть также приличия и хорошие манеры, но у молодежи нартовской нет ни приличия, нет ни хороших манер“» [Нарты 1991 Кн. 2: 383].

Свою речь жена Сослана завершает язвительным сравнением своей внешности и внешности Крым Султана, в результате чего герой предстал изнеженным человеком с женоподобным красивым лицом. Далее следует реакция героя: «Таковыми словами Крым Султан был сильно тронут. Он взволновался, встревожился, повернулся назад, сел на своего коня и скрылся из среды нартов и поехал странствовать» [Нарты 1991 Кн. 2: 383].

В своих странствиях он, преодолев заросли терновника, оказывается в «пустыне, которая была вся усыпана человеческими костяками. Ехал долго и по этим костям. Наконец, в одно утро прискакал к нему незаметно какой-то странный черный всадник» [Нарты 1991 Кн. 2: 383]. С этим всадником Крым Султан ведет бой, который заканчивается тем, что всадник приглашает его к себе в гости. Отведав угощенье, Крым Султан засыпает на целую неделю и после пробуждения обнаруживает, что место Черного всадника занимает золотоволосая девица.

С ее стороны следует объяснение, в ходе которого герой узнает, что «в образе Черного всадника он сражался с ней и был ее гостем». Крым Султан и золотоволосая девица, вступив в брачный союз, направляются к нартам. «Когда они подъезжали к Нартовскому аулу, то увидели стоявших на одном и на другом курганах попов в длинных черных поповских платьях» [Нарты 1991 Кн. 2: 384].

Вернувшийся на родину нарт выясняет, что стоящие на курганах люди – Сослан и его жена. «Так если ты Сослан нартовский, а это твоя жена, удивляется Крым Султан, то отчего вы носите такие черные платья, как сауджины (досл.: „носящий черное платье“). Поэтому у осетин священники называются сауджынами [Нарты 1991 Кн.3: 101]. А вот отчего, сказал Сослан... мы носим сау (траур. – Ю. Б.) по сыну нартовского снежнобородого Урызмага Крым Султану, который сделался абреком и скрылся неизвестно куда. Оттого-то и до тех пор, пока он не возвратится к нартам или же мы не узнаем, что нет его в живых, мы будем носить этот глубокий траур, и до того времени, пока... мы сами не умрем с этим вечным трауром» [Нарты 1991 Кн. 2: 384].

Далее следует объяснение Крым Султана и обращение его к жене Сослана, которое вносит новые детали в характер странствований героя: «Сколько лет и столько времени я был без вести абреком, много странствовал, потому что я был поражен твоими словами и дал себе клятву, что я не перестану странствовать до того времени, пока не найду себе невесту, и такую, которая бы была красивее и ненагляднее тебя... После того он сказал Сослану: Идите теперь и очистите себя от вашего траура» [Нарты 1991 Кн. 2: 385].

Сопоставим эти два сказания, которые по своей сюжетной канве скорее отличаются друг от друга, нежели совпадают. Тем не менее, приведенные тексты объединяет не только формальное упоминание слова «абрек». В качестве однотипных в повествовании можно выделить следующие эпизоды.

1. Как в первом, так и во втором случаях главный герой отправляется в длительную одиночную поездку. При этом, на первый взгляд, причины, повлекшие за собой опасные странствования, у них совершенно разные. Крым Султан, как

это совершенно определенно исходит из содержания текста, становится абреком вследствие оскорбления и одновременно осознания своей вины.

Созырыко едет на охоту, но охота не совсем обычная: герой отправляется на нее, уверовав в свою непобедимость, не найдя для себя никого равного по силам. И в дальнейшем его действиями в немалой степени руководит этот же мотив: «Решили испытать себя в деле, – обращается Созырыко к отцу юноши, – укажи нам какую-нибудь нетронутую землю, там и испытаем нашу силу» [Нарты 1991 Кн. 2: 105].

Поиски испытаний, в первую очередь, связаны с военными походами – *балцами*, в которых нарты искали для себя «нетронутые» ими же земли. Здесь же планы Созырыко резко меняются с того момента, когда он видит, что преследуемый им золотой олень становится добычей кумского юноши. Так же, как и Крым Султан, Созырыко «оскорбляется» – именно это чувство определяет его дальнейшие действия. В обоих случаях планы героев внезапно и кардинально меняются – охота Созырыко заканчивается, Крым Султан, вернувшийся в родной нартowski аул, отправляется странствовать.

II. В сказании о Созырыко дорога в селение, куда попадает герой, лежит через «черный лес», сквозь который путь прокладывает богатырский конь юноши. Но самая важная деталь – это четкое определение в тексте некой границы, отделяющей территорию селения, которую юноше нельзя пересечь.

Для Крым Султана территория, где ему приходится действовать, – пустыня, покрытая человеческими костями, и прежде чем герой сюда попадает, он преодолевает преграду (заросли терновника).

III. И в том, и в другом случае герои вступают в единоборство с противником, которое не завершается ничьей победой. Созырыко безрезультатно бьется до полудня с кумским юношей, и расходясь, оба уносят на теле по двенадцать ран [Нарты 1991 Кн. 2: 105]. Поединок Крым Султана с Черным всадником заканчивается к вечеру третьего дня, когда они покрыли друг друга одинаково тяжкими ранами [Нарты 1991 Кн. 2: 383].

IV. Определенные аналогии можно проследить и в эпизодах, связанных с угощением героев. Созырыко становится гостем отца юноши и, более того, побратимом. Точно так же Черный всадник приглашает к себе в гости Крым Султана и приводит его в железный галуан (крепость. – Ю. Б.). Правда, в текстах синхронность событий нарушается. Крым Султан сражается с Черным всадником, сразу после чего от него следует приглашение стать гостем. В случае с Созырыко схватка происходит уже после того, как нарта принимают как гостя. Но негативные последствия этого действия фактически сведены к нулю, и дальнейшая гармония в отношениях главных героев сказания ничем не нарушается. Так, когда юноша сообщает о том, чем Созырыко отплатил им за гостеприимство, единственное, что беспокоит его отца, это то, что сын бился с гостем и «теперь мы опозорились». Сын успокаивает отца: «Ссора началась, когда мы уже перешли границу. – Тогда ничего, выздоравливай, а там видно будет, может, ваша ссора кончится миром» [Нарты 1991 Кн. 2: 105].

Таким образом, требование отдать коня, предьявленное гостеприимному хозяину, и нанесение ему тяжких ран – немаловажные обстоятельства, способные вызвать затяжное противостояние, здесь получают фактически статус несостоявшихся. Кстати заметим, что юноша все-таки перешел границу, но в данном случае на первое место выступает более важное обстоятельство – изменение последовательности событий.

V. Крым Султан возвращается к нартам, женившись на золотоволосой девушке, выступавшей под личиной Черного всадника. Созырыко возвращается домой один, но здесь также в сюжетную канву вставлен брачный союз родной сестры кумского юноши с одним из трех богом любимых братьев. Но и Созырыко возвращается в родные места не с пустыми руками – кумский муж и его сын «проводили его до границы. Дали ему и шкуру золотого оленя. С тех пор Созырыко и юноша стали побратимами» [Нарты 1991 Кн. 2: 108]. Жснитьба на золотоволосой девушке и приобретение героем шкуры золотого оленя – события, относящиеся к одному типологическому ряду. В эпосе мы встречаемся с превращением оленя в девушку.

Следовательно, можно отметить, что, несмотря на кажущееся несходство, как в первом, так и во втором сказаниях, есть ряд параллельных структурных узлов, позволяющих говорить об адекватности текстов, что, в свою очередь, дает возможность с большей уверенностью рассматривать повествование о Созырыко как сюжет об абреках. Имея, условно говоря, эталонный сюжет об абреках, попытаемся выделить из многочисленных сказаний те, которые, с нашей точки зрения, можно сопоставить с сюжетами о скитаниях Крым Султана и Созырыко.

В сказании о «Битве Созырыко с Челахсартоном» верный слову Созырыко вынужден отдать Челахсартону свою жену, которую тот выбрал в качестве приза за победу в соревнованиях на свадьбе. Но «под конец к Созырыко пришло раскаяние: „С любимой не успел и ночь провести, а он ее забрал!“. И в гневе решил отправиться в погибельную страну» [Нарты 1991 Кн. 2: 113]. Нарты, узнав о решении своего любимца, просят его одуматься, но доводы их ни к чему не привели: Созырыко «сел на коня и отправился в погибельную страну» [Нарты 1991 Кн. 2: 113]. Нарт Батраз не оставляет Созырыко и следует за ним вопреки просьбам последнего. Наконец, чтобы избавиться от своего спутника, Созырыко обращается с просьбой к богу выдвинуть большой камень, в укрытии которого он намеревался ожидать, пока Батраз не выдержит и вернется домой. Без воды и пищи, Батраз не покидает свой пост и вынуждает Созырыко изменить в конце концов свое решение. «Если ты уж от меня не отстанешь и хочешь, чтобы я вернулся в Нарту, тогда дай мне клятву, что по субботам станешь приводить к крепости Хыз войско, по воину от каждого нартовского дома. Батраз поклялся ему в этом богом» [Нарты 1991 Кн. 2: 114].

Вернувшись в Нарту, Батраз объявляет о сборе войска и завершает свою речь следующими словами: «Кто не придет, тот пусть женский платок наденет и скитается по гребню Хаца» [Нарты 1991 Кн. 2: 114]. Уход Созырыко в «погибельную» страну, таким образом, завершается военным походом против Челахсартона.

Другое сказание «Урызмаг и Созырыко» начинается со ссоры этих двух видных нартов. «Созырыко так говорит: „Моя жена лучше твоей, да и я сам лучше

тебя!» Когда же нарт просыпается утром, то «нашло на него раскаяние: „Эх как бог меня проклял: будто копской плетью я моего старшего ударил, так я обидел его. Как еще среди нартов пойду я? Погублю-ка свою голову, а не то мне будет стыдно!“». Узнав о бегстве Созырыко, главный женский персонаж эпоса Сатана обращается к своему зятю Челахсартону с характерной фразой: «Зять наш! Половина нашего аула убежала (букв.: „убежала в обиде“. – Ю. Б.), вороти Созырыко!» [Нарты 1991 Кн. 2: 254]. Челахсартон, с просьбой о возвращении, надев похоронную одежду (букв.: „одежда к мертвым“), погнался за Созырыко.

Их совместное путешествие заканчивается у Иелусанеду. Рассказчик, ведущий повествование, объяснил, что «это такое место: когда бог создал людей, то они вышли из Иелусанеда». Согласно комментариям к тексту, в родине первых людей можно видеть искаженное слово Иерусалим [Нарты 1991 Кн. 3: 70]. Добравшись до цели своей поездки, Созырыко бросается в воды Иелусанедской реки, то же самое делает Челахсартон, после чего главный герой вынужден вытащить зятя на берег. Челахсартон предлагает Созырыко переменить его планы, но так, чтобы при этом не пострадало доброе имя героя. «Я тебя бесславным возвратом не ворочу, Созырыко: есть у нас одна сестра, ее ангелы сватают... Эту вот самую я тебе и отдам» [Нарты 1991 Кн. 2: 254]. Далее события развиваются по следующему сценарию: отказ девицы приводит к осаде крепости, где она жила с братом. Созырыко овладевает крепостью и берет в жены девицу, которая под угрозой силы меняет свое решение.

Два вышерассмотренных сказания приближаются к абреческому сюжету в следующих моментах.

1. Внезапный разрыв главного героя с нартами. Причина этого разрыва «психологическая» – Крым Султан после нарушения им этических норм «взволновался, встревожился» и направился в длительное странствование. Созырыко отправляется в погибельную страну после того, как к нему «пришло раскаяние». В третьем случае тот же Созырыко, мучимый раскаянием, решил погубить свою голову.

2. Герои целенаправленно или невольно приближаются к некой особой территории. В первом сюжете об абреках герой скитается в черном лесу и пересекает границу, которую юноше, живущему на этой территории, нельзя переходить. Во втором сюжете это уже пустыня, усеянная человеческими костями. В третьем сюжете герой отправляется в погибельную страну. Правда, он ее не достигает, но в сюжете в качестве своеобразного рубежа фигурирует огромный камень, который отделяет Созырыко от Батраза.

Дальше от этого рубежа герой в сторону погибельной страны не идет. В четвертом сюжете Созырыко достигает водной преграды, которая отделяет цель его поездки – некую мифическую страну, где бог создал первых людей и где, судя по контексту, герой решил погубить свою голову.

3. Проникновение в это пространство или начало странствования к нему связано с четко фиксируемой вербальной магической формулой. В первом сюжете развитие событий начинается после того, как кумский юноша обратился к Созырыко на магическом хагианском языке. В сказании о «Созырыко и Гумском чело-

веке», нами не рассмотренном, которое является менее развернутым вариантом сюжета об охоте Созырыко, нарт, любясь оленем, проклинает себя: «„Да пропади ты, Созырыко, если выстрелишь в этого оленя прежде, чем насмотришься на него“. Только сорвались слова с уст Созырыко, как Гумский человек выстрелил в оленя» [Нарты 1991 Кн. 2: 100].

Во втором сюжете Крым Султан обрекает себя на долгие странствования, дав клятву не прекращать поисков, пока не достигнет цели. В третьем сюжете Созырыко направляется в погибельную страну, казалось бы, без какой-либо клятвы или проклятия, но перед состязанием на свадьбе он с Чслахсартонем «подали друг другу руки, поклявшись богом», а у нартов «было в обычае: не преступать клятвы, данной перед богом» [Нарты 1991 Кн. 2: 113]. Кроме того, в этом сюжете Созырыко дает слово вернуться в Нарту, если Батраз поклянется ему предоставить войско. Свою клятву Батраз подкрепляет угрозой проклятья, если от каждого дома не будет предоставлено по воину. В четвертом сюжете Созырыко принимает решение погубить свою голову сразу после того, как вспоминает о случившемся, и дает оценку сложившейся ситуации: «Эх, как бог меня проклял».

Как нам представляется, пространство, на котором или в непосредственной близости от которого происходят события, есть территория смерти, куда временно попадает герой.

Текст сказаний позволяет нам подкрепить это положение дополнительным материалом. Крым Султан, будучи гостем Черного всадника, выпивает напиток, после чего погружается в продолжительный недельный сон, который без особой натяжки можно рассматривать как смертельный. Сам образ Черного всадника, несмотря на то, что в данном сюжете он практически не развит, согласно представлениям народов Кавказа, неотделим от мира призраков и духов [Капуков 1897: 4; В горах Осетии 1914: 3]. Вернувшись на родину, Крым Султан встречается с Созырыко и его женой, на которых он видит незнакомую для себя черную одежду.

Вряд ли можно заподозрить Крым Султана в незнании того, как должна выглядеть траурная одежда нартов. Особый вид одежды должен был выразить особый тип траура или подчеркнуть его глубокую степень.

Траурная одежда присутствует и в сказании о споре Урызмага и Созырыко. Правда, «одежда к покойным», которую надевает на себя зять Чслахсартон, должна была в первую очередь подчеркнуть степень опасности миссии, взятой им на себя – вернуть нарта из его поездки. Тем не менее наличие траурной одежды в сюжете – деталь показательная.

В. И. Абаев, говоря о сказаниях Сослановского (Созырыко) цикла, отмечал, что путешествие героя в царство мертвых является одним из наиболее интересных сюжетов. При этом он справедливо подчеркивал, что сюжет этот – один из древнейших эпических сюжетов, какие вообще «засвидетельствованы в памятниках мировой литературы. Озирис в Египте, Гильгамеш в Вавилоне, Одиссей, Геракл и Орфей у греков, Вейнемейсен в Калевале... – вот наиболее известные имена героев, посетивших, как нарт Сослан, царство теней» [Абаев 1990: 177].

Но помимо этого «классического» проникновения героя в мир мертвых, мы постоянно встречаемся с ситуацией, когда в эпосе действует герой, обладающий атрибутами мертвого, или просто мертвый герой, действующий среди живых. Формы этой «жизни» можно наблюдать в самых различных вариантах.

Начать следует с известного в мировом эпосе (например, чудесное рождение Гер-оглы) сюжета появления на свет Сатаны – как уже отмечалось, центрального персонажа нартского эпоса. Сасана, мать нартов Урызмага и Хамыца, умирая, просила своих сыновей караулить ее тело три ночи. Небожитель Уастырджи, воспользовавшись оплошностью Хамыца, проник в склеп и овладел мертвой Сасаной, которой добивался при жизни. Мертвая Сасана через год рождает главную героиню нартского эпоса [Нарты 1991 Кн. 2: 24].

Нарт Урызмаг, дожив до старческой немощи, обращается к нартам с просьбой: «Сделайте мне из плотного чугуна гроб, положите туда и в море киньте» [Нарты 1991 Кн. 2: 80]. Течение прибывает гроб к берегу еще не тронутой набегами нартов страны, куда хитроумный Урызмаг направляет войско соотечественников. Отметим, что здесь также фигурирует водная стихия в качестве естественного рубежа между страной нартов и некоей не тронутой ими землей.

Созырыко, прибегнув к военной хитрости, притворяется мертвым и лежит у крепости своего противника. «Как же Созырыко не умер еще, а жив, – сказала дочь отцу, – когда все его тело разложилось и завелись в нем черви, такое несется от него зловоние, что нельзя подойти к нему близко». «Талантливо» сыгранная роль мертвого завершается тем, что, «обратившись в прежнее свое состояние, Созырыко вскочил на ноги и бросился с мечом в руках на Хызалдара» [Нарты 1991 Кн. 2: 422–423].

Продолжает действовать после смерти (и действовать очень эффективно!) Батраз, пожалуй, самый неукротимый среди нартов. «Раскалился докрасна сын Хамыца Батраз и испустил дух на берегу моря. Зэды и дауали в тот же миг окружили умершего. Батраз же испустил такой дух, что многие из небожителей погибли» [Нарты 1991 Кн. 2: 296]. Однако все вышперечисленные фрагменты есть пример лишь эпизодического пребывания героев различных сказаний в пограничном состоянии между жизнью и смертью.

В эпосе мы встречаем ряд сказаний, где переход из одного мира в другой является основой сюжетной канвы. Для нас наибольший интерес представляет даже не посещение Созырыко страны мертвых, о чем уже упоминалось, а сюжеты с описаниями приключений умерших нартов. Так, случайно убитый Урызмагом его малолетний сын «через несколько дней, после того как ушел в могилу, начал горевать». Его угнетало то обстоятельство, что он не может ничем помочь своему отцу в тяжелое для нартов время бедствий и голода. Мальчик упрямивает хозяина страны мертвых Барастыра отпустить его. Получив в свое распоряжение девять дней, неузнанный Урызмагом сын вместе с отцом направляется в страну Терка и Турка, единственную, куда из-за моря не мог проникнуть Урызмаг. Мальчик пересажает через море, где его сразу встречают «волк с железным рылом, ворон с железным клювом и жеребец с железной мордой». Мальчик пригоняет отцу

богатую добычу и, выделив из всего стада одного белого вола, велит: «Этого вола съедите на помипках по мне» [Нарты 1991 Кн. 2: 52–54].

Появление мертвых среди нартов связано главным образом с их желанием отомстить врагам, обидчикам своих родных. В Нарте вернувшийся из странствий Созырыко, играя с нартами, отрубает у проигравших по своему усмотрению руку, нос или ухо. Очередь доходит до Урызмага, который, в качестве единственной надежды, отправляет весть своему безымянному сыну в страну мертвых. Созырыко проигрывает и теперь уже сам попадает в затруднительное положение. «Тогда юноша говорит: „Нос бы твой отсек, но ты из моей фамилии... Ухо бы тебе отсек, да всей фамилии позор, „безухими“ нас станут пазывать. Руку бы тебе отрубил, да всей фамилии будешь в тягость...“ Содрал юноша со спины Созырыко два ремня, потом с ладоней два кусочка кожи вырезал и сказал: „Если станешь еще над кем-нибудь пасильничать, вспомни своей спины боль, на ладони рук взгляни и перестань измываться“» [Нарты 1991 Кн. 2: 138]. Таким образом, встреча безымянного юноши и Созырыко завершилась для последнего относительно благополучно. В силу родственных отношений месть была невозможна, и все завершается наказанием и наставлением на путь истинный заблудшего родственника. Аналогичным образом развиваются события в сказании об Алымбеге, сыне Алымбега, который решил отомстить Созырыко за смерть убитых им семи своих братьев. Созырыко, обученный Сатаной хитростям, убивает Алымбега. Спустя год Алымбег возвращается в Нарту и приглашает Созырыко в поход. Как и в предыдущем сюжете, Алымбег лишь срывает со спины Созырыко полосы кожи, но при этом делится с ним угнанным скотом.

Идея мести как нравственный императив выражена в сказании «Смерть нарта Созырыко». Главному герою рассказывает историю своей смерти сын бедняка. Юношу убивают «трое спесивых всадников». Покойного хоронят с оружием, и мать справляет по нему поминки. На поминки приезжают убийцы, которые, угощаясь, ведут между собой глумливую беседу об умершем. «И под третью субботу опять на кладбище приехали. Знали, что опять поминки устраивать будут. Угостили их за мой упокой. И поехали они, веселясь. Не смогли меня сдержать могильные плиты, разворотил я их над головой и убил тех трех юношей. Вот из-за этого я попал в рай. Созырыко сказал: – Тогда с тобой иду, с тем, кто, даже будучи мертвым, за кровь свою отомстил» [Нарты 1991 Кн. 2: 169].

Наиболее полно сюжет с погибшим мстителем развернут в сказании «О нарте Созырыко и маленьком Тотрадзе, сыне Аммбака». Созырыко убивает отца Тотрадза и его самого, используя в схватке хитрость, которой обучила его Сатана. «Целый год мать делала по нему, по обычаю нартов, поминки. Осталось по нему сделать только последний годовой сабатизар. Когда она приготовила все кушанья и напитки и вынесла на могилу, то откуда-то явился Созырыко» [Нарты 1991 Кн. 2: 400].

Мать убитого Тотрадза отказывает Созырыко в его желании угоститься напитками. Обиженный отказом, Созырыко разбрасывает поминальную пищу и избивает плетью женщину, которая взывает к богу с просьбой дать возможность Тотрадзу отплатить Созырыко. Тотрадз обращается к Барастру: «Позволь мне от-

правиться отсюда, от мертвых, и отомстить Созырыко. Он сильно обидел мою мать» [Нарты 1991 Кн. 2: 401]. Испросив разрешение, Тотрадз возвращается в мир живых и после долгой борьбы убивает Созырыко. Затем мститель отрезает у своего врага правую руку и привозит ее матери: «Ана! Вот тебе правая рука Созырыко, испившего мою кровь и обидевшего тебя песносно. Ты разговей ею свой долгий по мне барысчыи (поминки. – Ю. Б.)! Я очень теперь доволен, что успел ему отплатить и мне не придется у мертвых перед Барастром повторять свою смерть дважды» [Нарты 1991 Кн. 2: 402]. Ответные слова матери закрепляют представление о выполненном долге: «„От нынешнего дня я перестану тебя оплакивать. Буду поминать тебя как мертвого, а молить тебя как зада-ангела... Я радуюсь потому, что ты... и в могиле не забыл свою месть Созырыко!“ – говорила Тотрадзу мать» [Нарты 1991 Кн. 2: 402].

Отметим предварительно существенное для нас обстоятельство: в эпическом тексте ясно выделяются две сюжетные линии.

1. Собственно абреческая, где герой, вследствие некоего психологического срыва, отправляется в странствования, в той или иной форме включающие в себя посещение некоей заповедной территории, отделенной четко фиксируемым рубжом (поток реки или море, черный лес, заросли терновника, огромный камень). Скитания предваряются произнесением заклания, благодаря которому герой и попадает на эту территорию.

2. Вторая сюжетная линия связана с идеей исполнения мести и с мертвым героем, который берет на себя этот долг чести. При этом данная функция, как уже отмечалось, всегда выделялась в литературе по Кавказу как важнейшая отличительная черта мира абреков.

Теперь сосредоточим внимание на известном в сказаниях о нартах сюжете – борьбе родов Ахсартаггата и Бората. История противостояния этих нартовских родов стала объектом изучения французского ученого Ж. Дюмезиля, который на материале мифологии индоевропейских народов аргументированно показал, что за конфликтом нартовских фамилий можно увидеть троичность древнего индоевропейского общества, разделенного на три социальные группы или сословия [Дюмезиль 1976: 214]. При этом, «согласно образцу индоевропейского, индоиранского типа, наименьшим по численности было жреческое сословие, хотя оно и пользовалось наибольшим почитанием; после него шло сословие воинов, которое, несмотря на свой престиж, было меньше, гораздо меньше скотоводов-земледельцев» [Дюмезиль 1976: 214].

Если французский исследователь использует сюжет борьбы нартовских родов главным образом для выхода на глубинные пласты мифологии, то для нас тот же сюжет представляет интерес как отражение бытовых реалий.

Согласно повествованию, между родами Ахсартаггата и Бората, то утихая, то вновь вспыхивая, шла кровная война. Коварные Бората заманили в смертельную ловушку юношу по имени Айсана, который, несмотря на свою молодость, успел доставить им множество неприятностей. Чаще всего Айсана предстает как сын Урызмага. Поиски убитого Айсаны ничем не завершаются, и Бората приглашают

ни о чем не подозревающих Ахсартагатаевых на пир. В это время нарт Сырдон, отличающийся своим умом и коварством, громогласно удивляется тому, что видные нарты пируют в доме убийц их родственника. Далее события развиваются следующим образом: «Сослан встал с пира и сказал: „Идти нам время, пойдем по домам“. Нарты пошли, решив бежать» [Нарты 1991 Кн. 2: 351].

Прежде чем мы продолжим рассмотрение этого сюжета, отметим, что Ж. Дюмезиль по поводу бегства нартов сказал: «Каждый из этих героев вызывает на бой и истребляет целые войска... Почему же здесь они устрашились или, во всяком случае, принимают столько предосторожностей?». Ответ на этот вопрос, согласно точке зрения Ж. Дюмезиля, заключается в том, что действия героев должны были лишь подчеркнуть малочисленность одного сословия и многочисленность другого [Дюмезиль 1976: 218]. Для нас аргументированный ответ на вопрос, почему нарты покинули селение, содержится непосредственно в самом тексте эпоса. В сказании «Бората и Ахсартагата» уход из селения имеет совершенно иную мотивацию. «Похоронили покойника и стали угрожать Бората. Люди вошли между ними посредниками и начали просить Ахсартагата, чтобы они помирились... Когда Ахсартагата поняли, что люди не оставят их в покое, пока они не примирятся, то бежали к Кантисар Хуандону» [Нарты 1991 Кн. 2: 358]. Или в сказании «Как Урызмаг отомстил за кровь своего сына» уход из общины главного героя выглядел таким образом: «Урызмаг сказал про себя: „Послушаюсь своей жены и подумаю, как отомстить за свою кровь. У Кафтысар Хуандона много войска, попрошу его, может даст мне войско“. Тут же вскочил и отправился к Кафтысар Хуандону. Надел на себя лохмотья из грубой ткани» [Нарты 1991 Кн. 2: 354]. В данной связи также отметим, что паш абхазский информатор, рассказывая об одном из местных абреков, в частности, упомянул, что после того, как этому человеку было нанесено публичное оскорбление, «он ушел в лес, ему спокойно не давали жить, мирить хотели» [ПИМА 1755: 10].

Уход из селения вызван, таким образом, не страхом, а желанием исполнить мечь в полном объеме, создать для этого необходимые условия.

Следующий этап повествования – получение нартами от хозяина страны войска, за которым они пришли. Особый интерес представляет описание обретения этого войска. «Вон там, в степи – одна могила, пусть человек ударит в ее дверь ногой, и когда она отворится, пусть он скачет и не смотрит назад – люди будут» [Нарты 1991 Кн. 2: 353]. Нарты действуют согласно указаниям хозяина страны, однако через некоторое время все-таки оглядываются – дверь тут же закрывается и выход войска обрывается. Нетрудно увидеть в этом эпизоде один из вариантов известного мифического сюжета, когда герой посещает мир мертвых, оставляет его и оглядывается назад, нарушив оговоренное условие. Описание другого варианта обретения войска Хуандона также содержит интересную информацию. «Идите и обратитесь по-хатиагски к железным воротам, что в Черной скале, и они раскроются перед вами, и войска будут идти за вами до тех пор, пока вы не оглянетесь назад, а потом ворота закроются» [Нарты 1991 Кн. 2: 359].

В описании этого выхода мы можем увидеть существенное сходство с входом в страну мертвых, которую посещал Созырыко. «Созырыко отправился к мертвым. Когда он приехал туда, к воротам железной стены, то сказал сторожившему – отвори ворота» [Нарты 1991 Кн. 2: 178]. Сюда же можно отнести и упоминавшихся ранее стражей скота, с которыми герой эпоса сталкивается в некой мифической стране, – волка с железной мордой, ворона с железным клювом и жеребца с железной мордой.

Войско, вышедшее из страны мертвых в мир нартов, еще призрачно, недееспособно, им невозможно воспользоваться без соответствующей процедуры – пересчета всех воинов, процедуры, фактически обладающей такой же магической силой, как и проклятье. Лишь с помощью удивительных способностей Сырдона, хитроумного плана Сатаны, войско, будучи пересчитанным, становится реальной силой.

Собственно месть развивается в сказаниях по двум основным вариантам. Первый, наиболее эпический, максимально отвечает духу мести: «Войска же Урызмага ворвались в сахар (аул) Ахсартаггата, перебили лучших мужей и ограбили все жилища, оставив только Куырдыгы сых живым. Таким образом, Бората уничтожили между нартами род Ахсартаггата (здесь центральные персонажи нартов действуют под именем Бората. – Ю. Б.)» [Нарты 1991 Кн. 2: 370].

Второй вариант мести отражает паритетное завершение кровной мести. Бората и Ахсартаггата «помирились на том условии, что будет свадьба из-за пролитой крови: Ахсартаггата выдают девушку, а Бората ее сватают». Под видом невесты в дом проник Урызмаг, который, убив жениха, надругался над девицей, предоставленной Бората в качестве подружки мнимой невесте. «За смерть нашего человека мы убили одного вашего человека; девица же – это вам в придачу. А теперь поступайте как знаете» [Нарты 1991 Кн. 2: 360].

На основе сказаний, рассмотренных нами выше, можно смоделировать некий обобщенный «абреческий» сюжет, согласно которому герой порывает с общиной и перемещается на территорию, имеющую непосредственное отношение к миру мертвых. В частности, в тексте упоминаются следующие характеристики этого пространства: гроб из плотного чугуна, поле, засыпанное человеческими костями, войско, выходящее из могилы, железные ворота страны Хуандона, которые определенно напоминают ворота страны мертвых. В этом же контексте можно рассматривать и железные морды стражей (волк, ворон, конь), с которыми сталкивается герой, попав в не тронутую нартами страну.

В ритуальном отношении герой умирает, пройдя соответствующий обряд. Следует отметить, что у народов Кавказа различные варианты ритуальной смерти достаточно широко реализовались в обрядовой сфере. Отметим, в частности, хевсурский обычай прижизненных поминок, проводимых одинокими людьми, – твитда-мархва. «Во время самопохорон устраивали большой поминальный обед, на который приглашали родных и односельчан. Хуци освещал трапезу и произносил поминальную молитву. В течение всей этой процедуры тот, по кому справлялись эти «похороны», прятался за дверью и, закрыв глаза (ибо считал себя

мертвым), слушал, как его оплакивают, но принимать участие в трапезе он не мог» [Макалатия 1940: 175].

И поныне в обряде примирения кровников, например у чеченцев, важнейшим этапом является шествие с погребальными носилками, на которых лежит в саване живой человек, которого одна из сторон конфликта приносит на двор своих кровников. Здесь же уместно будет вспомнить еще раз крепкий сон Крым Султана.

В то же время страна, где оказывается герой эпоса, неадскватна миру мертвых. Его описание в полном объеме представлено в сказании о Созырыко и является в этом отношении своеобразным эталоном. Нам кажется, что таким образом в эпосе нашло отражение представление о временном статусе умершего или, точнее, его лиминальном, по В. Тэрнеру, положении. Характеризуя так называемых «пороговых людей», В. Тэрнер, в частности, отмечал: «Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни се; они в промежутке между положениями, предписаниями и церемониями. Поэтому их двусмысленные и неопределенные свойства выражаются разнообразием символов в многочисленных обществах, ритуализирующих социальные и культурные переходы» [Тэрнер 1983: 169]. Представление о некой промежуточной территории существовало, например, у осетин, что конкретно проявлялось во время погребального обряда. «Осетины полагают, что после солнечного заката закрываются ворота царства мертвых и что до утренней зари никто не впускается; поэтому покойников не хоронят после захождения солнца, дабы их души не мучились в пространстве между землею и царством Барастыра» [Нарты 1991 Кн. 3: 17].

С нашей точки зрения, это положение также отражено в уже упоминавшемся нами сказании о Крым Султане. По герою несут глубокий траур, но при этом траур особый – Крым Султан видит стоящих на курганах людей, одетых в незнакомую для него одежду.

Этот особый статус умершего героя связан с нарушением установленных правил проведения обрядового цикла или незавершенностью последнего. В одном случае это безымянность сына Урызмага, что определяет его неприкаянность в мире мертвых. Поэтому не случайно, возвращаясь из похода, он отделяет от общего стада жертвенного быка для своих поминок и просит их справиться.

В другом случае умерший действует в тот период, когда по нему не удалось справиться полный цикл поминок. Так юноша мстит своим убийцам, превратившим поминки в пир.

Появление эпического героя в пространстве смерти обусловлено веской причиной; согласно содержанию текстов, это сильнейший психологический срыв или, что в наибольшей степени отвечает абреческой линии, исполнение обычая кровной мести. Здесь в пространстве между миром мертвых и миром живых герой приобретает некий дар, который позволяет ему справиться со своей задачей. Так Созырыко заключает побратимство с кумским мужем, Крым Султан становится гостем Черного всадника, образ которого был непосредственно связан с миром теней и который, согласно представлениям осетин, рассматривался как покровитель всех искателей приключений и абреков в первую очередь [Нарты

1991 Кн. 3: 174]. В этом же ключе, т. е. приобретения в потустороннем мире мистической силы, можно рассматривать возвращение Урызмага и других нартов с огромным войском, с помощью которого они совершают свою месть.

Важным представляется также момент обратного вхождения в мир живых. В эпосе возвращение героя осуществляется посредством его женитьбы – т. е. рождения заново в ином социальном статусе. Здесь можно выделить сюжеты о брачном союзе с золотоволосой девицей или овладение геросом шкурой золотого (белого) оленя, который в сказаниях адекватен женщине. «Нашел он большого белого оленя, которому, по сложению и виду, не было равных. Он подкрался к нему. И что же? Олень превратился в длиннозолотосую женщину» [Нарты 1991 Кн. 3: 174].

В сюжете о приобретении войска у Хуандона Урызмагу ставится следующее условие: «В битве у нас такое правило: когда видим своего противника, пускаем вперед всех всадников. Кто первым ударит в дверь плетня, тому ты должен отдать свою жену... А потом уже будет сражение» [Нарты 1991 Кн. 3: 356]. Практически, только чудом Урызмагу удалось избежать подобной участи. Он сам первый достиг ворот и на новых условиях добился своей жены Сатаны, что аналогично женитьбе. Да и само войско, как уже указывалось, которое ведут за собой нарты, призрочно и воспользоваться их силой можно лишь в том случае, если войско будет пересчитано или, иными словами, ему будет присвоено имя – акт рождения на уровне ритуала.

Сюжеты, выбранные нами, представляют собой цельное, развернутое повествование, но в тексте эпоса мы находим многочисленные фрагменты и разрозненные эпизоды, которые, с нашей точки зрения, также имеют непосредственное отношение к «абреческому» циклу. Рассмотрение этих эпизодов как чисто «абреческих» некорректно, однако речь может идти о некой растворимой в эпосе идеологии абречества. Именно так можно относиться к многочисленным эпизодам о похождениях Созырыко. При объединении этих эпизодов в единое целое образ нарта Созырыко с известной долей условности наиболее тесно соприкасается с миром абрсков.

Подведем некоторые итоги.

1. Как известно, нарты в эпосе рассматриваются как народ, имсющий «волчье» происхождение, но тем не менее чаще всего это родство подчеркивается в связи с Созырыко (Сослан). Сатана, обладающая даром предвидения, предсказывает жизнь поворожденного героя, обращаясь к нему со словами: «Алолай, не рожденный мною сын, подобно волку из стаи (такой волк считался особенно свирепым. – Ю. Б.), нападающему на своего собрата, будешь ты». [Нарты 1991 Кн. 3: 89]. Сослана, предварительно раскалив в горне, закаливают в волчьем молоке [Нарты 1991 Кн. 3: 88]. Сослан надевает на себя волчью шкуру и вступает в поединок [Нарты 1991 Кн. 3: 389]. И наконец, смертельно раненный Сослан, убедившись в верности волка, награждает его своим мужеством. «Пусть припадении у тебя будет мое сердце...» [Нарты 1991 Кн. 3: 164].

Для нас интерес в ритуальном отношении, менял свою ипостась. И здесь образ

волка наиболее адекватен образу абрека. Согласно фольклорным текстам, волк – это существо, которое имело непосредственное отношение к миру мертвых.

II. С именем Созырыко в эпосе связано представление о стране мертвых. Тема прощания героя в эту страну и возвращения в мир людей развита и в сказании о смерти нарта. Эта тема развита и в сказании о смерти героя. Созырыко живым сходит в могилу и, испросив у бога разрешения, выходит по тревоге из земли на помощь нартам. Особый интерес в связи с нашим вопросом представляет упоминание о его неприкаянности – «он не имел больше права выходить из страны мертвых, но и в страну мертвых не смел войти из-за своего кровника, сына Тотрадза – Алымбека» [Нарты 1991 Кн. 3: 173]. В целом Созырыко наиболее автономен из всех нартов. Его оторванность от общины очень четко прослеживается. В споре нартов, кому принадлежит лисья шкура, Созырыко говорит такие слова: «Не вам следует лисья шкура, а мне, я человек странствующий хатаг-бараг и мне следует из нее сделать себе шубу» [Нарты 1991 Кн. 3: 448].

Но отстраненность Созырыко от общины проявляется не только топографически. Из всех нартов Созырыко наиболее противопоставлен общине, а зачастую представляет для нее непосредственную угрозу. Для него не существует общепринятых правил. Например, он может покинуть дом и отсутствовать где-то семь лет, при этом ни один нарт не знает, куда он отправился. Можно сразу же отметить, что это исчезновение не имеет никакого отношения к военному походу – балцу, Созырыко занимается к армянину, не подозревавшему о том, что его работник – известный нарт. Очевидно, что этот сюжет пресекликается с сюжетом о безымянности Урызмага, прибывшего к Хуандону. Положение Созырыко явно принижено, о чем говорит и роль слуги, которую он исполняет, и соблюдение инкогнито (вариант социальной смерти). После того как истек срок службы, Созырыко открывает себя и получает от армянина в качестве платы за работу альчики, с которыми можно всех обыгрывать.

В другом сказании говорится, что Созырыко вернулся в Нарту, обучившись «нечистым колдовским приемам» – достаточно прозрачная аналогия союзу с нечистой силой. Приезд Созырыко наблюдала Сатана. «Однажды она увидела ехавшего по берегу моря всадника... „Если поищет он броду, – сказала Сатана про себя, – то он простой всадник... если же он не простой человек, то въедет в самую глубь моря“... Всадник въехал в самую глубь моря и, подобно рыбе, переплыл на своем белом шаулохе море» [Нарты 1991 Кн. 3: 139]. Еще раз обратим внимание на наличие моря как рубежа между мирами живых и мертвых. Нарты рады возвращению своего любимца – в тексте делается особый акцент на всеобщем ликовании при встрече с Созырыко. Но к ним возвращается словно другой человек, которого ждали. Нарты играют с Созырыко и проигрывают. Согласно условиям, установленным Созырыко, проигравший лишается или руки, или носа, или уха.

Характерно замечание Сырдона, встретившего нартов после игры: «А-а-а, нарты! Вот вы семь лет носили траур по Созырыко, а теперь вы видите...». Отметим попутно, что все семь лет, пока отсутствовал Созырыко, по нему несли глубокий траур, как и в случае с Крым Султаном. Да и сама Сатана укоряет Созырыко: «Ай-

ай, Созрыко! Нарты семь лет по тебе траур носили, никто из них не взял скрипки в руки за эти семь лет, а ты их теперь так изуродовал» [Нарты 1991 Кн. 3: 139].

Сюжет отрубания Созрыко рук, носов и ушей у нартов можно сопоставить со сказанием о посещении нартами Хуандона. После того как прошло семь лет их полной недееспособности, нарты выставляют на скачки своего коня, который был отправлен позже остальных коней и, догоняя, отрывал кому ухо, кому хвост, кому гриву» [Нарты 1991 Кн. 3: 358].

Итак, главным выразителем идей, преемниками и носителями которых являются абреки, как правило, выступаст Созрыко, наиболее автономный и «антиобщественный» образ нартского эпоса. Интересно, что преемственность эта понималась весьма определенно. Так, согласно одному из абхазских сказаний, «какой-то могучий всадник, грабитель» остановился на ночлег на кладбище нартов. В ходе дальнейших событий между ним и Сасрыквой, на могиле которого он заночевал, устанавливаются дружеские контакты, завершение которых в эпосе выглядит следующим образом: «Сасрыква вывел своего араша, оседлал его и поставил рядом с собой. Вынул саблю из ножен и во всеуслышание заявил: „Все это пусть будет твоим. Сила, которую придадут тебе ныне одичавшие мои собаки (т. е. волки), сила, которая была у меня, пусть с сегодняшнего дня перейдет к тебе“, – сказал Сасрыква (гостю) и действительно получил он ту силу» [Салакая 1976: 219].

Фольклорный образ кабардинского абрека Гулея устная народная традиция наделяет рядом характерных черт, свойственных нартам, что позволяет рассматривать эту фигуру в качестве их непосредственного преемника. Так, например, у Гулея была любовница, которая «всегда, когда Гулей получал рану, его исцеляла». Единственный раз Гулей не обратился к ней за помощью – и умер от потери крови [Кабардинский 1936: 271]. И «жена Тлебыца-Коротыша умела исцелять. Раны заживали, как только она касалась их рукой» [Нарты 1974: 296].

Точно так же и в песне ингушских абреков основной темой является понимание той преемственности, которая существует между ними и нартами.

*Если мы не споем – не воспрянет дух,
Сели Саты своей не продернет иглы.
Не распадут пророки предутренней мглы.
Сели Саты, о сестры, оставила нам
Ту иглу золотую беречь и хранить,
Мы заставим, о сестры, играть по шелкам
За иглой золотую крученую нить [Слободской 1926: 107].*

Как уже отмечалось, в эпосе «Нарты» существует некая заповедная территория, проникнуть на которую герой может только преодолев препятствие – чаще всего реку или море. Эта территория – обитаема.

Так, Ашамез предлагает нартам: «Нужно вам на тот вот остров ворваться, где Тлебыца-Коротыш. – Возшедший на остров не возвращается, там Тлебыца нахо-

дится – не пустит, – ответили Ашамезу. Но тот на своем настоял, и вот стали переправляться через море. Кроме малыша, все, как щенята, шлепнулись в воду... Все чуть не утонули, и он их с трудом повытаскивал» [Кабардинский 1936: 45]. Нарт Тлебыц – владелец табунов коней, за которыми и отправились в поход нарты.

Могучий кабардинский богатырь Кянжоко Шаой – одинокий всадник, «жил между двух морей» [Кабардинский 1936: 64]. В верховьях Инжил-реки, в недоступном месте, находился дом могучего нарта – мужа знаменитой Адиоох, и только полотняный мост соединял берега [Кабардинский 1936: 21]. Карачаевский богатырь Ецемей, убив своего кровника, покинул его территорию, увозя с собой жену врага. «Переезжая через реку и увидя отражение мнимого мужа в воде, жена сказала ему: „Каким ты маленьким кажешься в воде, а прежде ты был вдвое больше“» [Сказки собранные 1896: 80]. Чеченский кант, спасаясь от демона-ешан, прибегает к реке, «через которую вместо моста было брошено бревно. Чончил перебежал по бревну, а ешан побоялась» [Сказки и легенды 1983: 186]. Кабардинский абрек, приехав в Чечню, проходит испытание, чтобы стать мужем Харзапа – прекрасной чеченской девушки. «Через болото лежал бревенчатый мост. Было такое место... – река узенькая, но глубокая. Попадешь – не поднимешься. Это было такое место, где легко человеку погибнуть... Эдиг Цагов, последний на очереди, сказал: „Живым не останусь, но перейду этот мост“» [Кабардинский 1936: 390].

Лакский молодец в своих путешествиях предлагает спутнику: «Поедем вот на ту сторону реки, и там поищем для себя добычи». Отогнав табун у нарта-великана, герой вступает с ним в схватку и побеждает [Кавказские горы 1992: 49]. Знаменитый кабардинец Андемыркан из более позднего, чем «Нарты», эпического цикла также попадает на остров, где проживает его мать и откуда он возвращается, став еще более мощным, чем прежде [Кабардинский 1936: 304].

Тема реки как нской роковой черты, отделяющей мир живых от территории, где человека ожидает смертельная опасность, постоянно звучит в фольклорных текстах. В песне, посвященной одному из кабардинских воинов, от лица женщины звучат слова осуждения тем, кто бросил героя:

*Одинокого всадника в бой вы призвали
И бросили близ Аржанея-станции...
О том, как бросили прах героя,
Как Езуговы кана убили:
«Лахадугов, бредя через реку,
подобрать злосчастное тело мог бы!»*

[Кабардинский 1936: 383]

Аналогичная тема – преодоление водной преграды, как возможность уйти с территории смерти, – звучит в сказании об Увжуко Кундетове, который «погиб за Тереком при набеге на „линию“, будучи ранен в ногу. Умирая, он повторял: „Добраться бы мне до Терека, я бы переплыл буйный Терск“» [Кабардинский 1936: 378]. Иначе говоря, как явно следует из контекста, остался бы жив. Здесь же

уместно вспомнить о том, что изгой у кабардинцев носили название пси-хядзъ, т. е. «брошенные в воду»; происхождение этого термина связано с тем, что «чаще всего преступника продавали в неволю или привязывали ему на шею камень и бросали в воду» [Дубровин 1927: 151].

Преодоление реки как препятствия на пути к особой территории связано со смертельной опасностью, а возвращение оттуда – с приобретением дара. Чаще всего это или угнанный табун, или невеста, которая достается герою. Интересно, что этот мотив проступает и в тексте, казалось бы не имеющем отношения к данному сюжету. Речь идет об известном предании о переселении Кабарды Тамбиева, в котором прародитель кабардинского народа, наблюдая за всадником, переправляющимся с противоположного берега через бурную реку, во всеулышание заявляет, что отдаст ему в жены свою дочь, если незнакомец останется в живых [Кешежев 1980: 239].

В кабардинском предании о Магомете Хатхове герой возвращается с набега и переправляется с добычей через реку на свою территорию. Интерес представляет тот факт, что действия разворачиваются около Волги (Индыль). Здесь следует отметить, что сестра и жена героя не узнают в «страпнике-наезднике» мужа и брата. Мать Хатхова, неверно истолковав слова, сказанные его женой на переправе, порывает с ней отношения. Но конфликт между женщинами завершается благополучно. Герой обращается к своей матери со следующими словами: «Ты раньше дала крепкое слово: Не хочу видеть ее своей снохой... Говорю тебе, что женюсь я на иной жене – не такой, какой ты считала ее. Так он женился вторично и говорит матери: Я женился вторично и по твоей воле и ради тебя взял иную жену, раз ты сказала, что не хочешь иметь такую сноху, как первая» [Кабардинский 1936: 339].

Итак, герой возвращается с территории, отделенной Волгой, никем не признанный, иначе говоря – другой. Его вхождение в мир людей, прежний мир, происходит после его перерождения – он вторично женится на своей собственной жене.

Аналогичная ситуация имеет место в кабардинском сказании о Хадиже, которое начинается с возвращения отряда из годичного похода. При этом всадники не идут в селение, а делают привал на берегу Чсгем-рски, у переправы. Разговор между всадниками заходит о женах, и один из них клянется верностью своей жене. В результате его жена Хадижа своим достойным поведением спасает мужа от смерти. Интерес в данном случае представляет последняя фраза опубликованного текста: «Хадижа отправилась вперед по только что выпавшему снегу, оставляя за собой след» [Кабардинский 1936: 340]. Таким образом, женщина фактически показывает всадникам дорогу в их собственное селение, где они стали чужими, прибыв с территории, находящейся за рекой. Согласно одному из народных представлений, бытовавшему среди грузин, человек, пересекший Терек (букв.: „испивший воды Тереса“), неизбежно становился другим [Устное сообщение В. А. Дмитриева]. При этом Терек в данном контексте рассматривается как порубежная с Россией черта. Уместно будет в связи с представлением о пересечении реки как некой роковой черты упомянуть об использовании адыгами при лечении скота так называемого *мужо ган* (камень-дыра) – камне с отверстием

естественного происхождения. Согласно народным представлениям, камень терял свою магическую силу, если мужо ган переносили через реку [Архивные материалы Е.Н. Шиллинга. И-2187-48].

В течение Кавказской войны Кубань и Терек служили пограничными реками, отделявшими территории, присоединенные к России, от земель, населенных народами Северного Кавказа, отстаивавшими свою независимость. Кордонная линия была ареной бесконечных набегов, стычек и крупных сражений. Слова, приведенные в работе В. А. Потто, отражают суть происходившего на этой территории: «И во все время командования Кавказом Ермоловым Кубань была ареной борьбы, и смерть там грозила ежеминутно всякому, кто переступал этот заповедный порог» [Потто 1994 Т. 2: 24].

В одном из кабардинских сказаний нартам, задумавшим проникнуть на недоступную для смертных территорию, где пасутся табуны Тлебыца, предстоит переправиться через реку. Никто из нартов не может найти переправу, кроме Ашамса. При этом весьма примечательно, что река, отделяющая земли нартов от не менее мифической территории Тлебыца, вполне реальна – это Псыж (Кубань) [Кабардинский 1936: 50]. Таким образом, в тексте происходит отождествление мифической, запретной и недоступной для смертных территории с земными реалиями, в качестве которых выступают русские земли за рекой Кубань. На первом этапе проникновение в глубь территории России для большинства представителей народов Кавказа было сопряжено с драматическими обстоятельствами. Именно абреки стали своеобразными первооткрывателями России.

В одном из служебных циркуляров, направленном в 40-х гг. XIX в. в Кабардинский временный суд, напоминалось, что, согласно прокламации генерала Ермолова, виновные в связи с абреками «и вообще неблагонадежными людьми, приезжающими в Кабарду тайно из Чечни и из других непокоренных мест, которые постыдным поведением своим возмущают, тревожат спокойствие кабардинского народа, должны подвергаться строгому наказанию: ссылкой в Сибирь, в арстантские роты, лишением всего имущества и удалением семейств их в Россию; таким образом поступать и с теми, которые бегут к неприятелю, или едут туда тайно» [Архив КБР, ф. И-23, оп. 1, д. 45, л. 10].

Россия представлялась страной неведомой, таящей угрозу, потенциально опасной территорией для каждого, кто туда попадал. Это сформировавшееся отношение к России не ограничивалось лишь сферой отвлеченных фольклорных представлений, но могло порождать и сугубо прагматические выводы и решения, о чем, в частности, можно судить на основе следующего свидетельства о просьбе враждебных Российской империи убыхов. «Они привели отцеубийцу из своих в одно из наших укреплений и сказали начальнику: „Этот человек убил своего отца. Его следовало бы придать смерти, но у нас этого давно не было, старики не помнят, да и не хотим мы опозорить нашу землю казнью свободного человека. Просим вас, возьмите его и делайте с ним что хотите. У вас, мы слышали, тоже не казнят смертника; ссылают куда-нибудь убийцу; ну сошлите и нашего, просим вас, а нам девать его некуда, казнить не хотим“» [Скарятин 1862: 537]. Не вызыва-

ет сомнения, что для делегации убыхов передача отцеубийцы в руки российских властей была равносильна его казни.

Турецкие эмиссары, пытавшиеся возбудить среди карачаевцев антироссийские настроения, использовали следующий веский аргумент: «Они говорили, что русские будут вербовать их в солдаты, разлучат с родиной и отправят на службу в холодные северные страны, откуда, по прошествии длинного ряда лет, молодые будут возвращаться седыми и немощными стариками» [Потто 1994 Т. 5: 330].

В отношении Сибири формируется устойчивый образ «погибельной страны». В чеченских илли об Автархе к абрекам, попавшим в Сибирь, отправляется их друг, знающий спасительный путь назад:

*И вот он в Сибири, таясь от властей,
К воротам морским подбираючись, бродит...
Соса, сын Шибила, шел по морю вброд
На землю средь моря, где горе живет...
Меня терпеливо дожидитесь, друзья,
Идти, не нацупавши брода, нельзя.
Беда, если к месту глубокому вышли мы, —
Погибнем, проглочены рыбами хищными! [Илли 1979: 70].*

Здесь Сибирь имеет тот же набор признаков, что и классическая «погибельная» страна, куда совершают свои опасные путешествия герои эпических сказаний северокавказских народов. Стойкое представление о Сибири как о стране смерти, сложившееся на уровне бытового сознания, отражено в художественной литературе. Так, в романе И. Базоркина один из героев делится своими впечатлениями о знакомом ему человеке, вернувшемся из Сибири: «И их сослали в синюю Сибирь. Он как из могилы вышел! Не узнал я сразу... Сибирь покрыла его голову снегом...» [Базоркин 1971: 635].

Несмотря на то, что России в фольклоре народов Северного Кавказа отводится специфическое место страны иныжей – урусов, которых насылает Тха (верховное божество) всликий, и т. п., тем не менее сам факт включения России в фольклорную канву, в местный культурный контекст представляется исключительно важным. Россия становится в определенном смысле фактором кавказской жизни.

Россия с ее неведомыми пространствами и ее «вечным холодом» как нельзя более соответствовала образу «погибельной» страны, проникнуть на территорию которой по силам только пезаурядной личности. Эпический размах традиции походной жизни, когда человек на долгие годы исчезал из общины, прекрасно ложился на новые географические реалии. Мифические странствия обретали в лице России адекватные им реалистичные формы. Данное положение наглядно иллюстрирует эпизод из жизни шалсугского предводителя Хатхе Мхамета в повести Тембота Керашева «Дочь шапсугов»: «Все знали, что Хатхе ездил в далекую страну и участвовал в войне русских против Наполеона. Он отсутствовал около двух лет... Но люди привыкли к тому, что Мхамет часто и надолго уезжал в неведомые края, и потому не теряли надежды увидеть его живым» [Керашев 1982: 307].

Не менее показательна в этом отношении судьба аварского поэта Махмуда из Бетль-Кахаб-Росо, личности явно маргинальной, но при этом пользовавшейся большим почтением среди местного населения. «Вообще все рассказы про Махмуда... характеризуют его как бродягу, беззаботного, пренебрегающего общественной репутацией». За убитого в 1919 г. на почве любовных похождений Махмуда некому было мстить, так как он давно оторвался от семьи и рода. «Когда началась европейская война, он, как и многие представители горской молодежи, не усидел дома, пошел добровольцем в русскую армию и делал с нею походы в Карпатах». Общая тональность стихов, написанных им на фронте, в целом адекватно отражала сложившийся стереотип представлений о судьбе скитальца в дальней стороне.

*Тем, что я все ходил за тобой, я был опозорен
в народе, а теперь я хожу и
смотрю, где бы мне умереть...
Осталась позади Россия.
Мы в горах австрийцев, что похожи на Иблиса*
[Жирков 1927: 115].

Здесь можно вспомнить также судьбу адыгского абрека Анчока Ильяса, убившего на фронт в молодом возрасте.

Как уже говорилось, уход абрека в Россию оформлял его окончательный, принципиальный разрыв с обществом. Так, в рассказе «Абрек» Тембота Керашева абрек Каймет, отправляясь на русско-японскую войну, прощается с любимой девушкой и говорит ей следующую фразу: «Не думай обо мне... Считай умершим» [Керашев 1982: 572].

В ауле Кошехабль (Адыгея), как сообщил один из наших информаторов, в начале XX в. жили три брата-хаджирета, которые не ладили ни с царским правительством, ни с советской властью. В Кошехабле проживала их мать, к которой они приходили по ночам. Один из партийных активистов, желая узнать у матери место, где скрываются ее сыновья, позволил себе грубо с ней разговаривать и даже избил пожилую женщину плеткой.

При встрече с сыновьями мать сказала: «Меня из-за вас мучили и при царе, и при советской власти. Или уходите навсегда отсюда, или сдавайтесь». Вскоре после этого один из братьев напал на обидчика прямо в поле, когда тот сопровождал подводу с возвращавшимися с работы женщинами. Выхватив сельского активиста из середины подводы, куда тот в страхе спрятался, хаджирет посадил его с собой на коня и скрылся в лесу за Лабой. С тех пор ни братьев, ни этого партийного работника больше никто в селении не видел. Много позже, уже после войны, один из жителей Кошехабля побывал в Ленинграде и там случайно встретился со своим земляком – абреком, в Ленинград он уехал из Адыгеи вместе с братьями. На Кавказ они уже не вернулись [ПМА 1736: 40].

Обладание абреком некоей мистической силой, его инакость, пожалуй, один из самых популярных сюжетов, с которым сталкиваешься при знакомстве с литературой XIX в., имеющей отношение к абрекам Кавказа и отражающей представление, сложившееся о них в местной пародной среде.

«Народная фантазия, – отмечал современник и автор серии очерков, посвященных абрку Зелимхану, – наделяла его чудодейственной силой» [Чинский №139 1913: 2].

Знаменитый в Шапсугии своими набегами на кордонную линию Казбич также имел широкую мистическую славу. «Суровая личность Казбича так поразила воображение соплеменников, что в жарких сражениях с русскими он, долго после смерти, не раз чудился черкесам на белом коне и в белой одежде» [Потто 1994 Т. 2: 519]. Не менее знаменитым, судя по описанию Хан-Гирея, был уже упоминавшийся нами абрек Донекей из «шалсугского клана Дзжи, наводивший ужас на путешественников» [Султан Хан-Гирей 2009: 521–522].

В качестве одной из ярких составляющих мистического портрета абрека можно выделить такое присущее ему свойство, как способность без каких-либо последствий для себя проникать в места запретные и опасные для всех остальных. Территория, где временно или постоянно протекала жизнь абрека, являлась местом пребывания различных духов гор и лесов, а также не менее многочисленных дупл погибших людей. Так, в «девственных лесах Сванетии и верхней Менгрелии местные жители встречают диких людей. Называли их... „очокочи“ (очо – дикий, кочи – человек)». В той же Менгрелии и Имеретии верили в «существование каджи и чинка. Эти получеловеческие существа находятся на службе у дьявола» [Ломинадзе 1894: 9, 13]. Согласно народным поверьям гурийцев, нечистая сила в женском облике находит себе местопребывание в лесах, на берегах рек и темных балках [Мамаладзе 1893: 96, 99]. Согласно одному из кабардинских преданий, жители аула, считая место своего обитания «нечистым от влияния злого духа, переселились с реки Баксан на Уруп» [Дубровин 1927: 104].

Таинственными, таящими потенциальную угрозу существами, в традиционных представлениях народов Кавказа, населены горы:

*Там, где на кручах высоких, на скалах
 Дикие лебеди вьют свои гнезда,
 Где по ночам бесконечно, бессонно
 Алмазы плачут, рыдают и стонут*

[Илли 1979: 31].

Согласно верованиям осетин, на вершине Гуд-горы обитает страшный демон, которого никто не может видеть безнаказанно [Потто 1994 Т. 5: 86]. Здесь же можно привести еще одно осетинское предание, связанное с горой Мна: «Причудливы и странны очертания Мна – точно громадный каменный столб, а от него, по склону снежной горы, тянется много-много таких же столбов, представляющих издали вид пагорбного осетинского селения, когда бедные сакли его бываю

песены снеговыми сугробами. Народ говорит, что это и есть селение, но только селение мертвецов, тени которых, витая вокруг столбов, дикими воплями и стоном наполняют окрестности» [Потто 1903: 3–4].

Нечистая сила занимала по отношению к человеку весьма активную позицию и могла добраться до человека из своего логова. По ночам в горах Хевсурии было небезопасно и дома – там злой дух *мадзахара* «обходит деревню и через окошечко зовет спящих, дважды называя по имени кого-либо из членов семьи. Если окликнутый спросонья спросит: „Чего тебе?“, то мадзахара проклянет его и он умрет» [Макалатия 1940: 184].

В художественной литературе Кавказа (а именно этот материал как никакой другой прекрасно отражает сложившийся стереотип представления по отношению к абрекам) достаточно часто фигурирует так называемое заклятое место. В частности, в рассказе «Тайна минарета» таким местом стал для черкесов минарет и тот, кто попадал в него, больше не возвращался [Ахметуков 1993: 101] или «башня, в которой жил безумный князь» (из рассказа «Нарта»), «стала считаться заклятой», и никто даже днем не релся ее посещать [Ахметуков 1993: 130].

Один из героев драмы «Тяжелый долг» всю ночь проводит в горах в дозоре и на вопрос, не заметил ли он врагов, отвечает: «Нет, я даже до бугра досждал». Аслануко (укоризненно): «Сколько раз я говорил тебе, не езжай туда один. Там проклятое место. Или хочешь даром голову отдать?» [Ахметуков 1993: 410].

Два названных брата – ингуш Саид и осстин Габо – отправились к священному дереву, возле которого находился склеп. «Габо подходит и заглядывает внутрь. – Страшное место. Много мертвецов лежит там, похороненных под камешным полом, а по обеим сторонам вдоль стен стоят на досках гробы: некоторые развалились и видны белые кости. „Хорошее место, чтобы спрятаться абреку“, – шепчет сам себе Габо» [Иксуль 1976: 28–29]. И уже позже, став на самом деле абреком и спасаясь от погони, он действительно находит укрытие в склепе: «Здесь он чувствовал себя в безопасности. Место пользовалось дурной славой, и здесь его искать, конечно, никто не будет» [Иксуль 1976: 93].

Осстинский абрек Урус-Хан прячется в священной роще и тем самым совершает тяжелейшее святотатство. Проникая на запретную территорию, он осознает тяжесть своего поступка, но «с тех пор как ему приходилось проводить много ночей в могильных склепах, среди мертвецов, привык преодолевать любой страх» [Иксуль 1976: 113]. Сила запрета для непосвященных проникать в священную рощу Тбау-уац-Ила настолько велика, что на этом строится сюжет повести. Абрек окружен жителями селения, но находится в безопасности, так как они не могут переступить границу. Пропискование абрека на территорию священной рощи объясняется автором исключительно его личным мужеством и трезвым нигилистическим (в известных пределах) взглядом.

В романе А. Кешокова «Зеленый полумесяц» пристанищем абрека Жираслана является разрушенный могильник [Кешоков 1969: 86]. Ингуш Калой бестрепетно посещает замок Ольгетты, «куда даже днем люди не рисковали въезжать верхом» [Базоркин 1971: 144].

Один из известных эпизодов абреческой жизни Зелимхана – это его удивительно удачное исчезновение из пещеры у селения Харачой, где его окружили солдаты. Нас в данном случае интересует представление, сложившееся у местного населения о месте, где Зелимхан нашел себе укрытие. Авторы обоих произведений о Зелимхане, подробно описывая перипетии событий, никак не характеризуют пещеру в интересующем нас ракурсе. Зато упомянутый ранее П. Чинский, с интересом относившийся к различным «сувериям» и легендам, связанным с этим знаменитым чеченским абреком, сообщает: «Играющие со смертью чеченцы и ингуши, называющие крутые горы своими сестрами, – даже они обходили этот страшный обрыв, даже они смотрели на отвесную скалу с некоторым испугом – Там живет шайтан...». Из поколения в поколение передавался, по словам этого автора, рассказ о том, как в пещеру на скале лишь однажды забрался человек, решивший вступить в борьбу с ее обитателем, но оставшийся там навеки [Чинский № 191 1913: 2; № 130 1913: 2]. Эта пещера и стала одним из обиталищ Зелимхана. Список свидетельств подобного рода можно продолжить и дальше.

Таким образом, места обитания абрека, где протекали долгие годы его скитальческой жизни в отрыве от людей, были населены многочисленными демоническими персонажами. Живой человек не может находиться здесь длительное время без риска подвергнуться нападению со стороны обитателей «другого мира». Абреку оставался один выход – он должен был стать одним из этих обитателей лесов и гор Кавказа, для чего требовалось изменить свою человеческую сущность и, соответственно, приобрести взамен свойства инородного существа. В противном случае непонятен тот страх, который в одном из произведений Хап-Гирея испытывает группа вооруженных всадников – представителей княжеских и дворянских адыгских фамилий (т. е. именно те, кто, согласно кодексу чести, в прошлом не имел права его показывать) при проезде через лес, где часто останавливался со своими людьми разбойник Донской. «Нас было человек тридцать... Приближаемся к лесу, умолкли песни... Старики приказали всем спрятать нагайки, вынуть ружья из чехлов и ехать тихо, пока не выедем из леса... Мы просхали безмолвно мрачный лес» [Султан Хап-Гирей 2009: 521–522]. Здесь скорее мы имеем дело не с проявлением элементарной предосторожности, а с суверным страхом.

Задача перевоплощения решалась в плоскости ритуала. Важнейшей его частью являлась клятва абрека (если свою судьбу он решал самостоятельно) или проклятие (когда сородичи вычеркивали человека из общества людей навсегда).

Как уже упоминалось, клятва, заклятие, проклятие в сфере ритуала горцев имели первостепенное значение. Согласно представлениям многих народов Кавказа, проклятие Алмасты приводит к гибели мужчины или всех мужчин проклятого рода [Карпов 1993: 55]. Известная легенда о «бродячем осетине» повествует о том, что родная сестра прокликает своего недостойного брата, вынужденного до окончания веков странствовать, не находя себе нигде покоя [Савинов 1850 Кн. 6: 9].

В сказании «Сослан и Урызмаг» сестра Агунда прокляла нартов, пожелав им следующие несчастья: «Пусть семь лет ваш резун-меч не ржет, пусть ваш скаковой конь не прибегает к цели, к кому придете, того гнев испытайте, семь лет

пусть устами своими с вами не говорит Канупсар Хуандон – алдар!» [Нарты 1991 Кн. 2: 352]. Из другого аналогичного проклятия можно добавить пожелания сестры их Уадакеза: «Куда бы ни ступил мужчина из рода Ахсартаггата, пусть целый год его почитают не больше чем собаку, пусть в слове его не будет веса» [Нарты 1991 Кн. 2: 358].

Дочь Урызмага и Сатаны произнесла такое проклятие: «Да пропадет между нартами ваше мужество и слава! Впадите в такое бессилие и нищету, чтобы семь лет не были в состоянии поддерживать свое мужество, были бы бессильны к мести» [Нарты 1991 Кн. 2: 367].

Проклятия родной сестры полностью сбываются. Нарты демонстрируют крайнюю форму своей несостоятельности – их не встречают как гостей, на их приветствия не отвечают, их самих не замечают. Утратив возможность исполнять свои основные функции, которые и определяли их высокий статус героев, мужчин, в социальном отношении они перестают существовать. Истекает срок проклятия, и нарты вновь возрождаются, при этом в тексте демонстрируется некий качественный взлет их способностей или, по крайней мере, их первозаданная новизна. Меч не просто остр – он рассекает наковальню, а пущенный на скачках на день позже других конь Урызмага – приходит на день раньше.

Несмотря на то, что различного рода проклятия постоянно раздаются на всем протяжении повествования и при этом «пожелания и проклятия нартов всегда сбывались», далеко не все из них имели в действительности тяжкие последствия [Нарты 1991 Кн. 2: 11]. Видимо, не лишним в данном случае будет процитировать фрагмент из туркменского героического эпоса, в котором тетка малолетнего Героглы говорит своему похитителю: «Коли уеду я сейчас с тобой, тот мальчик проклянет меня, укоряя: „Моей тетке, оказывается, толстощекий мужик нужен был“. Его проклятие погубит меня... Я сделаю вид, что подношу тебе воду, а ты для виду насильно увези меня. Тогда, сколько бы ни проклинали, тебя будут проклинять! Потому я прошу об этом, что вы с ним враги, а проклятие врага, говорят, не имеет силы» [Героглы 1983: 409]. Приведение данного текста нам представляется уместным, так как, во-первых, он отражает круг представлений, связанных с проклятиями, бытование которых в прошлом имело широко очерченный ареал, а во-вторых, в нем приведено исчерпывающее объяснение качественного различия проклятия врага и близкого человека. Особенно рельефно ритуал проклятия разработан для той ситуации, когда общество само избавляется от одного из бывших своих членов. Идея, заложенная в этом ритуале, весьма прозрачна. «У кумыков над убийцей близкого родственника совершали следующий обряд. Жители села стреляли в сторону преступника из ружей, произнося формулу проклятия: „Налат тубек атганлар“ – „Он не человек, у него нет чести, он убил своего отца“. Стреляли в воздух, так что преступник оставался цел, но после этой тягостной церемонии его не допускали ни на общественные собрания, ни в кунацкие сообщинников. Он обязан был покинуть родное село» [Анчабадзе 1979: 139]. У тушиц практиковалось «побитие имени» преступника. Камни с проклятием бросали бывшие сородичи «и тем самым как бы избивали камнями его самого» [Анчабадзе 1979: 140].

После подобных обрядов человек в ритуальном смысле становился мертвым, вопрос был решен даже с погребением – после его физической смерти тело не придавали земле. То есть человек, подвергнувшийся обряду отречения, был в буквальном смысле слова – живым трупом.

Положение несчастного не менялось и после смерти – душа изгоя не находила упокоения в мире мертвых, так как его тело не было погребено согласно обычному ритуалу [Анчабадзе 1979: 140]. Теряя статус живого, он не мог приобрести статус мертвого и отправлялся в некое пространство пограничья.

Интересный обряд изгнания из общины струсившего в бою абазина описывает В. Савинов. Человека, вину которого подтвердило четыре свидетеля, связывали ремнями и выводили на середину улицы, в толпу собравшихся одноаульцев. Жена или сестра била его плетью, принимая ее из рук старейшины, и чадрой вытирала жертве глаза. Затем изгнанника одевали в женскую одежду, упрекали в позорной трусости, выжигали на лбу клеймо. После этого женщины выгоняли его палками за границу аула [Савинов 1850 Кн. 9: 8]. Здесь ритуальная смерть выступает в иной форме. Изгоя лишают статуса мужчины, смена мужской ипостаси на женскую также равносильна смерти.

Изгой, пользовавшийся гостеприимством, получал место на ночлег в самом темном углу дома, а остатки его пищи «тут же выбрасывались на съедение псам с характерным возгласом „От собаки – собаке“» [Анчабадзе 1979: 142]. В этой словесной формуле, как нам представляется, следует видеть в первую очередь не образность, а более чем реально определенное новое статусное положение человека. Утратив человеческий статус, он превращался в нечистое существо.

Приведем полный текст клятвы абрека, как она предложена в работе Потто: «Я сын такого-то... клянусь святым, почитаемым мною местом, на котором стою, принять... летний подвиг абречества, и во дни этих годов не падить ни своей крови, ни крови всех людей, истребляя их, как зверя хищного. Клянусь отнимать у людей все, что дорого их сердцу, их совести, их храбрости. Отниму грудного младенца у матери, сожгу дом бедняка и там, где радость, принесу горе. Если же я не исполню клятвы моей, если сердце мое забудется для кого-либо любовью или жалостью – пусть не увижу гробов предков моих, пусть родная земля не примет меня» [Потто 1994 Т. 2: 68].

Не лишним будет привести здесь точку зрения А. Гассиева, примечательную тем, что уже в конце XIX в. этот автор полностью отрицает «дьявольски-мизантропический» принцип, принцип «человсконенавистничества», приписываемый абрекам. В частности, он говорит о том, что абрек «в кругу своих друзей, родных, соотечественников не менее иного цивилизованного мог иметь любовь, чувство чести, совести, чувство сострадания и проч. Ясно отсюда, что абрек есть, таким образом, просто беглец, а не заклятый человек, слуга шайтана» [Гассиев 1873: 10]. Попутно отметим, что точка зрения, характеризующая суть абреков, против которой выступал цитируемый автор, была достаточно расхожей, а следовательно, должна была опираться на бытовавшие в народе представления. Нас же в данном случае интересуют не жизненные реалии, а исключительно ритуальный аспект этого явления.

Согласно тексту клятвы, уход абрека из общества людей носит тотальный характер и его месть направлена против всех. При этом сложность стоящей перед ним задачи понимается отчетливо – это действительно подвиг. Абрек, как нам представляется, проходит обряд уподобления представителям мира инобытия через утрату своего человеческого начала, в первую очередь через утрату присутствующего человеку комплекса нравственности – сострадания, личной привязанности, жалости, любви и т. п.

В результате прохождения через ритуал отречения, который в его случае сводился к краткой формуле заклятья, абрек оказывался в пограничной ситуации, в некоем пространстве между жизнью и смертью. У пшавов, как отмечает М. Б. Канделаки, термин «аманат», который, с нашей точки зрения, соотносим с понятием «абрек», использовался также для обозначения умерших и захороненных на чужбине горцев [Канделаки 1978: 10]. И. Бларамберг отмечает, что, уходя в абреки, горец давал клятву, которой следовал неукоснительно [Бларамберг 1992: 233]. «Сначала, – говорит В. Савинов о переломном моменте в жизни уходящего в абреки, – он осудит и проклянет себя, потом осудит и проклянет людей...» [Савинов 1850 Кн. 4: 2]. Дав клятву «быть врагом своего собственного спокойствия и жизни людей, горец оставляет родной аул и бежит в непроходимые трущобы гор» [Савинов 1850 Кн. 4: 2].

Абрек, в ритуальном отношении уходя в пограничный мир, менял вместе со статусом и ипостась, что, в частности, прекрасно иллюстрирует чеченская песня об абреке Геха.

*Дело абрека – звериную долю Геха отважный без ропота нес...
Доля абрека трудна и опасна,
Подвиги требуют жертв и борьбы...
В час роковой завершенья судьбы...
Злою тоскою по другу горел,
Звал человека, искал, но на свете
Не было равных по сердцу ему –
И равнодушию жизни ответил
Резким ударом он яростной плети,
Горьким проклятьем миру всему.
К лютому зверю отправился Геха
Волком голодным, страдая, завыл,
Все свое горе, всю злобу излил...
И отозвался на крик человека
Серый скиталец, свирепый боец,
Не выносящий ярмо и опеку,
Верную дружбу принес он абреку,
Слились две злобы двух буйных сердец.*

Заканчивает абрек Геха свою жизнь в бою, попав в засаду:

*К смерти навстречу желанной святой
С радостным криком вдруг бросился Геха,
К смерти – невесте в объятья жених
[О тех, кого называли 1927 5–6].*

В. Савинов, замечая, что «абрек поистине есть самый страшный зверь Абазии» [Савинов 1850 Кн. 4: 1], хотел этим подчеркнуть его опасность для окружающих, и был недалек от истины. Отсылая читателей к статье Ю. Ю. Карпова «Оборотничество на Кавказе», в которой автор проводит глубокий анализ этой темы, отметим два момента. Во-первых, образ волка в фольклоре народов Кавказа является излюбленным сюжетом, связанным с миром воинов. А во-вторых, тема оборотничества тесно связана с потусторонним миром, когда «оборотнем-волком становится мертвец или его душа, принимающая облик волка» [Карпов 1993: 49–50, 53]. Согласно грузинским народным поверьям, «злодеи часто не принимаются землей и они, возвращаясь к жизни, делаются волко-человками» [Поверья грузин 1893: 162].

Действительно, отношение к смерти у абрека совершенно особое. Она является постоянным фактором его жизни. Абрек приближается к смерти насколько возможно близко и пребывает в этом состоянии перманентно.

*Я промчу тебя по грани
Жизни с смертью, испытаю
Я твою там жажду битвы,
Храбрость всю твою узнаю [Юсуп 1927: 12].*

Абрек в своем поведении не просто храбр, его цель фактически – испытание судьбы. Он не боится ни преследования, ни мести, «одним словом... рисковать быть убитым первым встречным, если он сильнее» [Бларамберг 1992: 233]. Жизнь для абрека становится «эшафотом, на который он восходит для того, чтобы умереть, свершив тьму отвратительных злодейств и неистовств» [Савинов 1850 Кн. 4: 2]. Абреческая песня ингушей, приводимая ниже, есть фактически поминальная песня по еще живущим:

*Где не плачет мать, коль покинул сын
Для набега в далекий вражеский край?
Где сестра не скорбит, если брат был один,
Да и тот не вернулся сказать прощай?
О бездомный голодный волк, у тебя
Есть ли мать, чтоб оплакать погибель твою?
Черный коршун, а есть ли сестра у тебя,
Что тоскует о брате в родимом краю?
Ты, как синяя птица, находишь ночлег
Там, где день погасает, а так – среди дня
Молодой джигит лишь для буйных утех,
Лишь для смертного боя задержит коня.*

*Кто бы смог это небо – найдется ль такой –
Истрепать, укрываясь им в непогоду так,
Как кроется буркой? И есть ли такой,
Что протрет эту землю, нося как чужак?
Ну а тот, кто на этой земле не вкусил
Ни любви, ни других наслаждений – потом
Насладиться сумеет средь камней могил.
Где нельзя шевельнуть ни рукой, ни бедром*
[Слободской 1926: 106].

Абрек, пройдя в той или иной форме ритуал разрыва с общиной, терял атрибуты живого человека, что позволяло ему войти в эту пограничную область и стать не временным гостем, а одним из ее жителей.

Так же, как иные представители «параллельного мира», абрек неуязвим для обычного человека.

Действительно, одно из необычных свойств, которым народная молва награждала абрека и что нашло отражение в художественной литературе, это его удивительная неуязвимость. Даже в повести Тэмбота Керашева, где образ абрека трактуется в сугубо реалистических формах, эта особенность отчетливо проступает в следующем эпизоде. Абрек Каймет, желая прескратить неумное хвастовство сидящих с ним пастухов, достал револьвер, разрядил его и «насмешливо сказал: „Кто храбрый, тот не сдвинется с места!“ – бросил патроны в костер. На мгновение все окаменели от ужаса, а потом разом рассыпались в стороны. У костра остался один Каймет. Он не шелохнулся, пока не выстрелили все шесть патронов, и спокойно продолжал чинить свои чужаки» [Керашев 1997: 552]. В романе «Дата Туташхия» один из свидетелей побега абрека так описывает события: «Солдаты в него палят – только заряжать успевают. А он повернулся и – напрямик в молодой лесок. И спокойно так идет, не торопится, будто не пули на него сыпятся, а так – брехня пустая. Ушел! Эти пули свои все потратили, а попасть не смогли» [Амирэджиби 1988: 658]. Осетина Габо окружают плотным кольцом две сотни казаков и ингушей. Начинается длительная перестрелка. Но если его пули находят цель, то «сам Габо неуязвим» [Иксуль 1976: 96]. И кабардинец Бек-Мурза, вспоминая последний набег, отмечает: «...сколько полегло джигитов. И как меня шайтан не возьмст: сам лез вперед, как зверь, и ничего, даже раны не привез с собою!» [Ахметуков 1993: 428] И. Базоркин следующим образом описывает в своем романе эпизод из жизни Зелимхана, когда он оказывается в перестрелке со стражниками: «Суеверный ужас исказил лицо одного из них... Вот другой сдернул с головы шапку... Третий приподнял винтовку... „Не трожь!..“ – крикнул кто-то. И ни один солдат не выстрелил... Или они верили молве, что Зелимхан заговорен?.. Или не хотели стрелять в человека, который никогда не причинял вреда простым людям...» [Базоркин 1971: 485].

В своем романе Д. Гатуев также отмечает эту особенность, которой наделяла Зелимхана народная молва. И солдаты, окружив дом, в котором скрывался Зе-

лимхан, завидев его, побежали, так как «слухи о его заговоренности оказались действительными не только для Чечни» [Гатуев 1971: 120]. Или тот же Зелимхан, но уже в романе Мамакаева, когда солдаты окружили пещеру, в которой он скрывался, вышел из нее и «открыл частую и меткую стрельбу по солдатской цепи. В ответ на него посыпался град пуль, а он все стоял, как заговоренный» [Мамакаев 1990: 206].

П. Чинский также отмечал: «...среди чеченцев существует убеждение, что Зелимхана не берет ни пуля, ни кинжал. Потому, во-первых, что при нем всегда „живая рука“. А во-вторых, потому, что один чеченский святой предсказал Зелимхану, что он умрет своей смертью» [Чинский № 135 1913: 2]. Согласно же поверьям чеченцев, «у горных воров и грабителей есть такая примета: если достать и носить всегда с собой руку невинного младенца – они будут неуловимы» [Чинский № 130 1913: 2]. В своем романе Дзаго Гатуев также упоминает об этом в следующей форме: «Дошло до того, что беднота верила в чудодейственные свойства Зелимхана. Считали его хранителем талисмана, охраняющего от пуль. Беднота не подозревала, что сила Зелимхана была ее силой» [Гатуев 1971: 103].

Согласно информации, полученной нами от Р. Гуажбы, на абхазского абрека Цвишбу была устроена полицейская засада. После того как он зашел на мост, с двух его сторон по абреку был открыт плотный оружейный огонь. Тем не менее абрек остался невредимым. Его друг-абрек поинтересовался у Цвишбы, как ему удалось остаться в живых. В ответ Цвишба снял с себя талисман, надел его на петуха и предложил своему другу, прекрасному стрелку, попасть в птицу. Абрек, до этого поражавший цель на звук, не мог попасть в петуха, бегавшего по двору крестьянского дома. В качестве талисманов абхазские абреки использовали выписки из Корана, метеоритный камень, зуб волка или змси, сухую волчью лапу [ПМА 1755: 7].

При всей своей мифической неуязвимости или заговоренности, в реальной жизни абрек был, тем не менее, смертен. Но именно в описании смерти абрека идея его «бессмертности» продолжает проступать со всей определенностью. Смерть абрека в прямом и переносном смысле есть финальная сцена его пути. Абрек Цвишба с группой абреков вернулся к людям, в период, когда Абхазией руководил Нестор Лакоба. Он стал заниматься крестьянским трудом, женился, но детей не имел.

В 1937 году, когда Цвишбе Такую было уже пятьдесят лет, его пришли арестовывать. Тяжелобольной Такуй попросил у близких согреть воду, чтобы помыться, и чистое белье. Был спокоен, сказал брату, что все равно они его не увезут со двора. Цвишбу положили на арбу, но у самых ворот он скорострительно скончался. Никто из проживающих в Абжуйской Абхазии представителей старшего поколения не сомневается, что бывший абрек усилием воли заставил себя умереть.

Но еще до своей физической смерти абрек находится в ее лоне или, точнее, абрек выступает как равный ей, что и нашло свое отражение в народной чеченской песне, которую М. Мамакаев называет песней Зелимхана:

*Горяча ты, пуля, и несешь ты смерть –
но не ты ли была моей верной рабою?
Земля черная, ты покроешь меня – но не я тебя конем топтал?
Холодна ты, смерть, даже смерть
храбреца – но ведь я был твоим господином [Мамакаев 1990: 9].*

Интересно в этой связи и описание сцены добровольной сдачи абрека Сулумбека: «Сулумбек в сердце города въезжал на черном коне. Сулумбек ужасом насыщал дома... Сулумбек сам на смерть пришел... Как на праздник, пришел на суд Сулумбек...» [Гатуев 1971: 103]. О том же Сулумбеке ходила народная молва, что «опасности для Соламбека не существовало. Он смеялся над смертью, он играл с нею» [Чинский № 139: 2].

Абрека невозможно убить как простого смертного, случайной смерти для абрека также не может быть.

Абрек Жираслап – князь, враг советской власти, в предельно политизированном романе Алима Кешокова, тем не менее, выведен как образ наиболее правдоподобный и удачный с точки зрения информативной. Жираслап гибнет в ущелье в поединке от пули красноармейца Аюба, которого писатель наделяет огромной силой богатыря, благородными человеческими качествами и сравнивает с партом. Тем самым Жираслану фактически предоставлен человек, от руки которого он мог достойно уйти из жизни. Показательна и реакция людей на смерть Жираслана: «Весть о том, что привезен труп убитого Жираслана, была невероятной. Это не укладывалось в воображении простых людей... Говорили, что, якобы, дух Жираслана все еще продолжает борьбу с Аюбом. И право, в этих словах не много было преувеличения: раны мучили богатыря, он метался, стонал, иногда выкликал имя Жираслана...» [Кешоков 1969: 324].

Неуловимый осетинский абрек Соста, ставший «волком для своих и для чужих», в день праздника своих врагов «вдруг, как голодный волк, появился среди них... и стал косить и рубить их. Многих сделал он добычей своей шашки... Но Тотырата наконец оправались, и Соста нашел свой конец под их шашками. Так отомстил он за себя, но зато кончился весь род Соста...» [Беджизати 1987: 34].

Осетин Царай, узнав о смерти любимой женщины, «волком взвыл... и скрылся в лесу». Враги не могли выследить абрека, а в «день святого Раха, когда Ахлауата направились к святыни, Царай неожиданно встретился с Азаматом у самой модели, в лесистом овраге». Убив своего врага, Царай продолжает сражаться теперь уже со спутниками Азамата, родственниками и друзьями, вместе с которыми он пришел к модели. И лишь к вечеру, понеся большие потери, благодаря численному превосходству, врагам удалось одолеть Царая [Беджизати 1987: 72–73].

Абрек Урус-Хап, окруженный преследователями, идет на их предложение отдаться на волю «суда божьего» и гибнет во время поединка на кинжалах. Если бы это был обычный поединок, то, безусловно, смерть абрека воспринималась бы как нарушение свособразного канона, так как смерть от руки сильного, но одного соперника не соотносима с тем потенциалом, каким обладает абрек. Поединок же с завязанными лицами, когда рукой врага управляет рука святого Тбау-уац-

Ила – эти обстоятельства смерти абрека соотносимы с его статусом. Но и смертельно раненный, с перерезанным кинжалом горлом «пробуждается Урус-Хан для новой ярости и новой жажды крови. Даже умирая, стремится он задушить ненавистного...» [Иксуль 1976: 176].

Ставший абреком осетин Габо выходит на смерть к окружившим его врагами и «походит в этот миг на сказочного нарта-богатыря». При этом он «танцует перед лицом смерти, которая грозит ему сотней направленных на него ружей... Теперь же он танцует со смертью». Полученные раны не мешают ему продолжать борьбу, пока наконец, обескровленный, поразивший многочисленных врагов, он не падает на землю. Но смерть все еще не может окончательно его победить. И слова одного из врагов, возмущающего в его сердце кинжал: «Габо, присяжный брат Саида, умирает как герой», он еще слышит, «поэтому на его иссеченном лице застыла гордая усмешка» [Иксуль 1976: 96–97].

Смерть знаменитого чеченского абрека Бей-Булата Таймиева нашла освещение в произведениях М. Ю. Лермонтова и Кази-Бска Ахметукова. Оба они, согласно пояснению Ахметукова, использовали один и тот же рассказ учителя кабардинского писателя Хаджи-Омара. Несмотря на то, что Ахметуков считает, что великий русский поэт, «благодаря своей богатой фантазии, переделал по-своему», тем не менее оба сюжета в целом совпадают. Согласно обеим версиям, Бей-Булат встречается в ущелье со своим заклятым врагом Хаджи-Абреком. Противники обладали равноценным потенциалом, что и показала их борьба: «Как молнии сверкали в воздухе их кинжалы, нанося смертельные удары, и оба они пали в равном бою. Лица их исказились от злобы, и трудно было признать их трупы» [Ахметуков 1993: 191].

М. Ю. Лермонтов эпизод смерти двух абреков увидел так:

*В глухой теснине
Два трупа смрадные, в пыли,
Блуждая путники нашли
И схоронили на вершине.
Облиты кровью были оба,
И ярко начертала злоба
Проклятие на их челе.
Обнявшись крепко, на земле
Они лежали костеня,
Два друга с виду, – два злодея!*

И с присущим его поэтическому дарованию проникновением в суть кавказского материала М. Ю. Лермонтов продолжает смертельную схватку врагов уже за гранью реального:

*Быть может, то одна мечта,
Но бедным странникам казалось,
Что их лицо порой менялось
Что все грозили их уста [Лермонтов 1969: 247].*

Реальные же обстоятельства смерти знаменитого абрека хорошо известны. Он стал жертвой своего кровника Салат-Гирея – сына убитого им кумыкского князя Мехты-Гирея. При этом, встретившись со своим противником, Бей-Булат позволил себе оскорбительное замечание в адрес покойного и его сына, после чего со стороны кумыка следует выстрел, которого оказалось достаточно, чтобы Бей-Булата не стало [Попов 1954: 20]. Смерть Бей-Булата Таймиева от руки кровника, произошедшая прозаично и быстро, настолько не укладывалась в представление об этом образе, что события, связанные с его последними часами, в пародной редакции были существенно откорректированы. «Между прочим, показать трагический конец Бей-Булата от руки князя Салат-Гирея не решился не только М. Ю. Лермонтов. В илли чечено-ингушские поэты-певцы также интерпретируют встречу Бей-Булата с князем» [Кусов 1983: 108].

Можно говорить о том, что в целом просматривается тенденция возникновения представления о бессмертии легендарных абреков.

Смерть Зелимхана, попавшего в засаду в селении Шали, наиболее ярко отражена в романе М. Мамакаева. Раненый пулей претасля Зелимхан выскочил во двор, отстреливаясь на ходу. «И тут он громко и страстно запел доа. Что-то жуткое было в этом пении». Истекая кровью, Зелимхан провел ночь, отстреливаясь от боявшихся приблизиться к нему солдат. Утром он сам появился перед не ждавшими его солдатами: «Эй, господа офицеры, взгляните сюда! – крикнул абрек. – Мзня не берут ваши пули! А сейчас пора утренней молитвы. – И он громко запел».

И далее: «Грянул залп, и Зелимхан упал как подрубленный. Но в тот же миг снова вскочил на ноги и выпустил еще пять смертельных пуль в своих врагов. Дальше все происходило, как в фантастическом сне: раздавался залп, абрек падал и, как заколдованный, вставал опять, и снова гремели его ответные выстрелы. И так продолжалось минут двадцать». Но и после этого Зелимхан, уже будучи не в силах поднять винтовку, сражал своих врагов из браунинга. «Кровь текла из его многочисленных ран так, что он походил на какой-то красный призрак. И уже в убитого стреляли солдаты, потому что и мертвый он казался своим врагам живым» [Мамакаев 1990: 217–219].

Описание смерти этого знаменитого чеченского абрека у Д. Гатуева уже не имеет столь ярких черт, превращающих живого человека в эпического героя. После того, как дом окружили, Зелимхан запел ясын – отходную молитву и не прекращал петь ее во время всего ночного боя. Утром, израненный, «он встал на ноги. Винтовку уже не мог поднять Зелимхан. Браунинг поднял. И в последний раз еще двоих ранил» [Гатуев 1971: 133]

В одной из газетных публикаций, написанных сразу после смерти Зелимхана, сообщалось, что, отстреливаясь от солдат, раненый абрек скрылся в дом. Дом был взят в плотное кольцо окружения. «Вдруг Зелимхан, стреляя, выбегает из дома, но, встреченный залпами дагестанцев, возвращается. На рассвете, стреляя из винтовки и браунинга, Зелимхан делает новую попытку прорваться. В ответ залп за залпом. Несколько пуль попадает в патронташ на груди Зелимхана. Патронташ взрывается. Почти в предсмертной агонии Зелимхан стреляет из браунинга,

ранит вторично юнкера Закария и падает мертвым» [Убийство Зелимхана 1913: 5]. Как это сообщение о героической смерти, смерти в бою отличается от вышеприведенных описаний!

Необычные, сверхъестественные свойства, столь явно присущие натуре абрека, с точки зрения местного населения должны были восприниматься как проявление его особой природной сущности, отличной от человеческого естества.

У осетин существовал обычай, согласно которому страждущий «от раны, нанесенной огнестрельным или холодным оружием, пользуется большим вниманием со стороны всех. По вечерам около такого больного собираются сверстники и друзья, приглашается музыкант... поют вполголоса песни и баллады исторического характера. Делается это, с одной стороны, для развлечения страждущего, а с другой, для укрепления его духа, причем (! – Ю. Б.) если рана получена в стычке с абреками, то в честь страждущего составляется хвалебная песня» [Касв 1898: 3].

Представляется, что особые почести воздавались не только потому, что абрек был заведомо сильным противником. Абрек – представитель чуждого мира, а поэтому и меры по поддержке больного и предотвращению нежелательных последствий должны были быть приняты адекватные опасности. Описанный выше осетинский обряд аналогичен адыгскому, известному под именем *чапиц* и связанному с рядом магических действий, направленных на выздоровление раненого [Дубровин 1927: 116].

Само оружие абрека представляло собой значительную опасность, если судить хотя бы на основании нижеприведенной цитаты. «В жизни не боевой, домашней... винтовка висит заряженная – часто будучи обращена дулом к двери, что значит винтовка заклята. Заряжая винтовку, заклинять заряд – это обычай горских абреков, которые, прибивая пулю, дают себе честное слово не кинуть ее на ветер и сберечь для задушевного врага... Вот смысл заклития: „Я (имя) сын (такого-то, имя) клянусь честью, совестью и вечным мщением врагам моим за обиду... не разряжу винтовки ни на птицу, ни на зверя, ни разряжу ее на врага моего дома, на недругов племени родных гор – на кровного врага моего“. Кровомститель, заклиная заряд, и последним словом прибавляет имя того, чьей жизни ищут, – и почти никогда не изменяют ни своей клятве, ни своему слову» [Савинов 1850 Т. 2: 15].

В романе М. Мамакаева часть посланных в качестве прикрытия солдатам местных жителей посмеивалась «над всей этой шумихой, уверяя, что царским солдатам никогда не поймать абрека, так как он в дружбе с джинами». А после благополучного исчезновения Зелимхана из окруженной войсками пещеры среди чеченцев «шепотом пошел разговор, что абрека унесли горные духи» [Мамакаев 1990: 205–206]. В романе Базоркина в эпизоде, когда Зелимхан, пытаясь отбить свою семью, устроил засаду в горах, солдаты видят над собой в вышине чеченского абрека и стоящего с ним Калоя: «Лицо в башлыке... Но какой он огромный! Слово горный дух...» [Базоркин 1971: 485].

Один из наших информаторов отмечал, что, когда самый знаменитый хаджирет в Адыгес Махмуд Хатит ограбил богатого односельчанина и отобранные

золотые ночью анонимно раздал бедным вдовам, все считали, что пришел белый джинн, чтобы спасти детей от голода [ПМА 1736: 17].

Мулла, желая испугать своего врага, говорит ему о якобы готовом уйти в абреки Калое: «Он говорил, что первым убьет тебя, потом – всех твоих сыновей, твоих внуков, чтоб покончить с твоим родом. Он будет мстить за отца, за дядю, за мать, за Докки и, наконец, за себя и брата... У тебя сильный род и власть... Друзья среди начальства. Но человек, который отрешился от всего земного, во имя такой цели прозаложил душу шайтану, – это опасный человек! Очень опасный!» [Базоркин 1971: 290].

В романе И. Базоркина образ Калоя очень опосредованно связывается со знаменитой в фольклорной традиции народов Кавказа фигурой Черного всадника. Его ночные поездки на коне попали на благоприятную почву, и односельчане «передавали друг другу удивительные рассказы о таинственном всаднике, который темными почвами бесшумно скользит по скалам на крылатом коне» [Базоркин 1971: 144].

Действительно, одним из главных персонажей, стоящих за спиной абрека, является так называемый Черный всадник, представление о котором бытует в народной среде. Осетинское поверье (именно в Осетии этот фольклорный образ разработан наиболее рельефно), переданное в стихотворной форме, рисует Черного всадника (Сау бараг) следующим образом:

*Когда черная ночь свой опустит покров...
На коне выезжает из горных теснин...
Черный всадник, патрон удальцов – осетин...
Ростом он великан, он в доспехах своих, –
Он в кольчуге тяжелой одет.
Та кольчуга с волшебной приметой,
Не боится ни пуль, ни ударов лихих...
И следит он, на коне на лихом
Не крадется ли кто с жгучей мстью своей,
Чтоб исполнить обычай наследный...
Когда ж близко к заре прокричит лишь петух,
И нечистые спрячутся силы,
Мертвецы вновь уйдут все в могилы,
Черный всадник тогда исчезнет, как дух [Кануков 1897: 4].*

Образ Черного всадника – это богатырь, покровительствующий отважным джигитам. Его явное отношение к миру призраков, с которыми он, точно так же, как и они, исчезает с рассветом, не несет негативного заряда, а скорее вносит элемент таинственности, что дополняет образ справедливой, грозной силы, стоящей на страже осетин. Черный всадник, согласно другому осетинскому поверью, проживает в недоступной пещере горы Урс-хох. С нее он следит за деятельностью искателей ночных приключений, грабителей, которым он покровительствует. Прежде чем отправиться в набег, следует заручиться поддержкой Черного всадника: принести дары и призвать его направлять действиями отряда. «Только

после этой молитвы и обета „молодцы пускаются в путь. Им кажется тогда, что сам Черный всадник, куда бы они ни направились, едет впереди „удалых всадников“, на своем вороном коне, в черном одеянии, и в ночной темноте указывает им верный путь к добыче» [В горах Осетии 1914: 3].

Тем не менее Черный всадник имеет неоднозначный характер, что естественным образом обуславливается его мистической природой и принадлежностью к миру духов. У тех же осетин записана легенда, в которой этому персонажу дана ярко выраженная негативная характеристика. Содержание легенды повествует о том, что Черный всадник помогает знаменитому разбойнику Лоло, проклятому «богом за убийство двух своих братьев». Лоло, призвав покровительство Черного всадника, спускается с двумя такими же, как и он, грабителями к ледникам горы Мна за добычей.

Добычей разбойника становится осетинская девушка. «На черном шиферном утесе на вороном коне в темных доспехах, точно окутанный сумраком ночи, стоял Черный всадник и распростертою рукою указывал путь дерзкому разбойнику» [Потто 1903: 4]. На помощь приходит светлый всадник – Георгий Победоносец, после чего «в ужасе отпрянул назад Черный всадник и, сорвавшись со скалы, стремглав, вместе с конем полетел в бездонную пропасть». Подобная участь постигла и грабителей, лишившихся своего покровителя [Потто 1903: 2]. При желании нетрудно увидеть в этом сюжете победу новой религии над старыми образами языческих представлений, облаченную в классическую по своей конкретной прямолинейности форму.

Негативной характеристикой, которая отчетливо прозвучала в этой осетинской легенде, отмечена и чеченская легенда. Здесь образ Черного всадника лишён и своего эпического размаха, и романтического ореола. Событиям предана сугубо бытовая характеристика. Главный герой – руководитель (батча) небольшого отряда чеченцев узнает о просезде богатого армянского купца из Астрахани и отправляется со своими людьми на грабеж. По пути их обгоняет всадник, при этом чеченцы не подозревают, кого они увидели, хотя и отмечают быстроту коня и смелость всадника при форсировании им бурной реки. Дальнейшие действия Черного всадника также не выходят за рамки обыденного. Он убивает и купца и присваивает его добро – «законную» добычу чеченцев, а когда последние приближаются, выстрелами из ружья Черный всадник убивает сподвижников главного героя. В итоге чеченская легенда завершается следующим резюме: в человеческом образе, в образе Черного всадника, действует сам Сатана [Федоров 1911: 2].

Мифологический план при обрисовке образа абрека в романе «Дата Туташхия» стал темой обсуждения в рецензии Реваза Тварадзе, который, в частности, пишет о том, что Туташха – имя, известное из колхидской мифологии, и буквально оно переводится как «день луны», которая занимала главенствующее положение в языческом пантеоне грузин, и с принятием христианства была в народном сознании заменена святым Георгием. Абрек Дата Туташхия, являющийся земным воплощением Туташхи, – благородный рыцарь, борющийся со злом [Амиреджиджи 1988: 727].

Не менее значимой фигурой романа является двоюродный брат Туташхия Мушни Зарандиа, который, будучи офицером полиции, борется с Туташхия. Его образ в мистическом плане представляется автором рецензии не менее масштабным, а именно «воплощением ужасного дракона – символа зла». А в самом романе дается следующая характеристика этого человека, которым «владел демон, совершенно особый демон, который „не мог иначе“. С поразительной настойчивостью стоял насмерть, боролся с Датой Туташхия... нет, не с ним – с феноменом Даты Туташхия. Эти два начала, человеческое и демоническое, действовали совокупно, не порождая душевной раздвоенности, и в этом выражалась цельность и свособычность натуры Зарандиа» [Амирэджиби 1988: 521, 732]. Особый интерес представляет тот факт, что абрек в романе внешне практически неотличим от своего брата-преследователя, что дает повод рассматривать, опять же в мистическом плане, эти две столь разные личности как некое целое.

Д. Гатуев, видящий в личности абрека лишь борца с царским режимом, тем не менее, оставляет на страницах своего произведения свидетельства его дочери, позволяющие говорить о трансцендентных способностях Зелимхана. «Медди, как о чудесном, рассказывает, что, задумав новое предприятие, отец ложился спать на левый бок и только наутро... сообщал близким свое бесповоротное решение, которое всегда было в зависимости от сновидения. Медди, – дает свой комментарий Д. Гатуев, – не знала курса нервных болезней. И такое предвидение они почитали за сверхъестественное, заключенное в зелимхановской оболочке» [Гатуев 1971: 60]. И далее по тексту о тех же способностях абрека: «Зелимхан разрабатывал новые планы. Говорил о них со старым волком Юсупом Датыхским, и однажды вдруг прекратил разговор: – Валла-ги, билла-ги, Юсуп, я видел во сне, что ты скоро пойдешь мириться с русскими и предашь меня. Юсуп весельчак. Он посмеялся зелимхановским словам и, расставшись с Зелимханом, через доверенных заторопил начальника округа: – Скорее надо. Знает откуда-то Зелимхан» [Гатуев 1971: 85].

В том же произведении представляет интерес следующая характеристика Сулумбека: «Настоящий мужчина, абрек настоящий. Это не воришка-абрек, это не убийца-абрек. Это такой абрек, который, когда убивает, точно сам Аллах убивает» [Гатуев 1971: 102]. И подобное уже у М. Мамакаева о Зелимхане, который говорит богатому овцеводу: «Аллах и я решили наказать тебя за твою жадность» [Мамакаев 1990: 109].

У неоднократно цитируемого нами П. Чинского, оставившего весьма полное описание жизненного пути чеченского абрека, есть сюжет, когда абреки, попав в окружение, вступают в перестрелку с казаками, при этом они «все время кричат: „Зелимхан! Зелимхан!“ – точно призывают Бога... С именем Зелимхана на устах умирает один из них» [Чинский № 160 1913: 2].

С нашей точки зрения, приведенные выше фрагменты из текстов дают возможность отметить следующее. Абрек – это маргинальная фигура, в мистическом плане сочетающая в себе как человеческое, так и демоническое начала. Как правило, возмездие, которое абрек готовил своим врагам, было несопоставимо

с теми строго регламентированными действиями сторон в рамках традиционного института кровной мести, которые были направлены в конечном счете на затухание конфликта. Как правило, уйти в абреки человека заставляли обстоятельства экстраординарные, разрушающие его представления о необходимости паритета сторон, когда месть должна была быть адекватна его личной оценке масштаба нанесенного ущерба. Как правило, месть абрека в этой связи становилась явлением долговременным, если не бессрочным. Для выполнения этой сложной в самых различных аспектах задачи абрек должен был отдать себя во власть «потусторонних», демонических сил.

Уже сама клятва, которую давал абрек перед своим уходом в «инобытие», ставила его в совершенно особое положение по отношению к остальным людям. Став абреком, человек уже не принадлежал самому себе – он превращался в известном смысле в орудие своей мести. Бек-Мурза, скитающийся в надежде отыскать родню врага своего отца и отомстить, не принадлежит себе. «Этот год прошел для меня, как будто бы я прожил их десять... Где будет конец моим страданиям? Бедный отец! Его дух блуждает по горам, не находя покоя. Сколько раз в дороге я чувствовал, как он вот тут около меня... нигде я не нахожу себе места! Дух грозный гонит меня из аула в аул, как будто бы я сам убил отца... Тоска!» [Ахметуков 1993: 408].

Действия абрека, подчиненные главной идее – идее мести, рассматривались его бывшими одноаульцами как наказание, исходящее от некоей таинственной силы. Эта идея – носителя кары нашла свое выражение еще в эпосе «Нарты». Так, например, одна из героинь чечено-ингушского эпоса упрекает нартов за их действия – «нарты устыдились за самих себя, устыдились того, что они служат карой для народа» [Далгат 1972: 121]. Сосруко в кабардинском эпосе также с изумлением узнает от старухи, что с его приходом исчезло изобилие. «Неужто же я такой губитель? А живу на свете!» [Кабардинский 1936: 31]. Примечательно, что в кабардинском варианте «Нартов» указывается двойственность природы Сосруко:

*Нарт Сосруко,
Ночи черной зов,
Наездник черный,
Наездник чудный...
Для зла ты рожден,
Но склонен к добру
[Кабардинский 1936: 23].*

Абрек рассматривался как орудие, посредством которого осуществлялась кара. Абрек, как отмечал один из авторов конца XIX в., «пользуется среди народа прочным, почти религиозным уважением... Он является человеком мести к людям, переходящей в магию и имеющей мистическую подкладку. Этой идейной чертой он резко отличается от простого разбойника» [В.В. 1888: 2]. Возможно, с подобным представлением пришлось познакомиться английскому туристу О. Грове, посетившему Кавказ в конце XIX в., недоумение которого отразилось в комментарии по поводу поимки властями одного из местных разбойников.

«Князь-разбойник оказался лицом действительным, так как на следующее утро он был пойман и привезен в Кутаис... Об этом князе-разбойнике сложилась странная легенда, не говорящая в пользу высокого развития народа: „Разбойник и его отец дали друг другу клятву убивать людей“» [Грове 1879: 27].

В этой связи интерес представляет следующий комментарий, относительно действий мухаджиров: «Такой беглец называется мугаджиром... беглому мужчине они предлагали – нанести какое-нибудь оскорбление обществу, из которого он ушел, или какому-нибудь влиятельному лицу этого общества. Чтобы заслужить любовь и доверие мюридов, мугаджир старался убить или ограбить кого-либо из своих, что ему легко удавалось, благодаря знакомству с родной местностью». И особенно любопытное замечание: «Но во всем этом самое удивительное то, что общество, которое терпело от нападений мугаджиров, не осуждало их, а только высказывало к ним сострадание, как к заблудшим» [Лилов 1886: 3].

Также можно привести фрагмент осетинского предания, когда к предавшему свое селение Фирузе, после проклятия его в молельне жрецом дсканози, обращается отец: «Вон от нас, гяур! С этих пор пусть твой кинжал не знает пощады ни для родных, ни для странников» [Хаханов 1899: 2]. Таким образом, здесь изгой умышленно направляют на стезю мести.

Мистический союз с духами не мог пройти для человека бесследно. В народном сознании существовало представление о безумии как следствии общения с духами. Так, согласно поверьям гурийцев, в густых лесах, непроходимых болотах живет демонический персонаж Чинка, которая «намечает кого-нибудь в жертву себе и начинает с тех пор увлекать его в свою сторону; наконец, она доводит человека до того, что последний бросает свой кров, родной очаг и семью, уходит в лес... Его трудно бывает вернуть домой; некоторые из них совершенно лишаются рассудка: злой дух вселяется в них, по представлению гурийцев» [Мамаладзе 1893: 99].

Джафар, герой рассказа Ахметукова «Тайна минарета», скрывается от возмездия в пещере под минаретом. На его совести смерть двух братьев, которых Джафар из-за своей любви к героине рассказа, жене старшего из них, сделал непримиримыми врагами. В финальной сцене Джафар упрекает любимую женщину и, в частности, говорит, что ради нее он «продал душу шайтану». В итоге Джафар теряет рассудок, убивает героиню, приняв ее за шайтана, и уходит мстить людям за смерть любимой. «Жители уверяют, что это злой дух в образе человека, ненавидевший род людской и стувивший всю фамилию Курбан-Гирея. Человек этот, по их понятиям, обречен на вечную муку, и горе тому, кто попадет в его руки» [Ахметуков 1993: 99, 101].

Темиргоевский князь, искушаемый коварным союзником – абадзехским князем, принимает трудное решение – отдать свою жену в обмен за прекрасного коня, и тем самым выбирает себе дальнейшую скитальческую судьбу. «Молча отдал лошадь Темирбулат, не обратив внимания на безумие джигита. Джамбулат не показался домой» [Ахметуков 1993: 147].

Связь между состоянием «безумия» и способностью к контакту с миром духов передается, как нам представляется, чеченская сказка, в которой рассказывается о

старике, имевшем сына, отличавшегося странным поведением. «Люди считали его сумасшедшим. Отправят его пасти овец, а он их всех перережет и возвращается домой. Надоел он людям, и говорят они отцу: „Или успокой своего сына, или выгони“». В дальнейшем этот герой попал на кладбище, где «увидел у костра могилу, в которой одна девушка дралась с молодым человеком. Схватил сын старика девушку и стал бить ее о надгробную плиту» [Сказки и легенды 1983: 104]. Последовавшее развитие событий позволяет объяснить, почему герой сказки без какого-либо раздумья выбирает сторону молодого человека и прибегает к столь решительным мерам. Молодой человек, которому его земляки, вероятно всего, не без основания приписывали отклонение в психике, просто увидел происходящее в истинном свете, что явствует из объяснений побежденной «девушки»-демона: «Я овладела душой одного человека, заставила людей похоронить его, хотела сделать из него своего пособника и дралась с ним в могиле» [Сказки и легенды 1983: 105].

Интерес представляет описание Ф. Торнау одного из братьев-абреков Карамурзиных. «Этот человек, довольно рассудительный и даже добродушный в обыкновенные минуты, страдал припадками раздражительности, возбуждавшими в нем непреодолимую жажду крови. В подобном расположении духа он убил уже в горах семь человек и щадил только своих братьев... Давно бы его убили, если б он не принадлежал к роду Карамурзиных, с которыми нелегко было тягаться в делах кровомщения» [Торнау 2000: 154]. Выскажем предположение, что абрека Карамурзина не убивали еще и потому, что его психический недуг являлся важнейшим, по местным представлениям, атрибутом абрека. Карамурзин являл собой классический вариант абреческого состояния, и убивать его означало вступить напрямую в состояние вражды не только с родом Карамурзиных, но и с гораздо более грозной силой.

Представление о потери рассудка, безумие есть один из способов передать состояние абрека, его инакость, его связь с миром «по ту сторону реальности». Мечь, которую совершают герои некоторых произведений К.-Б. Ахмстукова, проходит если не вопреки их воле, то, во всяком случае, они уже не контролируют полностью свои поступки, подчиняясь тем силам, которым они в свое время отдались. После того, как герой драмы «Тяжелый долг» Бек-Мурза понимает, что его мечь должна быть направлена на любимую девушку – единственную наследницу врага своего отца, он принимает решение ее спасти, но «в состоянии безумия бросает ее в пропасть» [Ахметуков 1993: 451].

Или офицер царской армии – дагестанец Сафар-Бек, который становится участником заговора своих земляков и сослуживцев, направленного против российской администрации в Дагестане. Один из руководителей заговора Джафар-Хан, в прошлом воевавший на стороне русских против Шамиля, приказал расстрелять тавлинского наиба – отца Сафар-Бека. Сафар-Бек под влиянием доводов заговорщиков, апеллировавших к его гражданским чувствам, страстной речи дочери кровника, решается его простить, но в последний момент «безумие затмило его разум... и он, не сознавая что делает, убил... После же этого жажда

мести сделалась для него необходимой, и он совершил другое преступление» [Ахметуков 1993: 334]. Отметим, что другим преступлением, совершенным Сафар-Бекком, становится убийство молодой дочери кровника, которая увидела в последний момент своей жизни, «как к ней медленно подходил безумный человек с кинжалом в руке» [Ахметуков 1993: 333]. Точно так же осетин Габо свою месть совершает «в порыве безумного гнева» [Иксуль 1976: 63]. Здесь важно подчеркнуть следующее – абрек не свободен. Так, Бек-Мурза, сравнивая себя с молодым джигитом, искренне завидует ему: «Как счастлив он, душа его свободна» – и, мысленно беседуя с ним, говорит: «Пробудитесь, горные духи, дайте совет усталому джигиту. Нет, Аслануко... нет, я не могу остаться... и без воли» [Ахметуков 1993: 440].

В короткой истории молодого дагестанца, отец которого женился на его невесте, эта же мысль вновь проводится Ахметуковым: «Узнал это сын, вышел на порог дома и крикнул во все горло: „Да будет проклят час моего рождения“ – сказал, сел на коня и хайда... Ездил, ездил и вот тоже, как и ты, набрел на наш аул...». И далее: «Как и ты, ходил вместе с нами в походы, суровый был, все молчал и лез всегда вперед, как будто бы на свободу» [Ахметуков 1993: 442–443].

М. Мамакаев также вкладывает в слова Зелимхана мысль о свободе или, вернее сказать, о ее отсутствии, когда абрек обращается к своим людям: «Доля абрека – нелегка... Становясь абреком, человек закрывает себе навсегда доступ к свободе, к семье, к покою» [Мамакаев 1990: 107]. И далее, в развитие той же мысли: «И все же Зелимхан не достиг ни покоя, ни счастья, а главное – не приобрел желанной свободы. Наоборот, чем дальше, тем больше харачоевец чувствовал себя глубоко несчастным и завидовал убогим нищим, которые могли спокойно бродить по дорогам... А тем, кто говорил ему, что он свободен, как вольный ветер, с горечью отвечал: „Пока нет веревки на шее“» [Мамакаев 1990: 130]. Правда, здесь речь идет о иной несвободе абрека, несвободе, природа которой лежит в чисто внешних, очень конкретных обстоятельствах, а не связана с его внутренним миром. Но, как нам представляется, в общем контексте сказанного эта выдержка вполне уместна.

Абрек брал на себя большой нравственный груз, который начинал постепенно его трансформировать. В реальной жизни природа этого явления хорошо понятна. Настоящая охота, которую вели за абреком власти и его кровники, не могла не наложить своего отпечатка на характер его действий и умонастроений. С точки зрения нашего информатора, «самый порядочный человек вне закона обязательно озверсеет. Я не знаю, какое еще слово может подойти. Невозможно всю жизнь жить в лесу или в горах – это невысказано» [ПМА 1736: 8]. Это, в частности, отмечает и Зелимхан в своем письме в Государственную Думу: «Кто раз встал на этот путь, тот подвигается по нему все глубже в дебри, откуда нет возврата, ибо, спасаясь от преследователей, приходится убивать, а чтобы кормиться и одеваться, приходится грабить» [Чипский № 137 1913: 2]. И уже непосредственно о нем самом пишет М. Мамакаев, комментируя ситуацию, когда Зелимхан теряет своих родных: «Смерть отца и брата глубоко потрясла Зелимхана. Он почувствовал,

что им овладела безумная ярость» [Мамакаев 1990: 111]. Гораздо более жесткий комментарий по этому же поводу даст П. Чинский: «После смерти отца и брата Зелимхан как бы озверел. С этого момента начинается новая эра его разбойных походов» [Чинский № 139 1913: 2].

На уровне народных представлений человеческая сущность абрека со временем начинала вытесняться демонической составляющей. Отсюда еще один образ – образ абрека, испытывающего непреодолимую жажду крови, практически уже собственно демона, утратившего всякий контроль над овладевшей им нечистой силой. Так, в одной из легенд А. Цаликов описывает последний этап в жизни абрека Сосланбека. «Страшных дел наделал Сосланбек. Его сердце не знало жалости. Не щадил он ни детей, ни женщин. Будто дьявол вселился в его душу. Не мог народ избавиться от кровожадного разбойника. Но вот пропал Сосланбек. Исчез неведомо куда. Однажды охотники нашли в глубокой пропасти обглоданный волками труп человека» [Цаликов 1914: 77].

Возможно, не лишним будет провести параллель между точкой зрения, высказанной православным священником Ельчаниновым относительно подобной практики и названной им «черной благодатью», и состоянием, в котором пребывал абрек. У людей злобных наблюдается прилив особых сил, возрастание энергии почти беспредельное. Если правильно, что «будь только человек добр и никто не сможет ему воспротивиться», то верно также и то, что «будь человек зол, – очень трудно воспротивиться и этой силе. Если человек отдался во власть злобным настроениям, то он в своей душе отверз входы демонским силам» [Св. Ельчанинов 1994: 35].

П. Чинский, говоря об осетинском абреке Алдатове, которого он назвал грозой Военно-Грузинской дороги, приводит следующие его слова: «Тогда я озверел и начал мстить обществу. В чаду зверства я забывал горе» [Чинский № 186 1913: 2]. Иной пример, когда сильная в психическом смысле личность могла «гармонично» сочетать в себе паритет сил, хотя эта борьба или контроль над властью духов давались большой ценой. Иллюстрацией этой мысли могут служить выдержки из произведений сугубо реалистического характера: «Все зелимхановские дела, – пишет Д. Гатуев, – были праведны. И все же не выдерживал Зелимхан. Все же овладевали им настроения мрачные, смертельные. Тогда он ненавидел людей, себя ненавидел» [Гатуев 1971: 60]. Или абрек Каймет, которого «какая-то грусть неотступно иссушала», так, что даже «в часы самого пылкого азарта, увлечения делом, стоило ему присесть передохнуть – и тотчас же тяжелая апатия наваливалась на него. Уставившись оцепенелым взором в одну точку, он надолго застывал на месте» [Керашев 1982: 551].

С определенной долей условности можно сказать, что уход в абреки есть частный случай общения с духами, установление контактов с ними. В рассмотренных выше примерах мы можем увидеть лишь весьма слабые отголоски того явления, когда представление о контакте абрека с духами носило более четкие, определенные контуры. Вера в существование некой связи абрека с духами, по сути своей языческая, в использованной нами художественной литературе часто опреде-

ляется уже в терминах ислама, достаточно общих и условных: главным образом упоминаются Аллах и шайтан. Как правило, абрек отдает себя под покровительство Аллаха, рассматривая свое дело праведным, в то время как окружающие часто видят в нем и его делах шайтана. Тем не менее само явление – непосредственный выход абрека на мир духов, вероятно, не могло органично сочетаться с официальной практикой ислама.

В этой связи, исключительно в качестве предположения, рассмотрим короткий сюжет, связанный с реальным событием из жизни Зелимхана, когда исламское духовенство обратилось к населению Чечни с посланием. Д. Гатуев приводит следующий текст этого обращения в своей книге: «Мы, нижеподписавшиеся, извещаем вас, что разбойник Зелимхан Гушмазукаев... очень вредный для всего населения, и действия его совершенно противны шариату и недопустимы. Деяния Зелимхана безумны. Великий бог наградит того, кто избавит народ, пострадавший от разбойников» [Гатуев 1971: 118]. Само постановление, вероятно, как об этом и говорят Д. Гатуев и М. Мамакаев, могло быть написано под давлением представителей местной администрации, использовавших различные средства для поимки чеченского абрека, однако должно было строиться на весомой для правоверного мусульманина аргументации. Несовместимые с шариатом деяния Зелимхана, как это явствует из текста, приводят к тяжелым для населения последствиям. Но, возможно, характеристика деяний Зелимхана как безумных включает в себе информацию о его язычестве, о том, что он стал носителем враждебных для человека демонических сил.

Существовало представление о иной природе абрека с проистекающим из этого выводом о неправомерности осуждения его действий с общечеловеческих позиций – как невозможно осуждать стихийное бедствие, несущее человеку смерть или разрушение. Это отношение проступает, в частности, в образе Черного всадника, несущего в себе черты, позволяющие соотнести его с образом абрека. В своем «эпическом» варианте Черный всадник – хранитель всех тех, кто действует под покровом ночи, не только наездников, отправляющихся в набег за добычей, но также грабителей и отщепенцев самой различной масти. При сжатии до масштаба человеческой личности Черный всадник уподобляется абреку, растворяется в нем, о чем говорит характер поступков последнего, стиль поведения. Самой своей двойственностью Черный всадник соотносим с абреком, вызвавшим у местного населения в равной степени противоречивые чувства ужаса и уважения. Желание никогда не встречаться с абреком в реальной жизни дополнялось постоянной привлекательностью этого образа у местного населения, что находило свое отражение в сложении многочисленных песен, легенд и сказок.



Абхазские абреки (с л е в а н а п р а в о) Цвижба Такуй, Сулейман Званба, Абухба Гыдж.
Фотография из личного архива сотрудника АБИГИ Р. Гожбы

Знаменитые абхазские абреки. Уроженцы Восточной Абхазии, исторической области Абжуа, границы которой соотносятся с территорией нынешнего Очамчирского района. Цвижба Такуй из селения Члоу, «ушел в лес», т.е. в абреки, в 1901 г. Родное селение Абухба Гыджа Адзюбжа.

Такуй скрывался от властей и кровников около 20 лет. Местом их с Абухба Гыджем пребывания были леса селения Атара. Пользовались уважением среди местного населения, считавшего их своими защитниками. В среде местного населения существует убеждение, что сам царь приказал, чтобы Цвижба был доставлен в Петербург. Его имя оставило след в местной топонимике. Так, существовало такое название, как «место, где отдыхал Такуй». Эти абреки часто переходили через перевал на Северный Кавказ, где приблизительно в 1918 г. во время перестрелки с местными абреками погиб Абухба Гыдж. Цвижба доставил тело своего друга в его родное селение.

Глава V

ОБЛИК АБРЕКА И ЕГО СЕМАНТИКА

Пресловутый «образ врага» является, пожалуй, самым гротескным отражением субъективного взгляда на представителя другого этнического, конфессионального или иного сообщества. Понятно, что чем дальше находился некий объект от центра «мифотворчества», тем проще было создать его образ, не боясь погрешить против истины. Набор признаков, позволявших маркировать особое положение, которое занимала личность в собственном социуме, был ограничен рамками местных реалий и не мог быть сколь угодно экзотическим. Вместе с тем черты внешности, которыми народное сознание наделяло нетипичных своих представителей, должны были нести значительную семиотическую нагрузку. Вне всякого сомнения, абрек как представитель особого мира не мог не оказаться в их числе.

Согласно традиционному представлению (и не только народов Кавказа), сама природа побеспокоилась отметить тех своих сынов, на долю которых должна была выпасть в последующем великая задача завоевателя мира, прародителя народа или иная значительная миссия. И здесь уместно вспомнить о Чингисхане, родившемся со сгустком крови в руке, или о положившем начало казахскому жузу Алаша-хане, который, по преданию, родился «пестрым» (вероятнее всего, имел выраженные пигментные пятна). Подобными приметам, проявляющимися уже при рождении, народное сознание наделяет людей особо выдающихся, и поэтому примеры, относящиеся к интересующему нас миру абреков, редки. Мы можем вспомнить здесь аварца Хаджи-Мурата – знаменитого наиба Шамиля, не только выдающегося исторического деятеля своего народа, но и человека, испытавшего на себе судьбу абрека. Согласно преданию, мальчик родился с характерной меткой: «Оба локтя его были кровавого цвета, что прошло по истечению одного года. На обе ноги он немного прихрамывал (хромота и после не увеличивалась), ростом был ниже среднего, на вид не был красив» [Ясулов 1927: 7].

Если столь яркая примета, как красные до локтей руки, выполнив функцию сигнала о появлении на свет выдающегося человека, исчезла, то другие, более прозаические черты облика, которыми наделила Хаджи-Мурата природа, – хромота и некрасивая внешность, сохранились, а отношение к подобным признакам у народов Кавказа было негативным. Так, согласно Э. Спенсеру, у черкесов «люди без особой внешней привлекательности или рожденные с физическими дефектами являются, в большей или меньшей степени, объектом антипатии, так как считаются невольными посредниками злых духов» [Спенсер 1994: 117].

Популярный мотив кабардинского фольклора – предупреждение о необходимости «остерегаться человека с такими-то внешними признаками» [Кабардинский 1936: 598]. В связи с данным замечанием можно обратиться к картвельской быличке, в которой леший предстает в образе хромого человека [Джанашвили 1893: 166]. В. Потто, характеризую территорию Прикубанья как место, где каждый попавший туда человек подвергался смертельной опасности, вводит в свое повествование историю единоборства русского казака и черкеса, пользовавшихся, как среди своих, так и у противника, славой одиноких и исключительно опасных воинов. При этом казак был известен среди черкесов под именем Аксак, т. е. хромой [Потто 1994 Т. 1: 116]. Прозвище это, вероятно, прибавляло для черкесов необходимый штрих к портрету врага.

Интерпретация внешнего облика абрека в значительной степени зависела от того, на чьей стороне находился биограф или очевидец событий. Тот факт, что облик абрека, выступал ли он в ипостаси врага или защитника, справедливого мстителя, мог претерпевать значительные изменения, не требует доказательств. Для подавляющего большинства современного населения Кавказа абрек периода Кавказской войны и более позднего времени упрочения России на Кавказе – это народный заступник, рыцарь, ведущий одинокую, бескомпромиссную борьбу с иноземным или иным гнетом.

Ингушский писатель Г. Гойгов, в детстве имевший встречу с абреком Сулумбеком Сагопшинским, оставил следующее описание его внешности: «Старшему из них было лет пятьдесят. У него были приятная улыбка, обнажавшая из-под густых усов ослепительно белые зубы, карие лукаво-веселые глаза, над которыми нависли черные прямые брови, и правильный, с горбинкой нос – они делали весьма привлекательным его загорелое мужественное лицо... Он старался говорить мягко, полупшепотом, но получалось наоборот – энергично и громко. Чувствовалось, как буквально выпирала из этого человека необыкновенная внутренняя сила» [Хамчиев 2000: 194].

Отметим, что данная характеристика полностью соответствует образу этого знаменитого абрека, сложившемуся в ингушском народе и воплотившему лучшие характеристики народного героя. Также и описание внешности Зелимхана в документальном романе М. Мамакаева не может нести на себе никакого экзотического отпечатка. П. Чинский, со слов очевидцев, так описывает Зелимхана: «Этот абрек небольшого роста, довольно худощав, но широк в плечах... (он. – Ю. Б.) производил впечатление человека нервного, но обладающего страшной силой воли» [Чинский № 137 1913: 2].

Вероятно, писатель Чабуа Амирэджиби, создавая своего знаменитого героя Дату Туташхия, также был далек от мысли привлечь к его внешности и стилю поведения нездоровое внимание. Его герой должен был вызывать симпатию, и в силу этого обладать внешностью, соответствующей определенному стереотипу, сложившемуся у местного населения. Дата предстает человеком выше «среднего роста, крепкого телосложения. Глаза голубые, нос крючковатый, ноги чуть кривые от постоянной езды верхом. Одевается изящно, к лицу, любит грузинскую

чоку, преимущественно черного цвета... Словом, он почти ничем не отличается от своих соотечественников аристократического происхождения» [Амирэджиби 1988: 15].

Особый интерес в плане интерпретации внешности абрека представляет случай со знаменитым Бей-Булатом Таймиевым. Абрек Бей-Булат становится главным героем поэмы М. Лермонтова и повести К.-Б. Ахметукова. При этом в произведениях обоих авторов, использовавших один и тот же сюжет, значительной коррекции подвергнута не только кончина знаменитого абрека, но, косвенно, и его внешность. В рассмотренных произведениях Бей-Булат является счастливым возлюбленным молодой красавицы, и весь контекст произведений позволяет составить весьма лестное представление о его внешнем облике. На самом деле, если доверять мнению негативно настроенного по отношению к нему русского офицера Радожицкого, наружность его была следующей: «Бей-Булат человек среднего роста, довольно полный, пожилой, с багровым лицом... глаза небольшие, кабаньи, то есть быстрые, блуждающие и налитые кровью. В физиономии его не было ничего замечательного, кроме лукавства и скрытности; но казалось, что этот человек весь налит был кровью и жаждал ее...» [Потто 1994 Т. 5: 229]. Подобной характеристике вторит короткое замечание о Бей-Булате, сделанное в предании об основании Назрани и приведенное в одной из работ Б. Далгата, которое скорее подтверждает точку зрения Радожицкого, чем отрицает ее: «Лавою всех чеченских шаек абреков в то время был пузатый Бейбулат Таймиев» [Далгат 1934: 25].

Наши информаторы из Кошехабля отмечали, что абрека всегда можно было отличить по походке. «Человек от чувства внутренней свободы, чувства гордости шел прямо, легкой, танцующей походкой. В его движениях сквозило благородство. У нас старухи скажут о человеке не сутулом, если не шаркает – он идет как дворянин. Считалось раньше, что дворяне по-особому ходят и по-особому сидят на лошади, спят» [ПМА 1736: 8]. Именно через эту характерную особенность представляет А. Кешоков абрека Жираслана, который даже под конвоем солдат не терял горделивой походки и держался с достоинством [Кешоков 1969: 88]. Подобная особенность манеры держать себя была присуща, согласно местным представлениям, людям независимым, живущим по нравственным законам, т. е. абрекам, что, собственно, и хотели подчеркнуть информаторы.

Характерная походка выражала не только внутреннюю сущность абрека, но и была естественным следствием его образа жизни. Так, в частности, движения Зелимхана отмечались «кошачьей ловкостью» [Чинский № 137 1913: 2], а Т. Керашев в связи с абреком Кайметом отмечает: «Трудно было постичь, как сам Каймет мог передвигаться совершенно беззвучно. В своих плотно пригнанных постолах он ступал так мягко и осторожно, что ни одна ветка под ногой не хрустнет» [Керашев 1982: 568].

Но, безусловно, наиболее показательной и информативной «деталью» внешнего облика абрека было лицо. Хан-Гирей приводит со слов очевидца описание знаменитого разбойника Донекея, который был «роста небольшого, но хорошо сложенный, казался сильным и ловким, со свирепым выражением лица» [Сул-

тан Хан-Гирей 2009: 523]. Интерес в данной связи представляет замечание, прозвучавшее у К.-Б. Ахметукова в адрес всех мстящих, к которым можно с полным основанием отнести и абреков: «Мне сдается, что Сафар-Бек мстит кому-нибудь. Недаром у него постоянно такое суровое лицо. По лицу всегда можно узнать таких людей. На лице у них лежит печать Аллаха» [Ахметуков 1993: 320]. Здесь, как и в случае с походкой, лицо является отражением психологического состояния абрека, сго внутреннего мира. Но лицо также несет на себе следы реальной, полной опасности жизни абрека. «Лицо старого Али, – пишет А. Цаликов о старом осстинском абреке, – обращало на себя особое внимание. Широкий рубец рассекал его правую щеку и кидал на все лицо мрачную тень» [Цаликов 1914: 88]. Примечательно также замечание В. А. Потто относительно воевавшего на Кавказе декабриста Якубовича, влияние которого, по словам автора, было «в горах огромно... Впоследствии самая наружность его, с высоким челом, у самого виска пробитым черкесской пулей, и никогда не заживающей раной, прикрытой черной повязкой, производила поражающее впечатление на умы горцев...» [Потто 1994 т. 2: 381].

При этом следует иметь в виду, что на Кавказе отношение к шрамам на лице было далеко не однозначным. Так, в частности, у адыгов не существовало того расхожего мнения, свойственного европейской традиции, что шрамы являются подтверждением личного мужества мужчины. Согласно традиционным представлениям адыгов, воин должен или победить врага, оставаясь при этом целым и невредимым (что, собственно, и являлось подтверждением его высоких профессиональных навыков), или пасть в бою [ПМА 1736: 9].

В данной связи представляет интерес особая примета, которой «наградил» абрека Жираслана А. Кешоков: «Когда-то начальник края, полковник Клишбиев, вырвал в припадке ярости у своего родственника-конокрада один ус. Новый ус отрастал плохо, на губе оставался рубец, но и этот рубец не портил красивого лица» [Кешоков 1969: 88]. Надо сказать, что автор тем самым очень серьезно заострил драматизм ситуации. Согласно сообщению наших информаторов, любой разговор у адыгов, когда хотят призвать к порядку, пристыдить нарушителя норм этикета, начинается с фразы: «Если ты мужчина и носишь усы» (аналог: носишь шапку), или говорят: «У нас если сбить шапку или дернуть за ус, с ходу получишь кровника» [ПМА 1736: 10]. Таким образом, шрам на лице абрека Жираслана – знак нанесенного ему когда-то жестокого оскорбления, а не просто следствие физической травмы. Рубец на лице можно однозначно уподобить позорному клейму, нанесение которого требовало ответной акции мщения. Знаменательной в данной связи звучит фраза уходящего в абреки одного из братьев – героя известного произведения А.-Г. Кешева: «Наша кровля покрылась позором... Не смерть, а жизнь нужна нам, чтобы стереть с лица клеймо...» [Каламбий 1988: 146].

Клеймение человека на Кавказе практиковалось по отношению к представителям самых низких социальных категорий, в первую очередь рабов. Сохранившееся в чеченском языке выражение: «Аса оц лергах хЮст даькхкхина дАхощур

ву хьо» – «Я сделаю тебе метку на ухе» – говорит о возможной метке ушей у рабов [Алиров 1990: 81]. Один из героев адыгского фольклора ставит своим своякам-недоброжелателям условие: за выполнение вместо них трудного задания – доставки оленьего молока, он прикладывает к их ягодицам «небольшую печать», что для последних оборачивается плачевно. В кульминационный момент герой, используя это обстоятельство, расправляется с ними: «Эти два твоих зятя – рабы, бежавшие от моего отца; на них паложено наше тавро, а потому прошу вернуть их, как непокорных рабов!» [Адыгские тексты 1896: 224].

В своей статье об остракизме на Кавказе Д. Ю. Анчабадзе отмечает, что изгои, навсегда отлученные от общества, отмечались особым знаком [Анчабадзе 1979: 40], в том числе подвергались клеймению. Так, В. Савинов, описывая уже упоминавшуюся церемонию изгнания общинника за проявленную в бою трусость, в частности, приводит слова старейшины: «„А чтобы... когда ты... погибнешь в степях наших, и самый зверь не коснулся бы твоей опозоренной головы... то вот вечнос клеймо твоего преступления“ – и с этими словами старшина концом накаленного кинжала выжигает на лбу труса треугольный знак» [Савинов 1850 Кн. 9: 8]. Здесь причина клеймения очевидна – клеймо должно было отделять раба или изгоя от свободных общинников. Но интересно, что в текстах о нартах встречаются сюжеты, где клеймение героя происходит при совершенно иных обстоятельствах, что позволяет говорить о более широком значении этого явления.

В абхазской версии «Нартов» Цвицв, расставаясь с Сасрыквой, отказывается разделить с ним добычу. «Нет, я не хочу никакого богатства, никакой добычи, ты забирай все домой. Но я хочу на тебе сделать отметину, чтоб при следующей встрече мог узнать тебя, – сказал Цвицв. Сасрыква согласился. Цвицв достал свое кресало, накалил его в огне и сделал отметину (тамгу) на спине Сасрыквы» [Салакая 1976: 226]. Как это видно из текста, расставание героев носит сугубо мирный характер и нанесение особого знака на спину, безусловно, не имеет того негативного значения, как в случае с изгоем.

Аналогичное клеймение героя происходит в кабардинском тексте об Андемыркане. Мать героя, находясь на острове, прежде чем доверить сундук с новорожденным сыном воде, ставит ему на лопатку тавро [Кабардинский 1936: 304].

Правда, в осетинском варианте «Нартов» безымянный сын Урызмага, пришедший из страны мертвых, сдирает со спины Созырыко два ремня кожи за его издевательства над нартами [Нарты Кн.2 1989: 138], но, тем не менее, это драматическое развитие событий, конечно, не имеет никакого отношения к клеймению представителей низших слоев общества.

Объединяет эти три похожих сюжета одно важное обстоятельство – все три героя: Цвицв, мать Андемыркана и безымянный сын Урызмага живут на некоем острове или в стране мертвых. Главный герой получает тавро при расставании с представителями иного мира. При этом следует отметить существенную деталь – все три знака поставлены на спине, т. е. месте закрытом, недоступном взгляду постороннего. Таким образом, знак, оставленный на спине героя, можно интерпретировать как свидетельство его сопричастности представителям иного мира.

Особый интерес (так как он непосредственно связан с представителем мира абреков) в связи с сюжетами о клеймении представляет текст с описанием смерти Андемыркана. Согласно одному из вариантов этого сюжета, убийцей героя становится абрек Биту, заманивший Андемыркана в засаду без коня и оружия. Андемыркан вступает в свою последнюю схватку, во время которой он «сбил Биту с коня, саблей отсек ему коротко бороду, затем – три пальца, а последним ударом полоснул по щеке со словами: „Вот это будет твое тавро. Тебе оставляю его“» [Кабардинский 1936: 289]. Этот момент – нанесение сабельного удара – усилен в другом тексте, там Андемыркан наносит тавро зазубренной саблей [Кабардинский 1936: 307]. Ключом к пониманию клеймения Биту посредством сабельного шрама, как нам представляется, будет сюжет о рачинских колдунах. С точки зрения местных жителей, существовало очень надежное средство заставить колдуна отказаться от своего ремесла. Для этого достаточно было его заклеймить, приложив «ко лбу раскаленную добела железную пластипу» [Народные праздники 1896: 122]. Вероятно, именно с учетом этого народного представления абхазский писатель А. Возба ввел в свой роман об абреке Хаджарате Кяхбс эпизод с клеймением женщины. «Это дочь дьявола! – ответил Шриф. – Видел шрам под ухом? Подарок ее мужа. Однажды муженек, не зная как сладить с чертовкой, повалил ее на землю, предварительно раскалив докрасна подкову, да и приложил... ниже уха, прямо на лебединую шею...» [Возба 1991: 25].

Представляется, что нанесение Андемырканом сабельного шрама, которому он сам придает статус тавра, следует рассматривать не только как некую позорную метку, что, безусловно, тоже имеет место быть, но, что гораздо важнее, как лишение абрека той магической, тайной силы, которой он до этого будто бы обладал. Сакральная составляющая его личности, на которой в немалой степени базируется положение Биту как абрека, разрушается, став явной, обнародованной и уже не представляющей для окружающих большой опасности.

В этой связи еще раз вернемся к сюжету о клеймении изгоя кинжалом, который считался на Кавказе также оружием и против нечистой силы. В Гурии, например, он рассматривался как единственное оружие «против Кхаджи, как и против остальных видов нечистой силы...» [Мамаладзе 1893: 99]. Изгой, таким образом, изначально лишался возможности обратиться к покровительству демонов, являясь лишь нечистым и беззащитным существом.

Вероятно, не будет ошибкой сказать, что в культуре любого народа глазам человека отводится роль одного из наиболее важных и чутких трансляторов разнообразной информации о внутреннем мире человека. В фольклорных текстах народов Кавказа глаза часто являются своеобразным символом человеческой силы и жизни в целом. Так, в чеченской народной песне, сложенной под впечатлением неудавшегося восстания Ума-Хаджи в 1877 г., отражающей состояние полного упадка сил, для характеристики былой бодрости героя использована следующая метафора:

*Сказывать песню поры-времени у меня не было:
Со зрячего глаза хмурым стал я,
С резвой ноги слабым стал я [Яковлев 1999: 34].*

Нарт Сосруко, закопанный в землю, не может успокоиться в могиле и обращается к живущим:

*Там, где небо синит,
Где земля зеленил,
Семь дней походить
Я свободно хочу.
Жить хочу.
Чтоб врагам отомстить.
Им вырвать глаза ненавистные (т. е. уничтожить. – Ю. Б.)
[Кабардинский 1936: 31].*

Кабардинский абрек, убивая своих врагов, вырезает им глаза и кладет в сумку. В дальнейшем они становятся важнейшим, неоспоримым доказательством совершенного им подвига [Кабардинский 1936: 396–397]. Показателен в этой связи и монолог Гайтака – героя одной из чеченских илли, который произносит следующую клятву:

*Будь я проклят тысячу раз,
Не бывать мне в родном краю.
Если, мать, за один твой глаз
Шестьдесят врагов не убью [Илли 1979: 160].*

В имеретинской сказке конь советует деве-воительнице, как расправиться с драконом, направляя ее удар в единственное уязвимое место: «Но только твой меч для этого не годится, сказал он, возьми кинжал и ударь его прямо в глаз» [Имеретинские сказки 1894: 44].

Э. Спенсер в своих письмах из Черкесии писал о том, что на людях, имевших определенный цвет и форму глаз, «лежит пятно отмеченных злым глазом» [Спенсер 1994: 117]. Согласно представлениям кабардинцев, человеку следует остерегаться «мужчины рыжебородого с серыми глазами» [Кабардинский 1936: 598]. У балкарцев и карачаевцев в одной из сказок колдунья «намазала мазьями свои волосы и глаза, и волосы у нее из черных стали рыжими, а глаза серыми» [Баранов 1897: 29]. Согласно Ш. Ногмову, потомки бывших врагов тургутов «и доныне находятся у нас в холопском состоянии. Кабардинцы прозвали их *нашку*, т. е. „узкий глаз“» [Ногмов 1982: 92]. Примечательна в этой связи и характеристика, которую дали простые ингуши противнику России в русско-японской войне. Далеких от Кавказа японцев герои Базоркина называют людьми с «неправильными глазами» [Базоркин 1971: 380].

Но наиболее важным признаком специфической природы человека или иного существа является его зримая «ущербность», кривота, одноглазость.

Античный автор III в. н. э. Гай Юлий Солин со ссылкой на Аполлонида сообщает, «что в Скифии рождаются женщины, называемые „битиями“, они имеют-де в глазах двойные зрачки и губят своим взглядом, если случайно на кого посмотрят в гнев. (Такие женщины есть и в Сардинии)» [Античные источники 1990: 155]. В этой связи интересно отметить, что нарт Сослан (осетинская версия), обладавший ярко выраженными маргинальными признаками и прославившийся своими путешествиями в мир мертвых, имел «в одном глазу – два зрачка» [Нарты 1991 Кн. 2: 387].

Обратимся к классическому, хотя и имеющему отдаленное отношение к рассматриваемому нами региону, примеру, связанному с верховным богом скандинавской мифологии Одином. Чрезвычайно важным в нашем случае является то, что изначально Один (Ватан у германцев) – это «хтонический демон, покровитель воинских союзов и воинских инициаций и бог-колдун (шаман)» [Мифологический 1990: 403]. По преданию, он отдал один из своих глаз великану Мимиру за мудрость, содержащуюся в его медовом напитке. При этом ум Одина не отделяется «от шаманской интуиции и магического искусства» [Мифологический 1990: 403–404].

«Одноглазость» как отличительная черта внешности героев кавказского фольклора недвусмысленно подчеркивает или их откровенно демоническую природу, или определенную степень посреднической функции между миром мертвых и живых. Так, когда героев лакского предания настигает враг, он предстает в следующем виде: «И вот подъехал к ним на белом коне нарт. Страшен он был – Боже избави! Как туча черный и с одним глазом во лбу» [Казикумухские народные 1992: 49]. Согласно одному из вариантов распространенного у кабардинцев сюжета о человеке, прикованном к Эльбрусу, он был одноглаз, могуч и имел дерзость проникнуть в расселину между вершинами – место обитания Тха. Его отношение к людям трактуется кабардинской легендой далеко не так идилично, как известный миф о Прометее: «Придет время – тха, на людей разгневанный, освободит от наказания старика, спустит его с цепи, и тот станет вымещать на людях свои долгие страдания» [Кабардинский 1936: 90]. Отметим полугно, что линия поведения этого фольклорного персонажа в целом укладывается в русло абреческой традиции мести всему и вся.

Согласно представлениям рачинцев, колдун мог сделаться помощником *ропал*, т. е. демона-предводителя, при этом он должен был выколоть себе глаз «в знак преданности ропали» [Народные праздники 1896: 121].

Отец героя грузинского эпоса Амирани был выпущен вырвать свой глаз и отдать его дэву. Амирани долго искал врага своего отца и, вступив с ним в единоборство, был проглочен, т. е., иначе говоря, попал в лоно смерти. Тем не менее он «алмазным ножом прорезал чрево дэва, но вышел оттуда одноглазым. Однако Амирани заставил дэва и вылечить его самого, и вернуть глаз Иамана» [Грузинское народное 1972: 290]. Точно так же встреча с грозным коротышкой – персонажем адыгского фольклора – стоила знаменитому Иналу глаза [Кабардинский 1936: 140].

В чеченской быличке «Чончилг и ешан» имеются следующие любопытные детали. Хотя ее главный герой ни разу не назван в тексте абреком, по ряду признаков он вполне соответствует этой категории лиц. В частности, кант Чончилг находится в острой конфронтации с жителями аула, ненавидящими его за строптивый характер. Особенно не любят его старики, именно те, кому принадлежит право инициировать его изгнание. Этого, однако, не происходит потому, видимо, что окружающие боятся вступать с ним в откровенную вражду. В любом случае Чончилг – личность явно маргинальная, любит проводить время в глухих лесах, предаваясь охоте, где и происходит его первая встреча с демоном, от которого канту удалось бежать. Желая избавиться от Чончилга, жители отправляют его снова к ешан с трудными заданиями, надеясь на его невозвращение. Самым важным для нас эпизодом является следующий. В последний раз, направляясь во владения ешан, «Чончилг замазал один глаз, сбрил один ус и, прихрамывая, отправился в лес» [Сказки и легенды 1983: 186]. И ешан не узнает канта, не просто изменившего свою внешность, а придавшего ей характерные черты демонических персонажей и поэтому ставшего для них своим.

Как нам представляется, в контексте вышеприведенных рассуждений следующая особенность внешности Зелимхана имеет вполне определенное значение. Согласно П. Чинскому, «в наружности Зелимхана было что-то демоническое, роковое: кто видел это лицо только один раз, тот не мог его забыть уже всю жизнь». При этом автор корреспонденций о знаменитом абреке отмечал, что «один глаз у него косил» [Чинский № 147 1913: 2]. Был ли у Зелимхана на самом деле этот дефект глаза или нет, в данном случае не имеет значения. Если был, то образ борца и народного защитника, который воплотился в документальных книгах о нем, не мог быть наделен этой столь значимой для местной среды особенностью внешности. Напротив, если абрек не имел этого дефекта зрения, его могла наделить им молва, чтобы образ абрека соответствовал определенному мистическому канону.

В конце этого параграфа речь пойдет о ношении бороды как возможном отличительном признаке внешнего облика абрека. В целом отношение к усам и бороде на Кавказе было особое. Д. Д. Межидов и И. Ю. Алироев отмечают: «Важное значение для вайнахов имели борода и усы (мажмекх). Безбородый (куьса) презирался, на бороде клялись» [Межидов Алироев 1992: 55].

В одном из вариантов сюжета о единоборстве Амирапи, герой вырывается из чрева дракона, полностью потеряв волосы, поливает себе голову водой «и у него вновь вырастают усы и борода, еще лучше прежних» [Грузинское народное 1972: 286]. Таким образом, именно усы и борода выступают здесь в качестве признака, фиксирующего его возвращение к жизни. Герой возрождается, возвращая себе важнейшие атрибуты прежнего статуса, утраченные со смертью.

Значимость бороды как важнейшей составляющей облика мужчины-воина отражена и в кабардинской песне о Казбурунском сражении:

*Семигда Касибиев, погладивши бороду,
ударом бердыша сбивает ворота крепости [Ногмов 1982: 87].*

Это же представление отчетливо проступает в предании с изложением еще одной версии смерти Андемыркана. Герой «клеимит» предателя, здесь уже Камболета, сабельным шрамом, отрубает ему три пальца и срезает бороду, лишая его, таким образом, намыза.

*Руки вязать не спеши мне, Камболет златобородый!
Золотую бороду твою уже я отрезал [Кабардинский 1936: 322].*

А. А. Бестужев-Марлинский в одном из своих комментариев к повести «Мулла-Нур», события которой протекают в Дагестане, по поводу ношения мусульманина бороды пишет, что «две трети молодых людей, лет до тридцати, не запускают бороды, а франты и до сорока лет бреются... Правда, когда мусульманин раз запустит бороду, он считает грехом сбрить ее, но он может без нареканий не запускать бороду до старости. Желая остепениться, мусульманин сзывает родных и знакомых на пирушку и объявляет им торжественно, что он отпускает себе бороду. Этот праздник называется у них *сакал-коян зиафети*» [Бестужев-Марлинский 1995: 192]. Таким образом, наличие у человека бороды являлось знаком его принадлежности к старшей возрастной группе, хотя, как отмечает сам автор, признак этот не имел в рассматриваемый им период жесткой привязки к биологическому возрасту.

В статье анонимного автора конца XIX в., посвященной теме ношения бороды и волос у армян, отмечается, что «длинные, распущенные волосы у язычников... считались символом мужества и величия» [Обычай ношения 1872: 152]. В более поздний период, как и у мусульман Кавказа, у армян-христиан волосы играли точно такую же функцию естественного знака приобщенности к определенной возрастной, конфессиональной страте, так «отцами церкви постановлено стрижение, как знак христианского смирения и унижения». «Согласно церковному постановлению V века, юноши не имели права запускать бороду, не принадлежат к духовному сословию. В X веке два монаха предприняли попытку ввести новое учение, призывая, в частности, не стричь волосы до перехода от отрочества к юношеству. Юношей же, считали они, нужно называть термином в буквальном переводе означавшем „стриженный“, в переносном значении „молодец“» [Обычай ношения 1872: 159].

Создавая в лице дагестанца Мулла-Нура образ благородного кавказского разбойника, А. А. Бестужев-Марлинский наделяет его «короткою черною бородою...» [Бестужев-Марлинский 1995: 282]. Если же судить по встречающимся в литературе описаниям портретов некоторых известных абреков, то скорее напрашивается предположение, что борода для этой категории лиц являлась типичной деталью их внешнего облика. Так, в частности, чеченский абрек Бей-Булат имел рыжую бороду. Торнау, отправившийся в экспедицию к Черному морю со знаменитыми ногайскими абреками братьями Карамурзинными, оставил о старшем брате очень лестную для него характеристику, отметив среди прочего наличие у него черной бороды. Младший произвел на Ф. Ф. Торнау скорее отталкивающее впечатление. «Невысокого роста, широкоплечий, с большими светло-голубыми

глазами, бросавшими безжизненные взгляды, и с рыжею бородой, доходившею до пояса, он возбуждал своею наружностью какое-то неопределенное чувство опасения...» [Торнау 2000: 148] Зелимхан имел черную подстриженную бороду [Чипский №147 1913: 2]. Список можно было бы продолжить, но при этом вопрос, является ли борода для этой категории лиц маркирующим признаком, остался бы открытым.

Е. Н. Студенецкая, говоря о мужских прическах XVIII – первой половины XX в., отмечает, что данные по этому вопросу немногочисленны и часто противоречивы. «Усы, по-видимому, носили все мужчины, у многих короткие подстриженные бороды» [Студенецкая 1989: 37]. Согласно мнению наших информаторов из аула Кошехабль, для адыгов в целом не было характерно ношение бороды в молодом возрасте, бороду отпускали не раньше 40 лет. При этом один из информаторов отметил, что, когда он в 1993 г. побывал в Грозном, его неприятно удивило большое количество молодых людей с бородами [ПМА 1736: 10].

Он же подчеркнул, что борода не являлась атрибутом исключительно абреков [ПМА 1736: 10]. Эту точку зрения подтвердил и А. Х. Афшагов – краевед из аула Ходзь, считая, что борода не была присуща абрекам как некий характерный признак их внешности и что ношение бороды в адыгской среде не было широко распространено, за исключением, пожалуй, абадзехов, которые были известными «бородачами» [ПМА 1736: 35].

Скорее всего, эта точка зрения фиксирует позднюю традицию. Так, Э. Спенсер, описывая внешний вид черкеса, отмечает, что для его облика были характерны прямая походка, а также «темные усы и ниспадающая борода» [Спенсер 1994: 67]. Это впечатление английского путешественника подтверждается довольно мрачной зарисовкой декабриста Н. И. Лорера насыпанного при Зассе в окрестностях Прочного Окопа кургана, на котором во времена его командования «постоянно на пиках торчали черкесские головы, и бороды их развевались по ветру» [Лорер 1907: 250]. Тем не менее Ф. Ф. Торнау, собираясь в свою опасную экспедицию, пишет о том, что в целях конспирации он показывался на людях «в горском платье кабардинского покроя и с бородою, усвоенными мною с намерением противно абхазскому обычаю, потому что я не знал языка и не мог выдавать себя в Абхазии за абазина...» [Торнау 2000: 71]. (Ф. Ф. Торнау выдавал себя в походе за чеченского абрека.)

Отметим еще один аспект, связанный с ношением бороды у народов Кавказа, имеющий, как нам представляется, отношение к нашей теме. Борода являлась не только знаком возрастной, конфессиональной и, с известными оговорками, этнической принадлежности человека, но и маркером его специфического временного состояния. Ношение бороды у многих народов Кавказа являлось знаком того, что мужчина находится в состоянии траура. Так, у хевсуров «бритье головы „тавмосапарсо“ устраивали вечером в годовщину смерти. Это был день снятия траура, бритья головы и бороды» [Макалатия 1940: 174]. Опечаленный смертью Сатаны, брошенной нартами в озеро ада, «Сослан запер двери своего дома – Не выходит он больше к людям, Отрастил свою бороду до пояса» [Нарты 1991 Кн. 2:

148]. Состояние траура семантически соотносимо с положением абреков, многие из которых мстили за смерть своих родственников. Кроме того, борода как траурный знак также органично вписывается в то психологическое и мистическое состояние, в котором абрек пребывал.

Весьма вероятно, что наличие бороды подчеркивало также состояние отрыва человека от родины, которое можно считать определяющим в характеристике абрека. «Он был оторван против воли от любимых, от родины; не знал он покоя в своем доме, и стало ему имя абрек» [Baharati 1926: 44]. Так, С. Х. Хотко в своей работе о черкесских мамлюках пишет, что «несоответственной частью внешнего облика черкесских мамлюков была борода, а обривание считалось наиболее тяжким оскорблением» [Хотко 1993: 158]. В этой связи можно привести эпизод из романа И. Базоркина, в котором события разворачиваются в период Первой мировой войны. «В полку многие не сразу узнавали Калоя. Пришлось ему рассказывать, что в госпитале стригут всех подряд... Мужчину, который хотел его побрить, он прогнал. Но когда явилась санитарка, он не мог сопротивляться, потому что касаться руками чужой женщины неприлично, а она... сразу отхватила ножницами полбороды... выглядел он теперь моложе Орци» [Базоркин 1971: 557].

Пожалуй, это единственное место в романе, посвященное ношению бороды. Когда события романа разворачивались в Ингушетии, подобной необходимости не было. Братья, как и все всадники ингушской сотни, носят бороды. Это обусловлено тем, что борода приобретает знаковый характер – все находятся в чужом краю, на войне и независимо от возраста (Орци – младший брат) пользуются этой привилегией. Эта деталь – право ношения бороды молодыми – читается в общем контексте описания внешнего вида членов ингушской секты, основанной Батыл-хаджи, состоявшие в которой носили полный комплект вооружения. «Подобное вооружение и стриженная борода являются внешними отличительными признаками последователей Батыла» [Борисович 1893: 140]. Очевидно, что стриженные бороды не могут быть отличительным знаком в среде, где люди и так их носят. Но важно, что бороды носят молодые, те, кому по возрасту носить их в обыденной ситуации не полагалось бы. Став обязательной для всех, борода становится отличительной особенностью.

Таким образом, речь не может идти о том, что наличие бороды являлось знаком, присущим исключительно абрекам. Но борода являлась естественным, функционально удобным маркером самого различного состояния человека. Состояние траура, временный отрыв от родины, о чем помимо всего прочего свидетельствовало наличие бороды, – то семантическое поле, которое органично соотносится с абречеством как социальным состоянием человека. И в этом контексте наличие бороды с полным основанием можно рассматривать в качестве знака абрека.

Традиционный комплекс одежды народов Кавказа в немалой степени сложился под воздействием военного фактора, поэтому полностью соответствовал

задачам, стоящим перед абреком, и образу его жизни. Тем не менее специфика ситуации, при которой личность дистанцировалась от общины, не могла не способствовать формированию своего, особого мира. Очевидно также, что жизнь на периферии человеческого общежития должна была способствовать созданию целого комплекса особенностей быта, и а priori мы можем предположить наличие если не комплекса специальной «абреческой» одежды, то, во всяком случае, одежды, несущей на себе ярко выраженный отпечаток этого состояния. Известно, что знаковый потенциал одежды – один из самых мощных в комплексе материальной культуры.

А. А. Бестужев-Марлинский, описывая облачение разбойника Мулла-Нура, практически предлагает своеобразный эталон экипировки этой категории лиц: «Эриванский папах, закинутый назад... Из-под чухи с откидными рукавами свертала кольчуга с бляхами, насеченными золотом. Кроме ружья, за спиной его, па крюке, прицеплен был коротенький мушкатон, какие носят одни турки. В петле пояса, над кинжалом, выглядывал пистолет, два подобных висели в сквозных кобурах седла» [Бестужев-Марлинский 1995: 282]. Если к этому перечню добавить руку, защищенную «стальным налокотником и кольчатую наручью» [Бестужев-Марлинский 1995: 282], то вооружение будет явно преобладать над элементами одежды, собственно папахой и черкеской (чуха).

В. А. Потто со ссылкой на И. Д. Попко следующим образом характеризует адыгского хаджирета: «Хеджрет – это открытый, доброконный, иногда закованный в кольчугу наездник; это лев набега» [Потто 1994 Т. 2: 341]. Фактически как в первом, так и во втором случае (хотя речь идет о дагестанском разбойнике и адыгском хаджирете) представлен внешний облик наездника первой половины XIX в., с той возможной оговоркой, что для разбойника или абрека (в отличие от воина, наездника) подобное дополнение арсенала к одежде являлось фактором его повседневной реальности.

С точки зрения М. Н. Губжокова, Кавказская война привела к крайнему унижению адыгского населения, что не могло не сказаться, в частности, и на качестве носимой одежды. Автор пишет о том, что обычным явлением даже для некоторых состоятельных адыгов становится отсутствие «отдельных элементов комплекса одежды – рубашки, бешмета, обуви», а русские источники постепенно начинают утверждаться в мысли, что подобные случаи – не результат войны, а всего лишь следствие традиционного «пренебрежения к щегольству» и что у адыгов «ходить оборванным не составляет малейшего стыда, как для богатых, так и для бедных» [Губжоков 2001: 98–99].

Соглашаясь в целом с подобной аргументацией, отметим, тем не менее, особенность внешнего облика абреков, которую И. Д. Попко приписывал именно этой категории лиц и которая, с его точки зрения, отличала их от окружающих. «По одежде они последние бедняки, по оружию первые богачи. Дорогой оправой винтовки и лохмотьями черкесски одинаково тщеславятся, молодого человека, надевшего бешмет с галуном, язвят насмешкой. Кожа с убитого хеджрета, говорят горцы, ни на что не годится, но когти этого зверя дорого стоят... царица

шапсугского пира проходит... мимо блистающих красотой и галунами юношей и подает руку оборванному, затертому в толпе хеджрету...» [Попко 1998: 151].

Подобный внешний вид абрека, во-первых, мог быть обусловлен причинами сугубо бытовыми. Хотя в период Кавказской войны в абреки могли уйти представители высших слоев общества, тем не менее абреческий стиль ведения боевых действий отличался от атаки черкесской коппицы, представлявшей, по оценке очевидцев, красочное зрелище. Абрек, представляя собой, по сути, тип воина-одиночки, был вынужден следовать иному стилю ведения войны, далскому от ее парадной стороны, со всеми вытекающими, в том числе и для одежды, последствиями. Вторая причина, возможно, связана с тем обстоятельством, что абреки, как уже отмечалось в предыдущих главах, являлись носителями аскетической традиции, провозглашенной в героическом эпосе и воплощенной в идеальном образе одинокого всадника. «Кянжоко Шаой – славный всадник. Был он всадником одиноким... Когда Шаой шел в набеги, не брал он с собой спутников, всадников... Когда собирался в поход, надевал он платье рваное, плохое платье» [Кабардинский 1936: 64].

Если традиционный комплекс одежды можно считать оптимальным вариантом одежды воина и путника, то одежда абрека есть образец ее окончательной «шлифовки», что как нельзя лучше показано у Т. Керашева на примере костюма абрека Каймета: «Каждый ремешок у Каймета был обдуманно и аккуратно прилажен. Абрек одевался в просторную короткую черкеску с короткими рукавами; газыри, рукоять кинжала были черные; серебряные бляхи на поясе и уздечке тоже покрыты чернью – ничто не блестело и не отражало солнечных лучей» [Керашев 1982: 547].

Согласно полученной нами в Абхазии информации, человек, уходящий в абреки, обрезал полы своей черкески кинжалом. Зафиксировано два вида объяснения этому факту. Первое базируется на сугубо прагматической почве – жизнь в лесу предполагала использование более удобной, т. е. короткой одежды. Согласно второму объяснению, короткая черкеска говорила окружающим о том, что ее хозяину нанесено оскорбление и до тех пор, пока он не отомстит, он не наденет нормальной, обычной одежды [ПМА 1755: 8].

Если в плоскости рациональной отличия одежды абрека от базового варианта комплекса традиционной мужской одежды на Кавказе сводятся к незначительным деталям кроя и использования ее в специфических условиях, то иррациональная и знаковая составляющие одежды абрека гораздо более информативны. В качестве предварительного этапа к дальнейшему рассмотрению материала об одежде абреков, обратимся к одной из ключевых для данной работы знаковых ее функций. Речь идет о свойстве одежды маркировать важнейшие признаки человека, через которые личность идентифицирует себя как таковую: это признаки этнической (родовой) и половой принадлежности. Выполняя данную функцию, одежда на психологическом уровне становится также естественным, универсальным средством активного формирования самого человеческого естества. Так, Б. Далгат, описывая обряд посестрия у ингушей, сообщает следующее: «Для этого

девушки меняются платьями и вообще одеждой» [Далгат 1999: 182]. Или, иными словами, они становятся в ритуальном смысле единой плотью. В этом отношении весьма любопытным является замечание Э. Спенсера, который при контакте с черкесами обратил внимание на следующее обстоятельство: «Это непостижимо, насколько вы можете снискать дружбу народа, даже нецивилизованного, и ослабить их подозрение, приняв их костюм и приспособившись к их привычкам и манерам» [Спенсер 1994: 72]. С известными оговорками можно предполагать, что черкесская одежда, которую падел на себя Спенсер, сделала его своим для окружающих.

Это в целом присущее одежде свойство могло концентрироваться на отдельных ее деталях, обладавших особой значимостью. Такой частью костюма для народов Кавказа, несомненно, является головной убор. Б. Далгат отмечает, что «присяжные» братья у ингушей обмениваются папахами или черкесками [Далгат 1999: 182]. М. Ковалевский описывает осетинский обряд, совершение которого позволяло преследуемому воспользоваться покровительством сильной личности, для чего достаточно было надеть на себя шапку хозяина или прикрыть себя полой его платья [Ковалевский 1886: 52], иначе говоря, стать им самим. Головной убор в этом контексте мог вообще восприниматься в качестве самостоятельно действующей единицы, своеобразного двойника. Так, в одной из чеченских сказок хитроумный абрек, чтобы спасти своего гостя, с которым он не мог разговаривать лично, отвернулся от него, «взял его шапку и ей рассказал, что отвсчать, чтобы спастись» [Сказка о том, как 1927: 169]. Интересно отметить, что подобное представление о головном уборе реализовывалось не только в фольклорном варианте. Г. А. Ткачев, говоря о том, что жители Малой Кабарды нанимали ингушей караулить свои хутора от возможных набегов, приводит, в частности, случай, когда один из караульчиков, уезжая лечиться от раны, сказал жителям, «что он оставляет на хуторе свою шапку, которая предупредит от краж и грабежей» [Ткачев 1911: 13].

В этом ракурсе можно попытаться посмотреть и на следующий известный эпизод из истории кабардинцев. Ш. Ногмов, повествуя о подготовке кабардинцев к свержению власти крымского хана, отмечает, что на совете было решено одновременно перебить всех крымцев, при этом «не исполнившим сего повеления назначен был значительный штраф, и сверх того, в знак трусости, черный, шелковый колпак» [Кабардинский 1936: 611].

Мы не располагаем сведениями, почему знаком трусости стал этот довольно необычный, судя по описанию, головной убор. В качестве вероятного объяснения можно предположить, что в исторической памяти народа с этим головным убором были связаны определенные ассоциации. Например, он мог являться характерным головным убором врагов, некогда потерпевших поражение на поле битвы, что в последующем нашло свое отражение в закреплении вышеотмеченной традиции.

С тех же позиций, по нашему мнению, убедительно объясняется и, казалось бы, противоречивое поведение абрека Бей-Булата, о котором пишет Л. Н. Коло-

сов: «Как доложил калмыцкий пристав Ахверов... Бейбулат в эти годы „аккуратно получал свое офицерское жалование – 250 рублей серебром в год, но избегал надевать офицерский мундир“. В эти же годы он свободно разъезжает по Чечне и возглавляет то одну, то другую акцию чеченцев» [Колосов 1991: 160]. Для чеченца Бей-Булата пойти на военную службу к врагу и получать за это жалование было вполне присмлемо, так как он рассматривал свое решение как временный, тактический ход. Однако он не мог столь же легко надеть одежду врага и тем самым принять его сущность.

Непосредственное отношение к кругу рассматриваемых нами проблем имеет ситуация, связанная с многочисленными упоминаниями о пошении на Кавказе женщинами мужской одежды. Предварить этот сюжет хотелось бы германским мифом, связанным с предысторией битвы викингов с вандалами. «Водан предсказал победу тем, кого увидит первыми. Это были жены викингов, которые по совету его жены сделали бороды (объяснение названия „лангобарды“ – длиннобородые)» [Мифологический 1990: 403].

Фактически Один (Водан) увидел не жен, а самих воинов – используя важнейший признак мужчины, жены викингов приобрели этот статус. Пожалуй, с наибольшей полнотой идея изменения с помощью одежды половой принадлежности женщины выражается в одной из имеретинских сказок. Дочь царского эконома, надев мужскую одежду, совершает череду подвигов и в заключение побеждает дракона. Поверженный дракон «упал на пол и в предсмертных корчах прошептал проклятие девушке: „Если ты мужчина, то обратись в женщину, а если женщина, то стань мужчиной!“» [Имеретинские 1894: 52]. Проклятие дракона лишь «официально закрепляет» за девой-воительницей уже навсегда статус мужчины, в котором она и так пребывала, совершая подвиги и уподобившись с помощью одежды мужчине.

Флавий Вописк Сиракузский, один из писателей истории Августов (117–284), описывая триумф императора Аврелиана, отмечал, что среди пленников «были ведены также 10 женщин, которых он взял в плен, когда они в мужском убранстве сражались среди готов (т. е. сарматов. – Ю. Б.)» [Античные источники 1990: 157].

Согласно китайской хронике «Юань-ши», один из крупных аланских князей, погибший в бою, перед смертью приказал своей жене Ваймасы защитить их владения. Надев шлем и латы, жена во главе войска усмирила волнение [Иванов 1914: 283–284]. В более поздний исторический период снискала себе славу отважной женщины аварская ханша Баху-бике, которая нередко «являлась... в сражениях впереди вооруженных полчищ аварских, на коне, с обнаженной шашкою в руке и с меткою винтовкою за плечами...» [Кузминский 1940: 334]. Однако, согласно точке зрения родственников Хаджи-Мурата, т. е. тех, кто действительно мог быть в курсе дел двора аварских ханов, «Баху-бике, как женщина, не могла стать во главе войск и посещать места сражений, так как женщине это не приличествовало» [Ясулов 1927: 8]. Но при этом ханша могла совершать свои подвиги в мужском костюме.

Наш информатор из аула Кошехабль сообщил, что его старший дядя до революции нередко занимался угоном лошадей. Пригнав свою добычу, он оставался дома, а его жена, надев мужскую одежду, садилась на коня и той же ночью отгоняла лошадей в аул Егерухай, где продавала их перекупщику. При этом информатор особо подчеркнул, что использование женщиной мужской одежды всегда являлось следствием крайней необходимости и оставалось тайной [ПМА 1736: 37].

Необходимость же эта, во-первых, диктовалась войной и, во-вторых, местию. Так, герой одной из чеченских сказок рассказывает о произошедшем с ним событии. «В это время ко мне подъехал какой-то всадник и, узнав, что меня заботит, предложил мне дружбу. Он предлагал свои услуги для убийства кровника, но я не давал согласия. Он уехал и через некоторое время вернулся с головой кровника. Он открылся мне и снял с себя папаху. Это, оказывается, была засватанная мною девушка» [Сказки и легенды 1983: 211]. Практически тот же сюжет мы встречаем и в дагестанской сказке о Теймир-Хане, где некий незнакомец стал «срезать кинжалом головы разбойников», а затем произнес следующий монолог: «Дорогой мой брат! Я за тебя отомстила твоим кровникам». Завершается все тем, что незнакомец «сорвал с себя папаху, и передо мной предстала красавица девушка» [Сказка Теймир-Хан 1927: 58]. Согласно информации, полученной от жительницы аула Блечепсин, в 1864 г. перед выселением беглых кабардинцев в Турцию около аула Ходзь произошла последняя их битва с русскими, о которой была сложена песня-плач. Героиней песни стала девушка Ракуят, все братья которой погибли в бою. Переодевшись в мужскую одежду, она также приняла участие в сражении. Смертельно раненная, лежала она на поле боя и, когда мимо проходил офицер, выстрелила в него, отомстив за себя и братьев [ПМА 1736: 29]. Примеры можно было бы продолжить.

Обратная ситуация, когда женская одежда надевалась на мужчину, не столь распространенная, была связана главным образом с обрядом изгнания. Так, В. Савинов, описавший обряд изгнания из абазинского аула мужчины, проявившего трусость, сообщает, что жена или сестра вытирают ему глаза платком и одевают в женскую одежду [Савинов 1850 Кн. 9: 8]. К этому же семантическому полю можно отнести поступок грузинской женщины, послуживший толчком к началу резни русского гарнизона в 1812 г. в Сигнахе. В Кахетии в это время были очень сильны антирусские настроения. В деревне Тионети, выражая свое недовольство бездеятельностью мужчин, женщина подошла к мужу и накинула на него свое покрывало. Этого провокационного жеста оказалось достаточно, чтобы развитие событий приняло острую форму [Потто 1994 Т. 1: 462].

Надевание женской одежды в рассматриваемом варианте влекло за собой полную потерю мужчиной его статуса. Но существовала ситуация, когда переодевание мужчины в женскую одежду не отражалось на нем пагубным образом. Так же, как и в случае с переодеванием женщины в мужское платье, к подобному шагу прибегали в качестве военной хитрости, чтобы обмануть врага или отомстить кровнику.

Согласно осетинскому варианту «Нартов», вражда между родами Бората и Ахсартаггата должна была закончиться примирением, завершающим этапом в котором планировалась свадьба между представителями враждовавших сторон. Урузмаг под видом невесты оказался один с женихом и девушкой из рода Бората. Воспользовавшись благоприятной ситуацией, Урузмаг убил жениха и обесчестил девицу и таким образом отомстил кровникам [Нарты 1991 Кн. 2: 360]. Или другой пример – абреки из Блечепсина по просьбе стариков переодеваются в женское платье и покидают аул, пройдя через оцепление казаков [ПМА 1736: 27]. При этом подобный шаг никоим образом не отразился на их репутации.

В конце параграфа нами будет подробно рассмотрен комплекс традиционной походной одежды народов Кавказа. Е. Н. Студенецкая в своей монографии, посвященной одежде народов Северного Кавказа, выделяет в качестве трех обязательных элементов сложившегося в этом регионе комплекса походной одежды бурку, башлык и папаху, «которые собственно и превращали его в дорожный костюм» [Студенецкая 1989:123]. Бурка и башлык всегда являлись атрибутами воина, отправляющегося в военный набег. При этом походная жизнь на протяжении исторически длительного времени неразрывно сочеталась на Кавказе с военной сферой, где бурке также отводилась заметная роль. Так, Д. Ю. Чахкисв и Б. Б. Абдулвахабова отмечают, что в «боевой обстановке в прошлом вайнахи искусно использовали бурки в качестве защитных функций» [Чахкиев Абдулвахабова 1992: 7].

Бурка – один из немногих элементов традиционного костюма, который продолжает свое существование, являясь в условиях высокогорья с его густым, влажным туманом и обильными снегопадами незаменимой одеждой чабапов. Таким образом, бурка и функционально дополняющий ее башлык были одеждой любого жителя Кавказа, отправляющегося в дорогу. Мы же попытаемся рассмотреть бурку в интересующем нас контексте абречества.

В связи с первым упоминанием бурки у народов Кавказа, Е. Н. Студенецкая ссылается на Интериано и приводит дату – 1504 год [Студенецкая 1989: 82]. Авторы другой монографии, посвященной ногайцам, отмечают, что бурка была известна издавна и, в частности, приводят сведения Рубрука о том, что ногайцы из войлока изготавливают плащи и шапки [Калмыков Керейтов Сикалиев 1988: 123].

Вероятно, не будет ошибкой сказать, что возраст бурки определить крайне сложно, если иметь в виду саму идею этой плечевой одежды, так как в своем первоначальном варианте бурка – это кусок войлока, который не имел ни одного шва и держался на плечах человека с помощью завязок. «Подобного рода шкуры-накидки имелись вплоть до XX века у абхазов» [Студенецкая 1989: 16].

Согласно точке зрения некоторых специалистов-кавказоведов, башлык в этот регион пришел из Азии. Так, С. Ш. Гаджиева считает, что прототипом ногайского башлыка является головной убор населения Средней Азии IV–V вв., а также гупнов [Гаджиева 1976: 123]. В. С. Уарзиати отмечал, что островерхние головные уборы из войлока некоторых скифских племен можно рассматривать в качестве прообразов кавказских башлыков [Уарзиати 1990: 123].

Даже при первом, поверхностном знакомстве с историей и функциями этого головного убора можно судить о его солидном семиотическом потенциале. Так, в частности, «во время сева крестьяне иногда использовали его как сеялку, завязав лопасти через плечо...» [Студенецкая 1989: 120]. И второй пример из кабардинского фольклора: «Только увидел Занеко всадника, сразу его узнал. Прицелился, убил... Он же отрезал голову Шаохужико, швырнул ее в башлык и привязал к седлу. Вернул сам лошадей со словами: „Я не гобаши, не затем я сюда явился, чтобы угонять кумыкских лошадей“» [Кабардинский 1936: 183]. Как в первом, так и во втором случае башлык упоминается в ритуальной ситуации – сев и кровная месть, поэтому видеть в подобном применении головного убора лишь одну практическую целесообразность (удобство использования) вряд ли правильно. При этом нельзя сказать, что упоминание башлыка в контексте обряда кровной мести в эпосе есть случай единичный. Нарт Шабутноко, мстя нартам за смерть отца, выдвигает им следующее условие:

*Е-э, у Нартов весь шелк,
Е-э, соберите,
Ер, на Харама-горе сожгите.
Ер, если мой башлык,
Е-а, наполните пеплом и отдадите –
Е-э, как плату за кровь отца
Радэм, я приму, – говорит [Нарты 1974: 248].*

Нет сомнения, что бурка относится к кругу предметов высокого семиотического статуса, таких, например, как кинжал или головной убор. Бурка всегда являлась одним из элементов внешнего облика кавказца, атрибутом образа мужчины и воина. Так, Сурхо, герой одной из чеченских эпических песен – илли, появляется перед стариками, пришедшими к нему домой, следующим образом:

*Вышел он к старцам в беشمете белом.
Черную бурку на плечи накиннул он.
Серую шапку на брови надвинул он [Илли 1979: 123].*

Цвет бурки у адыгов, создавших, пожалуй, самое сословно стратифицированное общество на Северном Кавказе, являлся знаком социальной принадлежности. «В Кабарде на белую одежду (бурку и черкеску) для недворянских сословий существовал запрет» [Студенецкая 1989: 87]. Не только цвет бурки маркировал социальную принадлежность, но и сама бурка как таковая обладала этой функцией, что достаточно отчетливо просматривается из приводимых ниже примеров, имевших непосредственное отношение к дворянам 3-й степени у кабардинцев, так называемым *уорк-цао-тлыхус*. «Если кодзь желал сделать кого-либо уорком, он дарил этому человеку или лошадь, или ружье, или лук, или саблю, или кинжал, или бурку. Словом, какую-либо вещь, хотя бы плеть. Кодзь скажет кому-либо, вручая плеть: „Даю тебе уоркское приданое“, – и получивший плеть считается уже уорком» [Кабардинский 1936: 146].

Здесь надо отметить, что подобный обряд, несмотря на то, что он был связан с самым низким слоем дворянства, имел принципиальное значение: посредством него происходил качественный скачок – кабардинец-простолюдин входил в привилегированное сословие. Таким образом, эта ситуация, безусловно, носит пограничный характер. Правда, бурка являлась далеко не единственным предметом, использовавшимся в данном обряде, причем нетрудно заметить, что их набор не случаен: ружье, лук, сабля, как и бурка, относятся к кругу предметов снаряжения всадника. И все-таки бурка, как нам представляется, на общем фоне вышеотмеченных вещей имела в качестве знака социального ранга особое место. Так, в частности, в одном из фольклорных текстов мы находим следующие строки:

*Пши убивали людей-героев, как Андемыркан.
Уорки им завязывали бурки [Кабардинский 1936: 540].*

Одна из обязанностей уорков низших степеней состояла в том, чтобы завязывать князю бурку, а также «подсаживать его в седло, помогать сходить с коня» и «везти с собою бурку пши или тлекотлеша» [Кабардинский 1936: 639].

Не меньшая роль отводилась бурке и в сфере брачных отношений. Так, в песне об Адиюх приводится описание того, как юноша похищает свою возлюбленную – девушку из карахалка (простонародья). Речь о бурке идет в самом конце, в трагической развязке:

*На руки я беру тебя, о моя Адиюх!
Кутая в черную бурку, о моя Адиюх!
Обнявшись, пускаемся в путь, о моя Адиюх!
Незнакомой дорогой, о моя Адиюх!
На заре фазан вспорхнул из кустов, о моя Адиюх!
Конь метнулся – выронил тебя, о моя Адиюх!
Не умела бурка от беды укрыть, о моя Адиюх!
По тебе убиваюсь, плачу, о моя Адиюх!
[Кабардинский 1936: 450].*

Связь бурки с брачной сферой отчетливо прослеживается как в обрядности, так и в фольклорных сюжетах. В сказании об Эдиге Цагове группа кабардинцев проходит испытание – переход через однобрусный мост, – которое выдержал только Эдиг. Но прежде чем чеченская девушка станет его женой, юношу ждет завершающая часть испытания. «Тебе, кабардинскому всаднику, осталось еще одно. Кто, бросив бурку на землю, нанесет на скаку коня два удара по концу бурки, за того и выйду, – сказала Харзанап... Эдиг, не доезжая до бурки, наклонился в сторону и ударил так, что точно попал в указанное место» [Кабардинский 1936: 390].

Для удержания бурки на плечах спереди у ворота пришиваются накладные кожаные петли. В связи с использованием бурки в сфере свадебной обрядности отметим, что «иногда лицевую сторону петли сплошь покрывали золотым или серебряным шитьем. Такие петли, заготовленные заранее, служили подарком невесты молодым родственникам мужа» [Студенецкая 1989: 84].

У чеченцев при выезде свадебного поезда родственники или односельчане невесты для получения за нее выкупа могли задержать поезд перетянутой через улицу веревкой или буркой [Межидов Алироев 1992: 77]. Кроме того, при вводе невесты в дом у порога кладут веник и войлочный ковер, который невеста должна аккуратно убрать с дороги и положить на это место деньги. «Раньше же к ногам невесты бросали бурку» [Межидов Алироев 1992: 78]. В кумыкской народной песне «Участь бобыля» ее герой, сетуя на свою участь, в частности, говорит: «У меня нет ни кола, ни двора – если я женюсь, то жене негде будет жить, разве из бурки моей сделаю для нее брачную комнату» [Кумыкские песни 1893: 37].

Нахождение мужчины и женщины под одной буркой считалось знаком их близости, о чем недвусмысленно свидетельствует один из сюжетов о нартах. «Внезапно разразилась гроза с ливнем. Сосруко укрыл Адиюх своей буркой. Непобедимое желание овладеть Адияух покорило нарта Сосруко. Без слов, беззвучно, мгновенно Сосруко познал всю сладость Адияух, и тут обнаружил, что Адияух была девой» [Кабардинский 1936: 22].

Подобная оценка бурки как некой территории, где происходит встреча, соединение представителей противоположных полов, находит отклик и в художественной литературе, посвященной традиционным сюжетам. Так, главный герой рассказа «Мечь табунщика» адыгского писателя Тембота Керашева замечает: «Недаром в наших сказаниях, когда герою приходилось ложиться под одну бурку с женщиной, нуждающейся в его защите, он клал между собой и ею обнаженный меч» [Керашев 1982: 519].

Здесь, как нам представляется, создается ситуация, аналогичная широко известной истории, когда хозяин дома вынужден спасать от гнева одноаульцев убийцу своего собственного сына, оказавшегося под его кровом, – т. е. героя вводят в пограничную, нравственно экстремальную ситуацию и оставляют перед выбором, с тем чтобы через его поступок показать приоритет одной нравственной нормы над другой. В данном случае непреложность соблюдения закона гостеприимства оттеняется обычаем кровной мести.

Оказавшись под буркой вдвоем с женщиной, т. е. в условиях, подразумевающих непременно соединение, герой не может на это пойти, связанный нравственным обязательством. Меч, кинжал – оружие, обладающее большим зарядом сакральной силы, используется героем в качестве средства, способствующего преодолению ауры бурки. Завершить сюжет на тему бурки в контексте семейно-брачной обрядности можно описанием сцены родов из статьи А. Захарова о положении женщин в Азербайджане в конце XIX в. Когда роды протекают трудно, «то, завернув роженицу в одеяло или бурку, начинают катать ее по полу или заставляют перепрыгивать через разведенный посреди комнаты огонь, или же ползти меж ног ослицы» [Захаров 1894: 95]. Итак, как это демонстрируют вышеприведенные примеры, связь бурки с обрядами, сопровождающими состояние перехода (изменение сословной принадлежности, свадьба, рождение), проступает достаточно отчетливо. Здесь не приведены примеры из сферы погребальной обрядности, но мы рассмотрим этот сюжет несколько позже.

Образ абрека в фольклоре неразрывно связан с буркой и башлыком. Так, в илли о Чеге – Бесстрашном Сердце появление знаменитого абрека Бейбулата выглядит следующим образом:

*Вихрем ворвался в аул Бибулат
В бурке косматой, в папахе лохматой [Илли 1979: 34].*

Мифическая Сатаней в крайней степени гнева обращается к Бадьноко, одному из видных нартов, и дает ему характеристику, которая, по сути, соответствует образу абрека: «Эй ты, зачатый бродягой, шатающийся туда и сюда! Эй ты, снятый с кучи навозной! Коли у нас в округе найдется вертун похлеще тебя, пусть тха с высокого места произнесет смертное слово над нашей землей» [Кабардинский 1936: 68]. Это впечатление дополняется текстом куплета из так называемой «гармошки Лашин» – цикла, посвященного нартам, где Бадьноко адресованы следующие строки:

*С истока Курна постигаешь
Даже того, кто в глубь стога забрался.
Нарт Бадьноко, искатель души моей,
Не сватай так часто меня ты..
Мне мужа не надо такого,
Кто таскает на теле
И летом жаркую бурку,
Кто бродит бойцом одиноким в степи
[Кабардинский 1936: 70].*

В этих строках, пожалуй, наиболее четко прослеживается ношение бурки как знака определенного, а именно скитальческого, образа жизни героя.

В гыбзе об ауле Куртати сообщается о трагической гибели кабардинского торгового каравана, атакованного абреками во главе с Мысостом Наурзоковым. И несмотря на то, что литературная метафора переключает внимание на иной аспект, нам важен факт, что образ абрека создается не в последнюю очередь с помощью башлыка.

*Впереди врагов скачет Мысост Наурзоков,
Всадник передовой, друг наш кан,
Ой, лучше б не знать нам кана такого!
На кабардинцах и башлыки как шлемы [Кабардинский 1936: 332].*

В песне хаджиретов есть такие слова:

*Пиш, откормленные Кабардой,
За курганом сидят, притаились.
Ливень пуль нам башлыки дырявит [Кабардинский 1936: 424].*

Бурка и башлык обладали одним немаловажным для абрека свойством. Башлык, в частности, абрек надевал тогда, когда хотел остаться неузнанным [Студе-

нецкая 1989: 123]. Так, В. А. Потто описывает конкретный случай внезапного нападения русских кавалеристов на один из чеченских аулов, но «еще быстрее них несся всадник, с головой, окутанной башлыком, чтобы не быть узнанным. Это был один из изменивших нам лазутчиков. Он вскочил в аул и зловещим криком „урус!“ поднял всех на ноги» [Потто 1994 Т. 5: 216]. Этот аспект использования башлыка в кавказском фольклоре прослеживается достаточно четко. Так однажды герой кабардинского эпоса Озырмес расправляется с врагами, «...кроме одного всадника. Этот всадник укутал голову башлыком и ускакал вперед. Озырмес догнал его, поднял шашку, и только хотел снять ему голову, всадник повернулся к нему лицом и говорит: „Не убивай меня“. Тут Озырмес узнал сына Муртазова и говорит: „Пусть Аллах не простит тебе, проклятому предателю, молоко-грудь нашей матери. Прочь с глаз моих!“» [Кабардинский 1936: 164].

Башлык при его реально существующей способности скрывать лицо, в этом случае скрывает предателя с эпической основательностью, до последнего момента, когда сам изменник открывается перед угрозой смерти. То же самое можно сказать и о другом сюжете, где герой занят поисками похищенной дочери русского князя: «Как-то раз днем, когда Жагфара не было дома, Жамбот, закрыв свое лицо башлыком, в одежде нищего подошел к дому Жагфара» [Кабардинский 1936: 198].

Нарт Сослан, убив Тотрадза и желая остаться неузнанным, закутывает свою голову башлыком, видя подъезжающих всадников. Один из всадников, описывая наружность Сослана матери убитого героя, говорит: «Внимательно смотрел я на него, – сказал один, – и удивился: голова его башлыком закутана, а в одном глазу два зрачка» [Нарты 1991: 387].

Отметим, что удивление было вызвано не только наличием странного глаза, но и закутанной башлыком головой. В трех приведенных случаях все герои находятся в положении во многом сходном. Один откровенно предает своих молочных братьев, за что и получает проклятие от одного из них, второй – имитирует изгоя, третий, прибегнув к хитрости, становится убийцей. Таким образом, башлык не только скрывает их лица для удобства выполнения совершенно конкретной задачи, он одновременно и маркирует их социальное положение.

В этой связи мы предлагаем рассмотреть один из эпизодов истории Гурии начала XIX в. В. А. Потто приводит предание об убийстве владельца неприступного замка Асалтани. Правитель Койхосро встретил в лице Асалтани непримиримого врага, разорывшего округу и являвшегося проклятием здешних мест. Единственная возможность, которая оставалась Койхосро для устранения врага, – предательство. План заключался в том, чтобы выманить Асалтани из замка и убить. Сделать это должен был преданный вассал Койхосро – Беридзе, являвшийся Асалтани старинным другом. «Смутно почуствовал старый Беридзе, какую именно службу потребует от него Койхосро. Страшно и бесчестно казалось ему быть предателем Давида, с которым вместе они проводили первые дни беспечной молодости... Подавив тяжелое чувство, Беридзе выслушал, что ему нужно делать, молча накиннул на плечи бурку, закрыл лицо башлыком и отправился в путь» [Потто 1994 Т. 2: 616].

С формальной точки зрения Беридзе просто надел дорожную одежду, но, как нам представляется, слова «закрыл лицо башлыком» в контексте вышеизложенной истории есть выражение отношения к поступку самого Беридзе. Согласившись на убийство друга, он еще до осуществления своего замысла дает принципиальную оценку своим действиям и вытекающим из них для себя последствиям.

В литературе встречается упоминание о том, что башлык, прикрывающий голову, был одним из признаков, по которому можно было определить абрека. Так, в кавказской были об Аммалат-беке А.А. Бестужева-Марлинского находим следующее замечание: «Это и не кровомстителю и не абреки: лица их не закрыты башлыками» [Бестужев-Марлинский 1958: 438]. То же самое замечание встречается и у В. Савинова: «Я приняла тебя за кровомстителем... Мне показалось, что голова твоя накрыта башлыком» [Савинов 1850 Кн. 4: 3].

Ф. Ф. Торнау в своих воспоминаниях описывает эпизод, когда ему однажды пришлось ехать в колонне абхазских всадников: «Мы ехали, укутав лицо башлыками, по обычаю абреков...» [Торнау 2000: 150]. Особо любопытной в этом ряду примеров является информация Норденстамма о чеченцах: «Бывают между горцами люди, которым жизнь наскучила, и по беспокойному характеру своему нарочито скитаются для того, чтобы искать ссоры или кровомщения, эти люди обыкновенно надевают красный башлык, дабы тем отличить себя от других и дабы всякой мог остерегаться от встречи с ними, всякой их боится...» [Норденстамм 1940: 321].

Если, укутав голову башлыком, можно было закрыть свое лицо, то, надевая бурку, всадник таким образом нередко хотел скрыть свое оружие [Студенецкая 1989: 82]. Это, безусловно, так, но нам бы хотелось сделать особый акцент на интерпретации этой особенности назначения бурки. Скрывая свое оружие, всадник отстранялся от чрезвычайно важных символов, определяющих статус воина и мужчины. Конечно, можно было предположить, что они находятся под буркой, но их сокрытие должно было создать некий нейтральный образ. Тем большим по эффекту являлся переход от нейтрального состояния к активному, что убедительно демонстрируется в «Песне тлхукотла», где главный герой-абрек повествует о своих делах:

*Трое, вижу, за мной едут...
Не из Крыма ли вы, всадники злые?
Сказал и рукою под бурку,
Вынул саблю с тремя остриями!*

[Кабардинский 1936: 396].

Сложившееся в местной среде представление о скрытой под буркой угрозе, тайной, т. е. гораздо большей опасности, использует И. Базоркин, создавая понятный для своих читателей образ: «Это убедило ее, что словам Калоя верить нельзя, что его спокойствие – это только бурка, под которой спрятано оружие» [Базоркин 1971: 235]. Эта особенность бурки могла распространяться не только на оружие, но и на самого человека. Так, у того же автора главный герой, что-

бы незаметно провезти девушку к ней домой мимо ее отца и односельчан, идет на весьма рискованный шаг. «Уже недалеко от аула, на горе, они увидели людей. Калой сел в седло и закрыл девушку буркой. Она обняла его за талию и в страхе прижалась к нему» [Базоркин 1971: 168]. Это присущее бурке свойство скрывать могло принимать и курьезные формы. Так, И. Д. Попко не без иронии сообщает об адыгах: «Почтенные соседи черноморцев умеют ловко стянуть, что им приглянется и что будет плохо лежать, поэтому не дозволяется им входить в торговые ряды в бурках» [Попко 1998: 79].

Но гораздо более плодотворной для нашей цели является не свойство бурки и башлыка скрывать человека, а свойство замечать его. Безусловно, это свойство было обусловлено самой фактурой бурки и в первую очередь реализовывалось в сугубо практической сфере. В. А. Потто, говоря о несении донскими казаками кордонной службы на Кубани, пишет: «Действительно, кордонная служба находилась у них в младенческом состоянии... казак... на вышке оставлял ружье с накинута буркой и надетой папахой. Если посмотреть издали, особенно снизу – точь-в-точь стоит часовой» [Потто 1994 Т. 5: 319]. Так же и Зелимхан, совершая побег из тюрьмы, оставил «на постели бугром приподнятую бурку так, чтобы надзиратель, если он заглянет в волчок, подумал, что это спит человек» [Мамакаев 1990: 37]. Или еще пример – знаменитый эпизод из биографии того же Зелимхана, когда ему удалось скрыться из окруженной казаками пещеры, в которой он прятался. Выбросив с крутого склона мешок в бурке и приковав внимание своих врагов к «безрассудному прыжку», Зелимхан ускользнул от преследователей [Чинский № 191 1913: 2].

Интересным представляется эпизод, содержащийся в воспоминаниях родственников Хаджи-Мурата о жизни в Хунзахе после убийства имама Гамзата. У убитого сподвижника Гамзата осталась жена Зайнаб, которой «абреки» предложили выйти за двоюродного брата Хаджи-Мурата, – она отказалась, тогда абреки напали на дом Зайнаб, но нападение было отбито. «Когда наступило ночное время, Казанбий – муж сестры Зайнаб, – накиннул на Зайнаб бурку, падел папаху, увел в свой дом и там стал оберегать ее от нападения» [Ясулов 1927: 16].

Аналогичным образом используется бурка и в фольклорных текстах. Так, у картвелов бытовала история о хитроумном и смелом крестьянине Хасико, который справился с помощью бурки с двумя братьями – лешими. Воспользовавшись тем, что охмелевший от вина леший на минуту заснул, Хасико втыкает в землю кинжал, а сверху него накидывает бурку. Поднявшись в воздух, леший бросается вниз, чтобы раздавить «человека», но гибнет сам, напорвшись на смертоносное оружие. Укутав деревянный обрубок буркой, Хасико готовит приманку для брата лешего, незамедлительно явившегося, чтобы отомстить. Не разглядев, как и его брат, подмены, леший бросается на «кровника» и гибнет, сраженный метким выстрелом Хасико [Джанашвили 1893: 166].

Практически калькой вышеописанных событий с Хасико является чеченская быличка об охотнике, убившим хромого джейрана и этим вызвавшим гнев царя зверей. «Царь зверей немедленно явился и стал укорять чеченца за убийство... Царь ушел, а охотник развел огонь, поставил около него чурбан, покрыл своею

буркой, а сам, зарядив ружье, спрятался. Пришел царь, бросился на чурбан и так и рассек его пополам. Тогда охотник выстрелил в него. Царь исчез, но и чеченец, воротясь, долго проболел» [Сказки и легенды чеченцев 1897: 20].

Согласно гурийской быличке, к дворянину, ехавшему через лес, садится сзади на лошадь Кхаджи (женский демонологический персонаж) «и хочет обнять его за талию поверх бурки... дворянин вынимает осторожно, так, чтобы Кхаджи не узнала, кижал из ножен, просовывает его правой рукой под буркой, и сзади сильным ударом наносит Кхаджи рану... последняя от сильной и неожиданной боли с криком сваливается с лошади» [Мамаладзе 1893: 99]. Роль бурки настолько значительна, что она выступает практически как самостоятельное действующее лицо, отодвигая в тень, на задний план своего хозяина. Как представляется, именно на этом построена сцена в романе А. Кешокова «Зеленый полумесяц», когда абреки, того не желая, убивают одного из главных героев. «В балке „линкольн“ был остановлен. Осиротевшие, а вернее, озверевшие сподвижники шаха бандитов вскочили на подножку и почти в упор несколькими выстрелами убили шофера и впавшего в забытие Казгирея, прикрытого чужой буркой, буркой Инала» [Кешоков 1969: 354].

Эта вера в активную роль бурки отчетливо проступает и в ранее цитированном тексте про Адиюх, где герой говорит с укоризной: «Не умела бурка от беды укрыть, о моя Адиюх!» или же в тексте «Дочь шапсугов» Т. Керашева, где главной героине удается сбежать от похитителей: «Надежда молнией блеснула перед Гулез: внезапным рывком вырвалась она из рук того, кто держал ее, оставив в его руках бурку» [Керашев 1997: 351].

В равной степени эта функция активного заместителя человека относится и к башлыку, что, с нашей точки зрения, находит подтверждение в следующих эпизодах из произведений Ахметукова и Керашева. Когда встреча двух непримиримых врагов Хаджи-абрека и Бей-Булата наконец состоялась, между ними происходит ожесточенная схватка, в ходе которой оба погибают. «Лица их исказились от злобы, и трудно было признать их трупы. Только по башлык узнали Бей-Булата» [Ахметуков 1993: 191]. Башлык становится неопровержимой уликой участия князя в похищении главной героини Гулез, которая «передала суду башлык Болотокова. На башлыке том были вышиты имя и титул княжича, а также арабские молитвы, предназначенные предохранять его от пули» [Керашев 1997: 368].

Как представляется, взяв на себя значительную долю заместителя человека, бурка обладает и способностью обезличивать человека, делать его образ аморфным, стирать конкретные, личностные черты. Не случайно, с нашей точки зрения, появляется параллель бурки с туманом, аморфной субстанцией.

*С горь: Башмакира ползучий туман –
Что серая бурка кабардинских шао [Кабардинский 1936: 413].*

Или:

*Башмакира низкий туман
Походному всаднику бурка зеленая [Адаб баксанского 1991: 284].*

А в адыгской версии «Нартов» Сосруко, собираясь незаметно приблизиться к своему врагу, сел на коня и вместо бурки «окутался туманом» [Нарты 1974: 199].

Образ тумана как надвигающейся опасности, неизвестности отразился в фольклоре. Так, в уже приводившемся лакском тексте великаны-нарты догоняют героя, и он сначала видит первого нарта: «Он был подобен туче, одет в красное...», далее «видит наш молодец, что черный туман приближается – это догнал их черный нарт». И наконец, «подъехал к ним на белом коне нарт. Страшен он был – Боже избави! Как туча черный и с одним глазом во лбу» [Казикумухские народные 1992: 47–49].

Бурка с башлыком представляют идеальное сочетание – нечто вроде монашеского капюшона и рясы – одежды, одним из главных назначений которой было нивелировать индивидуальные черты и подчеркнуть принадлежность к некоему замкнутому сообществу.

Когда туман над горами

Бурка балкарцу – вместо дома [Кабардинский 1936: 454].

Известно, что бурка использовалась горцами не только как одежда, очень часто она заменяла им в горной местности жилье и «наброшенная на воткнутые в землю кольца играла роль заслона или палатки» [Студенецкая 1989: 82]. Поэтому совсем не случайно в одной из адыгских песен сообщается о том, что война «принудила и красавиц наших сносить бедствия и жить под навесом бурки, вместо палаток» [Ногмов 1982: 88]. Но гораздо более интересным представляется рассмотрение не одной лишь функциональной стороны дела, а всего комплекса представлений, который сопутствует понятию «дом». Осмысление бурки как жилища проступает в различных текстах, например, в описании похода кабардинских партизан в период гражданской войны на Кавказе. «Отряд вошел в селение Алтуд. Выставили охрану. Разместились по домам. Под буркой так темно, как темно в селении» [Кабардинский 1936: 548]. Стилистика повествования такова, что бурка рассматривается в качестве крова.

Оформление входа в жилое помещение на Кавказе часто было связано с изображением руки, открытой ладони, что имеет свое соответствие в бурке. «В некоторых случаях внутри на углах у подола делали вышивку из золотых ниток. Ее характер – раскрытая ладонь, звезда и полумесяц, кувшин для омовения – указывают на то, что она имела не столько эстетическое, сколько охранно-магическое значение» [Студенецкая 1989: 84].

В одном из кабардинских сказаний главный герой – юноша, отправившийся на поиски средств, необходимых для выплаты калыма, встречается с известным фольклорным персонажем – Маленьким всадником. Всадник спал под буркой, куда и забирается главный герой, чтобы провести ночь. Первым просыпается хозяин и обращается к незваному гостю: «Эй, вставай! – закричал Коротыш. Стащил он с юноши бурку и говорит: – Я тебя разбудил, чтобы спросить, почему тебе надоело жить на свете» [Кабардинский 1936: 299]. Таким образом, риск, которому

подвергал себя юноша, обозначен. Но никакие трагические последствия юноше не угрожают, напротив, он попадает под покровительство этого грозного персонажа.

Аналогичным образом складываются события и в сказании, где уже лаксоммо молодцу другой персонаж – Безносый человек – задает вопрос: «Кто ты, храбрец? Как смел лечь подле меня, стреножить коня и накрыться буркою?» [Казикумухские народные 1992: 47].

Как нам представляется, объяснение причины, почему для главного героя все заканчивается благополучно, достаточно определенно изложено в сюжете об Инале и том же Коротыше, совершавшем поездку со своей женой: «Когда пришло время обеда, Коротыш оставил лошадей, распряг их, чтобы и они отдохнули. Покончил он с этим, разостлал на земле бурку и улегся. Облокотившись, положил голову на правую руку... Инал подбегает к жене Коротыша, падает к ее ногам, и просит, и молит: „Я гость. Ради Аллаха, пощади, ради Аллаха, не допусти, чтобы он меня убил“» [Кабардинский 1936: 140].

Итак, бурка, разостланная Коротышом, образует его территорию, временный дом, проникнув куда (собственно, подбегав), Инал просит соблюдения священного закона гостеприимства. И как часто бывает в сказаниях, Коротыш становится перед выбором – «Я дал клятву, что не оставлю за своей спиной стрелы, полагающейся на его долю. Поэтому не могу я не спустить стрелы» [Кабардинский 1936: 140]. Данное слово и соблюдение закона гостеприимства удалось не нарушить, прибегнув к компромиссу – Коротыш спускает стрелу в глаз Иналу, сохранив при этом ему жизнь.

В этом отношении представляет интерес описание встречи, состоявшейся в 1830 г., штабс-капитана Новицкого с влиятельными в Шапсугии двумя братьями Аббатами. Желая провести рекогносцировку на территориях, занятых враждебными России закубанскими народами, Новицкий пытался заручиться их поддержкой и представлялся им как частное, гражданское лицо. «Отъехав версты две от Анапы, он увидел кучу людей, впереди которой двое лежали на бурках, при его приближении оба они встали и вместе с тем поднялись скрытые в перелесках до пятисот вооруженных черкесов. – Аллах посылает нам клад, – сказал Бесленей, – и мы, ничем не рискуя, получим за него хороший выкуп».

Выдержав устроенное ему испытание, Новицкий проявил себя как хладнокровный человек, и тогда «Бесленей улыбнулся, приказал разостлать бурку и, пригласив Новицкого присесть с ним и братом, охотно отвечал на все его расспросы» [Эсадзе 1993: 34]. Вероятно, можно говорить о том, что благополучному исходу своей миссии Новицкий в немалой степени обязан тому обстоятельству, что во время первой встречи с братьями Аббатами он фактически выступил в роли их гостя, получив приглашение с их стороны присесть на бурку.

По всей видимости, бурка в традиционном представлении народов Кавказа осмысливалась не только как дом, но и как территория в целом. В одном из местных преданий говорится о том, как кабардинцы, окруженные в степи врагами, «опрокинули арбы... сделали завалы. Разостлали бурки на траву и на бурки высыпали порох» [Цаликов 1914: 27]. Разостлать бурку и высыпать на нее порох – выраже-

ние, которое неоднократно используется в фольклорных текстах, в ситуации, когда подчеркивается решимость героев стоять насмерть, как при защите родной земли.

В этой связи привлекает внимание сюжет абхазского нартского эпоса о сватовстве Нарджхью. Прибывшего на их двор Нарджхью нарти – братья Гунды Прекрасной – пытаются принять согласно этикету. Один из братьев подвел коня богатыря «к коновязи и привязал – коновязь не выдержала и вошла глубоко в землю. Нарджхью подали скамью, и он сел на скамью – все ножки врезались глубоко в землю. Тогда он встал, снял свою бурку, расстелил на земле и сел. Не поправилось все это нартам» [Салакая 1976: 232].

Вне всякого сомнения, нартам в принципе не могла поправиться столь явная демонстрация превосходства силы их гостя. Мы же хотим обратить внимание на следующий нюанс. Нарджхью расстилает бурку на их дворе, тем самым как бы экстраполируя свою территорию на землю нартов, – жест в высшей степени агрессивный, захватнический. В дальнейшем, уже увозя Гунду к себе домой, Нарджхью встречается в пути с другим персонажем эпоса – Хважарпысом, который пытается посягнуть на девушку. Действия богатыря, ожидающего нападения, кажутся весьма показательными: «Нарджхью остановился, отвел в сторону Гунду Прекрасную, расстелил бурку, посадил ее, а сам приготовился встречать врага» [Салакая 1976: 233]. И речь здесь вряд ли идет о создании Гунде Прекрасной комфортных условий для ожидания конца поединка, гораздо важнее в данном случае демонстрация всей серьезности намерений Нарджхью по защите Гунды, находящейся на его бурке (читай: на его земле, под его покровительством).

В.Я. Икскуль в своей повести «Святой Илья горы Тбау» вводит эпизод, где между женихом, у которого была украдена невеста, и его другом, принимавшим участие в погоне, происходит следующий диалог: «– Где Запихан? – Она сидит здесь на бурке, Керим...» [Икскуль 1976: 179]. Для одного осетина было важно сообщить, а для другого услышать не о том, где и на чем сидит невеста, а тот отрадный факт, что погоня завершена и невеста находится в руках друзей и родственников.

Это представление о крове и неразрывно связанной с ним защите, что сливалось в народном сознании с образом бурки (еще раз, уже в данном контексте напомним сюжет с Адиюх), очень хорошо иллюстрируется словами из народной песни о Зелимхане:

*А с первым криком муллы, с вечерним намазом
Взял Зелимхан свою семью под бурку и винтовку – брата своего.
Подавляя свою судьбу, ушел гордый Зелимхан [Гатуев 1971: 145].*

Г. Вертепов, писавший в конце XIX в. о земледелии горных ингушей, вероятно, также не случайно использовал сравнение с буркой при характеристике земельных участков, которые «состоят из отдельных клочков самых разнообразных форм и величин, от величины разостланной бурки до $\frac{1}{4}$ десятины» [Вертепов 1892: 35]. Возможно, подобное сравнение возникло под впечатлением известного на Кавказе сюжета, как горец, придя обрабатывать свой надел, сбросил бурку и не нашел участок, пока не собрался домой и не поднял ее с земли [Потто 1994

Т. 2: 166]. Этот рассказ обычно рассматривался в качестве яркого образа мало-земелья горца, нас же в данном случае в большей степени привлекает возможная иная трактовка, возникающая при сравнении с фольклорным текстом «Батраз и Нарты», где, в частности, говорится:

*Басово я мог бы поле
Под полою бурки спрятать.
Башлыком я сметаю
С неба тучи, звезд касаясь [Кабардинский 1936: 58].*

Бурка соотносится с территорией, она обладает неким свойством определять пространство как таковое. Бурка адекватна представлению о «своей территории», «родной земле», которая может быть какой угодно – от крошечного участка земли до просторов степей среднего течения Кубани (Басово поле). Отметим, что в фольклорной традиции народов Кавказа этим свойством обладает и бычья шкура. В местных преданиях существует бродячий сюжет, согласно которому правитель выделяет новопоселенцам столько земли, сколько будет накрыто бычьей шкурой. Хитроумные просители разрезают шкуру на тонкие ремешки и ими, как чертой, ограничивают территорию своего будущего проживания.

Развернув на земле бурку, горец оказывался на своей территории; свернув бурку и приторочив ее к седлу, он имел за своей спиной свернутое пространство, которое мог вновь развернуть, где сочтет нужным.

Образ бурки неразрывно связан не только с представлением о родном доме, обжитой территории, но также и представлением об особом, сакральном пространстве. Так, согласно ингушскому преданию, основание селения Джерах проходило следующим образом: «Прежде чем переселиться на новое место, Леван разостлал бурку и бросил стакан, произнося такие заклинания: „Я переселюсь в ту страну, куда обратится стакан (открытой частью): это будет признаком нового счастливого места“» [Мартиросян 1999: 54]. Согласно сведениям И. Д. Попко, каждый «воин черкесского сборища, затевающего открытый набег, бросает на разостланную бурку камешек. Все брошенные камешки сосчитываются и таким образом предводители сборища получают сведение о численном составе вооруженной силы... Такова строевая отчетность людей, почитающих унижительным прямой счет человеческих личностей» [Попко 1998: 147].

В традиционном обществе адыго-абхазских народов бурка также являлась территорией, на которой проводился поединок кровных врагов. Согласно воспоминаниям А. Хеция о своем детстве, его отец, останавливая ссору сыновей, иногда шутил: «Я вас поставлю на бурку». По рассказу отца А. Хеция, в Абхазии во время поединка между двумя врагами расстилали бурку, они становились на противоположные ее концы, спиной друг к другу и с пистолетами в руках. Посредник, ставивший их, считал до трех, после чего соперники разворачивались друг к другу лицом и стреляли в упор [ПМА 1755: 17]. Описание такого поединка под названием «бросать бурку» ввел в свой роман А. Возба. «И не каждому позволялось бросать бурку,

только героям из героев... Два героя встают на брошенную перед ними бурку и решают спор. Кинжалами, саблей или пулей по выбору. Но не сходя с бурки... Это кончалось чаще всего двумя гробами. И очень редко – одним...» [Возба 1991: 243].

А. Кешоков для того, чтобы отразить тяжелое психологическое состояние своего героя, использует описание ритуального поединка кабардинцев. «Иналу представлялось, что он как бы раздвоился, на одной бурке встретились два Инала, и в единоборстве они должны решить, кто из двоих останется на ногах, на бурке, а кому – быть завернутым в бурку» [Кешоков 1969: 362]. Описание ритуального поединка – «божьего суда» у осетин представлено в произведении В. Я. Икскуля «Святой Илья горы Тбау». Противникам завязывают глаза башлыками, и, вооруженные кинжалами, они должны поразить друг друга, определяя нахождение соперника по силе звука от хлопка ладоней окружающих их наблюдателей [Икскуль 1976: 173–175].

Если в первом случае бурка ограничивает территорию поединка, то башлык в осетинском «божьем суде» ограничивает их передвижение, лишая возможности видеть. Это действие описывается неоднократно. Так, И. Базоркин вводит в повествование описание слухов, которые передаются друг другу жителями ингушского аула: «Кто-то в полночь видел тень всадника на тропе к замку Ольгетты, куда даже днем люди не рисковали выезжать верхом. Кто-то клялся, что сам видел коня – вовсе без седока, тот мчался по ущелью с глазами, завязанными башлыком» [Базоркин 1971: 144].

А. А. Потто в своем сочинении приводит описание побега на русскую территорию молодого дворянина Джембулата с украденной им княжеской дочерью. Когда погоня настигла беглецов у Кубани, «Джембулат вскочил на высокий утес... накинул на голову ему (коню. – Ю. Б.) бурку... ринулся с 12-саженной высоты вниз... Пораженные черкесы остановились на краю утеса» [Потто 1994 Т. 1: 620].

Согласно информации, полученной нами от краеведа аула Ходзь А. Х. Афашагова, в истории аула есть предание, согласно которому молодой житель селения по имени Ахмед заманил за собой врагов к обрыву и бросился вниз. Не зная о грозящей им опасности, большая часть вражеского отряда последовала за ним и погибла. Благодаря этому подвигу аул был спасен от истребления. Чтобы конь не вышел из повиновения у опасной черты, Ахмед набросил ему на голову свою бурку [ПМА 1736: 35]. Отдавая отчет о прагматической целесообразности в данном случае приема прикрывания глаз лошади, мы, тем не менее, с учетом сакральной значимости бурки и башлыка, считаем возможным говорить о существовании некоего подтекста, «второго плана» – завязанные ими глаза отдают человека во власть высших, потусторонних сил, которые с этой минуты им управляют.

Важнейшим свидетельством непосредственного функционирования бурки в сакральном пространстве является то, что у адыгов, например, ее использовали при проведении доисламских ритуалов. В частности, Э. Спенсер отмечал, что исполняющий «обязанности жреца, который выполняет божественную службу на всеобщей ассамблее народа, обычно человек в расцвете сил, с пышной бородой,

почти достигающей пояса; он одет в чаоуко (бурку. – Н. Н.) [Наима Нефляшева автор перевода и комментарий к тексту Э. Спенсера]; и с непокрытой головой, склоняясь ревностно перед крестом, начинает службу умиловительным жертвоприношением...» [Спенсер 1994: 110]. Практически аналогичное описание обряда, у убыхов, проходившего в священной роще, приводится у Ю. Д. Анчабадзе: «Моление совершал старец... К кресту ставили зажженные восковые свечи. Старец омывал себе лицо и руки, надевал бурку, брал в руки наполненную вином или бузой чашу... и громкогласно начинал просить богов об изобилии урожая и стаде» [Анчабадзе 1984: 162].

В этот же ряд нам хотелось бы поставить еще два примера, где бурка используется в качестве важнейшего атрибута уже в контексте исламского культа. В. А. Потто, рассматривая сложившуюся в 1825 г. обстановку в Чечне, отмечает, что «по всем аулам Чечни пронеслась молва, что имам уже явился, что он летает на бурке, вещается с пророком и творит чудеса» [Потто 1994 Т. 2: 132]. Тот же автор, описывая стремительное обретение популярности Кази-муллой уже среди жителей Дагестана, пишет: «Умы койсубулинцев заколебались. Появились рассказы, в которых Кази-мулла являлся окруженный ореолом сверхъестественных свойств... рассказывали также, что будто бы имам расстилает бурку для вечернего намаза на бешеных волнах Койсу и недвижимый водой совершает молитвы» [Потто 1994 Т. 5: 172].

В трех приведенных примерах бурка выступает как необходимое условие установления контакта с сакральным миром. В первом случае это формы языческих верований с христианским напластованием, в следующих двух представлен исламский культ с добавлением изрядной доли народной фантазии. Если в первом случае бурка помогает осуществить контакт с иным миром в качестве ритуальной одежды, то во втором и третьем она откровенно принимает форму некоего средства передвижения, способного перемещать человека в различных стихиях.

Представление о территории, которая отделяла абрека от остального мира, может быть дополнено еще одной важнейшей ритуальной функцией бурки, связанной с понятием иного мира. Речь идет о похоронной обрядности, где бурке отведено особое место. В фольклорных текстах смерть героя очень часто описывается в подобных выражениях:

*В бурку косматую – горе! – труп завернувши,
вынесли сына Хоста [Кабардинский 1936: 424].*

В другом тексте того же кабардинского фольклора говорится о трагическом, для адыгов взятии Басхага, что подчеркивается описанием смерти героя:

*Спеленутое черной буркой израненное твое юное тело
В дом отца, как велел ты, привозят [Кабардинский 1936: 425].*

Согласно доисламским обычаям чеченцев, покойника «одевали в чистое и новое платье и в полном вооружении, с шапкой на голове и буркой на плечах, опускали в могилу» [Далгат 1893: 25]. Так же и в Осетии в «каменный ящик покойника

клали одетого с головы до ног в новую одежду и завернутого в войлок или бурку» [Калоев 1984: 98]. У. Б. Далгат-Чавтараева отмечает характерные для горского похоронного ритуала черты, «а именно: умершего, как правило, несут хоронить на специальных носилках, называемых горцами „лестницей“; умершего мужчину обязательно покрывают сверху черной буркой» [Далгат-Чавтараева 1953: 74].

У осетин во время обряда посвящения коня покойнику, уходящего, согласно выводам Б. А. Калоева, корнями в иранский мир, «оседлого коня покрывали буркой или траурным покрывалом (в Нарской котловине и в ряде других мест Центральной Осетии – часто большим головным платком вдовы), на седло вешали башлык, кнут, треножку, а если покойник умел хорошо обращаться с оружием, то и ружье» [Калоев 1984: 79].

Бурка использовалась также и при проведении поминок, которые в Осетии отличались своей масштабностью и относились к кругу важнейших обрядовых действий. «За девять дней до начала состязания участников приглашали в дом покойного для определения состава призов, которыми могли быть самые лучшие вещи умершего: кинжал, шашка, осетинская винтовка, часы, пояс, газыри, седло, бурка, башлык, позже в ряде мест в качестве приза выставляли значительные суммы денег» [Калоев 1984: 88]. В другом поминальном обряде – «ночь мертвых» в канун Нового года, когда, согласно представлениям осетин, душа покойного прилетает домой, она вселяется в чучело, изображающее покойника, которое сажали за богато накрытый стол в костюме умершего. Сзади развешивали кинжал, ружье, седло, бурку и плетъ, предназначенные для передачи ему на тот свет [Калоев 1984: 94].

Бурка по-прежнему продолжает использоваться у современных адыгов в качестве неперемennого атрибута похоронной процессии. При этом, так как практическая необходимость в бурке отпала, она имеется далеко не в каждой семье. Поэтому одна и та же бурка в случае возникающей необходимости передается из рук в руки. В этой связи отметим, как нам представляется, интересное сообщение, полученное от З. М. Байкуловой. Согласно словам информатора, после того, как стало известно, что ее отец погиб в результате репрессий, его близкий друг дал зарок в течение года не бриться, спать на полу (земле), подложив под голову седло и укрывшись буркой [ПМА 1736: 14]. Здесь мы видим к тому же выраженную с помощью бурки очень жесткую корреляцию знаков траура и знаков скитальческой жизни.

В фольклоре кабардинцев есть сказание, в котором связь бурки с пространством смерти проступает весьма определенно. Речь идет об одном из сюжетов, связанных с одиноким всадником Кянжоко Шаойем, который в пути встречается на перекрестке с нартами. Последние, взяв с Кянжоко слово ожидать их приезда, отправляются на празднество, наслав на него метель. Кянжоко, завернувшись в бурку, остается на кургане дожидаться своих новых знакомых. «Выпало много снега. Кянжоко лежал без движения. Так прошла неделя...» [Кабардинский 1936: 63]. Смерть здесь определена целой серией символов – ожиданием на кургане, глубоким выпавшим снегом, укрывшим героя, его семидневным, без каких-либо движений лежанием под буркой.

Один из сюжетов об Андемыркане повествует о том, как он, расположившись отдохнуть на бурке, слышит оглушающий шум и, обернувшись, видит гигантского змея, который стал обвивать кольцами его тело. Но Андемыркан, не прерывая своего отдыха, отбрасывает его в сторону кончиком плети со словами: «Поди прочь, червяк» [Кабардинский 1936: 315]. Представляется, что одновременное участие в повествовании бурки и змея не случайно. Этот сюжет перекликается с другим кабардинским сказанием «Злая жена и дракон», где место бурки определено предельно четко. Повествование начинается с того, что некий «старичок» едет через лес и замечает большую яблоню с красными яблоками, а под ней глубокую яму. «Остановился старичок и думает: „Вот хорошее средство избавиться от злой жены“. Взял он навалил над ямой сухих веток, накрыл их буркой, а сверху насыпал самых крупных, самых красных яблок» [Кабардинский 1936: 110]. В эту ловушку и попадает его злая жена, направленная мужем в лес за лакомством. А некоторое время спустя старик помогает выбраться из ямы дракону, избавляя его тем самым от общества злой старухи. Интересно, что у темиргоевцев вместо дракона выступает разбойник Орюзмег (имя нарта) [Кабардинский 1936: 593].

Здесь важно отметить, что образ гигантского змея связан с загробным миром. В этой связи, в частности, сошлемся на исследования В. Миллера в связи с Этокским надгробным памятником, на котором, с его точки зрения, изображено убийство Руймона – змееобразного чудовища, героя многих осетинских мифологических сказаний. «Тело Руймона... служит в загробном мире поддержанию существования душ умерших, и нам кажется, что такое пиршество изображено на передней стороне» [Калоев 1984: 99]. Особо следует подчеркнуть, что использование бурки в похоронном обряде не случайно, так как, являясь дорожной одеждой, она идеально соответствует идее перехода, дальней дороги из мира людей в мир мертвых.

Предваряя итоговые замечания, еще раз отметим, что бурка и башлык являются основными элементами походной одежды, в силу чего идеально соответствуют положению о том, что «предметы, используемые в ритуале для обозначения „чужого“, обычно расположены на периферии освоенного человеком пространства или на границе „своего“ и „чужого“. Причем поскольку эта граница не абсолютна, то в качестве таковой могут быть и элементы одежды и части дома» [Байбурин 1989: 85]. В этой связи напомним также, что бурка являлась не только элементом костюма, но нередко выступала как вариант жилища, причем жилища, которое человек развешивал, как правило, на чужих, не освоенных им территориях, где пребывание его носило явно временный характер – в отдаленных горных районах, лесах, т. е. с точки зрения традиционного сознания местах обитания различных персонажей демонологического ряда.

Степень «маргинальности» бурки, непосредственной близости к иным сферам чрезвычайно высока, что и являлось причиной ее использования в обрядовой практике. Бурка как «инструмент соединения двух миров» [Байбурин 1989: 85] наиболее адекватна миру абрека, который в мире людей наиболее близок к

персонажам необжитого человеком пространства и мира мертвых. Нарушая законы общины, и изгоняясь ею, или самостоятельно принимая решение по той или иной причине оставить сообщество людей, абрек ставил себя в ритуальном смысле в пограничное между жизнью и смертью положение. Жизнь его отныне протекала по особым законам.

Каждый житель Кавказа пользовался походным комплектом одежды, реализуя тем самым ее прагматическую функцию, но только фигура абрека во всей полноте соответствовала заложенной в походном костюме глубокой смысловой многозначности идеи дороги.



Памятник советского периода абреку Кяхбе Хаджарату в селении Эшера в Абхазии

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершить рассмотрение темы абречества нам хотелось бы обращением к современному материалу, позволяющему говорить о сохранении преемственности в развитии этого специфического института общественной организации народов Кавказа. Речь пойдет о событиях, имевших место в Абхазии во второй половине XX в. Учитывая сложившуюся в настоящее время общественно-политическую ситуацию в Северо-Кавказском регионе, при рассмотрении нашей темы казалось бы наиболее оправданным обращение к чеченскому материалу. Действительно, состояние длительного военного противостояния, ставшее реалией повседневной жизни большей части местного населения, не могло не создать условий, при которых этот институт должен был обрести свое «второе дыхание». Однако нам хочется в качестве примера рассмотреть сюжет, который не столь очевидно связан с внешним, российским фактором, а является порождением внутренних коллизий жизни сельского сообщества.

Причиной рассматриваемой нами на абхазском материале истории было оскорбление, нанесенное представителю фамилии Т. представителем фамилии А. При этом, во избежание неправильной трактовки причины ссоры, перешедшей в дальнейшем в неприкрытую вражду, мы опустим конкретные детали. Отметим лишь, что ссора имела развитие и вылилась в драки, в ходе которых Т. и А. нанесли друг другу телесные повреждения. На этом этапе в дело вмешалась общественность в лице совета старейшин, попытавшаяся примирить обе стороны. В ходе переговоров было принято решение о заключении скорее нейтралитета, чем об установлении мирных отношений между противниками, что иллюстрирует следующий ответ героя нашего повествования Т. общественным парламентариям: «Я их преследовать не буду, они тоже пусть за мной не охотятся. Но если они попробуют мой хлеб-соль, тогда мы враги».

Трагедия произошла во время Ацыунухэара – ежегодного обряда вызывания дождя. В современном абхазском селении праздник проходит «побригадно», иными словами, в кругу представителей фамилий, проживающих в отдельных поселках *ацыута*, на которые делится абхазское селение, в советское время составлявшими коллектив колхозной бригады. Право и обязанность быть *дато*, т. е. организатором и старшим на празднике, ежегодно менялось. В июле 1962 г. организатором Ацыунухэара был Т. В его задачу, в частности, входило предоставить для принесения в жертву и для праздничной трапезы быка, а также необходимое количество вина. Во время праздника в поселок приехал А. в сопровождении двух своих родственников, принимавших участие в конфликте с Т. Зная о том, что организацией праздника занимается Т., они, тем не менее, решили его посе-

тить. Родственница уговаривала их не делать этого, но решение они уже приняли и пришли на праздник.

В обычной ситуации они стали бы желанными гостями участников Ацыуныхэара. Как гостей их угощают и в этот раз, хотя окружающие понимают всю тяжесть сложившейся ситуации. Т. незаметно уходит с праздника, берет ружье и выходит на дорогу, по которой представители фамилии А. должны возвращаться домой. Зная о конфликте и желая предотвратить возможную трагедию, им советуют выбрать другую дорогу, но они возвращаются старой дорогой и двое из них гибнут от выстрелов находящегося в засаде Т. С этого момента Т. уходит из селения и на долгие годы исчезает из жизни большинства своих односельчан, пока в марте 1988 г. его не находят мертвым в двух километрах от его родного дома. В возрасте 94 лет Т., не имея физических сил продолжать скитальческий образ жизни и не желая сдать власть, покончил с собой возле заготовленного его односельчанином абыцы (вязанки гибких прутьев для плетня), понимая, что односельчанин обязательно вернется за ней и обнаружит его тело.

О многолетней жизни Т. вне общества известно крайне мало. Наиболее популярный и, пожалуй, единственный достоверно известный эпизод этой жизни таков. Однажды Т. сел в рейсовый автобус в Очамчирском районе (по другим сведениям, в Гальском). Пассажиры, главным образом местные жители, обратили внимание на неизвестного им человека в старой изношенной одежде. Находящиеся в автобусе молодые люди стали отпускать в адрес пожилого незнакомого человека грубые шутки. Попытка Т. призвать их к порядку успеха не имела. Тогда Т. прошел к водительскому месту, распахнул бурку, под которой было укрыто оружие и потребовал у водителя остановить автобус. Под дулом автомата он вывел из автобуса всех мужчин, загнал их в болото (Очамчирский район изобилует подобными местами) и, оставив их там, уехал в автобусе.

Обратимся теперь к комментариям, которые наши информаторы дали вышеописанным событиям. Во-первых, все без исключения информаторы однозначно называют Т. абреком, или чаще – последним абреком. До ухода в абреки Т. был известен как заслуженный, уравновешенный человек, не способный к неблаговидному поступку. Более того, он был известен как человек, щепетильно придерживающийся «старого» обычая. Известно, что на общественных мероприятиях он крайне болезненно относился к фактам ущемления социально незащищенных людей и нарушениям норм традиционного этикета, всегда занимая принципиальную позицию в деле отстаивания своих убеждений.

Не подлежит сомнению, что в случае с нежелательным приходом представителей фамилии А. на Ацыуныхэара, общественное мнение поддерживало Т., как человека отстаивающего свою честь. Характерна одна из оценок поведения противников Т.: «они недооценили его», иначе говоря, оскорбили Т., продемонстрировав своим приходом на праздник несерьезное отношение к его словам. При этом мотивация поступка А., по описанию информаторов, также не сводится единственно к желанию оскорбить Т. Уговоры их сестры не ходить на Ацыуныхэ-

ара могли были быть оценены как проявление слабости перед врагом. Подобное предположение подтверждается отказом вернуться домой безопасной дорогой, что могло быть воспринято окружающими как признак малодушия.

Таким образом, уходя в абреки, Т. мог надеяться на поддержку населения, что было очень важно, так как, согласно мнению информаторов, самостоятельно просуществовать в условиях горной местности такой длительный срок невозможно. Существует точка зрения, что он имел поддержку среди представителей власти в лице высокопоставленного начальника милиции. Тем не менее, значительную часть своей скитальческой жизни Т. провел вне человеческого жилья, что стало возможным благодаря его навыкам охотника: Т. был метким стрелком, попадавшим в глаз птице.

Сам способ ухода Т. из жизни также встретил полное одобрение земляков. Абрек оказался до конца несгибаемым, не сдался властям, которым так и не удалось его поймать. Застрелившись за чертой селения (фактически не вернувшись домой), он не поставил своих близких перед лицом нового витка развития конфликта, чреватого новыми жертвами.

Поведение Т. в автобусе можно рассматривать как классический пример правильного поведения абрека, выступающего в роли если не сурового, то строгого учителя, воздающего окружающим по заслугам. Важно, что в данном случае наказанию за глумление над пожилым человеком были подвергнуты не только молодые люди – непосредственные виновники, но и мужчины пожилого возраста, не пресекавшие недостойного поведения. Еще раз обратим внимание на значение бурки в экспозиции сцены возмездия. Она скрывает грозного мстителя от окружающих.

Интересно отметить также факт, связанный с Т., в той или иной форме сопровождавший описание жизни многих видных абреков. Это взаимоотношения абрека с «коллегой», который нередко превращался из друга и союзника во врага или предателя. Согласно народной молве, Т. некоторое время поддерживал контакт с неким молодым человеком (вероятно, преступником), скрывавшимся от властей. Молодой спутник Т. отличался безрассудством, что заставило абрека расставить «точки над і». «Т. солидный человек, а тот в городе показывался. Т. говорит: „Если скрываться, то скрываться, а ты на базар выходишь, чачу пьешь, пиво пьешь, к девушке своей ездешь, меня затынешь“. А этот молодой в ответ: „Ты трус“. Т. сказал: „Ты ко мне не приходи“». Вскоре молодой человек погиб в перестрелке с милицией. Показательно, что общественное мнение однозначно находится на стороне Т. Молодой сподвижник Т. репрезентуется как не выдержавший суровое испытание. Т. в отличие от него способен выиграть поединок с властями. Его так и не удалось никому поймать и длительным противостоянием властям он доказал силу своего характера.

Тем не менее, несмотря на то обстоятельство, что среди населения за Т. закрепились однозначно положительная характеристика, отрыв от общины, нахождение на социальной периферии, делали абрека в известной степени чужим и беззащитным перед многочисленными слухами о нем. Некоторые информаторы

отмечали, что возвращение Т. к мирной жизни было уже невозможным, так как он нес ответственность за убийства, совершенные в период жизни вне общества. Чрезвычайно любопытна информация, полученная от одного из наших информаторов, согласно которой некоторые невесты, чья невинность в момент свадьбы не подтверждалась, возлагали вину на Т., якобы обольстившего их.

В итоге нам хотелось бы выделить следующие основные характеристики рассмотренного института абречества.

1. Как уже отмечалось, в принципе не может вызвать возражения положение о динамике изменения института абречества во времени. Но вызывает возражение выделение неких чистых типов, например изгой, разбойник, защитник родины и т. п., жестко связанных с конкретными историческими периодами. Абрек представлял собой значительно более сложный социальный тип. Те формы, которыми характеризуются различные периоды истории абречества, например в работах В. О. Бобровникова, с нашей точки зрения, суть различные проявления одного и того же института в изменяющемся историческом контексте.

Так, абреки периода Кавказской войны, как нам видится, не являлись представителями некоего нового общественного движения. Линия поведения абрека по отношению к России выстраивалась согласно уже сложившейся в этой среде традиции. Абрек представлял собой единицу предельно самостоятельную, независимость которой от общества имела серьезную мотивацию. Отсюда и сложный рисунок его поведения, когда абрек, например, мог вступить в союз с представителями лагеря противника. Главное, что следует отметить, абречество периода Кавказской войны не исчерпывалось лишь типом абрека, ведущего непримиримую войну с Россией.

2. С нашей точки зрения, можно выделить две основные характеристики, позволяющие говорить об абречестве как явлении, обнаруживающем отчетливо выраженную преемственность. Во-первых, речь идет об особом положении, его абрек занимал по отношению к основному ядру общества, которое можно определить как маргинальное. Во-вторых, не менее важной в плане обозначения контуров этой категории общества является ситуация мести, в которой абреки оказывались и которая выстраивалась соответствующим образом их поведение по отношению к окружающему миру. Объектами мести абрека могли стать его кровники, миреды, представители царской власти на местах или даже сама община, откуда его изгоняли или которую он покидал добровольно.

3. Существовала внутренняя динамика изменения (развития) в рамках этого института. При этом, на первый взгляд, собственно абреками-мстителями могли стать представители второго из рассмотренных выше блоков. Представители первого блока, напротив, в своей подавляющей массе являлись скорее стороной пассивной, уходящей от возмездия. Подобное впечатление может возникнуть при фиксации начального этапа, связанного с уходом из селения, сам же процесс становления абрека как специфического типа личности мог иметь сложный, постепенный путь развития. И в этом процессе первой и очень важной его фа-

зой был уход из общины. Личность в этот момент находилась в крайне зыбком состоянии социальной взвешенности, которое могло завершиться как переселением в другую общину с последующей адаптацией к новым условиям (именно такую категорию лиц у грузин-горцев, укрывавшихся от преследования по кровной мести в дальних, чужих общинах, называют аманатами), так и привести на абреческую стезю. Практически, в описании семилетнего отрезка жизни абазина Дии Капсергенова, составленном с его слов, прослеживается поэтапное развитие конфликта, в ходе которого человек, не имевший первоначально веских на то причин, становится абреком. Став кровником и беглецом, Капсергенов меняет за этот сравнительно короткий срок нескольких покровителей. Ситуация опасности, в которой он оказался, угроза, постоянно исходящая от мстителей и властей, отсутствие семьи создают условия, при которых его существование отличается повышенной степенью мобильности. Капсергенов проводит свои набеги на территорию, которую сам называет «родной землей», однако его ответные действия еще не приняли крайней формы. Месть как составляющая его жизни не вынесена на первый план, а имя связано главным образом с угоном скота, но не с убийством своих врагов. Дальнейшее проведение набегов или слава в их проведении, ему приписываемая, рано или поздно должны были расширить зону конфликта, в который неизменно втянулись бы новые его участники, а последствия приняли бы необратимый характер. Архивный материал, а в нашем случае это, как правило, рутинная фиксация повседневных происшествий, дает возможность увидеть промежуточную стадию процесса становления, которая для большинства потенциальных абреков так и оставалась лишенной дальнейшего развития. Далеко не каждый горец мог адаптироваться к опасностям и трудностям, связанным со специфическим образом жизни абрека.

4. Абречество являлось естественным следствием конфликтов личности и общества, развивавшихся в традиционной среде, а также своеобразной формой оппозиционных настроений, давления на общество со стороны не только отдельных индивидуумов, но в ряде случаев и целых социальных групп, например группы мужской молодежи. Так, в обстановке политического безвластия в Хунзахе оппозиционные настроения молодежи проявляются уже не в форме одиночных, разрозненных побегов в абреки, а принимают отчетливую форму организованной структуры. Конфликт с его разрушительными для общества последствиями, своеобразное «выпускание паров» уже не выносятся вовне.

Для выходцев из зависимого сословия, равно как и для людей неродовитых, абречество могло стать и своеобразным инструментом социальной эмансипации.

5. Существовало два подхода к оценке предназначения абрека. Во-первых, взгляд самого абрека на ситуацию, в которой он оказался. Во-вторых, это взгляд извне, оценка действий абрека со стороны общины.

Абрек, защищавший интересы народа и пользовавшийся огромным авторитетом, мог стать одновременно виновником народных бедствий. Вопрос в том, насколько ответственен абрек перед народом за свои действия.

Это прежде всего касается эпоса или литературных текстов, где создается некий идеальный образ, воплощающий в себе наиболее рельефные черты данной социальной группы. В этих случаях мы имеем дело, как правило, с самым верхним и немногочисленным ее слоем.

Создается стойкий миф об абреках-заступниках, помогавших бедным и обездоленным и наказывавших врагов общества. Этот образ, одно из ярких творений народной идеологии, в свою очередь, формировал соответствующие установки реальных абреков. Образ абрека-заступника, а также те идеальные взаимоотношения между абреком и общиной, о которых уже шла речь, суть представления о норме с точки зрения общественного мнения, иначе говоря, взгляд на ситуацию извне. Эта ситуация характеризуется весьма значительной зависимостью абрека от общины, степень его автономности от общества весьма относительна. В сложных конфликтных ситуациях абрек порой являлся своеобразным полномочным представителем общины, выполняя посреднические функции.

Безусловно, подобный стиль отношений имел место в реальной действительности, тем более что миролюбивая позиция во взаимоотношениях абрека с общиной являлась гарантом относительно безопасного его существования. Но рассмотренная линия взаимоотношений между абреком и народом была не единственно возможной. Поведение абрека далеко не всегда было адекватно представлениям народа об его идеальном образе.

Примечательно, что народное сознание практически не фиксирует те поступки абреков, которые не совместимы с его идеальным образом. Абрек, даже если он становился опасным для общества или изначально был его врагом, не заносился в «черные списки». Абрек в своих действиях следовал не «разумной» логике выживания, а был носителем престижной в народе идеологии борьбы за идею, личного героизма. Абречество – это своеобразный компромисс между высокими идеологическими установками, от которых народ не может отказаться, и реалиями жизни. В народной памяти, как правило, сохранялись образы абреков со сложившейся «репутацией», завоевавших своими делами признание, оставивших яркий след в общественном сознании.

б. Одиночество как форма существования рассматривалось в народной традиции далеко не однозначно. Представление об опасном для человека состоянии одиночества в фольклоре выражено совершенно определенно. Став абреком и посвятив себя мести, человек уже не принадлежал самому себе. Он становился в известном смысле орудием своей мести. Существовало представление об иной, нечеловеческой природе абрека с вытекающим из этого выводом о неправомерности осуждения его действий с общечеловеческих позиций, как невозможно осуждать стихийное бедствие, несущее смерть или разрушение. Это отношение проступает, в частности, в фольклорном образе Черного всадника, несущего в себе черты, позволяющие соотнести его с образом абрека. В своем «эпическом» варианте Черный всадник – покровитель всех тех, кто действует под покровом ночи, не только наездников, отправляющихся в набег за добычей, но также гра-

бителей и отщепенцев. При сжатии до масштаба человеческой личности Черный всадник уподобляется абреку, растворяется в нем. Самой своей двойственностью Черный всадник соотносим с абреком, вызывавшим у местного населения в равной степени противоречивые чувства ужаса и уважения. Желание никогда не встречаться с абреком в реальной жизни дополнялось постоянной привлекательностью этого образа у местного населения, что находило свое отражение в сложении многочисленных песен, легенд и сказок.

7. Абрек брал на себя большой нравственный груз, который начинал постепенно трансформировать его личность. Природа этого явления хорошо понятна. Настоящая охота на абрека, которую вели власти и его кровники, не могла не наложить своего отпечатка на характер его действий и умонастроений. Лишь исключительно сильная в психическом смысле личность могла противостоять мизантропическим настроениям.

В мистическом плане человеческая сущность абрека пачинала вытесняться демонической составляющей. Отсюда еще один образ – образ абрека, испытывающего непреходящую жажду крови, практически уже собственно демона, утратившего всякий контроль над собой.

Как нам представляется, уход в абреки есть частный случай общения с духами, установление контактов с ними. В настоящее время мы можем увидеть лишь весьма слабые отголоски того явления, когда контакт абрека с духами носил более четкие, определенные контуры. Вера в существование некоей связи абрека с духами, по сути своей языческая, в использованной нами литературе часто определяется уже в терминах ислама, достаточно общих и условных: главным образом упоминаются Аллах и шайтан. Как правило, абрек отдает себя под покровительство Аллаха, рассматривая свое дело праведным, в то время как окружающие часто видят в нем и его делах шайтана. Тем не менее само явление – непосредственный выход абрека на мир духов, вероятно, не могло органично сочетаться с официальной практикой ислама.

8. Нарушая законы общины, и изгоняясь ею, или самостоятельно принимая решение по той или иной причине оставить сообщество людей, абрек ставил себя в ритуальном смысле в пограничное между жизнью и смертью положение. Жизнь его отныне протекала по особым законам. Представление об особой «территории» абрека находило выражение в характерных особенностях его габитуса и в первую очередь комплекса традиционной одежды. Степень «маргинальности» бурки, непосредственной близости к сферам инобытия чрезвычайно высока, что и являлось причиной ее использования в обрядовой практике. Бурка как «инструмент соединения двух миров» наиболее адекватна миру абрека, который в мире людей наиболее близок к персонажам необжитого человеком пространства и мира мертвых. Нам представляется, что абрек в традиционном мире являлся той фигурой, которая в наибольшей степени актуализировала знаковую функцию бурки. Фигура абрека, в силу того, что сама несет мощный знаковый заряд, придавала «знаковости» бурки перманентный характер.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1958. Т. 1.
2. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ, 1990.
3. Адыгские (черкесские) тексты. Нарун-Незнайко // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. 21. С. 224.
4. Айтберов Т.М. Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990.
5. Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990.
6. Алиев У. Карачай. Историко-этнологический и культурно-экономический очерк. Ростов н/Д, 1927.
7. Амирэджиби Ч. Дата Туташхия. Тбилиси, 1988.
8. Античные источники о Северном Кавказе. Нальчик, 1990.
9. Анчабадзе Ю.Д. Остракизм на Кавказе // Советская этнография. 1979. № 5.
10. Анчабадзе Ю.Д. Абаза. (К этнокультурной истории народов Северо-Западного Кавказа) // Кавказский этнографический сборник. М., 1984.
11. Атабеков. Письма из Южной Осетии // Голос Кавказа. 1909. № 743.
12. Ахметуков К.-Б. // Избранные произведения. Нальчик, 1993.
13. Ахметуков К.-Б. В котлях Шайтана // Избранные произведения. Нальчик, 1993.
14. Ахметуков К.-Б. На родине // Избранные произведения. Нальчик, 1993. С. 223.
15. Ахметуков К.-Б. Тяжелый долг // Избранные произведения. Нальчик, 1993.
16. Ахметуков К.-Б. На покой // Избранные произведения. Нальчик, 1993.
17. Ахметуков К.-Б. Гурья рая // Избранные произведения. Нальчик, 1993.
18. Ахметуков К.-Б. На разъезде // Избранные произведения. Нальчик, 1993.
19. Ахметуков К.-Б. Хаджи-Абрек // Избранные произведения. Нальчик, 1993.
20. Ахметуков К.-Б. Старые счета // Избранные произведения. Нальчик, 1993.
21. Ахметуков К.-Б. Тайна минарета // Избранные произведения. Нальчик, 1993.
22. Баев М. Тагаурское общество и экспедиция генерал-майора Абхазова в 1830 году // Терские ведомости. 1869. № 6.
23. Базоркин М. Из тьмы веков. М., 1971.
24. Байбурун А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
25. Баранов. Всадник в шкуре жеребенка. Сказки горских татар // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. 23.
26. Басария С. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. Сухум, 2003.
27. Baharati Sozur. Zardi duar/ Владикавказ, 1926.
28. Бгажноков Б.Х. Адыгская этика. Нальчик, 1999.
29. Беджизати Ч. Башни говорят. Цхинвали, 1987.
30. Бестужев-Марлинский А.А. Мулла-Нур // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1958.
31. Бестужев-Марлинский А.А. Аммалак-бек. Кавказская быль // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1958.
32. Бларамберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992.
33. Бобровников В.О. Абреки и государство: культура насилия на Кавказе // Вестник Евразии. 2000. № 1.

34. Бутков П.Г. Россия и Кавказ: Сквозь два столетия. СПб., 2001.
35. Борисович К. Сектанство среди ингушей // Этнографическое обозрение. 1893. Кн. 18. № 3.
36. Вагапов Я.С. Образ одинокого героя в чечено-ингушских героико-эпических песнях // Известия ЧИНИИИЯЛ. Т. 5. Вып. 3. Грозный, 1968.
37. В.В. Абреки и абречество в Терской области // Северный Кавказ. 1888. № 102.
38. Вертепов Г. Ингуши // Терский сб. Вып. 2. Кн. 2. Владикавказ, 1892.
39. Вертепов Г.В. В горах Осетии // Терские ведомости. 1900. № 52.
40. Вертепов Г., Максимов Е. Туземцы Северного Кавказа. Владикавказ, 1892.
41. Witsen N. Noord en vest Tarturye. Twelde del In Amsterdam, 1705.
42. Возба А. Хаджрат Кяхба. М., 1991.
43. Гаджиева С.Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в. М., 1976.
44. Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1961.
45. Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана XIX – начала XX в. М., 1981.
46. Гассиев А. (рецензия) По части книжных древностей // Кавказ. 1873. № 36.
47. Гатуев Д. Зелымхан. Орджоникидзе, 1971.
48. Гер-оглы. Туркменский героический эпос. М., 1983.
49. Гутнов Ф.К. Средневековая Осетия. Владикавказ, 1993.
50. Горские племена, живущие за Кубанью // Кавказ. 1850. № 95.
51. Грове О. Холодный Кавказ. СПб., 1879.
52. Грузинское народное поэтическое творчество. Тбилиси, 1972.
53. Губжоев М.Н. Западные адыги в период Кавказской войны (этнокультурные аспекты) // Диссертация на соискание ученой степени к.и.н. Нальчик, 2001.
54. Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // ТС. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Кн. 2.
55. Далгат Б. Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом // Известия ингушского НИИ. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. 4. Вып. 2.
56. Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Многоликая Ингушетия. СПб., 1999.
57. Далгат-Чавтараева У.Б. Этнографические материалы в кавказских повестях Л.Н. Толстого // СЭ. 1953. № 4.
58. Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.
59. Даль В. Толковый словарь великорусского языка. М., 1981.
60. Джанашивили М. Картвельские поверья // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17.
61. Дзагуров Г.А. Переселение горцев в Турцию. Владикавказ, 1925.
62. Джанашивили М. Картвельские поверья // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17.
63. Дзидзария Г.А. Ф.Ф. Торнау и его кавказские материалы XIX века. М., 1976.
64. Дубровин Н.С. Черкесы. Краснодар, 1927.
65. Дюмезиль Ж. Осетипский эпос и мифология. М., 1976.
66. Жирков Л.И. Старые и новые аварские песни // Дагестанский сб. Т. 3. 1927.
67. Заметка анонимного автора. В горах Осетии. Черный всадник // Терек. 1914. № 4850.
68. Захаров А. Домашний и социальный быт женщины у закавказских татар // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. 20.
69. Иванов А. История монголов (Юань-ши) об асах-аланах // Христианский восток. СПб., 1914. Т. 2. (11?) Вып. 3.
70. Иксуль В.Я. Святой Илья горы Тбау // Кавказские повести. Цхинвали, 1976.
71. Иксуль В.Я. Названные братья // Кавказские повести. Цхинвали, 1976.
72. Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. Грозный, 1979.
73. Имеретинские сказки // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. 19.

74. *Инал-Ипа Ш.Д.* Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977.
75. Кабардинский фольклор. М.; Л., 1936.
76. Кавказский этнографический сборник. М., 1984. Вып. 8.
77. *Каев С.* Похоронные обряды у осетин // Терские ведомости. 1898. № 55.
78. *Кажиров В.Х.* Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII – первой половине XIX века. Нальчик, 1994.
79. Казикумухские (лакские) народные сказания // Кавказские горцы. М., 1992.
80. *Каламбий (Адиль-Гирей Кешев).* Абреки // Записки черкеса. Нальчик, 1988.
81. *Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И.* Ногайцы. Черкесск, 1988.
82. *Калоев Б.А.* Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII – начале XX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1984.
83. *Камараули А.Я.* Хевсурия. Тифлис, 1929.
84. *Канделаки М.Б.* Из общественного быта горцев Грузии. Тбилиси, 1987.
85. *Кануков И.* Черный всадник (Осетинское поверье) // Казбек. 1897. № 74.
86. *Караев К.* В горах Дагестана. Махачкала, 1957.
87. *Карпов Ю.Ю.* Оборотничество на Кавказе // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 1.
88. *Керашев Т.* Абрек // Избранные произведения. Майкоп. 1982. Т. 2.
89. *Керашев Т.* Мечь табушика // Избранные произведения. Майкоп, 1982. Т. 2.
90. *Керашев Т.* Дочь шапсугов // Избранное. Майкоп, 1997.
91. *Кешоков А.* Зеленый полумесяц. М., 1969.
92. *Ковалевкий М.* Современный обычай и древний закон. М., 1886. Т. 1.
93. *Ковалевкий М.* Современный обычай и древний закон. М., 1886. Т. 2.
94. *Козачковский В.* Разбой на Кавказе. Очерки. Владикавказ, 1913.
95. *Козлов С.А.* Кавказ в судьбах казачества. СПб., 1996.
96. *Колосов А.Н.* Славный Бейбулат. Грозный, 1991.
97. *Крым-Гирей (Инатов).* Путевые заметки // Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик, 1980.
98. *Ксаверие Главани.* Описание Черкесии // СМОМК. Тифлис, 1893. Вып. 17.
99. *Кудашев В.* Исторические сведения о кабардинском народе. Киев, 1913.
100. *Кузминский подпор.* Описание экспедиции дагестанского военно-окружного начальника М.П. Ланского в Северный Дагестан против Гамзад-бека // Материалы по истории Дагестана и Чечни. Махачкала, 1940. Т. 3. Ч. 1.
101. Кумыкские песни // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17.
102. *Кусов Г.И.* Малоизвестные страницы путешествия А.С. Пушкина. Орджоникидзе, 1983.
103. *Лавров Л.И.* Этнография Кавказа. Л., 1982.
104. *Леонтович Ф.И.* Адамы кавказских горцев. Одесса, 1882.
105. *Лермонтов М.Ю.* Хаджи-Абрек // Собрание сочинений. В 4 т. М., 1969. Т. 2.
106. *Лилов А.И.* Очерки из быта горских мусульман // СМОМПК. 1886. Вып. 5.
107. *Ломинадзе Ш.* Мингрельские сказки // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. 18.
108. *Лорер Н.И.* Записки декабриста. СПб., 1907.
109. *Магомедов Р.М.* Обычаи и традиции народов Дагестана. Махачкала, 1992.
110. *Майсурадзе Л.* Гебское сельское общество // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. 22.
111. *Макалатия С.И.* Хевсурети. Тбилиси, 1940.
112. *Мамакаев М.* Зелимхан. Грозный, 1990.
113. *Мамаладзе Т.* Народные обычаи и поверья гурийцев // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17.

114. *Мартиросян Г.К.* История Ингушетии // Многоликая Ингушетия. СПб., 1999.
115. *Межидов Д.Д., Алироев И.Ю.* Чеченцы: обычаи, традиции, нравы. Социально-фило-софский аспект. Грозный, 1992.
116. Мифологический словарь. М., 1990.
117. *Налоев З.* Адаб баксанского культурного движения. Нальчик, 1991.
118. Народные праздники, обычаи и поверья рачинцев // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. 21.
119. Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.
120. Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1991. Кн. 2.
121. Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1991. Кн. 3.
122. *Nicobaes Witsen.* Noorden vost Torturye Twelde deel in Amsterdam, 1705.
123. Новый энциклопедический словарь / Ф. Брокгауз, И. Ефрон. СПб., 1914. Т. 1.
124. *Ногмов Ш.В.* История адыгейского народа. Нальчик, 1982.
125. *Норденстамм И.И.* Описание Чечни со сведениями этнографического и экономического характера // Материалы по истории Дагестана и Чечни. Махачкала, 1940. Т. 3. Ч. 1.
126. Обычай ношения бороды и волос у армян // Кавказская старина. 1872. № 6.
127. Переселение Кабарды Тамбиева. Кабардинские предания, сказания и сказки // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. 12.
128. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах.
129. Поверья грузин Телавского уезда // СМОМПК. 1893. Вып. 17.
130. *Покровский М.В.* Из истории адыгов в конце XVIII – первой половине XIX века. Краснодар, 1989.
131. *Попко И.Д.* Черноморские казаки. Краснодар, 1998.
132. *Попов А.В.* Лермонтов на Кавказе. Ставрополь, 1954.
133. Последняя игра (Перепев легенды об абреке Гехе) // О тех, кого называли абреками. Сборник рассказов, повестей, легенд, сказок, стихотворений и социально-экономических очерков о Чечне и чеченцах. Изд-во Чеченского отд. наробраза. Грозный, 1927.
134. *Потто В.А.* Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 1.
135. *Потто В.А.* Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 2.
136. *Потто В.А.* Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 5.
137. *Потто В.А.* Осетинская легенда «Черный всадник» // Тифлисский листок. 1903. № 145.
138. *Салакая Ш.Х.* Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976.
139. *Савинов В.* Достоверные рассказы об Абазии (Воспоминания офицера, бывшего в плену у абхазов) // Пантеон. 1850. Т. 2. Кн. 4, 6, 9.
140. Сборник рассказов, повестей, легенд, сказок, стихотворений и социально-экономических очерков о Чечне и чеченцах. Грозный: Изд-во Чеченского отд. наробраза, 1927.
141. *Св. Ельчанинов А.* Записки. СПб., 1994.
142. *Семенов Л.* Археологические и этнографические розыскания в Ингушетии в 1925–1927 гг. // Многоликая Ингушетия. СПб., 1999.
143. *Сень-Тома В.Де.* Суд отца // Кавказ. 1846. № 45.
144. *Серов Ф.* Наездник Вейбулат Таймиев // О тех, кого называли абреками. Сборник рассказов, повестей, легенд, сказок, стихотворений и социально-экономических очерков о Чечне и чеченцах. Изд-во Чеченского отд. наробраза. Грозный, 1927.
145. Сказка о том, как мулла поспорил с бедняком // О тех, кого называли абреками. Сборник рассказов, повестей, легенд, сказок, стихотворений и социально-экономических очерков о Чечне и чеченцах. Грозный: Изд-во Чеченского отд. наробраза, 1927.

146. Сказки, собранные воспитанниками Закавказской учительской семинарии // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. 21.
147. Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. 22.
148. Сказка «Теймир-Хан» // Дагестанский сб. Махачкала, 1927. Т. 3.
149. Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М., 1983.
150. *Скарятин В.* Заметки о Кавказе // Отчужденные заметки. 1862. Т. 141. № 4.
151. *Слободской М.* Из песен ингушей. Абреческая // Золотая зурна. Владикавказ, 1926.
152. *Спенсер Э.* Путешествие в Черкессию. Майкоп, 1994.
153. *Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М., 1989.
154. *Султан Хан-Гирей.* Князь Пшской Аходягоко // Избранные труды и документы. Майкоп, 2009.
155. *Т.В.* Из текинских народных верований. Ал // Закаспийское обозрение. 1910. № 39.
156. *Тепцов Я.* Из быта и верований мингрельцев // СМОМПК. Тифлис. 1894. Вып. 18.
157. *Ткачев Г.А.* Ингуши и чеченцы в семье народностей Терской области. Владикавказ, 1911.
158. *Торнау Ф.Ф.* Воспоминания кавказского офицера. М., 2000.
159. *Туманов Г.М.* Разбои и реформа суда на Кавказе. СПб., 1903.
160. *Тупаев А.М.* Реакционная секта Батал-Хаджи. Грозный, 1968.
161. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
162. *Уарзиати В.С.* Культура осетин: Связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990.
163. Убийство Зелимхана. Русское слово. № 224.
164. Удалой Идрис // Терские ведомости. 1911. № 266.
165. *Федоров.* Кто он? (Из преданий Чечни) // Терские ведомости. 1911. № 246.
166. *Хамчиев С.* Вызов судьбе // Возвращение к истокам. История Ингушетии в лицах и фактах. Саратов, 2000.
167. *Хамчиев С.* Сулумбек Горовожев – герой из легенды // Возвращение к истокам. История Ингушетии в лицах и фактах. Саратов, 2000.
168. *Хотко С.Х.* Черкесские мамлюки. Майкоп, 1993.
169. *Хаханов А.* Осетинская легенда // Казбек. 1899. № 527, 528.
170. *Цаликов А.* В горах Кавказа. Быль, очерки, легенды. М., 1914.
171. *Чахкиев Д.Ю., Абдулвахитова Б.Б.* Традиционная одежда чеченцев и ингушей. Грозный, 1992.
172. *Чеснов Я.* Менталитет и проблема политических лидеров в Чечне // Открытая политика. № 8. (10) 1995.
173. *Чинский П.* Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 130, 135, 137, 139, 147, 160, 175, 181, 185, 186, 191.
174. *Чуяко Ю.* Сказание о железном волке. Майкоп, 1993.
175. *Шахбиев З.* Судьба чечено-ингушского народа. М., 1996.
176. *Шерапела Айгоны.* Дагестанское предание // Кавказ. 1846. № 24.
177. Энциклопедический словарь / Ф. Брокгауз, И. Ефрон. СПб., 1890. Т. 1.
178. *Эсадзе С.* Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Майкоп, 1993.
179. Юсуп // О тех, кого называли абреками. Сборник рассказов, повестей, легенд, сказок, стихотворений и социально-экономических очерков о Чечне и чеченцах. Грозный: Изд-во Чеченского отд. наробраза, 1927.
180. *Яковлев Н.* Проблемы изучения культуры чеченцев и ингушей // Многоликая Ингушетия. СПб., 1999.
181. *Ясулов Г.* Предания о Хаджи Мурате // Дагестанский сборник. Махачкала, 1927. Т. 3.

Архивные материалы Е.Н. Шиллинга. И-2187-48.

Архив КБР. Ф. И-16, оп. 1, д. 4.
Архив КБР. Ф. И-16, оп. 1, д. 4 (2 том).
Архив КБР. Ф. И-16, оп. 1, д. 20.
Архив КБР. Ф. И-23, оп. 1, д. 45.
Архив КБР. Ф. И-16, оп. 1, д. 165.
Архив КБР. Ф. И-23, оп. 1, д. 45.
Архив КБР. Ф. И-23, оп. 1, д. 89.

ГАКК. Ф. Р-102, оп. 1, д. 233.
ГАКК. Ф. Р-102, оп. 1, д. 342.
ГАКК. Ф. 249, оп. 1, д. 1406.
ГАКК. Ф. 249, оп. 1, д. 1469.
ГАКК. Ф. 249, оп. 1, д. 1618.
ГАКК. Ф. 774, оп. 1, д. 232.
ГАКК. Ф. 744, оп. 1, д. 271.
ГАКК. Ф. 744, оп. 1, д. 288.
ГАКК. Ф. 774, оп. 1, д. 608.
ГАКК. Ф. 799, оп. 1, д. 2.

Полевые материалы автора

Архив МАЭ РАН. Ф. 1, оп. 2, № 1736.
Архив МАЭ РАН. Ф. 1, оп. 2, № 1748.
Архив МАЭ РАН. Ф. 1, оп. 2, № 1755.
Архив МАЭ РАН. Ф. 1, оп. 2, № 1825.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Ю. Ю. Карпов. ДЖИГИТЫ</i>	3
Предисловие	4
Глава 1. Мужчина и его мир в контексте культуры	7
1.1. Предпосылки	7
1.2. Вхождение в роль	12
Глава 2. Этнографические реалии и ретроспективы	21
2.1. Дагестан	21
2.2. Горная Грузия	43
2.3. Северный Кавказ	52
2.4. Некоторые общие сюжеты и замечания	74
Глава 3. Взгляд на социально-политические процессы	86
3.1. Социально-политические аспекты традиционных обычаев	86
3.2. Военный отряд и его предводитель	96
3.3. Потестарные структуры и институты	111
Глава 4. Взгляд на обрядово-культурную практику	122
4.1. Символы-атрибуты	122
4.2. Ритуал	138
4.2.1. Ритуал (продолжение)	161
4.2.2. Ритуал (окончание)	179
4.3. Обрядовые игры	187
4.4. Модели эволюции религиозно-культурной функции	200
4.4.1. Модели эволюции религиозно-культурной функ- ции (окончание)	218
Взгляд обобщающий, или К подведению итогов	228
Литература и источники	236
Список сокращений	252
 <i>Ю. М. Ботяков. АБРЕКИ</i>	
Введение	254
Глава I. Уход в абреки. Конфликт личности и общества	263
Глава II. Абрек и общество: области конфликтов	291
Глава III. Свой среди чужих, чужой среди своих – локус абрека ..	321
Глава IV. Между жизнью и смертью – мифологизация образа абрека в традиционных представлениях наро- дов Кавказа	339
Глава V. Облик абрека и его семантика	383
Заключение	418
Литература	425

Литературно-художественное издание

КАВКАЗ:
ДЖИГИТЫ. АБРЕКИ

Выпуск XVI

+16

Заведующий редакцией В. Н. Котляров
Художник Ж. А. Шогенова
Корректор Н. В. Римская

В оформлении использована гравюра
с работы худ. *Т. Горшелята* «Лезгины в походе»

Фото на стр. 3: Коиники перед скачками. Гудаута, 1938
Фото на стр. 253: Убитый абрек Зелимхан и его семейство. Почтовая открытка

Лицензия ИД № 00003 от 27.08.99

Сдано в набор 10.01.2014. Подписано в печать 21.02.2014
Формат 70x100¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура PT Serif.
Усл. печ. л. .34,82. Тираж 500 экз. Заказ №607.

ISBN 978-5-93680-755-8



Издательство М. и В. Котляровых
(ООО «Полиграфсервис и Т»)
360051, КБР, г. Нальчик, ул. Кабардинская, 19.
(вход с ул. Грибоедова)
Тел./факс: (8662) 42-62-09
e-mail: elbrus@mail.ru www.elbruss.ru

**ПРОЕКТ
МАРИИ И ВИКТОРА КОТЛЯРОВЫХ**

КАВКАЗ

Выпуск XVI
ДЖИГИТЫ. АБРЕКИ

Вышли в свет:

Выпуск I. Географические объекты и названия (2007)

Выпуск II. История, народы, обычаи (2010)

Выпуск III. Европейские дневники XIII–XVIII веков (2010)

Выпуск IV. Адаты горских народов (2010)

Выпуск V. Культы, легенды, предания (2010)

Выпуск VI. Край гордой красоты (Покоренный Кавказ) (2011)

Выпуск VII. Закон и обычай (2011)

Выпуск VIII. Племена, нравы, язык (2011)

Выпуск IX. Музей мировой истории (2011)

Выпуск X. Женское пространство (2013)

Выпуск XI. Народы. История завоевания (2012)

Выпуск XII. Нарты (2013)

Выпуск XIII. В плену у горцев. В 2 т. (2013)

Выпуск XIV. Покорение Эльбруса (2014)

Выпуск XV. Постигание Эльбруса (2014)

Выпуск XVI. Джигиты. Абреки (2014)

Готовятся к печати:

Черкесия

Трагедия изгнания

Из недавнего прошлого

Терские казаки. В 3 т.