

## Глава 3

### ОБЫЧАЙ

Дав такое название главе, я не предполагаю сосредотачиваться на истории *Adata* как системы выработанных обществом норм поведения разных субъектов. Я не ограничиваю понятие «обычай» и бытовыми (собственно ими либо в сочетании с ритуальными) составляющими культуры. Под обычаем в настоящем случае я подразумеваю строй, порядок жизни членов исторического и культурного сообщества, которое выделяется из кавказского мира явным своеобразием. В этом отношении я бы сказал, что строй жизни и есть культура или культура есть порядок и стиль жизни конкретного общества.

Похоже, это же имел в виду живо интересовавшийся этнографией Кавказа в конце XIX—начале XX в. Иван Пантюхов, который писал:

Быстрое превращение лезгин (дагестанцев. — *Ю. К.*) из прославленных разбойников в людей спокойной, главное земледельческой культуры могло произойти только потому, что **основная закваска лезгин была культурная.**

[Пантюхов, 1901, № 228]

У данного автора, правда, смещены акценты общего и частного, собственно земледельческие традиции и культура как порядок/установление.

Тому есть объяснение: в то время, когда он жил, в России, как в части Европы, было едва ли не общепринятым соотносить культуру (читай цивилизованность) с культурой земледельческой, противопоставляемой некультуре кочевников. Пантюхов же, по большому счету, имел в виду культуру-цивилизацию, которая была видна даже в мире/лагере «разбойников», культуру как строгий порядок отношений внутри данного сообщества и отношений его с аналогичными или отличными сообществами.

На это же указывал, подводя итоги своей кипучей деятельности, Шамиль (в пересказе А. Руновского):

Обычай, освященные временем и вьевшиеся в население вследствие привычки и замкнутости жизни, имеют для горцев особенную прелесть и несравненно сильнее религиозных верований. «Скорее горец отступит от ислама, — говорит Шамиль, — нежели от своего обычая».

[Руновский, 1904, с. 1465]

Свой, вошедший в плоть и кровь порядок-обычай являлся для горцев наиболее ценным и потому почти неизблемым установлением.

И тогда возникают вопросы: что это за порядок/обычай, чем он был питаем и на чем или чем держался? Равно, каковы формы его выражения?

Пояснения могут быть такими: «Раньше, — говорит современный каратинец, — пока ты не выкосишь полностью свой участок, им никто не имеет права пользоваться, а после этого туда любой может пускать скот. То же после уборки урожая. Это и называется *ɣladu* — „порядок“. *ɣladu* — „сделал как все, как положено“, это порядок и правопорядок. Ну, а *ɣladat* (рус. *adat*) — закон, конституция» [ПМА, № 1757, л. 10 об.].

Арабского происхождения термин *adat* означает «обычай, пережиточные нормы доисламских правовых комплексов, а также реалии правовой жизни, не отраженные *шариатом*» [Ислам, 1991, с. 13]. Словари дагестанских языков уточняют местное осмысление данного понятия. *ɣladat* — ‘обычай’, ‘привычка’; *ɣladatab* — ‘обычный’, ‘обыкновенный’, ‘привычный’, ‘простой’. *ɣladu* или *ɣladil* — ‘справедливый, беспристрастный человек’, ‘справедливость, беспристрастность’; ‘порядок, дисциплина’. Примечательно, что не только лексически, но и семантически близки этим понятиям обозначения человека и присущей ему «рассудочности», рассудка, т. е. взвешенности действий в целях упорядочения отношений с другими людьми. *ɣladan* — ‘человек’ (от семит., библи. Адам — первый человек), и от него *ɣladanɣli* — ‘человечность, отзывчивость, вежливость’. *ɣladanɣli ɣbabize* — ‘оказать гостеприимство’, ‘пригласить в гости’ (букв.: ‘человечность проявить’). И рядом — *ɣladaglo* — ‘череп, голова’, и от него *ɣladal nah* — ‘головной мозг’ (*nah* букв.: ‘жир, мазь’) [Аварско-русский словарь, 1967, с. 184—185; Аварско-русский фразеологический словарь, 1993, с. 98].

Но это предельно общие посылки, мало что разъясняющие в строе жизни дагестанских горцев. И для того чтобы приблизиться к ответам на поставленные, а также другие вопросы, обращу внимание на ориентиры, которые использовались и используются при выстраивании отношений в данных сообществах, на категории, которыми при этом оперируют, на ценности, определявшие строй жизни, и практики — формы реализации одного, другого и третьего. Отчасти речь об этом велась в предыдущей главе, материалы которой оттеняют большое значение в местной культуре образа дома — коллективного и индивидуального — и отмечают один из основополагающих принципов выстраивания связей между разными субъектами.

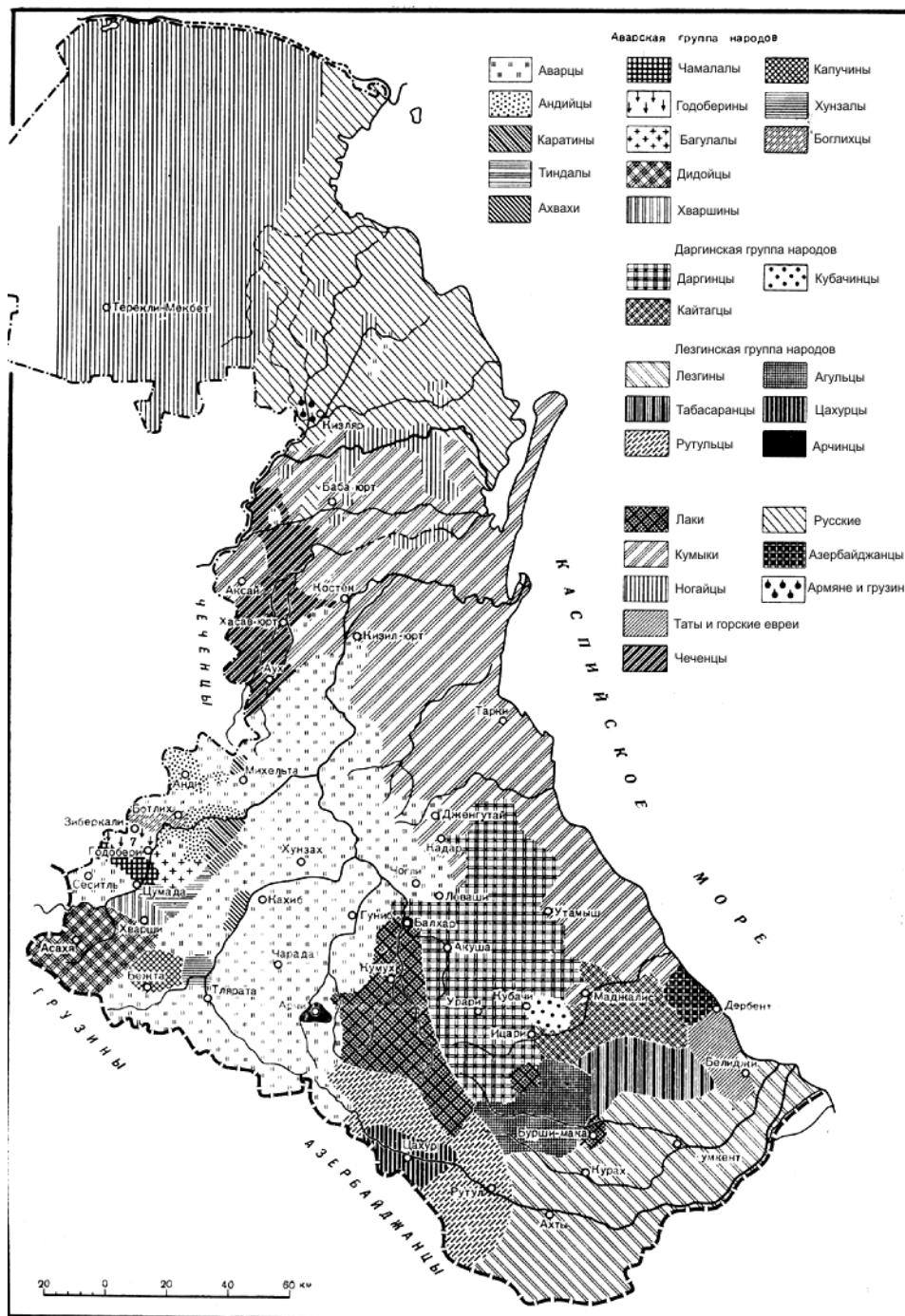
Излагаемые ниже материалы призваны расширить и уточнить отмеченное.

### 3.1. Ориентиры, категории и ценности

Ранее говорилось о значении уходящих в глухую древность земледельческих традиций горцев. В настоящем случае конкретизация их роли важна не только сама по себе и не только применительно к истории экономики местных обществ, непосредственно влиявшей на социальную историю, но и для уточнения параметров модели культуры, ее социально-пространственных характеристик. Последние тоже оказывали воздействие на ход общественных процессов.

В отличие от линейного восприятия пространства охотниками, собирателями, а также во многом и кочевниками, представителям земледельческих культур свойствен концентрический, круговой способ такового. Деревня земледельца — это и центр пространства, и модель

упорядоченного средствами культуры мира. В планировке древних и средневековых городов, в порядке их функционирования усматривают «земную проекцию космического мироздания»



Этническая карта Дагестана

и «гармонически организованного средоточия культуры». При этом в цивилизациях восточной части Старого Света города возводились с ориентацией на квадратный план, в западной же — на круглую форму (в стыковых зонах были возможны оба варианта). Одновременно известны яркие примеры сознательного соотношения поселений (лишенных оборонительных сооружений) с элементами окружающего ландшафта и обратные им — с «вычленением» из природной среды, для чего их возводили на вершинах или склонах труднодоступных возвышенностей или выступах береговой полосы и обносили укреплениями [Андреев Ю., 1992; Кызласов, 1992]. Вспомним характерные особенности дагестанских селений и, например, аулов кабардинцев.

О дагестанских селениях — коллективном «доме» говорилось уже достаточно. Многие крупные аулы окрестными жителями воспринимались городами с особым порядком жизни, хотя в прямом смысле они таковыми не являлись и могут быть отнесены к протогородам. Дополнительным штрихом к осознанию их как своеобразного сгустка миропорядка служат не то реально имевшие место попытки придания им правильной формы, не то умозрительно конструируемые аналогичные планы. Упомянутое ранее небольшое селение Хварши является тому наглядным примером. Впрочем, и неправильная планировка не отвергала идеи упорядочения «социального мира». Чтобы оценить это, достаточно вспомнить о регулировании структуры состава жителей аулов через формирование определенного количества тухумов, эта «уравновешенная» структура с известной долей условности сравнима с изображениями так называемых вавилонов.

Земледельческие традиции находили отражение в максимальном освоении горцами прилегающих к аулам территорий, что демонстрирует их микропонимика. Я могу сослаться на собственные полевые материалы из селений Карата, Куруш, Тлисси, жители которых показывают и приводят названия в каждом случае десятков участков местности, окружающих жилые постройки. Это не только пашни, огороды, сады конкретных лиц, живущих ныне или живших прежде, но и пещерки, где когда-либо нечто произошло, места, где «ловят волков», «где ишаки спину очищают», «яма, где обжигают известь», отдельно стоящие крупные камни и т. д. и т. п. [ПМА, № 1690, л. 40 об., № 1757, л. 58 об.—59, 61—61 об.]. Микропонимика конкретных аулов насчитывает не одну сотню названий. Взгляд горца на ближний мир предельно детализирован и построен на распознавании множества конкретных объектов. Такой взгляд возможен в силу специфики местности, ее рельефа — как правило, безлесный убегающий вниз и поднимающийся вверх склон открыт глазам. Мир предметен, и большинство его составляющих получает имена. Получают названия и более отдаленные объекты, которые освоил человек и которыми он пользуется, — горные перевалы, склоны гор, отдельные горы и хребты. Зато горные системы, формирующие дальнюю периферию освоенного пространства, лишены особых наименований [Магомедова, 1991, с. 51], эффект сфокусированного внимания там сходит «на нет». Горные системы просто включаются в категорию «горы □», противопоставленной «плоскости».

Сфокусированное внимание к топографии обжитого пространства обусловлено и чрезвычайной ценностью земельных угодий даже мизерных размеров.



Часть земельных угодий селения Карата.  
Фото автора. 2003 г.

Высокая цена земли обуславливалась овеществлением в ней труда многих поколений горцев, и не случайно местные террасные поля нередко сравнивают с одним из чудес света. Н. И. Вавилову, хорошо знакомому с разными мировыми центрами земледелия, принадлежит следующая оценка:

В Дагестане можно видеть... идеальное использование для культуры рельефа гор, максимальное использование каждой пяди для земледелия.

[Вавилов, 1936, с. 80]

О рациональности использования земельных пространств можно судить не только по самим террасам (представленным двумя видами — с межевыми откосами и с подпорными стенками), но и по технологии их эксплуатации. В последней я выделю несколько моментов, ссылаясь на материалы

исследований М. А. Агларова, в которых обстоятельно рассмотрены данные сюжеты.

В аваро-андийских районах Дагестана комплекс пашен, садов, сенокосов, ирригационных сетей и летних времянок, составляющих ближний к селению пояс угодий, называется *мегъ*. Мегъ делится на части естественными и искусственными рубежами — оврагами, ручьями, каналами и др. О предельно рациональном использовании земли говорит уже тот факт, что арыки прокладывались под тропами, вернее, наоборот, тропы пролегали над линиями водообеспечения угодий (на полях водотоки делались временными). Здесь же отмечу, что вода считалась общественной собственностью и распределялась по специальному режиму между членами общины, которые, в свою очередь, могли «отчуждать» свое право на нее, продавая, покупая или передавая «свою воду» по наследству. С той же целью (экономии земли) ограничивалось и количество дорог, проходов в районе угодий. И это было одной из причин установленной и строго контролировавшейся и соблюдавшейся практики эксплуатации земельных наделов их владельцами. Дороги, делившие мегъ на части, сооружались всем населением джамаата. Они имели стенки, отделявшие их от полей, и по ним в летнюю пору гоняли лишь оставленный в селении молочный скот. В период, когда не было необходимости в проведении тех или иных полевых, сенокосных и т. п. работ, мегъ являлся закрытым в прямом и переносном смысле слова. Такой порядок был возможен лишь при жестком

соблюдении установленного общиной регламента эксплуатации угодий. Начало полевых работ и сбора урожая осуществлялось всем населением одновременно, и в эти периоды можно было беспрепятственно проводить тягловый и вьючный скот на свои участки через поля соседей, что освобождало от необходимости устраивать дополнительные дороги и проходы. Исполнительные



Каратинское селение Анчих и его угодья. Фото автора. 2005 г.

лица общинной администрации заранее оповещали сельчан об открытии тех или иных участков мегъ, так что нерадивые хозяева, не успевшие собрать урожай с поля, лишались оснований на претензии за потраву посевов. Участки же «открывались» постепенно и на них последовательно допускался скот, который кормился стерней, одновременно унавоживая почву. Вне установленных сроков работы на угодьях, тем паче уборка и вывоз зерна, плодов, сена не допускались, нарушители штрафовались в пользу общины, собранные продукты у них изымались. Такой строй землепользования назывался «порядком мегъ» — *мегъил гIадлу*. Он имел начальную и конечную точки времени функционирования: *мегъ къай* — ‘закрытие’ оного — начало работ, пахоты, и *мегъ рагъи* — ‘открытие’ его — окончание уборки урожая и отдача мегъ под пастьбу скота [Агларов, 1981б, с. 12 и след.; 1988, с. 40—59].

Есть еще одно понятие-термин, напрямую связанный с мегъ, его приводит составитель аварско-русского словаря М.-С. Саидов:

*Мегъсвери* (*свери* — ‘обход’, ‘круг’) — обход посевов; обычай, согласно которому мужская половина селения с несколькими жертвенными овцами



Искусственный водоток.  
Окрестности лезгинского селения Ахты.  
Фото автора. 1990 г. МАЭ (№ И-2149-100)

оказался затменным последним. Праздник первой борозды не знали аварцы и даргинцы предгорных территорий, что объясняют благоприятными природно-климатическими условиями тех районов и — как следствие этого — меньшей потребностью в магико-символических ритуалах либо влиянием кочевников [Булатова, 1988, с. 18—19]. Зато для жителей горной зоны Центрального и Западного Дагестана данный праздник был, пожалуй, основным в соответствующем годовом календарном цикле. Он открывал таковой и задавал вектор и динамическое начало всему последующему бытию горцев на обозримый и доступный их воздействию круг времени — год жизни. У лакцев и даргинцев праздник имел символическое название — «свадьба поля», «узрение лица пашни», «оплодотворение пашни», «свадьба пашни», а у аварцев акцент в названии делался на субъекте оног — «запрячь быка», «появление быка», «проведение быка», «бычья свадьба». Идея оплодотворения пашни/земли, а через это и едва ли не всего сущего явно доминировала. Не случайно у каратинцев и ахвахцев сельский глашатай дней за пятнадцать до дня праздника объявлял: «Кто хочет развестись, пора это сделать, не откладывая, кто хочет жениться — женитесь» [Булатова, 1988, с. 36; Лугуев, 1986, с. 53]. Было высказано также мнение, что праздник являлся своего рода

обходила все нивы данного аула, читая молитвы, чтобы спасти посевы от стихийных бедствий; затем жертвенных животных резали, а мясо варили и распределяли между жителями аула.

[Аварско-русский словарь, 1967, с. 339]

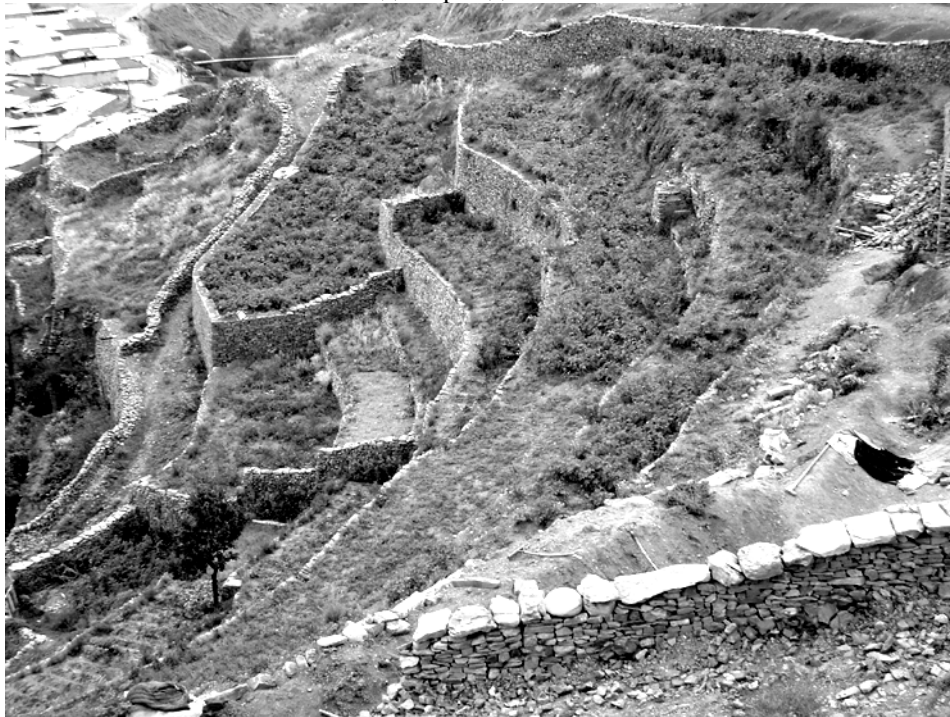
Ближние к селению уголья не только эксплуатировались по четко разработанному порядку-адату, но и всячески оберегались от злокозненных соседей и таких же нематериализованных сил. Подобные устремления и действия являлись звеном общей идеологической канвы жизни горцев. В этой канве пространство, в настоящем случае мегъ, и время имеют значимые точки пересечения.

Что имеется в виду?

Годовой календарный цикл открывался праздником первой борозды (и тогда же «закрывался» мегъ). Он обычно справлялся во второй половине—конце марта. В Южном Дагестане, где сильнее, чем в других районах края, выражено влияние переднеазиатских (иранских) традиций, он совмещался с Наврузом и в значительной мере



инсценировкой важнейшего события, некогда произошедшего в истории техники возделывания земли, а именно перехода к плужному земледелию [Агларов, 1983]. Так или иначе, праздник давал импульс уверенному и благополучному бытию и развитию социума. Не случайно в нем, как и в иных вариантах «новогодних» праздников у других народов Кавказа, главными действующими лицами являлись мужчины и особо мужская молодежь (см.: [Карпов, 1999, с. 80—106]). В ряде аварских селений он одновременно отмечался и как коллективный день рожде-



Воссозданные террасы с подпорными стенками в лакском селении Кули.  
Фото автора. 2005 г.

ния мальчиков, появившихся на свет в течение года, что являлось «первым торжественным выходом мальчика в свет, официальным появлением его в качестве равноправного сочлена мужской группы населения аула» [Чурсин, 1927, с. 49]. Необходимая же взаимодополняемость мужского и женского начал, единственно и способная гарантировать плоды и благополучие как таковое, находила оригинальное выражение в том, что женщины лакских и лезгинских районов, лишённые права на непосредственное участие в ритуальной запашке, в эти же праздничные дни выставляли на открытые солнцу площадки ткацкие станки, натягивали основу будущих ковров, сукон и начинали работу, полагая, что она принесет счастье и урожай [Агаширинова, 1978, с. 40; Омаров А., 1870, вып. 3, с. 31]. Акт творения в одном и в другом варианте осознавался предельно отчетливо.

Столь же отчетливо сознавалась коллективная сопричастность и ответственность за ожидаемое благополучие. Говорят, что *барка* —

‘благополучие’, ‘благодать’ есть у человека, который усиленно работает, есть он и у трудолюбивого джамаата [ПМА, № 1723, л. 35 об.]. В праздниках указанного типа общинность выражается рельефно. Приведу, возможно, не самые яркие, но в целом типичные образцы подобных праздников, где коллективное/общинное и индивидуальное/семейное сплетаются воедино и где в настоящее приходит прошлое в лице предков. Материалы собраны в дидойском селении Китури.

Праздник первой борозды там называется *рох*, что значит ‘борозда’ (в смысловом контексте — «провести борозду»). Место же проведения праздника именуется «могильной землей» (это территория некогда существовавшего кладбища, где во время вспашки находят человеческие кости и отдельные предметы, интересные для археологов). У праздника имеется организатор, избранный в «должность» год назад. Каждый домохозяин селения незадолго до *рох* приносит ему хотя бы горсть семян, и все собранное зерно помещается в изготовленный из шкуры мешок (*зидя*). После этого организатор, в шубе наизнанку (мехом наружу), в вязаной обуви (*гедоби*), обходит селение, оповещая сельчан о предстоящем празднике. На следующий день все сельчане, от мала до велика, отправляются на кладбище и посещают могилы своих родных, а оттуда направляются на место, предназначенное для *рох*. После молитвы *дибира* организатор проводит 5—6 борозд, а человек из его *тухума* разбрасывает по полю семена, читая молитву. Дети, идущие вслед за пахарем, руками зарывают эти семена в землю. Во время вспашки в пахаря кидают комья земли, а по завершении ее пахарь делает вид, что хочет уйти, но его не пускают мальчишки — они набрасываются на него, валят на землю, он же хватается за живот, гримасничает, показывая, что ему плохо и больно. Мальчишки достают у него из-за пазухи маленькие бублики (мн. ч.: *игби*). Затем пахарь отпускает быков, надев им на рога по бублику, а мальчишки гонят животных, стараясь заполучить ритуальные хлебцы. После этого пахарь вручает два кольцеобразных хлеба и курдюк человеку, который будет ответственным за *рох* в следующем году. Тот, в свою очередь, раздает *садакья* (угощение-милостыню) всем присутствующим. И в завершение праздника устраиваются спортивные состязания.

Другим значимым событием в праздничном календаре китуринов является день середины лета. Он называется *косар бухь байру заман* — ‘когда солнце встает на макушку головы’ и отмечается 22 июля.

Мужчины аула собираются на *годекане*, разжигают костер и устанавливают над ним большой котел. Женщины приносят молоко, кипятят его в имеющихся емкостях и ведут разговоры о посевах на полях и сенокосах. Это есть «хваление» полей и сенокосов. К 10 часам утра на *годекане* собирается все селение. Мужчины приносят муку, две женщины принимают ее от них: одна засыпает муку в котел, другая перемешивает варево. Когда каша приготовлена, котел оставляют на *годекане* и наблюдают за солнечным светом: сначала лучи падают вертикально, затем смещаются (сбоку на котле появляется тень), и это означает, что пришло время сбора урожая, точнее — подготовки к нему.

«Почетному мужчине» вменяется в обязанность раздача сваренной каши. К нему по очереди подходят главы семей с глиняными чашками, он наливает им по черпаку каши на каждого домочадца, приговаривая: «Дай, Аллах, чтобы у вас в этом году урожай был лучше, чем в прошлом. Дай, Аллах, чтобы

каждый член вашей семьи получал каждый день в течение года столько же каши, как и сегодня», и т. д. Затем *дибир* (мулла) проводит *мовлид* (моление), а по его окончании каждая семья отправляется на свое поле. Там домочадцы рассаживаются на меже и начинают хвалить свое поле, гладят колосья. Потом с той же целью посещают сенокосный участок. К 15 часам все сельчане собираются у одного из участков и решают вопрос о времени начала жатвы и сенокоса (обычно жатву начинают 5 августа, а сенокос спустя 10 дней). После этого отправляются на кладбище, прибирают могилы родственников. Чашку с кашей ставят возле намогильного камня. Разговаривают с умершими родственниками. Здесь же раздают *садакья*. По возвращении домой разогревают полученную на годекане кашу и ужинают [ПМА, № 1723, л. 48—50 об.].

Что выражают приведенные материалы?

Главным образом идею целостности общинного коллектива, общей доли и мотив творения. Причем сбор посевного зерна в начальном цикле работ, в один из первых годовых праздников, равно как собирание молока и муки со всех домохозяйств в момент зенита лета/года созвучно хорошо известной символике обрядов новогоднего цикла. В последних часто и в разных традициях всем селением приготавливалась ритуальная каша из всех видов произраставших в конкретном районе злаковых и бобовых культур, нередко с добавлением молока, мяса. Такая каша «из всех плодов земли» представляла образ мира, ритуально-магический контекст «собираения» которого предполагал известные практические цели на будущее. В описанных действиях собирание ярко не выражено, но косвенно подразумевается. Зато в других районах Страны гор, в частности в Табасарани, каши *кьюяр* и *дангу* в дни весеннего «праздника солнца» готовились как раз из разных злаков, гороха, мясных продуктов, орехов. А у аварцев и андо-дидойцев было принято при ритуальной запашке смешивать зерна всех возделываемых культур [Булатова, 1988, с. 19—20, 41]. В свою очередь, раздача каши всем односельчанам — выразительный жест приобщения всех и каждого к общей доле, равного соучастия в ее распределении.

С мотивом собирания мира — природного и социального — напрямую перекликалось обращение к прошлому, к предкам. Наделение предков долей обрядовой трапезы преследовало цель упорядочения их связи с миром живых, что подтверждало целостность составляемой теми и другими судьбы коллектива во временной прогрессии. Но оно подразумевало и посреднические функции предков между ныне живущими и сакральными силами.

Включенность общества в природный макрокосм определяла синхронизацию ритма его жизнедеятельности, обусловленного сменами поколений, с ритмом природных циклов. Мне уже не раз приходилось отмечать на кавказских материалах в целом и дагестанских в частности логику половозрастной регламентации основных участников календарных праздников разных сезонных циклов. Кратко ее можно изложить так: начало годового цикла отмечала ритуальная активность мужской части населения и особо ее молодежи, а весенне-летнее пестование всходов — ритуальное и вполне обыденное, подобно заботе о созревающем в утробе плоде — было делом женской части населения. Участие в новогодних (в широком значении) обрядах неженатой мужской молодежи являлось нормой, определявшейся отождествлением природного цикла с циклом природным, инициационным. В

кавказских реалиях данный феномен был сопряжен с практикой мужских союзов. Для юношей участие в подобных обрядах становилось свидетельством их социального возмужания, зрелости и, в известном смысле, посвящения в члены эзотерической группы. Обрядовые функции молодежи дублировали собственно обряды инициации. Тем не менее в праздничных обрядовых действиях сохранялись и элементы реальных испытаний. Так, в ряде аварских селений в первый день зимы разжигались огромные костры, из которых молодые люди зубами должны были доставать положенную в них колбасу. Большое место в праздниках первой борозды занимали разнообразные соревнования. Частичное переосмысление ритуала, сохранявшее, однако, его двуединую концепцию, наблюдалось у вайнахов — в обрядах наречения мальчиков в новогодний праздник, у аварцев — в том, что день рождения всех мальчиков, появившихся на свет в течение года, отмечался в день первой борозды, и т. д. Подобные отголоски инициации, увязанные с культом плодородия, продолжали линию синхронизации ритмов функционирования социального и природного макрокосмов. Весьма близкое этому отчетливо просматривается и в женских календарных обрядах (подробнее см.: [Карпов, 1996, с. 168—226; 1999, с. 80—121; 2001а, с. 241—259].

Все указанное было, по большому счету, проявлением общего порядка жизни, *адата*. Его можно связывать с древними земледельческими традициями населения, но лишь до известной степени. Культура, как устоявшийся строй жизни, не замыкалась на них, равно как само хозяйство горцев не ограничивалось лишь возделыванием земли. Комплексность хозяйства и общего порядка видна во многом, например в том, что в ряде аварских селений выпуск скота после зимы на летние пастбища отмечался как «крупнейшее событие сельскохозяйственного года» — как *бан кьо/базе* — ‘день, в который льются (сыплются) молитвы’ [Никольская (Аб), л. 82—83] (правда, в едва ли не в большей степени это событие ассоциировалось с весенним цветением деревьев) [Иванова, 2006, с. 50]. Подобная комплексность видна и в том, что юноши ряда дидойских селений торжественно отмечали по осени день осеменения овец. Праздник назывался *цлу□рицла* или *цлу□лицла*, и он в полной мере отвечал логике синхронизации природного и социального циклов [Карпов, 1989а, с. 143—144]. В аварском селении Бацада так же назывались обрядовые песни, исполнявшиеся в праздник встречи Нового года; в песне высказывалось пожелание каждой семье хорошего приплода баранов, большого количества курдюков [Гусейнов, 1993а, с. 43—44].

Ценность скота соотносилась, в свою очередь, с ценностью земли, но не напрямую, а весьма оригинально. Проиллюстрирую это следующим примером, взятым из рассказов жителей дидойского селения Гутатль.

Некогда на другой стороне реки было большое селение Хотут, заселенное грузинами (?! — Ю. К.). Жители Хотута делали огнестрельное оружие, они были сильны и никого не пускали из Гутатля в Мокок и наоборот. В Гутатле в то время жил умный старик по имени Олу□. Однажды он собрал всех гутатлинцев и предложил придумать какую-нибудь хитрость против грузин. Об этом же договорились и с мококцами.

Однажды ночью гутатлинцы нарядили ишака в оленя, подвязав ему оленьи рога. К Хотуту подошли и мококцы. Утром «оленя» выпустили на видное место. Завидев его, взрослые мужчины-хотутцы бросились с ружьями за зверем, а

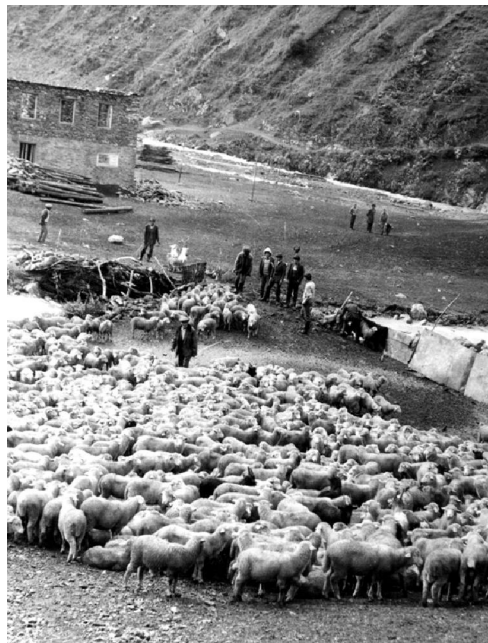
гутатлинцы и мококцы ворвались в их селение и перебили всех находившихся в нем женщин, стариков и детей, а когда вернулись мужчины, то и их. Спаслась лишь одна женщина.

Селение Хотут было самым богатым в округе — скота, земли и разного добра у его жителей было вдоволь. Победителям следовало подумать, как распорядиться доставшимся им богатством. Правильное решение гутатлинцам подсказал Олу, который предварительно раздал каждому мужчине по 50 больших и по 10 маленьких палок и велел построить из них загон для скота. В загон собрали овец — 3 тысячи голов. Затем к Олу созвали всех жителей, и он спросил, чего те хотят — скот или землю. Люди предпочли скот — зримое богатство, Олу же доказал им ошибочность сделанного выбора. **«Смотрите, — сказал он, — ноги у овец двигаются, а земля**

**неподвижна. То, что движется, — исчезнет, а земля вечна».** На следующий день произошла встреча с мококцами, на которой решался вопрос о дележе наследства хотутцев. Наученные Олу, гутатлинцы разжигали в мококцах страсть, напоказ рьяно выказывая мнимое желание заполучить скот и движимое имущество. В итоге все это забрали себе мококцы, а гутатлинцам досталась земля. С тех пор Гутатль самое обеспеченное землями селение в здешних местах, а мококцам постоянно не хватает сена, чтобы прокормить скот.

[ПМА, № 1213, л. 16—17]<sup>1</sup>

Однако сформулированное местным старцем отношение к земле как к высшей ценности для многих не выглядело аксиомой. Известны другие редакции схожих притч, где земля интерпретируется не только и не столько как вечная ценность, в противоположность скоту как «делу наживному», но как бы как инертная (и — косвенно — свыше предоставленная) данность, которая «и так никуда не денется/не уйдет», в отличие от скота, который может уйти (либо попросту может быть угнан) (см.: [Агларов, 1981а, с. 92; Магомедов Р., 1975, с. 223, 234]). Впрочем, абсолютного противоречия здесь нет. Обе редакции, точнее — два взгляда на собственность, дополняют одна другую. Аварская лексема, обозначающая 'скот' *боцли*, имеет и второе значение, а именно 'имущество, состояние'. Так что выражение «владелец



Отбор овец в аварском селении Камиллох.  
Фото автора. 1990 г. МАЭ (№ 2149-78)

<sup>1</sup> В аварском селении Согратль довелось услышать такую поговорку: «Пчелы, овцы и участок у реки — это не богатство». Ведь пчелиный рой может погибнуть, то же может произойти с отарой овец, а участок у реки может быть уничтожен паводком. Настоящее богатство — это земля [ПМА, 2004, л. 82].

большого состояния» дословно звучит как «владелец большого количества (именно) скота» [Аварско-русский словарь, 1967, с. 103]. Получается, что состояние/имущество соотносится с крайне конкретной собственностью — «подвижной» («движимой»), обретаемой и теряемой, в отличие от недвижимой земли<sup>2</sup>. Через это «состояние/имущество» как бы индивидуализируется в противоположность земле, которая недвижима и вечна благодаря своей принадлежности целому обществу.

В подобном восприятии именно скота как воплощения «состояния»/«богатства» можно усмотреть влияние культуры кочевников. Ведь это у них (или, по крайней мере, у многих из них) арабское слово *мал* одновременно обозначало 'скот' и 'богатство' как таковые<sup>3</sup>. Однако вряд ли подобное возможное влияние оказалось принципиально значимым для дагестанцев. Так или иначе, но в Дагестане скот, который в состоянии «уйти» и «прийти», стал и был всеобщим обменным эквивалентом, а каждая голова скота, являвшаяся частью «состояния» как такового, обретала номинальное стоимостное выражение. Штрафы и подати оценивались в головах скота и выплачивались большей частью скотом же, касались ли они отдельных лиц или джамаатов.

Что касается хараджа его (шамхала), который ежегодно должны были вносить раййаты, и того, что полагалось с пастбищных гор, то на общество (*джамаат*) Карахи наложено пятьсот овец, на общество Кинсирухи — триста овец [для шамхала] и четыреста овец — для гирим-[шамхала]; также с горы в Кинсирухи — тысяча овец [шамхалу?] и тридцать коров чирим-[шамхалу]; на [общество] Хебелал наложено с каждого дома каждый четвертый год — по овце; на Чамалал — пятьсот овец; на Тиндал — двадцать быков; на Аршуб — сто тридцать овец [шамхалу] и тридцать баранов и двенадцать овец — гимир-[шамхалу]...

[Мухаммадрафи, 1993, с. 102—103]

Этот документ — не только свидетельство хозяйственной специализации горных районов на животноводстве, но указание на механику обменных (в широком значении слова) отношений, а равно и пояснение к представлениям о «состоянии», причем «состоянии» не только коллективном, но и индивидуальном. Не случайно феодальное хозяйство в Дагестане на рубеже Средневековья и Нового времени преимущественно являлось крупным специализированным овцеводческим, тогда как хозяйства рядовых общинников были многоотраслевыми [Магомедов А., 1985, с. 45]. С

<sup>2</sup> У лезгин скот обозначается словом *мал* [Джидалаев, 1990, с. 63], а у аварцев *мал* — это 'состояние, имущество' и параллельно — 'нога' [Аварско-русский словарь, 1967, с. 330—331]; не отсюда ли акцент в преданиях на двигающихся ногах овец.

<sup>3</sup> Более весомо оно ощущалось в культуре адыгских народов, в частности кабардинцев, у которых скотоводство, в первую очередь коневодство, играло большую роль в хозяйстве, а присущая той же скотоводческой традиции щедрость — раздаривание большей части имущества князьями и дворянами (см.: [Сталь, 1900, с. 122]), как и у кочевников (см.: [Попова, 2005]), являлась в прошлом эталоном социального поведения. В Дагестане исторические свидетельства ни о чем подобном не сообщают. Впрочем, если у адыгов было схожее со взглядом дагестанцев отношение к земле (ср.: «По понятиям черкес, земля принадлежит не лицу, но целому обществу. Вода и лес принадлежат всем без исключения») [Сталь, 1900, с. 130], то в их случае такое резоннее все же связывать с общераспространенными (едва ли не универсальными) представлениями, нежели с такими, которые складываются в результате конкретной хозяйственно-культурной практики.

идеологией «состояния», отраженной в лексике, это согласуется в полной мере, в том числе и тогда, когда указывается, что общины выплачивали *харадж* скотом (или, возможно, лишь измеренным в единицах обменного эквивалента).

В отличие от скота, земля не делала состояния, она обеспечивала существование. Она и в прямом и в переносном смысле осознавалась почвой, а также костяком/костной основой, на которой или при условии наличия которой только и может что-либо иметь место и без чего остальное теряет смысл, в том числе заманчивое, но равно и необходимое состояние, которое, однако, по большому счету, являлось лишь добавкой к «почве под ногами». По-аварски «земля, почва, угодыя» — *ракъ*, а *ракъа* — это 'кость', 'косточка' (плода), *ракъан* 'основание стены', 'угол', 'почетное место у камина'; *ракъаяб* — 'костяной', 'сделанный из кости', а *ракъулаб* — 'земляной', 'почвенный', 'земельный' [Аварско-русский словарь, 1967, с. 393—394].

С учетом в том числе и такой мировоззренческой посылки следует рассматривать соответствующие факты. Земля «укореняет» в пространстве, и этнографические материалы показывают, что данное действие преимущественно возможно как коллективное, общественное. И тогда (вроде бы) обретает особую актуальность вопрос о формах земельной собственности и о значении разных ее категорий в жизни местного населения.

\* \* \*

Данный вопрос обсуждается с середины XIX в. Библиография по нему обширна, а высказываемые мнения неодинаковы. Последние варьируют в границах темы о дуализме сельской общины и соотношении в ней коллективного и частного начал в ракурсе прав собственности.

Собственность на земельные угодыя в горном Дагестане полтора столетия назад делилась на следующие категории. Выгоны, пастбища, лес, а во многих местах и сенокосы находились в собственности общины (*джамаата*). Мечеть распоряжалась своими земельными наделами *вакф* (*вакуф*). Там, где имелись феодалы, они владели своей земельной собственностью. И наконец, в абсолютном большинстве случаев пашни, в ряде мест сенокосы, а изредка и пастбища находились в собственности домохозяев-общинников. Правда, в отношении последних земель нет единого мнения по вопросу, в собственности ли они были либо все же в распоряжении?

Авторитетный специалист по общине горных районов Дагестана М. А. Агларов вслед за рядом других исследователей отмечает, что частная собственность на землю сформировалась как трудовая еще в древности, в эпоху складывания террасных систем. Причем «трудовое право» предвосхищалось правом благоприобретения и подразумевало освоение (строительство террасы) частным лицом только на том участке, который выделяла ему община. Тем не менее в глазах упомянутого исследователя подобная «трудовая собственность» не может быть квалифицирована иначе, как частная [Агларов, 1988, с. 74—75].

Коль скоро все обстоит именно так, то спрашивается: на чем основаны сомнения в оценке характера собственности?

Дело в том, что частная собственность предполагает право свободного распоряжения ею, а в отношении этого права в горном Дагестане как раз и суще-

ствовали ограничения. При допустимости продажи земельных участков она (продажа) была строго регламентирована. Собственник надела был обязан предоставить возможность его приобретения сначала родственникам-однотухумцам, при отсутствии таковых — односельчанам, членам джамаата. Последними и ограничивалась возможность отторжения земельной собственности. Продажа участка представителю другой общины (или другого союза общин; записанные в конце XIX в. тексты адатов можно в ряде случаев интерпретировать и таким образом, хотя вопрос этот не вполне ясен) каралась предельно строго.

В постановлении Цекобского сельского общества говорилось:

Если кто продаст свою пахотную или покосную землю человеку из другого селения, то с него за каждый день нахождения этой земли в собственности покупателя взыскивается по одному быку.

[Памятники обычного права, 1965, с. 96]

В Андалальском обществе было принято схожее решение:

Если один человек из наших продаст одному человеку из чужих пахотные земли или дом, то с него взыскивается 300 баранов, а проданное переходит в собственность нашего общества.

[Памятники обычного права, 1965, с. 62]

Такие положения были типичными для горного Дагестана (см.: [Памятники обычного права, 1965, с. 75]).

Размер штрафа за продажу земли чужаку был столь велик, что не шел в сравнение даже с наказанием (штрафом) за убийство — тягчайшее уголовное преступление и, соответственно, предполагал немедленное расторжение сделки и служил действенной охранительной мерой [Агларов, 1988, с. 85].

Такое двойственное положение в отношении собственности на землю, когда ее владелец мог распоряжаться таковой лишь в границах джамаата, часто интерпретируется как указание на «промежуточное» состояние земельной собственности, характерное для общин архаического типа [Магомедов А., 1985, с. 70—71]. Историки называют подобную собственность обособленной, предполагающей «преимущественное отношение... к средствам производства как своим со стороны членов данного домохозяйства и в косвенном отношении как к своим всех остальных домохозяйств общины» [Румянцев А., 1985, с. 133—134]. Тем не менее М. А. Агларов убежденно заявляет о господстве в горном Дагестане именно частной собственности на землю и — производно от этого — о дагестанской общине как общине новой, вторичной формации. По его мнению, местный джамаат представлял собой объединение не земледельцев, а землевладельцев-граждан, за счет чего сама община обрела неслыханную прочность и самодостаточность.

Сохранение в обществе (общине) гражданина всецело было связано с сохранением его земельной собственности. Без земельной собственности нет граждан; их число и обеспеченность землей есть условия существования самой общины.

[Агларов, 1988, с. 88]



Прототипы такой общины граждан исследователь находит на Древнем Востоке, в Малой Азии. Правда, он все же вынужден признать недостаточную изученность данного аспекта аграрного строя Дагестана [Там же, с. 85—87]. Соглашусь с ним в этом, не предлагая сколь-либо жестких оценок в отношении характера собственности.

В нашем случае достаточно вновь отметить противопоставление «вечной» ценности — «недвижимой» земли переходящему (и уходящему) имуществу частных лиц в виде скота. Такое имущество-«состояние» не посягало на целостность общины, что дополняет отмеченное ранее символическое восприятие подобной целостности. Я имею в виду заботу всего населения джамаата о сооружении крыши над вновь построенным зданием частного лица — жилым домом. В том случае новая «клетка» в структуре общинного локуса, не закрытая и еще не включенная в освоенное коллективом пространство, грозила нарушением (разрушением) его системы. Здесь тем же угрожало общине введение чужака в права владения частью ее угодий. Чужак не только получал доступ к участию в распределении «общей доли» всего коллектива односельчан, но являлся потенциальным врагом (предателем). Не случайно в местном фольклоре популярен сюжет о предательстве женщины, некогда пришедшей (принятой) в общину через брак. В равной мере популярен и другой сюжет — о хитрости, проявленной в межобщинном споре о земле свидетелями одной из конфликтующих сторон, когда они, предварительно насыпав себе в обувь землю из родного аула и находясь на чужой территории, клялись в том, что стоят на своей исконной земле. Фольклор по-своему выражал дидактику, которая в ре-



Развалины аварского селения Сиух. Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.

альности получала чуть отличное выражение. В своде постановлений Келебского общества говорилось:



Почитаемый камень (который женщины обмазывают маслом) в лакском селении Кая.  
Фото автора. 2005 г.

Если в результате свидетельского показания жителя нашего селения земля наша будет признана собственностью другого селения, что должно быть установлено 2 справедливыми людьми, то с него взыскивается стоимость этой земли, штраф в размере 20 голов овец и медный котел весом 4 ратала.

[Памятники обычного права, 1965, с. 75]

Как отмечает М. А. Агларов, соблюдение членами джамаата обязательств, вытекавших из обладания последней территорией, составляло едва ли не важнейшую часть их гражданского мировосприятия [Агларов, 1988, с. 93].

Границы территории должны были знать все общинники. И они их знали и охраняли не только клятвами (в том числе ложными) или оружием, но и с помощью своеобразных магических приемов. На краю селения Анди некогда располагалась стела с

изображением орла и меча, а на мечети лезгинского селения Курах была надпись, содержащая подробное описание границ владений джамаата и изображения фантастического и вполне реального животных, а также всадника с ловчим соколом [Агларов, 1988, с. 89—90; Лавров, 1966, с. 118, 196, 287]. Вполне вероятно, что подобные изображения имели апотропейное значение.

На этом основании допустимо предположить, что общинная территория могла иметь и своих божественных покровителей. Многие кавказцы — абхазы, осетины, мтиулы, хевсуры, пшавы, тушины — знали и почитали «хозяев», или «силу», духов конкретных участков местности. Как в свое время полагал Г. Ф. Чурсин, в процессе усложнения общественных отношений «сила» отдельных участков эволюционировала в божество земли (у грузин *адгил дедо-*

*нали* или *адгилис-деда* — 'царица земли' или 'мать места') [Чурсин, 1929б] (см. также: [Макалатия, 1940, с. 188, 198]), но при этом большей частью сохранялась и вера в «силы» отдельных мест. В Дагестане, а именно у аварцев, пережиточно сохранялись также представления о божестве земли под именем Авлиял [Гаджиев Г., 1991, с. 87], но ни у аварцев, ни у их соседей-дагестанцев почитания «хозяев» конкретных местностей не зафиксировано. Тем не менее наличие «силы» территории конкретной общины, не столько божественной, сколько общественной с выраженным идеологическим основанием, выглядело почти бесспорным, хотя указания на это имеются лишь косвенные. В их числе может быть упомянуто четко соблюдавшееся правило, согласно которому

выходцы из того или иного селения, основывавшие хутор или другое новое стационарное поселение, не имели права заводить собственных кладбищ и на протяжении изрядного количества лет хоронили своих покойников на кладбищах метрополий (см.: [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 86; Карпов, 1989б, с. 94; Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 35]). Зато тела умерших чужаков, тем паче врагов, не могли находить упокоения в земле «родной» общины (подробнее см.: гл. 4. 2.3).

Земля строго регламентированным образом вписывала конкретное сельское общество в освоенное им и обозначенное «на местности» пространство.

\* \* \*

Укоренение на земле, на выделенном из окружающего пространства и освоенном ее участке, естественно происходило во времени. При этом если первая составляющая данного процесса осуществлялась (по крайней мере по завершении «начального» его этапа, т. е. после прекращения существования одотухумных поселений) в рамках общинного коллектива, то во второй — временно — наряду с общиной активная роль принадлежала семейно-родственным группам (*тухумам*). Можно сказать, что значение тухумов здесь, в некотором смысле, было даже более значимым, нежели джамаата.

Каждый аул знает свою историю, порой весьма обстоятельно. Практически в каждом селении — общине, состоящей из тухумов, всем хорошо известно, чьи предки обосновались на конкретной территории первыми, чьи — позднее, и каковы «корни», истоки одних, других и третьих. Каждый уважающий себя (и рассчитывающий на то же со стороны односельчан) тухум должен знать своих предков как минимум по седьмое колено. С ориентацией на подобную информацию, а также на заслуги предков перед обществом, на прочие достоинства всей группы родственников возникают споры и претензии на особое положение в общинном коллективе.

Характерную запись по данному поводу сделал в 1940-х гг. у андийцев Е. М. Шиллинг:

**Все тухумы считаются равными, но среди них одни признаются «лучшими», другие «худшими»** (по родовым преданиям, численности, влиятельности и т. д.). Классификация тухумов по их достоинству обычно зависит от информатора, который свой тухум выдвигает вперед. По этому поводу между рассказчиками постоянно возникают споры, и некоторые из них, боясь обидеть других, умалчивают... (далее автор изложил анекдот, рассказанный представителем третьего тухума, относительно претензий двух других тухумов. — Ю. К.). Общественное неравенство еще выражается в том, что в большинстве тухумов различаются озденол («уздени», полноправные люди) и лагъаол (потомки пленников, рабов, ущемленные в отношении брачных связей с первыми и при случае пользующиеся меньшим авторитетом).

[Шиллинг, 1993, с. 59—60]

Что же представлял собой *тухум*?

Сам этот термин, появившийся у дагестанцев из иранского языка, имеет значение 'семья'. В ходу были и другие обозначения семейно-родственных

групп, в том числе местного происхождения. Например, у аварцев и андодидойцев *кьибил* (*тлибил*), с буквальным значением 'корень', у даргинцев — *джинс*, у лакцев — *сакIа*, у лезгин — *сихил*, *миресар* (в литературе я не нашел перевода данных слов).

Далекое предки, естественно, давали многочисленное потомство, связи внутри которого со временем «рассыпались». Действенными становились группы более узкого круга родственников, охватывавшего 4—5, реже 7—9 их степеней (см., напр.: [Адаты, 1899, с. 2; Памятники обычного права, 1965, с. 35] и др.). Лишь редкие свидетельства второй половины XIX в. сообщают о поддержании относительно устойчивых связей внутри более широкого круга родственников<sup>4</sup>. Именно для них аваро-андо-дидойцы использовали понятие *кьибил* — 'корень', а лезгины *риг* — 'скала' [Агаширинова, 1978, с. 153; Агларов, 1988, с. 114] — в равной мере примечательные обозначения. Тухумами же, или сихилами и т. д., именовались более компактные объединения родственников, связи между которыми были вполне устойчивыми и реальными.

В XIX в. сложилось твердое убеждение о дагестанском тухуме как о родовой структуре. Его активный сторонник выдающийся ученый Максим Ковалевский одну из своих работ соответственно и назвал — «Родовое устройство Дагестана» [Ковалевский, 1888]. Оценки ученых советского периода были отличными. Одни видели в нем первоначально большую патриархальную семью или семейную общину [Магомедов Р., 1957, с. 51], другие — пережиток патриархального рода [Хашаев, 1961, с. 221], третьи называли его патронимией [Косвен, 1961, с. 34]. Наконец, было высказано суждение, что тухумы стали порождением более высоких общественных форм и что они созданы для внутрисоциального регулирования [Агларов, 1988, с. 133]<sup>5</sup>. Его автор М. А. Агларов пишет: «Тухумное деление являлось своего рода фундаментом обществ», а их регулирующая функция была намного важнее возможных функций пережиточных родовых структур, «тормозивших развитие и прогресс» [Агларов, 2002, с. 163].

Что же можно сказать об этой функции тухума?

С одной стороны, данная функция проявлялась через своего рода конкуренцию между тухумами. Проиллюстрирую этот тезис следующей

<sup>4</sup> Безымянный автор ориентировочно датированного 1850—1860-ми гг. архивного документа под названием «Сведения о тохумах в Акуше» (это одно из крупных селений даргинцев) записал: «На акушинском языке тохум называется „дзегала канте“. В тохуме считается 15 родственных степеней: 1-я — урши (сын), 2-я — уршиларши (внук), 3-я — дудеш (отец). 4-я — дудешвадудеш (отца отец), 5-я — удзы (родной брат), 6-я — удзалаурши (брата сын), 7-я — удзыкар (двоюродный брат), 8-я — удзыкарлаурши (сын двоюродного брата), 9-я — кариаган (так называют друг друга сыновья двоюродных братьев), 10-я — гаригаурши (сыновья от детей двоюродных братьев), 11-я — гариган (сыновья от каригаурши), 12-я — гаригаурши (сыновья гаригана), 13-я — барикан (сыновья гаригаурши), 14-я — барикаурши (сыновья барикана), 15-я — турбильган (завязывающий шашку, сын барикаурши; последнее лицо в тохуме)» [Записка (А), л. 1] (см. также: [Памятники обычного права, 1965, с. 13], где этот документ назван просто «Сведения об Акушах»).

<sup>5</sup> Это, в частности, определяло «прерываемость» их общины, когда даже самые обширные тухумы редко бывали расселены в нескольких селениях (тогда как «экзогамные фамилии» народов Северного Кавказа, чеченский и ингушский *тейт*, осетинская *аврида* и др., обычно были расселены едва ли не по всей территории соответствующих народов) [Агларов, 1988, с. 120].

выдержкой из описания второй половины XIX в. общественного порядка в лезгинских селениях бывшего Кюринского ханства.

Особых привилегированных тухумов, пользовавшихся наследственными правами относительно общественного управления, не было, но случалось, что некоторые тухумы вследствие приобретенного общего уважения или по праву сильного наследственно поставляли своих членов на должности старшин... В селении Курах: Мирчиар. Из этого тухума с незапамятных времен избирался главный курахский старшина (кёвха), имевший большое влияние на окрестные селения... Манчарар. Из него тоже постоянно избирались курахские старшины (в Курахе старшин несколько), но этот тухум не имел такого значения, как предыдущий... Тахэр. Славился богатством и способностями... В Гельхане: Кабуляр. Известен по уму и способностям своих членов: из него до настоящего времени избираются старшины деревни. В Ашаре: Чирахляр. Отличался богатством и храбростью... В Архитах: Кэдага-тухум, отличавшийся многолюдством...

[Памятники обычного права, 1965, 41, 42]

Относительно «замечательных тухумов» Табасарани в документе того же времени говорилось, что «все эти тухумы известны по большинству своих членов» [Памятники обычного права, 1965, с. 46, 47]. Принцип физического превосходства, силы осознавался и являлся одним из реальнейших механизмов регулирования общественных отношений и проявлений соревнования между тухумами. Не случайно одной из употребительных форм проклятий в адрес тухума-конкурента (врага) было пожелание, чтобы его численность не превышала 40 дворов [Шиллинг, 1993, с. 29, 33]. «Богатство», «храбрость», а косвенно — и «умственные способности» в известном отношении являлись производными от данного принципа. Право и почет тухуму называться основателем селения, по большому счету, тоже подразумевало силу, поддающуюся физическому измерению.

Однако принцип соревнования не абсолютизировался, скорее наоборот. Общинная система, в данном случае через ее тухумную структуру, стремилась к уравновешенности, о которой достаточно говорилось выше. Так, Е. М. Шиллинг записал в Анди: «„Если весь аул спорит“ наблюдается дуальная группировка тухумов» [Шиллинг, 1993, с. 59]. Но дуальность здесь была условной, подразумевавшей достижение умозрительного предела, баланса сил конкурирующих, но тесным образом связанных между собой субъектов. Отход от «предела» через формирование троичной системы, где третий — новый субъект выступал в качестве средства предотвращения безоглядной конкуренции двух других и достижения не умозрительной, но вполне реальной сбалансированности всей системы, был проиллюстрирован конкретными примерами в предыдущей главе. В «политической» системе джамаата тухумы являлись своего рода партиями, деятельность которых базировалась на известном принципе или ориентировалась на него.

Такие «партии» имели своей большей частью неписанные уставы, по которым обязаны были жить все их члены.

Никому отделяться по своей воле из тухума не позволялось, но тухум был вправе исключать недостойных. В таких случаях после обсуждения старейшими и почетнейшими членами тухума поведения изгоняемого избирался какой-либо случай многолюдного стечения народа, и здесь главой тухума публично объявлялось исключение, которое влекло за собою лишение помощи и покровительства тухума. Принятие изгнанного вновь в недра тухума могло

произойти только после убеждения старейшин в его исправлении и по принесении пред ними полного и чистосердечного раскаяния.

[Памятники обычного права, 1965, с. 41]

Но исполнение «уставов» самими тухумами было подконтрольно общине.

Если родственники захотят своего родственника убить за его плохое поведение и это плохое поведение известно жителям селения, то за это убийство штраф не взыскивается, а если не будет известно, за какое поведение убит, то штрафа не миновать.

[Памятники обычного права, 1965, с. 64]

Членам тухума соблюдение установленных правил гарантировало определенные возможности. Башир Далгат записал в даргинских селениях:

Отношения взаимные родственников... довольно сложные и основаны преимущественно на старшинстве и взаимной привязанности. Отношения проявляются в радушном приеме, даче старшему почетного места, затем если куда-нибудь идут или едут, то старший всегда впереди... Если за убийство ближнего приходится мстить, то мстит младший брат, оставив старшего в покое. Материальную помощь родственники, в случае нужды, оказывают всегда... Если один из родственников обеднел, то ему все стараются помочь, родственные чувства к нему не охладевают, но уважение и почет уменьшаются.

[Из истории права, 1968, с. 84. 85]

В другом документе сообщалось:

Обязанности членов тухума относительно друг друга заключались в нравственной и материальной поддержке, и то в ограниченном числе случаев, как, например, в делах по кровомщению, уплате штрафов, податей и т. п. Помощь обедневшим членам не считалась обязательною, хотя отказ в ней каждый раз осуждался народным мнением.

[Памятники обычного права, 1965, с. 40]

Подобные оценки указывают на факультативный характер тухумного единства, когда в целом не отвергались сохранявшиеся элементы хозяйственной общности членов коллективов родственников (они выражались в наличии общих пастбищных, сенокосных, лесных, в редчайших случаях пахотных угодий, в требовании предоставления первоочередного права на покупку земельного участка именно родственникам). Не отвергалась и возможность заключения браков между родственниками и расселения их в определенных кварталах, равно как и существование семейных участков на сельских кладбищах (вместо прежних тухумных кладбищ). То, что наблюдал Е. М. Шиллинг в горах Дагестана во второй половине 1940-х гг., он назвал «остатками тухумного патриотизма» и прокомментировал такое определение следующей информацией:

При наличии представлений о тухумах «лучших» и «худших» отношений господства и подчинения между ними не было, так, по крайней мере, об этом говорят воспоминания стариков. Были лишь имущественные различия, различия в степени влиятельности и в численности этих групп.

[Шиллинг, 1993, с. 60, 61]

Ориентация на единство в тухумах сохранялась, принцип соревновательности между ними был действенным, и это придавало известную динамику общественной (общинной) жизни. То есть своеобразная политическая линия у тухумов, у каждого своя, имела. Но «большой политики» тухумы были лишены — идеология и практика взаимоотношений с соседями за пределами джамаата всецело были во власти последнего<sup>6</sup>. Они являлись действенным инструментом регулирования внутриобщинных отношений и одновременно механизмом адаптации индивида в большом общинном коллективе и укоренения последнего на конкретном — общинном участке земли-пространства. Были ли тухумы пережитками семейных общин и патронимии либо новообразованиями общинной системы, судить не берусь, и, по большому счету, это не столь уж и важно. В реалиях XIX столетия они работали на идеологию общинного строя (и поэтому трудно согласиться с М. А. Агларовым, говорящим о них как о фундаменте общества), которая опиралась на конкретные ценности и ими оперировала.

\* \* \*

Заговорив о ценностях, задаешься вопросом: как их определить? Ведь предпочтения индивида и групп различного порядка и уровня скорее всего будут отличаться друг от друга. Ценности же — это то, что сознательно или принудительно признают если не все, то большинство. Наконец, на какие материалы ориентироваться при попытке решить эти и связанные с ними вопросы?

Своды адатов в целом информативны, но большая их часть была записана представителями российской администрации, для которой было важно уточнение механизмов управления населением подчиненного ее власти края. Адаты, некогда записанные жителями самих горских аулов, также в большинстве своем преследовали практические цели и были лишь частью таковых, ибо в действительности адаты помимо норм права и юридических обычаев включали в себя и нормативы этнографического бытового характера. А последние-то письменная фиксация и обошла стороной, хотя они здесь весьма бы пригодились. Имеющиеся своды записей адатов не содержат оценок нравственных, как, например, «честный», «бесчестный», и практически все их пункты имеют актовый, декларативный характер [Агларов, 1988, с. 156], хотя сами нормы юридической ответственности устанавливались по фактам соответствующих прецедентов. В комментариях к «Адатам общества Каралал» (перезапись первых лет XX в. со списка более раннего времени), например, отмечалось: «Прецедентом адата, указанного в номере 1, служит то, что Хаджияв, сын Умара... убил Алихана, сына Мухаммадбека... На убитом было множество ран, и отец убитого... объявил кровниками многих, однако адат определил для него лишь одного...» — и т. д. и т. п., всего 14 пунктов подобных комментариев [Адаты, 2002, 49—51]. Ориентируясь на прецеденты, избранные для вершения суда, должностные лица сельской администрации, а

<sup>6</sup> «Селение как совокупность тухумов, — отмечал Е. М. Шиллинг, — в прошлом представляло собой воинское объединение... куда входила мужская боеспособная часть всех тухумов. Этим войском, равно как делами аула, руководили тухумные старшины» [Шиллинг, 1993, с. 61].

также «историки» и «мудрецы» (так определяет их одна из записей обычаев и порядков Салатавского общества конца XVIII—начала XIX в.) «делали „облегчение“ [людям] подпавшим под „насилие“ и под применение к ним силы» [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 85]<sup>7</sup>. Подобная формулировка как будто оттеняет защиту прав индивида и индивидуализацию ответственности. Некоторые исследователи настаивают на последнем [Агларов, 1988, с. 156]. Зато другие придерживаются прямо противоположного мнения. В. О. Бобровников в качестве «коренной особенности» правового сознания горцев отмечает представление, «что как **преступление**, так и **наказание** по своей сути являются не индивидуальными, а **коллективными действиями** (выделено автором. — Ю. К.). Согласно адату, любое правонарушение причиняет ущерб или затрагивает честь не столько отдельного человека, сколько того рода и общественной группы, с которыми он связан. Говоря о разборе „преступлений против личности“ согласно адату, следует иметь в виду, что под личностью понимался не индивид, а коллектив — семья, клан, квартал, селение и т. д. Субъектом права является не индивид, а то социальное поле, которое вырабатывает правовые нормы, — клан либо селение. Человек, не имеющий или лишившийся своей социальной группы, не может иметь какой-либо правовой защиты» [Бобровников, 2002а, с. 124—125].

Действительно, компенсацию за нарушение юридического правила виновный предоставлял не только потерпевшей стороне (потерпевшему лицу, его родственникам), но и обществу в целом. При невозможности выплаты им надлежащего штрафа обязанность обеспечения такового возлагалась на родственников преступника. В. О. Бобровников приводит достаточное количество конкретных примеров этому. Дополню их ссылкой на недавно опубликованные адаты общества Каралал, где имеется особое «разъяснение [взимания штрафов] с виновных в пользу общины (джамаата)» в случаях убийства, поранения, оскорбления женщины, прелюбодеяния, воровства, драки и т. д., а также разъяснен особый порядок примирения при убийстве, согласно которому родственники убийцы (до троюродных братьев включительно) были обязаны в течение 40 дней не покидать своих жилищ (дословно: «находиться в укрытии от дождя и солнца» — интересная и примечательная формулировка), а по истечении данного срока устроить угощение родственникам убитого [Адаты, 2002, с. 19].

Размер дополнительного штрафа в пользу общины в случае преступления против частного лица был весьма, а порой и крайне велик, превосходя даже штраф в пользу непосредственно потерпевшей стороны (см.: [Из истории права, 1968, с. 224, 229, 231]). Подобная норма, будучи превентивной мерой, должна была являться столь же действенной в плане предупреждения правонарушений, как и непомерно большой штраф за продажу участка «частной» земли представителю чужой общины. Целостность общины в самом широком смысле оберегалась предельно строго.

«Брать [стадо?] овец (*ганам*) с того, кто станет поносить и проклинать общину», — говорилось в постановлении Ахты-Паринского общества,

<sup>7</sup> К сожалению, публикаторы документа не прокомментировали, что же могло подразумеваться под насилием (определение дано ими в кавычках) и чем «насилие» отличалось от «применения силы». Общий анализ насилия в культуре народов Северного Кавказа, скорее всего, показывает прямую взаимосвязь этих понятий. См.: [Карпов, 2001б].



датируемом первой половиной XVIII в. И сразу же за этим: «Разрушать дома тех, кто по ночам, без разрешения хозяев, заходит в чужие дома, в чужие усадьбы, на площадку перед чужой усадьбой или же поднимается на чужую крышу» [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 45]. О чем свидетельствует последнее? Подтверждает ли оно священное право частной собственности и индивидуализации ответственности? Не совсем так. Это говорит лишь об оберегании/сбережении «клетки» частного жилища как звена, наряду с другими, подобными ему и составляющими замкнутую цепь «подлинный дом» (= селение/общину). Главному и первоочередному сбережению подлежал именно этот дом. Поэтому наказание за высказанные в его адрес проклятия было суровым. Поэтому сбережение находится на одном из первых мест в списке ответственности. Поэтому же, договариваясь о мирном сосуществовании с жителями других селений и районов, употребляли все ту же понятную всем лексику — «дом», «селение». Из решения жителей ряда даргинских обществ (1829):

Даргинцы пришли также к единодушному решению (*иджма*), что в случае возникновения между ними ссор или каких-либо [неприятных] событий **они будут действовать так, словно бы являются, все вместе, жителями одного какого-либо селения.**

[Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 102]

Из соглашения жителей Мехтулинского ханства, «кумыков» (жителей селения Кафыр-Кумух) и араканцев (жителей селения Аракань; в этих районах было смешанное кумыкско-аварское население, а в Кафыр-Кумухе проживали и выходцы из Кумуха — «столицы» Лакии) (1819/1820):

**Завершать свои дела и возникающие тяжбы «внутри» себя, так, словно бы все они являются жителями одного селения.**

[Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 97; ч. 2, с. 74]

Очевидно, что подобное «домашнее» единство являлось одной из главных ценностей. Оно имело очевидную социальную обусловленность, рожденную опытом «традиционной» жизни, в которой важную роль играла идеологическая составляющая. Ее мы видим уже в отношении к обжитому конкретным сообществом месту как к благодатному, едва ли не ниспосланному свыше участку пространства.

В дагестанской истории и культуре местных народов эта идеологическая составляющая имела и другой многозначный аспект, а именно религиозный.

Ислам начал распространяться в местной среде с VII в. И хотя его утверждение там протекало долго, более тысячелетия, религиозный фактор — принадлежность горцев к правоверным (а именно к суннитам) — в итоге стал осознаваться в качестве важного, если не важнейшего, аспекта единства и в ракурсе местечковом, и в ракурсе районном, и в ракурсе общедагестанском. Уникальность Дагестана, по крайней мере на фоне северокавказском, помимо прочего заключается в том, что в нем веками складывалась собственная историческая письменная традиция, передававшая потомкам сведения о прошлом и отдельных селений, и отдельных районов, и практически всей страны Дагестан. Это истории Ахтов, Мазы, Ирхана и многих других селений, по местным меркам, в ряде случаев, — городов. Это истории больших районов

Страны гор (или таковой почти в целом), изложенные в таких источниках, как «Дербент-наме», «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи, «Асари-Дагестан» Гасана Алкадари и др.<sup>8</sup> Последний вел речь о «Дагестане благословенном» (букв.: «сохраненном»), имея в виду, что Аллах сохранил его как мусульманскую страну, при том что писал он уже после окончательного присоединения Дагестана к России [Алкадари, 1994, с. 31, 171]. В сочинении Алкадари история утверждения ислама не стала, по понятной причине, ведущей темой. Зато сочинения других авторов, в первую очередь средневекового периода, преисполнены именно этого пафоса. При этом пафос религиозный переплетается с пафосом другим — местным, «почвенническим» (а иногда как бы и противоречит ему).

Из «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи, освещающего историю X—XIV вв.:

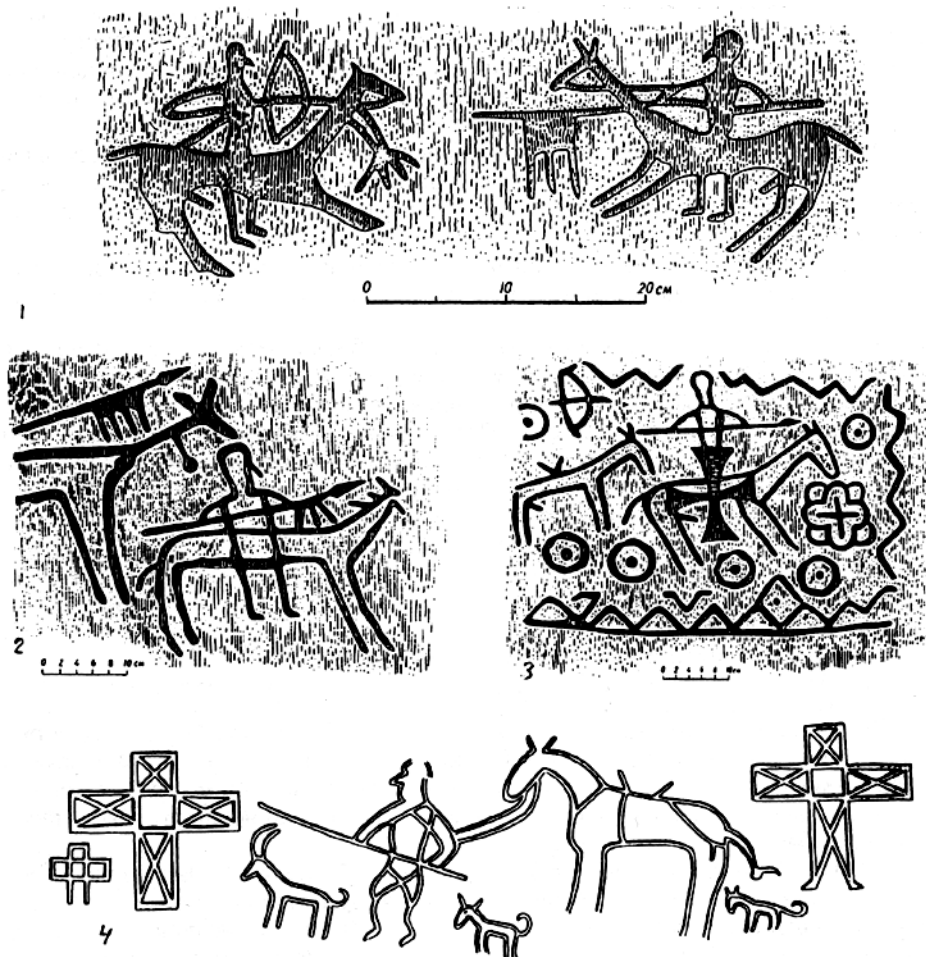
[Это] история ислама в Дагестане... Знайте, что Дагестан был прекрасной страной, обширной для его обитателей, сильной [перед] чужим, радующей глаз, обильной богатствами [жителей] из-за их справедливости (вот такая лестная характеристика не только стране, но и ее людям, за чем вскорости откроется другое. — Ю. К.). В нем [было] много селений, большое число городов и три области... Авар, Равнина (Сахл) и Зирихгеран (данную фразу, с учетом ранее отмеченного о «справедливости» жителей, можно отнести к идее «целостности»/«общинности» в ее «сельском» проявлении, о чем речь шла чуть выше. — Ю. К.). Жители Дагестана были [раньше] неверными, порочными людьми [из населения] области войны (*дар ал-харб*). Они поклонялись идолам, были наделены мужеством и богатством, [вместе с тем] были более отвратительны, чем собаки. В каждом селении находились правители негодные, порочные... охваченные неверием и грехом (вот такое парадоксальное, в известном отношении, сочетание качеств добродетельных и порочных в одних и тех же людях, что в общем-то не столько удивительно само по себе, сколько показательное в плане осмысления истории собственного народа и его места в мире. — Ю. К.).

[Мухаммадрафи, 1993, с. 97—98]



Петроглиф. Дидойское селение Цебори  
Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ И-2078-141)

<sup>8</sup> Источники данного вида, по замечанию академика И. Ю. Крачковского, представляют интерес не только как исторические документы и как литературоведческий материал, но и как, по выражению И. Ю. Крачковского, **живые человеческие документы** [Крачковский, 1960]. В данном отношении он по преимуществу и используется в настоящей работе.



Петроглифы Аварии XVI—XVII вв. (по: [Дебиров П., 1966а])



Петроглиф в лакском селении Кули. Фото автора. 2005 г.

Далее излагается история приобщения (разными средствами и путями) местных жителей к истинной вере. Истории многих селений и районов в общих чертах повторяют эту схему, расставляя почти те же акценты. Принадлежность к истинной вере также, безусловно, выступает как ценность, но в чем-то все же не самодостаточная, требующая подтверждения исходной справедливостью местных жителей и благодатностью и богатством страны.

В этом лишний раз убеждаешься, когда знакомишься с историями селений, написанными уже в советское время, когда тема религии не могла использоваться гласно и местные историки-краеведы сосредотачивались на второй, точнее, первой составляющей отмеченной ценности. К числу таких историков принадлежит Мухаммадзахид, рассказавший потомкам об аварском селении Геничутль, о его «истории, обычаях, **образе жизни**» жителей. Что же формировало «образ жизни»?

**Геничутль с его территорией, если посмотреть внимательно, является на фоне всех других расположенных по соседству селений наиболее лучшим:** красивым, просторным, имеющим большое количество пахотной земли, а также травы для покоса. Далее, он — место, имеющее обширное пастбище, пригодное для содержания крупного рогатого скота, и при этом сплошь покрытое дерном, который имеется повсюду, где только ни встанут копыта животных. Далее, **он — место чрезвычайно благодатное, где люди хорошие,** где много ученых и Хаджиев.

Кроме того, там много разных умельцев, способных работать с железом, деревом и другими материалами, а равно имеются зурначи и барабанщики.

Как тут не вспомнить русскую поговорку о кулике, хвалящем свое болото. Но такое сравнение будет желчным и бессодержательным. Ведь автор — уроженец небольшого селения, внешне ничем не отличающегося от соседних аулов, расположенных как и он, на расстоянии 1, 2, 3 км от столицы Аварского ханства Хунзаха, — призывает читателей «посмотреть внимательно». И именно так поступает сам, т. е. глядит на свою малую родину заинтересованно, с любовью. Так же и его сосед — уроженец расположенного недалеко от Геничутля селения Цада (равного, а то и меньшего по размерам) Расул Гамзатов назовет его Цадастаном. Как это интонационно отличается, например, от любовного эпитета уроженца русской деревни — «деревенька моя». Взгляд горца на малую родину тяготеет к наделению ее вселенскими характеристиками, во всяком случае — не как приложения к большим реалиям (в данном случае к Хунзаху). Здешняя местечковость сама являлась большой реалией. В согласии с этим и местечковый, подлинный «образ жизни» предполагал, что среди геничутлинцев нет «ни одного человека, который бы испытывал в чем-либо нужду».

Об этом немного позже, а сейчас о геничутлинцах, судьбы которых запечатлелись в истории селения. Чем примечательны эти люди?

Их истории неординарны лишь в малой степени. Ряд фигурантов участвовали в битвах Шамиля, причем активно — исполняя ответственные обязанности, в том числе наиба (Дибир, сын Инквачилава), либо с каким-то не вполне понятным вдохновением («Я никогда не слышал и никогда не видел, чтобы человек, сражаясь с неверными, имел бы столь открытое и спокойное лицо, как Гогиль Мухумма, чтобы человек, будучи столь доволен своей жизнью (в



Семья. Аварское селение Камиллох. Фото автора. 1990 г. МАЭ (№ И-2149-87) чем заключалось, на чем основывалось подобное чувство, из текста неясно. — Ю. К.), выходил бы при этом на бой с таким страстным желанием, как он. Этот Гогиль Мухумма и умер с веселой улыбкой на устах»). Другие занимались своими делами («Через торговлю... Умар приобрел известность в народе. В каком бы из товаров ни возникала нужда у людей, они... находили его тогда у Умара»). Третьи вели богоугодный образ жизни — совершали паломничества, «на жизнь добывали себе средства лишь теми путями, которые разрешены в исламе». Четвертые совершили не вполне обычные поступки (за стариком по имени Испахи не приглядывали надлежащим образом его дочь с мужем, так что обиженный завещал свое имущество родственнику по линии отца, в результате чего было совершено преступление) [Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 33—56].

Однако во всех биографиях есть одно общее место: будучи детьми конкретных родителей (на что указывает автор), они сами имели детей, у которых были собственные судьбы (о чем кратко, но в обязательном порядке опять-таки рассказывает автор), но которые продолжали линию судьбы и своих «родов», и селения Геничутль в целом. Подобный рефрен оттеняет значение выстраивания линии жизни во времени. Категория времени здесь пересекается с категорией пространства, создавая новую «ценность» — ценность общественную и частную, которые не противоречат одна другой, равно как сельская целостность и ценность не противоречили ценности частного звена в общинной цепи («Разрушать дома тех, кто по ночам, без разрешения хозяев, заходит в чужие дома...»), ибо посягательство на звено грозило целому.

\* \* \*

Очевидно, что «образ жизни», «обычай» горнодагестанских обществ как таковых и их членов выражал указанные ценности, являвшиеся установками и предрасположенностями к реализации. Они учитывали породившие их начальные принципы (вспомним историю формирования современных горных селений и особенности первичного структурирования их социального пространства) и соотносились с условиями наличного бытия в рассматриваемое время. Мир этих обществ большей частью замыкался на самих себя, так как они оказывались самодовлеющей общественной (в широком смысле слова) системой. Этот мир являлся единицей защиты граждан как в физическом, так и в юридическом отношении. Он распределял между ними обязанности во имя обеспечения собственного функционирования, но и гарантировал им основные права. Данный мир был церковной единицей в ее исламском варианте, что необычайно укрепляло его внутреннюю сцепку. Такой общий порядок удовлетворял основные запросы членов этого мира, живших в конкретных условиях физического пространства и исторического времени.

Этот порядок реализовался в практиках, которые структурировали его функционирование, делая его более устойчивым, ибо каждая из практик взаимодействовала с другой и вместе они формировали порядок внутренних связей, отношений и жизнедеятельности всей системы. Практики, опиравшиеся на видение мира как строй разграничений противостоящих и одновременно взаимодополняющих явлений, классов, я разделяю на такие, которые определяли действия и линии жизни индивидов, групповые программы, взаимодействие этих программ с установленными нормами функционирования всей системы и наконец взаимодействие общинных и других политических структур разного уровня.

### 3.2. Практики в согласии с полом и возрастом

Как уже говорилось ранее, общество горцев преимущественно выглядело мужским (а их культура, с оговорками, может быть приписана к маскулинному типу). Ведь престижная и, в согласии с этим, почитаемая верхняя позиция в структурированной модели мира, да и в повседневной жизни была занята мужчинами (принадлежала или приписывалась мужской ипостаси). Равно и центр освоенного, обжитого коллективом пространства в лице аульного годекана, на котором принимались все судьбоносные для жизни общества решения, тоже принадлежал мужчинам. Установленный порядок распределения трудовых обязанностей, в согласии с которым женщина якобы «справляет все работы, а мужчина только пашет и связывает снопы» [Каранаилов, 1884, с. 11], казался, ставил женщину в униженное положение. Поэтому из уст сторонних наблюдателей, оказывавшихся в горном крае, вырывались реплики под стать таким:

Дагестанец смотрит на жену свою как на рабочее животное... Женщина в Дагестане в совершенном рабстве.

[Свечин, 1853, с. 63, 64]

В обществе горянка — существо ничтожное; в семейном быту она тоже страдательное лицо.

[Львов, 1870, с. 31]

На самом деле положение женщины не было откровенно «страдательным». Те заезжие лица, которым было с чем сравнивать, отмечали, не в пример персиянкам и турчанкам, веселый нрав и бо́льшую свободу дагестанок, а по сравнению с чеченками — и бо́льшее внимание со стороны мужчин, бравших на себя исполнение трудных работ [Ган, 1902а, с. 93—94; Пржецлавский, 1860, с. 283].

В действительности распределение трудовых обязанностей между представителями разного пола было сбалансированным. Вот как оно осуществлялось, например, у даргинцев.

Сугубо мужскими занятиями являлись вспашка, сев, полив, косьба, снятие урожая с деревьев, уход за деревьями, работа со скотом и упряжью, уход за скотом вне дома и его пастьба, изготовление орудий труда, оружия и вообще всякой металлической и деревянной утвари, уход в чужие края для обмена продуктами. В свою очередь, женскими обязанностями были сбор фруктов под деревьями, прополка, мотыжение, уход за скотом дома и весь комплекс домашних дел. Общими являлись уборка хлебов, сена (мужчина — косой, женщина — серпом), доставка сена (мужчина — на транспортных средствах, женщина — на себе), молотьба, заготовка дров (мужчина рубил деревья, женщина ломала ветки, собирала валежник) [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 26—27].

В этой системе распределения обязанностей надо отметить не только возложение мужчинами на себя физически тяжелых операций, но и символический подтекст самих действий. Выполнявшиеся мужчинами обязанности подразумевали большую или меньшую удаленность от дома, тогда как женские работы концентрировались в жилом пространстве семьи и вокруг него. Одновременно мужской и женский труд согласовывался с распределением «мужского» и «женского» в разных вертикальных зонах пространства согласно известной идеологеме, поэтому вполне закономерно то, что мужчины не занимались сбором фруктов под деревьями — в нижней пространственной зоне. Проекция аналогичной логики на другую операцию — перемещение грузов — определяла то, что мужчина не мог и не должен был переносить их на своих плечах, размещая над собой, тогда как для женщин это являлось естественным, что отмечает в своей статье К. Самвелов:

...Потом я увидел женщину, идущую с полевых работ, несшую на себе огромную вязанку травы, спросил у Измаила, почему они так безбожно поступают с женщинами. Он с удивлением посмотрел на меня и сказал: «Как поступаем безбожно? Ведь это их обязанность».

[Самвелов, 1876, № 13]

Говорили, что в пути руки у мужчины всегда должны быть свободными, дабы он, идя впереди женщин, стариков и детей, смог в любой момент дать отпор врагу. Такое пояснение резонно, но оно не нивелирует семиотического подтекста как данной ситуации, так и других, похожих на нее. Уроженцам горной местности такой подтекст не нужно было осмысливать, он просто



реализовался в практике как некогда установленный — естественный принцип упорядочения одной из сфер человеческого общежития.

«Природный горец» (уроженец Хунзаха) А. М. Алиханов-Аварский посчитал своим долгом дать отпор заезжим «очернителям» бытовых устоев местной жизни. Он писал:

Дагестанская женщина, — несущая на своих плечах не «всю тягость» работ и лишений горской жизни, как привыкли думать, а только свою законную, установленную вековыми обычаями долю в них, обладающая силою и смелостью духа, которым «может позавидовать мужчина цивилизованной Европы», — тысячи раз доказывала и готова доказать каждую минуту, при малейшем посягательстве на ее права и достоинство, что она — тот же горец, но только в женском платье, что она тоже — плоть от плоти своей страны и умеет, когда явится в том надобность, владеть кинжалом и справляться с другими и с собою не хуже своего мужа и братьев.

[Алиханов-Аварский, 1896, № 223]

В этом описании нет «символизма» распределения общественных позиций женщин и мужчин (есть лишь «символика духа» обитателей гор, которым — даже внешне слабейшим из них — якобы позавидует цивилизованный европеец), но есть «смысл» разграничений и есть практика. Практика, с разными вариантами которой нередко сталкивались все те же приезжие. Она не только в самоотверженности женщин в годы Кавказской войны, когда они наряду с мужчинами до последнего обороняли родные аулы («...они разжигали мужество в своих братьях и мужьях и с бешенством отталкивали тех, которые падали духом и отступали») [Андреев А., 1899, № 11, с. 686]. Она в ситуациях и поведении женщин после войны (даже много позже ее окончания), когда именно женщины считали себя вправе выражать неприязненное отношение к лицам,



Жница. Дидойское селение Мокок. Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ И-2078-146)

заслуживающим этого. Путешествовавший по Западному Дагестану в 1901 г. Карл Ган записал:

В (дидойском. — Ю. К.) ауле Кетури несколько женщин, без всякого повода с нашей стороны, грозно подняли на нас кулаки, желая показать свою ненависть к гурам. В этом же ауле Мерцбахер и его тирольские проводники в 1892 г. подверглись нападению со стороны сорока и больше женщин, которых сопровождалший его пристав и всадники должны были разогнать плетьюми.

[Ган, 1902а, с. 236—237]

Такое поведение женщин объясняется не только их эмоциональностью. В последней и мужчинам-кавказцам не откажешь, равно как обеим сторонам не занимать способностей в рациональной оценке ситуации. В описанных сценах женщины не только исполняли собственный, как они могли его понимать, гражданский долг, но и замещали мужчин, вынужденно сдержанных в целях



У общественной печи. Аварское селение Камилюх.  
Фото автора. 1990 г. МАЭ (№ И-2149-90)



Дидойские женщины из Китური (по: [Mezbacher, 1901])

недопущения критического обострения ситуации и негативных последствий. Подобные ситуации в некотором смысле близки тем, где женщинам запрещалось участвовать в *маслаате* (примирении) в селении, но разрешалось делать это за границами оногo. Выведение их из основного локуса разрешения внутреннего конфликта по-своему параллельно предоставлению возможности смоделировать заочный «внешний» конфликт. Данный конфликт был заочным, ибо не мог вызвать реальных последствий (подобно «очному» — вооруженному конфликту мужчин), однако имел рациональное основание, так как предоставлял женщинам шанс проявить гражданскую активность. Подобная воинственность женщин и своеобразна, и характерна для них. Не случайно у того же Карла Гана образы этих женщин вызвали определенные ассоциации.

Когда дидойские женщины с своими развевающимися красными мантиями убегают от ненавистных гяуров или когда они стоят среди зеленых полей и ветер раздувает их мантии и на солнце сверкают монеты на голове, то издали можно подумать, что имеешь дело с древними героями в блестящих шлемах и в воинственном одеянии.

[Ган, 1902а, с. 240]

У других авторов выводы могли быть категоричнее, и они во многих женщинах Кавказа видели наследниц легендарных амазонок, благо тема эта была и остается популярной. В нынешнее время едва ли не каждый исследователь Кавказа, имеющий местные корни и интересующийся данной темой, находит именно в родной ему среде наследие амазонок или память о них. Так, А. Г. Булатова не только обнаруживает в этнографических реалиях Дагестана новые материалы для обсуждения этой темы, но находит в лакском языке лексическую исходную форму общеизвестного названия легендарных дев-воительниц. Это слово *амазу*<sup>9</sup>, которым обозначаются мужеподобные, плоскогрудые, несуразного вида женщины. Таких мужеподобных (не только по внешнему виду, но и по складу характера) женщин в пожилом возрасте допускали на годекан, где им разрешалось наравне с мужчинами обсуждать значимые дела [Булатова, 1999, с. 212—213].

А. Г. Булатова резонно связывает комплекс имеющихся сведений о дагестанских «амазонках» с существовавшими в прошлом женскими союзами (объединениями), которые являлись образованием, параллельным союзам мужским. Правда, она, вслед за Ю. И. Семеновым, считает, что возникавшие в период разложения первобытнообщинного строя мужские и женские союзы были антагонистическими социальными институтами [Булатова, 1999, с. 218]. Не возьмусь судить о том, каким был характер отношений между этими «союзами» в те отдаленные и полуполюгендарные (часто полуумозрительно реконструируемые учеными) времена, но хочу заметить, что этнографические дагестанские (и — шире — кавказские) реалии в целом говорят о другом.

Варианты так или иначе институализированных женских объединений существовали лишь там, где имели место быть функционально развитые варианты мужских объединений (союзов). Самый яркий пример этому являет

<sup>9</sup> В чеченской этнографии и фольклоре тоже обнаруживаются материалы по «амазонкам», а лингвистические «расшифровки» столь же адекватны: *ма* — грудь (женская), *за* — отрицательная частица «нет» [Хасиев, 1990, с. 23—24].

знаменитый аул Кубачи, в котором еще в первой половине XX в. Е. М. Шиллингу



Тиндинки (по: [Mezbacher, 1901])

удалось зафиксировать и подробно описать практику «союза неженатых» (*гулала-аку-букон* — ‘собрание группы неженатых’), а также воспоминания (а не легенды) о практике «союза богатырей» — *батирте* и потестарном институте *чине*. И там же, в Кубачах, он зафиксировал женские институализированные образования, правда более простые, нежели мужские. В мужской среде были и собственный дом, и неписанный устав, определявший вступление в союз новых членов, структуру объединения и строгий порядок его жизнедеятельности, а также особые ритуалы, включая театрализованное представление, ежегодно являвшееся событием для всего кубачинского джамаата. Кроме того, там имелись особая военная организация и орган, совмещавший функции управления всей жизнью общины с функциями судебной инстанции [Шиллинг, 1949, с. 147—186]. В женской среде имелись девичьи и женские дома (*юсбала-хъали* — ‘девушек дом’, *хунала-хъали* — ‘женщин дом’), где собирались соответствующие группы по 10—30 человек и где, помимо совместных угощений, а также разговоров и веселья, решались особые девичьи и женские дела (у девушек, например, связанные со свадьбами). У старух были свои места и время сборов — «понедельничьи поминальные собрания», происходившие на старых урочищах, связанных с

доисламскими обрядами и почитаемыми местами. Ко всему прочему, в Кубачах имелись женская мечеть и женская духовная школа [Шиллинг, 1949, с. 186—190]. То есть две среды, два «мира» — женский и мужской — были организованы и жили по во многом схожим принципам. Хотя, конечно, очень многое отличало их друг от друга (об этом говорит уже то, что под страхом штрафа женщинам запрещалось покидать пределы кубачинской территории) [Шиллинг, 1949, с. 188], но здесь хочется сосредоточить внимание на их параллельности.



Дидойки из Кидеро  
(по: [Mezbacher, 1901])

В таких корпоративных организациях молодежи различными средствами, в том числе через старших, прививались установки, которыми им надлежало руководствоваться всю последующую жизнь. Цель же этих установок сводилась к одному — к обеспечению жизнедеятельности джамаата во временной прогрессии. Мужчины были воинами, оберегавшими родное сообщество от недоброжелателей, появившихся

со стороны. Женщины сберегали его внутри, рождая и воспитывая детей и заботясь о хлебе насущном. Члены мужского братства, живя в особом доме или в общесельской башне, проводили время в тренировках воинского и спортивного мастерства, а также в разнообразных увеселениях. Девичьи компании, которые чаще собирались по очереди в домах подруг, «подготавливали» очередную из них к замужеству или помогали друг другу в хозяйственных работах и одновременно веселились, как это было для них допустимо. Лица зрелого возраста, собиравшиеся группами в согласии с полом, отдыхали от забот повседневности, но не уходили от нее в главном; мужчины обсуждали проблемы внутренней и внешней политики своего джамаата, женщины — судьбы детей и внуков (не случайно в жизни многих людей особую роль сыграли их бабушки), одновременно они пряли, вязали и т. п., и так продолжалось до их преклонных лет. В некоторых цахурских аулах старики любили в своем кругу играть в *узюк-узюк* ('кольцо-кольцо'; надлежало угадать, у кого из собравшихся спрятано в руках кольцо), где проигравший должен был угостить всю компанию [ПМА, № 1690, л. 78 об.—79]. Из этого не следует, что на старости лет они впадали в детство. Просто форма жизнедеятельности корпоративной группы сверстников одного поколения претерпевала незначительные изменения. При этом сами ее члены становились другими — аксакалами, чей голос был наиболее громким на годекане, кто-то из них избирался имамом сельской мечети, другие — лицами

сельской администрации, все вместе они вершили политику общины, защищая ее интересы. А кубачинские старухи, по понедельникам сходявшиеся в урочища на «поминальные собрания» (и приносившие туда прялки — крайне символический женский атрибут), обеспечивали защиту родных и близких — всего общества через установление контакта с теми, кто уже ушел в мир иной, и с потусторонними силами в целом. Обладательниц таких способностей и возможностей не назовешь ущемленными в правах, а готовились женщины к исполнению этой миссии едва ли не всю сознательную жизнь. Равно будущий мужчина готовился к положению и роли аксакала с юношеского возраста.

В «замкнутых, по определению Е. М. Шиллинга, хранящих старину местах», наряду с основными (предназначенными для отправления культа мужчинами) мечетями еще сравнительно недавно имелись мечети женские<sup>10</sup>. Кубачи не назовешь местом «замкнутым» и сохранявшим нечто особо архаичное, однако женская мечеть была и там (она помещалась в здании бывшей церкви, в чем можно усмотреть некоторую оппозиционность «женского» «мужскому» или, точнее, наоборот, так как место для размещения там женской мечети, судя по всему, выбирали мужчины), равно как и женская школа.

В каждом горном селении имелись места каждодневных сборов женщин, под стать мужскому годекану (женщин туда не пускали, а сами они обходили его стороной). Обычно это был родник или общественная печь. Но в некоторых аулах существовали и так называемые женские годеканы. Ныне такой имеется в каратинском селении Рацитль. На одной из улочек возле чьего-то большого каменного сеновала расположена скамья, где в свободное от работ время и собираются женщины. Это место имеет название *корте* □, и расположено оно ниже настоящего, мужского годекана (по-каратински *кау* □ *ка*), что возле мечети (правда, само местное обозначение годекана подразумевает, что он должен был бы располагаться у ворот селения; *кау* — 'ворота'; подобная топография годекана характерна для горных селений). В самой же Карате, в старейшей части селения — Эшхъа, показывают место, где некогда к скале было пристроено помещение, в просторечии иногда также



Женская мечеть  
в багулальском селении Хуштада.  
Фото автора. 2005 г.

<sup>10</sup> В большинстве районов Дагестана женщины либо вовсе не допускались в мечеть, либо размещались в ней в отгороженной занавесом части.

называемое «женским годеканом», но полное название той постройки было *яшиллол гъвантІби гедоб миса* — ‘дом/комната, где женщины заплетают косы’. Рассказывают, что в отдаленные времена женщины регулярно собирались там в зимний период. Мужчины собирались в располагавшейся неподалеку от того места пещере [ПМА, № 1757, л. 19, 54 об.—55]<sup>11</sup>.

Известно немало число примеров одновременных сборов мужских и женских одновозрастных групп. Иногда компании юношей и девушек имели одно и то же название, чаще — различные (см.: [Карпов, 2001а, с. 52—54]). Если юноши обычно скрашивали свой досуг играми, песнями, пирушками, то девушки и молодые вдовы помимо прочего могли совершать ритуалы оргиастического характера, в своих истоках связанные с обрядами перехода [Булатова, 1988, с. 110—111]. Такие молодежные — девушек и юношей — сборы и вечеринки, естественно, были закрытыми для представителей другого пола, но одновременно и параллельными формами бытования одного общественного явления.

Здесь уместно привести еще один пример, хотя и частный, но лишней раз указывающий на параллельное функционирование мужских и женских вариантов конкретного социокультурного явления. Он касается ритуальной практики обрезания (*сунъят, сунэт* и др.), соотносимой с исламской традицией. При том что все мусульмане Дагестана совершают обряд обрезания мальчиков (в 7 лет или в ближайшие к этому возрасту годы), население ряда западных его районов практикует обрезание девочек (им, преимущественно в возрасте трех лет, делают небольшой надрез на клиторе). Мотивируют операцию необходимостью приобщения через него женщин к лону магометанства (кроме того, одним из последствий операции считается меньшая чувственность женщины при интимных отношениях). В свое время я высказывал сомнение в убедительности религиозного обоснования данной обрядовой процедуры, предполагая, что сам обряд обрезания мог иметь на Кавказе очень древние корни, связанные с архаическими ритуалами инициации [Карпов, 1993в, с. 129; 1998б, с. 132; 2001а, с. 28—29]. При этом я не отрицал вероятности воздействия на появление и бытование данного обычая того механизма культуры, который обеспечивает симметричность и параллелизм ритуалов в разных общественных средах и тем самым стабильность и целостность социальной модели (подробнее см.: [Абрамян, 1991, с. 120—121]). Теперь же мне видится более резонным ставить акцент именно на последнем, и одним из оснований для этого послужило знакомство с материалами по истории соседних с Дагестаном чеченцев.

Большая часть чеченцев стали мусульманами поздно — в XVIII и даже в первой половине XIX в. в условиях военного противостояния христианской России. Любопытно замечание П. Г. Буткова<sup>12</sup>, касающееся событий,

<sup>11</sup> Впрочем, тут же замечу, что в Гидатле мне рассказывали, будто женщины сходились там лишь для совместных работ. «У нас говорят, — пояснял информатор, — *Руччабазул гьудул йиклине хлажай гьечло* („У женщины не должно быть подруг“). Женщина всецело должна отдаваться мужу и дому. А подруга будет отвлекать от домашних дел» [ПМА, 2004, л. 47 об.].

<sup>12</sup> П. Г. Б у т к о в — автор первого этнографического очерка о чеченцах [Бутков, 2001а] (см. также: [Карпов, 2001, с. 5—6]).



происходивших в Чечне в 1770-е гг. и связанных с деятельностью шейха Мансура.

Среди военных действий Ушурма (Мансур. — *Ю. К.*) заботился о распространении исламизма в горах и утвердил его на севере Кавказа. Он ввел... обрезание; все, даже **старики** и **женщины**, до такой степени спешили с исполнением этого обряда, что нередко, по неискусству производивших его, ценою жизни платили за приобретение мнимого блаженства.

[Бутков, 2001б, с. 23]<sup>13</sup>

В таком проявлении религиозного порыва, охватившего все слои (в согласии с возрастом и полом) местного общества, скорее всего, и можно усматривать влияние данного механизма культуры.

Когда общество, как единый организм, приобщается к чему-либо большому новому (в указанном случае — к новой религиозной системе), то на первых порах значимыми оказываются зримые элементы приобщения (в настоящем случае, известный обряд, воспринимавшийся далеко не формально) — актуальные и в меру понятные всем членам этого общества, так что обойти их, даже вопреки установленному кем-то сторонним регламенту, кажется невозможным. Не через этот ли канал и в Западном Дагестане укоренилась практика женского (в реальности — девочек младшего возраста) обрезания? В данном случае примечательно, что хотя мои полевые материалы указывают на совершение данной операции над девочками, как правило, в трехлетнем возрасте, согласно полевым материалам других исследователей, операцию совершали, «когда девочке исполняется 7 лет (или еще позднее. — *Ю. К.*) и она должна начать молиться» [Андрианов (А), л. 6, 24—24 об.].

Настоящий пример демонстрирует, что абсолютной симметрии (в целом предполагающей и общую синхронность) в женской и мужской субкультурах не было; однако в этом не было и необходимости. Подобия «женского» «мужскому» не должно быть ни по законам биологического существования популяции, ни по законам функционирования культуры как таковой, определяющей жизнедеятельность коллективов людей. Зато общая симметрия и параллельность «мужского» и «женского» налицо.

Ее мы видим в порядке организации календарной обрядности годового цикла, где мужские и женские роли не смешиваются, но чередуются в логически выстроенном сценарии. Дабы не повторяться (я писал об этом много; см.: [Карпов, 1999; 2001а]), укажу лишь на основную, прослеживаемую не только на дагестанских, но — шире — на кавказских материалах закономерность режиссуры этого сценария. Исполнение обрядов начального этапа данного цикла было вверено мужской части населения, конкретно — ее молодежи. Это более чем естественно в свете драматургии календарного годового цикла. Зимние и зимне-весенние праздники и обряды задают начальный импульс и направление циклу-«спектаклю» и всему последующему ходу развития природы, на который человек якобы имеет возможность влиять, и они удел мужских действующих лиц. А праздники и обряды весеннего и весенне-летнего цикла, в которых осуществляется корректировка хода развития природы, едва ли не главным образом в случае происходящих в нем

<sup>13</sup> В начале 1980-х гг. в горах Чечни мне рассказывали, что местные пожилые и особо набожные женщины иногда делают себе обрезание.

сбоев (при засухе или, наоборот, при затяжных дождях), составляют прерогативу женщин, особо — девушек. Участие в календарных праздниках молодежи является для нее своего рода инициацией, знаменующей вступление в брачный возраст. Правильное, т. е. в соответствии с установленным сценарием, исполнение здесь мужской и женской «половинами» своих ролей гарантирует получение урожая, приплода скота и т. д., на что и нацелен весь обрядовый цикл. В нем обе партии заглавных исполнителей сменяют друг друга, так что их роли вроде бы и не назовешь параллельными, но они именно такие, ибо лишь в параллельном сочетании дают ожидаемый результат.

В повседневном быту мужская и женская партии тоже разведены. Одна находится в фокусе политических событий общинной и внеобщинной жизни, другая как бы растворяется в заботах семьи, которые не выпускают ее за гра-



Жительницы Рацитля. Фото автора. 2003 г.

ницы общинной территории и одновременно не допускают в ее центр. Но то, что делает женщина в семейном и околосемейном пространстве — приносит, кормит и воспитывает наследников, хранителей фамильного культа мужа и защитников общины, и, что гораздо прозаичнее, каждодневно ухаживает за мужем (тем самым, согласно притчам, продлевая ему жизнь) и всеми домочадцами, — наделяет ее образ тихим героизмом.

...Гурии явятся к ней и спросят: «За что же Бог вознаградил тебя так и за что Бог поставил выше нас?» Она ответит им: «Мы на земле молились Богу в свое время, держали пост рамазана, совершали омовения от нечистот и после родов, и во время месячного очищения, были послушны мужьям, служили им и гостям их, терпели всякую тягость в семействе, кормили своих детей собственным молоком, были всегда довольны тем, что приносили нам мужья наши, и воспевали по утрам и вечерам хвалу Богу. Вот за что нас Бог вознаградил».

[Тарикатские легенды, 1869, с. 34]

К этому необходимо добавить, что женщина в кавказской культуре (но только ли в ней?) наделялась способностью устанавливать связь и

контактировать с иным миром. Из него она приносила в этот мир новые жизни, и она же сопровождала проживших свой век в иной мир (об особой роли женщин в похоронно-поминальных обрядах см.: [Карпов, 2001а, с. 295 и след.]). В отличие от мужчины, деятельного «здесь и сейчас», женщина деятельна в разных мирах — своем и ином — и в таких фазах времени. В этом состояла не только параллельность их функциональности, но и главная сила женщины, которую отчетливо сознавали и она сама, и окружающие.

Далеко не случайно в порядке судопроизводства в Дагестане в XIX в. существовала такая норма:

Присяга употребляется двух родов: 1) *Именем Бога* (по шариату) и 2) *Хатун-Таллах* или *Кебин-Таллах* (...установленная адатом присяга Хатун-Таллах, во многих случаях предпочитаемая первой, явно и совершенно противоречит основным положениям шариата), когда присягающий клянется, что если он скажет неправду, то брак его незаконен... Если у присягателя несколько жен, то он обязан предварительно указать, на которую из них он присягает. В случае ложной присяги жена обязана уйти от мужа, получив все ей следующее, как при добровольном разводе... Хатун-Таллах требуется в делах важных (в Цудахарском и Сюргинском обществах женатые во всех случаях обязаны присягать Хатун-Таллах), и число присягающих этим способом назначается меньше, чем требуется адатом присягателей именем Бога на Коране.



Пожилая женщина  
в дидойском селении Акди.  
Фото автора. 1985 г. МАЭ (№ И-2109-19)

[Комаров, 1868, с. 15, 19]<sup>14</sup>

<sup>14</sup> А. Руновский со слов членов семейства Шамяля записал в своем дневнике по данному поводу следующую историю. «Самая *крепкая* и самая тяжелая у горцев клятва касается их семейных отношений. „Чтобы не жить мне с женою“, — говорит горец в то время, когда предстоит необходимость вызвать чье-нибудь доверие в деле первой важности. По словам Гази-Магомеда (сына Шамяля. — Ю. К.), эту самую клятвою поклялся Даниэль-Султан (Елисуийский. — Ю. К.) в то время, когда покойный фельдмаршал князь Воронцов, получив сведения о намерении его бежать в горы, спрашивал будто бы о том самого Даниэль-Султана. Из дальнейших слов Гази-Магомеда видно, что через несколько времени после произнесения этой клятвы бывший Елисуийский султан, приступая к исполнению задуманного плана и желая скорее расстаться с женою, нежели отказаться от него, действительно развелся с нею официальным порядком и вслед за тем оставил Елису. Жена эта была Баля-Ханум, родом из Нухи, где она проживает и в настоящее время. Находясь по-старому в разводе, она пользуется прежним расположением и доверенностью

В свете изложенного естественным выглядит то, что женщина являлась критерием чести мужчины, его «рода» и общества в целом. Поэтому, как записал Б. Далгат, «существует мнение, не лишнее известной почвы под собой, что большинство убийств в Дагестане и кровная вражда возникают из-за женщин, то ли за оскорбление ее кем-либо, то ли за похищение, то ли за соревнование в женитьбе двух претендентов, то ли за нарушение супружеской верности» [Далгат Б. (А), л. 41].

Можно ли при всех подобных обстоятельствах говорить об униженном положении женщины в этом обществе? Конечно, нет. Хотя частные ситуации могут являть и другое, но на них найдется изрядное количество примеров обратного порядка, когда умная и волевая женщина не столько во имя репутации не слишком одаренного способностями мужа, сколько во имя репутации хранимой ею семьи прилюдно представит именно его — мужа главой семьи и хозяином положения (см.: [Дебиров Г.-М., 1884, с. 32—33])<sup>15</sup>. Равно и на необдуманную спесивость мужа в большинстве случаев она знала как и что ответить<sup>16</sup>. А. М. Алиханов-Аварский в своем комментарии о положении и самоощущении дагестанки в обществе был в целом прав.

\* \* \*

Всякий, кто даже поверхностно знаком с Кавказом, слышал о пиетете, с каким местные жители среднего и молодого возраста относятся к старикам. Дагестан в этом не исключение, а подтверждение правила. О стариках здесь говорят, что они имеют *барка* — 'добро', 'благодать', 'счастье', которым щедро делятся с близкими, поэтому-то и следует выказывать им почтение и уважение. К тому же старики наделены житейской мудростью. Поэтому советы старейшин, глав тухумов, являлись важным звеном системы общинного самоуправления. Не случайно и в условиях нынешней далеко не простой жизни на них часто возлагают особые надежды.

---

Даниэль-Султана, который приезжает иногда в Нуху для свидания с нею» [Руновский, 1904, с. 1490].

<sup>15</sup> Башир Далгат в описании подобных ситуаций расставлял чуть отличные акценты: «Хотя женщина-дагестанка наружно занимает подчиненное положение, но зачастую внутри семьи она полная хозяйка в доме, и с ней муж очень и очень считается, дорожит ею, сознавая, что без нее он бессилён в ведении хозяйства, воспитании детей и т. д. Поэтому он дорожит женой, а иногда, говоря в скобках, суровый горец находится даже под башмаком, вернее, чувяком своей слабой половины, хотя перед другими он корчит из себя хозяина и господин в доме и холодно обращается с нею» [Далгат Б. (А), л. 41].

<sup>16</sup> Однажды, дело было в Западном Дагестане, я был приглашен в гости мужчиной приблизительно моего возраста. Он угощал меня *чачей* (грузинской виноградной водкой; дагестанцы в ее названии ставят ударение на второй слог), закусывали сыром. На столе нужна была вода, а она находилась в ведре, которое стояло от нас в метрах 6—8. Мужчина знал, что его жена находится где-то рядом с домом, т. к. коровы вернулись в селение с выгона и женщины занимались их дойкой. Хозяин долго, несколько минут, выкрикивал имя жены, зовя ее в дом. Когда она наконец пришла, получила от него приказание подать нам воды (театральное выражение приказа, конечно же, объяснялось присутствием меня — постороннего человека) и исполнила его, то в завершение высказала ему, наверное, все, что о нем думала, по крайней мере, в тот момент. Их родного языка я не знал, дословно ее речь не передам, но после слов жены хозяин откровенно «потерялся».

Правда, с громогласно провозглашаемой мудростью стариков дело обстоит не так однозначно, как может показаться на первый взгляд. Если она имеет место быть, ей действительно платят по заслугам. Однако идеологический антураж, сопровождающий почет стариков, не выглядит самодостаточным и как бы требует подтверждения.

Одно-два столетия назад «подтверждения» обеспечивались активным бытованием на всем горном Кавказе почти безвариантного фольклорного сюжета. Он излагал историю, как некогда старики, неспособные уже самостоятельно обеспечивать себя и являвшиеся для молодежи и лиц зрелого возраста обузой, умерщвлялись последними (конкретно в фольклорном тексте рассказывалось, что сын сбрасывал преклонных лет отца или мать в пропасть). Но однажды перед обществом возникла трудная задача, решить которую собственными силами «молодые» оказались не в состоянии. «По счастливой случайности» один из сыновей преступил «закон» и сохранил отцу жизнь, но держал это в тайне до нужного момента — только опыт и мудрость этого старика по-



Аксакалы дидойского селения Шаитли. Фото автора. 1982 г. МАЭ (№ И-2978-196)

зволили тогда выйти из затруднительной ситуации. По достоинству оценив возможности стариков, общество раскаялось в прежних делах и отказалось от идеологии и практики, в которых не было места старикам. Якобы с тех пор старики и пользуются особым уважением с известными вытекающими из этого последствиями.

Данная притча активно циркулировала по всему региону. И в этой связи можно задаться вопросом: для каких целей? Неужели кто-либо действительно посягал на жизнь стариков? Нет, это всего лишь фольклорный бродячий сюжет. Его адаптация и широкое бытование на Кавказе, в том числе в Дагестане, именно как фольклорного текста, лишённого какой-либо подосновы, включая ритуальную (см.: [Карпов, 1996, с. 137—141]), скорее

всего, обязаны использованию его в качестве превентивной меры во избежание возможного конфликта между поколениями. Однако возможны ли были конфликты в обществе, где молодой человек с юношеских лет ориентировался на занятие в перспективе места в своеобразном ареопаге? Случись они в частной практике (а факты непочтительного отношения к старикам имели место) (см., напр.: [Львов, 1867, № 72; Памятники обычного права, 1965, с. 60]), то вряд ли оказали бы сколь-либо существенное влияние на общий ход жизни джамаата по адату. Но в моделировании данной жизни как системы вероятность конфликтов групповых (поколений) исключать не следовало, потому и оказалась необходимой упомянутая превентивная мера. «Молодежь» и «старики»/старейшины являлись крайними (в своем роде корпоративными) группами, занимавшими особые места и исполнявшими собственные роли в потестарной системе и в общественной практике, и умозрительно конфликт между ними был возможен. На групповом уровне молодежь не всегда выражала одно лишь почтение старикам и слушалась их рекомендаций. Она могла относиться к старшему поколению и критически.



На празднике игби. Фото автора и А. И. Азарова. 1982 г.

На устраиваемом в день середины зимы (5 февраля) мужской молодежью дидойского селения Шаитли празднике *игби*, где она исполняет главные роли (что напрямую связано с традицией мужских союзов), эта самая молодежь имеет право критически относиться к сельским авторитетам. Согласно сценарию праздника (обряда), молодые люди открыто высказывают свое отношение к лицам, в чем-либо провинившимся перед ними в течение года. В

1982 г. обвиняемым и наказанным должен был оказаться учитель местной школы, досаждавший юношам, но на его месте оказался местный пьянчужка — ему насыпали в обувь снег, а «по правилам» должны были окунуть ногами в речку [Карпов, 1983, с. 118].

Посетивший же в 1860 г. Дагестан Николай Глиноецкий в одном из горных местечек наблюдал танцы и некое своеобразное представление.

Вывернув овчину мехом кверху, подвязав накладную седую бороду, разгуливающая молодежь проделывала около костра всевозможные фарсы и отпускала разные остроты насчет танцующих, да и вообще насчет присутствующих. Конечно, все это было крайне грубо, но надо отдать справедливость, что во всех этих шутках не было ничего неприличного; они делались без всякой натяжки и под увлечением самой непритворной веселости. Этим только и можно, кажется, объяснить то, что при этих переодеваниях молодежь выставляла в смешном виде стариков, которые, как известно, пользуются вообще уважением в горах, и даже — о ужас! — самого бывшего имама.

[Глиноецкий, 1862, с. 398]

Напомню, что описанное имело место всего лишь по истечении года после завершения Кавказской войны в Дагестане<sup>17</sup>.

Впрочем, и в ходе войны молодежь далеко не всегда была послушной массой, руководимой наибами или старейшинами. Хотя все зависело от обстоятельств.

...Рассказывали, что первый имам Гази-Магомед, поднимая горцев на священную войну, прислал в общество Акуша-Дарго послов, которые должны были сагитировать местных жителей на участие в боевых операциях против русских войск. Однако депутаты акушинских селений не согласились присоединиться к мюридам, сославшись на заключенный с русской стороной договор. При этом они добавили:

«Таково мнение нас, стариков. Но у нас есть молодые люди, которые, может быть, не послушают наших советов и по страсти к войне будут тайно с вами участвовать; так пусть они лучше явно обнаружат свое желание». После этого была собрана из всех деревень большая часть молодежи. Им пересказали предложение Казии-Муллы (Гази-Магомеда. — Ю. К.)... ответ посланников и наконец спросили, желают ли они идти против русских? Молодежь... отвергла предложение возмутителей.

[Костенецкий, 1851, с. 24]

Но здесь же нужно привести и другие примеры.

---

<sup>17</sup> Думаю, что не будет большой вольностью привести в дополнение к этому сообщению и информацию относительно соседей дагестанцев — чеченцев, у них в конце XIX в. наблюдались типологически схожие явления и процессы, в которых активное участие принимала молодежь (естественно, мужского пола). Имеется в виду движение так называемых *толликов* (возможна этимология термина от *тилларг* — ‘заблудший’, что подразумевает еретика). В нем усматривают своеобразные истоки местной театральной традиции, так как члены этого движения устраивали представления с масками и другими элементами театральной экипировки, где пародировали религиозные и другие обряды и их участников (см.: [Айдаев, 1968]).

В 1844 г. при приближении отряда русских войск к аварскому селению Чиркей местная молодежь проявила себя в качестве самостоятельной политической и военной силы. Вопреки просьбам знати не ввязываться в открытый конфликт с войсками, «молодежь» напала на русский отряд и захватила хорошую добычу. Далее события развивались так:

**Все жители Чиркея упрашивали эту молодежь** отдать жителям этого (захваченного в плен. — Ю. К.) начальника. И они отдали его чиркеевцам, которые вернули русским и пушку и начальника и заключили с ними мир.

[Карахи, 1990, с. 18]

Любопытно, что аналогичные детали приводил в описании событий в том же Чиркее и русский источник, лишь чуть изменяя акценты. Для обоих хронистов роль молодежи как значительной и организованной силы (правда, русский автор вносил сомнение в вопрос об ее организованности) выглядела бесспорной.

М. Я. Ольшевский записал:

У черкеевцев, как и у других горцев, не было единства в идеях и действиях, потому что не было главы власти, которая обуздывала бы своеволие; а такое единство по многолюдству их аула было им в особенности необходимо. По этой причине все восстания черкеевцев, как затеваемые буйной молодежью, были случайные, противные желаниям большинства, к которому принадлежало благоразумие и старость.

— Зачем идут к нам русские? Кто их просил, вероятно, не наши старики? Покажем им, что мы их не боимся, а напротив, заставим нас бояться!

Так кричала черкеевская молодежь, открыв убийственный огонь по двум батальонам апшеронцев, вступавших в 1840 г. в их аул; тем более что о таком движении наших войск через Черкей были предварены его жители. Следствием такого вероломного поступка черкеевской молодежи было поспешное и беспорядочное отступление за Сулак апшеронцев с значительной потерей в людях и оставлением в ауле двух орудий. Но старики черкеевские, не обрадованные, а, напротив, уstraшенные таким неожиданным трофеем, поспешили явиться с повинной и орудиями в отряд к генералу Граббе...

...В 1842 году, когда дошла до них весть о претерпленном нами поражении в лесах Ичкерии, черкеевская молодежь зашумела пуще прежнего...

[Ольшевский, 2000, с. 328]

Молодежь выказывала несогласие с мнением официальных авторитетных лиц не только в условиях войны.

Французский консул Гамба, описывая порядок общинных собраний в Джаро-Белоканских обществах в начале XIX в., отмечал:

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 нее своих приверженцев, способных защитить их от суда джамаата.

(Цит. по: [Гаджиев Т., 1981, с. 103—104])



Настоящие политики не учитывать такую силу, как «молодежь», не могли, поэтому в документах, исходивших от джамаатов либо вождей, она фигурирует довольно часто.

Из письма жителей Эндрей-аула к жителям Чиркея и Унцукуля (1825):

От общества Эндирей — молодежи и стариков, главарей и благочестивых людей (парная компоновка двух политических сил в данном обращении примечательна. — *Ю. К.*), правителей и особенно кадия — к молодежи и старикам, особенно кадиям Чиркеевского и Унцукульского обществ. Привет вам. Да повысит Аллах их достоинства и возвысит ислам через их сабли. Аминь. Настоящее обращение есть просьба о помощи... О молодые люди селения Чиркей, если у вас имеется мусульманская честь, смелость и мужество, намерение помочь исламу, то поднимайтесь на священную войну с ними (кяфирами, русскими. — *Ю. К.*). Не медлите, дело срочное. Это является также долгом и обязанностью женщин и детей (еще одна деталь к описанию параллелизма «мужского» и «женского». — *Ю. К.*).

[Движение горцев, 1959, с. 53]

Из воззвания Гази-Магомед и Гамзат-бека к горцам Дагестана (1831):

От уповающего на Всевышнего Бога Гази-Магомед и от жертвовавшего себя борьбе за Божье дело Гамзат-бека к обществам мусульман и единобожников,



На годекане. Дидойское селение Сагада. Фото автора. 1984 г. МАЭ (№ И-2104-26)

младшим и взрослым четырех сторон (любопытная «всеохватность», при делении реальных сил на две группы. — *Ю. К.*), привет вам.

[Движение горцев, 1959, с. 87]

Из письма Ахмед-хана Мехтулинского старшинам Хунзаха (1834):

От удрученного грустью Ахмед-хана сына Ибрагим-хана к алимам, главарям, старикам и юношам (здесь уже иная компоновка адресатов, главари и юноши разделены. — Ю. К.) всего общества Хунзаха, да сохранит их Аллах от разобщений и невыносимостей... Лились мои слезы и горело сердце из-за бедствий, обрушившихся на них и на ваших юношей (а здесь роль молодежи выделена особо. — Ю. К.), служивших дяде моему...

[Движение горцев, 1959, с. 134—135]

Из письма имама Шамиля кадию и всему обществу Анди (1845):

От пишущего сие бедного Шамиля любимым братьям, разумным властителям — кадию, его помощникам, всем старикам, молодым, храбрым и мужественным людям Андала привет. Да продлится ваша слава и увеличится ваша знатность (всем либо конкретным «группам» адресованы слагаемые такого пожелания? — Ю. К.).

[Движение горцев, 1959, с. 501]

Молодежь на деле являлась наиболее активной и боеспособной частью горских обществ. Хроники разных времен, описывающие различные ситуации, пестрят соответствующими деталями.

Из «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи (конец XVI в.):

И сражались [жители Гумука] (Кумуха. — Ю. К.), и пали мучениками в крепости, что над мечетью ал-Кудали, семьдесят юношей, которые пожертвовали имуществом, душой и телом и поклялись сражаться на пути всевышнего Аллаха. И сражались юноши в крепости в месяце сафар, а они («тюрки», войска аварских и хайдакских правителей) разрушили Гумук в субботу.

[Мухаммадрафи, 1993, с. 105]

Из «Повествования о селении Хиндах, о взаимоотношениях хиндахцев с соседями и правителями Аваристана...» (конец XVIII—первая половина XIX в.):

Аллах был здесь за хиндахских юношей. Он помог им в борьбе против «аварцев». Где бы наши юноши их ни встречали, они вступали там в сражение с ними, даже в местах, отдаленных от [Хиндаха]. «Аварцы» же, при виде их, лишь отступали или даже убегали.

[Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 12]

Из хроники Мухаммед-Тахира аль-Карахи «Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах» (вторая половина XIX в.):

В то время, когда народ убежал, свежий юноша и неокрепший мальчик (интересные эпитеты. — Ю. К.) Гази Мухаммед, сын имама, выказывал превосходную стойкость, со своими товарищами числом около 6 человек. Благодаря этой стойкости получили спасение множество бегущих...

[Карахи, 1990, с. 57]

Из «Книги воспоминаний» Абдурахмана из Газикумуха (вторая половина XIX в.):

Выехали алимы, доброжелательные наибы и другая (? — Ю. К.) молодежь большой группой в дорогих одеяниях, при посеребренном оружии... Артиллерист имама объявил чеченским и дагестанским юношам, участвовавшим в сражении, что он даст порох тому из них, кто принесет ядро, причем столько, сколько войдет в ядро. [Эти юноши] приносили к нему много ядер по возвращении с [поля] сражения.

И так естественно в свете отмеченного выглядит следующее пояснение:

Шамиль, после того как очистил Дагестан и Чечню от всех своих противников и упрямцев, назначил в них «стоящих во главе тысячи», которые у нас назывались наибами. Он установил для них специальные различительные знаки — желтую чалму и две изготовленные из серебра позолоченные бляшки на плечах с надписью: **«Этот юноша проявил себя в сражениях, в бой он бросается как лев»**. Бляшки были удостоверены печатью *Шамиля*.

[Абдурахман, 1997, с. 52, 68, 107]

Схожих сведений и в дальнейшем будет приведено еще много. Из них, как очевидное, вырисовывается боевая и политическая сила молодежи и одновременно ее вполне автономная позиция в строе общинной жизни. Молодежь ведь могла не только быстро решить дело, но решить его так, что оно не устроило бы остальное общество. Из этого следовало, что ее действия должны были быть в той или иной мере под контролем. Поскольку ситуация в общинах всегда в целом была регулируемой, имелись и некие механизмы контроля за молодежью. И данные механизмы уместно искать в порядке функционирования мужских союзов (объединений).

Развернутые и выразительные материалы на этот счет представлены в работе Е. М. Шиллинга о кубачинских «собраниях группы неженатых» *гулала-аку-букон*, кубачинской же военной организации *чабкунниже-баханте* — ‘ведущих наступление’, а также об институте *чине*, руководившем кубачинским джамаатом и молодежными структурами одновременно. Эти материалы обширны и пересказывать их здесь вряд ли стоит, но общую механику контролирования ими молодежной среды постараюсь изложить.

В «собрании группы неженатых» выделялась группа лиц, занимавших руководящие выборные должности. Во главе союза стоял *бикь-халель* (‘большая голова’), имевший заместителя. По другой информации, на должность бикь-халеля выбирались два-три человека. Три-четыре *тумана-халеля* (‘деньгам старшие’) имели такое же количество заместителей. Указанные лица составляли высшее руководство союза и назывались *халельте* — ‘старшие’. Остальные члены союза именовались «младшими» — *бикельте*. Из своих рядов они выбирали ‘младших старшего’ (*бикаля-халель*), представлявшего их интересы перед «старшими». Бикаля-халель также имел заместителя. Из числа «младших» выбирался сторож (*буска*), у которого находился замок от «дома неженатых» и большой общественной барабан. Особо почетное положение в союзе занимал церемониймейстер — *мангуш*.

Эту структуру дублировал порядок организации «богатырей»-*батирте* (*чабкунниже-баханте*). *Чабкун* — означает ‘наступление’, полный перевод названия организации — ‘ведущие наступление’. «Наступление» и являлось собственно деятельностью «богатырей», к ней допускались исключительно неженатые мужчины; это была их почетная обязанность. При всем том

организация батирте/чабкунцев не была самостоятельной в действиях и управлялась особой властной структурой — *чине*.

Чине представлял собой группу из семи либо 10—12 человек. Среди них был старший — *чинала бикъ* ('чинальская голова') или *чинала-халель* ('чинальский большой'), трое «чинальских старших» с таким же числом заместителей или кандидатов на должность старших. В распоряжении указанных лиц находились «исполнители» (*хаванте*) во главе со своим старшим *хала-кака* ('большая кость'), глашатай (*мангуш*) и его помощники. Общее количество членов чине доходило до 40.

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 деятельностью не только воин-холостяков, но и всей общины в соответствии с нормами обычного права. Резиденцией чине служил специальный, больших размеров общественный дом — *чинала-хъали*, 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. 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*.

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» [Шиллинг, 1949, с. 185—186].

Изложенное отчетливо свидетельствует о взаимосвязи трех поименованных институтов, так что с оговоркой их можно рассматривать как одну структурно развитую общественную систему.

Что же это была за система, которая объединяла отчаянную холостую молодежь, мужчин зрелого возраста, во всех отношениях являвшихся главными производителями, и стариков, лучше сказать, старейшин, управлявших едва ли не всеми и не вся? В социокультурном плане эта система явно соотносима с традицией мужских союзов. Но это на уровне универсалий. А применительно к горному Дагестану и в сравнении с другими областями Кавказа необходимо отметить по меньшей мере две принципиальные особенности местных вариантов данного института.

Во-первых, в Кавказском регионе именно Дагестан являл собой пример функциональной развитости указанного института, что — и для этого есть все

основания — надо связывать с аналогичной развитостью там собственно общины. По большому счету, мужские союзы были продуктом, производным институтом сельской общины.

Второе во многом вытекает из первого. Общая зависимость мужских союзов от общинной системы как таковой предопределила, при всей кажущейся на первый взгляд автономии, их политическую и вполне обыденную несвободу от нее. В отличие от мужских союзов, например у африканских народов, ставших предтечами или базой для зарождавшихся в XX в. политических партий, у дагестанских горцев настоящий институт похожей роли не сыграл. Здесь можно было бы сослаться на влияние внешнего фактора в лице завоевывавшей и колонизирующей край России. Однако этот фактор не имел глубоких внутренних последствий. Местная среда сама не была предрасположена наделять данный институт столь важной ролью, сделав его лишь собственным инструментом. В качестве общинного инструмента мужские союзы здесь единственно и могут рассматриваться.

Но инструментом достижения каких задач и целей? Чтобы ответить на данный вопрос, надо вспомнить структуру и систему организации описанных субинститутов. Каждый из них представлял собой лестницу, точнее — один марш таковой. И по ступеням такой лестницы — от «младших» через «старшего младших» к «старшим» одного марша, от «младших» к «старшим» другого марша и так до высот потестарной системы — мужчине и предлагалось (предоставлялась возможность) промаршировать.

Кубачинцы рассказывали Е. М. Шиллингу, что некогда мальчики в возрасте уже 7—8 лет зачислялись в организацию чабкунниже-баханте, где они проходили школу возмужания с соответствующей идеологией и прикладной военно-спортивной подготовкой. Мальчики и их более зрелого возраста товарищи делились на отряды по 40 человек, и руководили ими упомянутые должностные лица — «старшие», их заместители и «защитник младших» перед старшими. Отряды размещались в башнях, которых в селении прежде будто бы было семь (соответственно, общее количество чабкунцев разных возрастных групп могло быть немногим меньше трех сотен).

Так ли все обстояло на самом деле — сказать трудно. Е. М. Шиллинг отмечал некоторую противоречивость сообщенной ему информации. Но не вызывает сомнения, что раньше или позже основная часть кубачинского юношества активно вовлекалась в такую педагогическую систему и, соответственно, в систему жизнедеятельности джамаата. Вступление в организацию «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» [Шиллинг, 1949, с. 149]. Подобное отношение к организации молодежи и к членству в ней абсолютно совпадает с отношением к членству в общине ее «граждан».

Собрав уникальный материал в Кубачах и продолжив исследования в других районах Дагестана, Е. М. Шиллинг, безусловно, надеялся обнаружить аналогичные явления и там. Однако нигде он уже не встретил подобного, хотя похожее — с более расплывчатой организационной системой — им было зафиксировано, в частности, у багулалов [Шиллинг, 1993, с. 168—170]. Позднее схожие материалы были выявлены другими исследователями в разных уголках Страны гор (см.: [Булатова, 1988, 113—142; Исламмагомедов,



Кубачинский средневековый рельеф  
со сценой пиршества

1986, 1987; Карпов, 1989а; Лугуев, 1982]). В этих материалах не хватало, как в Кубачах, скрупулезно выписанной системы жизнедеятельности союзов, но их общая структурная канва и логика функционирования оставались теми же.

Такие союзы были нужны общинной организации, и потому она попечительствовала им. В дидойском селении Шаитли джамаат до 1920-х гг. выделял из своего земельного фонда специальный участок (*полохъозас мочи* — ‘мужское место’), на котором члены мужского

объединения, именованного *сидар бахIру* (‘собравшиеся вместе’, ‘одним покрытые’) выращивали ячмень, шедший на приготовление бузы (*зеру*) [ПМА, № 1384, л. 66, 78—78 об., 82—83]. В столице Аварского ханства Хунзахе мужским объединениям также отводились земельные участки, урожай с которых поступал в их доход [Агларов (А), 215]. 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, часть урожая оставлял себе, а основную передавал мужчинам тухума, и те использовали его на свои нужды — устройство пирушек. Рассказывают, что после революции один из новых администраторов предложил не делиться по тухумам, и всем джамаатом организовать праздник. Один раз такой праздник *чIагIал тир* (‘пир бузы’) состоялся, но в традицию не вошел, разрушив и прежнюю [ПМА, 2004, л. 77—77 об.].

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<sup>18</sup>. 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

<sup>18</sup> Примечательно, что единственного сына у родителей в отряды «ведущих наступление» не брали. Идеология продолжения жизни была выше требования «отдания долга».

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<sup>19</sup>. 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 введенной в четкие рамки системы. Следуя ее режиму, пройдя стадии «октябрят», «пионеров» и «комсомольцев» (да простят меня за такоевольное 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.

### 3.3. Практики индивидуальные и коллективные

Изложенное в предыдущих параграфах и в предыдущей главе весьма определенно говорит о доминантной роли общины в строе жизни горцев. Община напрямую либо через созданные ею институты формировала и достаточно жестко регулировала отношения в конкретных сообществах и, как вроде бы можно предположить на этом основании, подавляла инициативы составлявших ее звеньев и отдельных персон. Внешне монолитный облик аулов, где индивидуальные постройки возводились лишь в согласии с «разработанными» и «утвержденными» канонами домо- и селостроительства, где в застройке улиц бывало трудно разглядеть отдельные дома, настолько они нивелировались в общем ряду, говорит о многом. Однако это не раскрывало положения дел в целостности. Другая сторона медали заключалась в том, что за часто деиндивидуализированным фасадом постройки, внутри нее «лицо»

<sup>19</sup> В практике общественной жизни населения Западного Дагестана во второй половине XIX—первой половине XX в. имели распространение так называемые «союзы борцов» (у дидойцев они назывались *зерокъор бахру* — ‘совместно пьющие зеру’, *зеру* — местное название бузы; у тиндинцев — *рикьильи*). Порядок функционирования таких «союзов» был довольно строгим и во многом напоминал таковой кубачинской организации неженатых. «Борцами» могли быть лица в возрасте от 18 до 35—40 лет (подробнее см.: [Карпов, 1996, с. 44—45]).

хозяев (их вкусы, хозяйственность, достаток) проявлялось в достаточной мере. «Лицом» здесь служили корневой столб, балки, цагъур (перегородка цагъура с выделенным столбом и орнаментированная лицевая часть камина у аварцев и назывались «лицом» — *гьумер*) или его заменители — сундуки, полки и т. д., каждые в своей этнической традиции. Примечательным образчиком ситуации являются упомянутые солонки — обязательный во многих районах горного Дагестана элемент внутреннего убранства жилых построек. Напомню, их «полуфабрикаты» — выполненные мастером в соответствии с традицией изделия были лишены декора, резьбу на солонки наносили уже владельцы, приобретающие их на базаре. Форма солонки редко выходила за полуканонические рамки, то же можно сказать и о декоре, но у каждого хозяина он все же получался своим. В итоге солонка, помещавшаяся в доме возле очага, отражала вкус хозяина и по-своему тоже являлась его лицом. Подобно этому и члены общины в основной своей массе не были обезличенными и уж, по крайней мере, стремились не быть таковыми (ср. проклятие лакцев: «Сдерись твое лицо») [Услар, 1868, с. 6]. Впрочем, связь частного и общего в данном аспекте отличала диалектичность.

Это демонстрирует язык. В аварском языке «человек» — *gladan*, а «люди» — *gladaman*, равно «мужчина» — *чи*, а «люди» — *чагIи* (мн. ч. от *чи*). В лезгинском *инсан* — ‘человек’, *инсанар* — ‘люди’. Язык отчетливо передает взгляд на человека как на индивида (одну особь) из сообщества ему подобных — «людей». Такая интерпретация человека не есть специфическая черта дагестанской культуры. Аналогичную картину демонстрируют осетинский и кабардино-черкесский языки, а также, для сравнения, украинский, в котором понятие «человек» передается лексемой *людина* (т. е. один из людей). На основании этого можно заключить, что в соответствующих культурах не было контрастного противопоставления понятий «коллектив» и «индивид» [Бижева, 1997, с. 69—70; Карпов, 2004в, с. 108—109].

Если индивид априори не противопоставляется коллективу, имеет ли он шанс стать и быть личностью? Личностью, определение которой, например, в русском языке XIX в. подразумевало «лицо самостоятельное, отдельное существо (а не один из многих. — Ю. К.), состоянье личного» [Даль, 1999, т. 2, с. 259].

Этнолингвист З. Х. Бижева не находит в кабардинском языке эквивалента русскому «личность». По ее мнению, предлагаемая современным словарем местная форма понятия «личность» — *цIыхум и Iуплэ*, в буквальном переводе означающая «то, что человек видит, окинул взором» или «вид человека», искусственна и не образует метафоры из надуманного перевода русского слова, так как в нем не учтена адыгская особенность мышления и восприятия того, что русские называют «личностью» [Бижева, 2000, с. 14]. Тем не менее, хотя лексически передать это понятие непросто, общее представление о «личности» в адыгской культуре имеется, и оно достаточно определено. Становление личности здесь подразумевает многотрудный процесс, являющийся таковым и для самого индивида, и для соучаствующего в нем окружения. Местная поговорка гласит: «Тот, кто воспитывает человека, лишается цены человека — того, что стоит человек» [Бижева, 2000, с. 14—15]. Ответственность окружающих в творении личности заключается уже в двуединой оценке личности: «то, что человек видит» — взгляд человека на окружающих, «вид человека» — рефлексия на него окружающих. Оба взгляда обусловлены наличием окружения. Это же прямо выражает местный



фразеологизм: «Кто не бывает на людях, подобен нерожденному». Примат «внешней», общественной жизни выражает и аварская поговорка: *Гладан Гладамасе — мату* — «Человек человеку зеркало» [Аварско-русский фразеологический словарь, 1993, с. 97].

Ориентированность человека на восприятие себя окружающими рельефно фиксируют нормы этикета. По меньшей мере, как невоспитанный оценивается человек, подчеркивающий собственные достоинства и качества всего с собой связанного, а также недоброжелательно отзывающийся о других и не своем [Лугуев, 2001, с. 31]. Межличностные контакты пространственно организованы и также регламентированы этикетом. В адыгской среде используется понятие «личное пространство» — *цыхун и пацхье*, и его можно наблюдать в правиле для общающихся лиц соблюдать дистанцию в 1—2 м при запрете на похлопывания, прикосновения руками к собеседнику [Бгажноков, 1999, с. 47]. В Дагестане аналогичная норма имеет другие параметры: в южных районах — 45—60 см, в северных равнинных — 75—85 см, для горцев Центрального Дагестана характерна дистанция в пределах 65—75 см (это без учета колебаний, регламентированных полом, возрастом, общественным положением коммуникантов) [Лугуев, 2001, с. 40]. К тому же дагестанцы при общении активно используют руки — в обиходе похлопывания, возложение руки на плечо собеседника и т. п. (возможно, такая практика вошла в местную культуру из арабской)<sup>20</sup>. Можно ли на этих основаниях говорить о весьма небольшом в физическом измерении «личном пространстве» дагестанцев и как это соотносится с социокультурными установками? По-видимому, только косвенно и никоим образом не отрицает диалектичности, более того, амбивалентности — внутренней противоречивости в отношениях индивида и коллектива.

К этой противоречивости апеллируют слова Шамиля о том, что «горец терпеть не может постороннего вмешательства в свои частные дела», и его же

---

<sup>20</sup> Впрочем, компетентные лица говорят, что еще сравнительно недавно местные горцы не были столь контактны в общении друг с другом и что якобы соответствующие движения руками, а также «салам» с рукопожатием вошли в их практику от кумыков едва ли не на памяти пары последних поколений (устное сообщение социального психолога К. З. Гасанова).



Джигитовка. Худ. Ционглинский (Живописная Россия. Т. 9. Кавказ, 1883)

замечание относительно готовности горцев «всегда... перебить друг другу дорогу и стать выше товарища в каком бы то ни было отношении» [Руновский, 1904, с. 1464; 1989, с. 115]. На это же указывает реплика автора, в первой трети XVIII в. обследовавшего Дагестан: «Оные всегда вольные люди бывали... всяк сам собою господином» [Гербер, 1958, с. 66]. Однако на деле «сам собою господином» — в полной мере хозяином личной судьбы человек вряд ли был, «вольность» имела конкретные формы и очевидные рамки, а независимость «частных дел» должна была подчиняться и подчинялась многочисленным обстоятельствам.

Здесь можно и нужно отметить роль культуры, но не абстрактной и влиявшей не абстрактно, а в ее моделирующих по отношению к человеку слагаемых и через них. Американский антрополог Клиффорд Гирц называет их *паттернами* — упорядоченными системами означающих символов. Он пишет:

Не руководствуясь паттернами культуры... человек вел бы себя абсолютно неуправляемо, его поведение представляло бы собой хаос бессмысленных действий и спонтанных эмоций, его опыт был бы совершенно неоформленным... Культура осуществляет связь между тем, чем каждый человек может стать, исходя из присущих ему способностей, и тем, чем он на самом деле становится. Стать человеком — это значит стать индивидом, обрести индивидуальность, а индивидуальность мы обретаем, руководствуясь паттернами культуры, исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни.

[Гирц, 1997, с. 128, 135]

Определяемые культурой установки по адресу человека можно проследить через общие положения этикета и нормы обычного права. Они дают основание говорить о предпочтительности в человеке качеств, которые делали бы его пригодным для общения и коллективной деятельности. «Благородный, достойный уважения человек» — прежде всего есть благожелательно настроенный по отношению к другим индивид. Это в полной мере демонстрируют аварские поговорки: *Дуца чи кIодо гъавуни, цадахъ мунги кIодолъулев* — «Если ты возвеличиваешь человека, то и сам вместе с ним возвеличиваешься»; *Жакъа мун тIад велъарав метер дуда велъизе гурин* — «Сегодня ты над кем-то насмехаешься, как бы завтра над тобой не стали насмеяться».

На налаживание отношений с окружающими ориентирует человека высоко ценимое качество гостеприимства. Закрытый для других дом отчуждает человека от людей, делает в их глазах недостойным внимания и неполноценным как потенциально возможную личность. Напротив, открытый дом и щедрость, выказываемая в адрес других, раскрывают границы индивидуального, «личного поля» и тем самым упрочивают общественный статус человека. В аварском языке словесная формула «Оказать гостеприимство, уважение, пригласить в гости» (*гIанданлъи гъабизе*) букв. означает: 'человечность проявить'. Развитию этой линии служит и институт куначества, предполагающий установление близких дружеских отношений между представителями разных «родов» и «племен». Иметь большое число кунаков полезно в целях обеспечения безопасности на чужих территориях, для совершения торговых сделок и др., а также престижно<sup>21</sup>, ибо в глазах окружающих свидетельствует о коммуникабельности человека и, что важнее, о его способности исполнять долг товарищества.

Подобные качества, однако, не предполагают «растворения» человека в других. Напротив, индивидуальность приветствуется, но у нее есть установленные параметры, которые каждому уважающему себя и рассчитывающему на аналогичную реакцию окружающих человеку надлежит знать и придерживаться их. В современном Дагестане широко используется определение «красавчик», адресуемое человеку, совершившему поступок, который соответствует некоторым эталонным формам. Но им подчеркивается не просто соответствие как таковое, а находящее отклик в людях, вследствие чего **поступок** подразумевает картинность, но не рисовку (правда, на деле грань между одним и другим нередко смазывается). «Красавчик, имярек, как сказал (станцевал, что-то сделал)» — с достоинством, как и положено (установлено известными правилами) в подобной ситуации. Картинность разнит с рисовкой то, что исполнитель действия умело, со знанием дела использует ситуацию, чтобы прямо или косвенно выразить отношение к окружающим, одновременно значимо обозначив личное присутствие, но не навязывая его. Такая картинность (подразумевающая, что за действием наблюдают со стороны) сродни актерству, и в целом она характерна для всего Кавказа.

<sup>21</sup> По моим наблюдениям, в современных условиях такая престижность часто носит знаковый характер, о чем свидетельствуют занесенные в записные книжки многочисленные адреса знакомых из разных концов страны. Это, впрочем, не подменяет главного их предназначения — установления связей с внешним миром, ориентации на контакт с ним.



Каз-Булат, осегинский дворянин.  
Худ Г. Гагарин (по: [Gagarin, 1845])

Носить черкеску от горцев требовалось не только ради формы, но и ввиду ее красоты (осознание красоты внешних атрибутов уже и является подосновой картинности. — Ю. К.), что каждый черкес (читай — кавказец, горец. — Ю. К.) и стремится показать на людях. Точно так же от каждого черкеса требовалось умение не только носить оружие, но и владеть им, и владеть артистически, грациозно: красиво вынуть саблю, выстрелить, ловко сесть на коня и т. д.

[Шарданов, 1991, с. 84]

Отмеченное полтора с лишним столетия назад в полной мере сохраняет значение и ныне. Одежда, осанка, жесты, мимика — все имеет на Кавказе повышенное значение (что разнит местную культуру, например, с русской культурой), всегда и через все человек должен «выглядеть достойно», «так как это позволяет символизировать и узнавать, какой именно набор правильных отношений будет обыгрываться в дан-

ной ситуации... Внешний вид подтверждает содержание внутреннего» [Цуциев, 2001, № 3, с. 49]. Совокупно это, вытекающее из постулатов — «упорядоченных систем означающих символов» культуры, определяет высокую мобилизованность индивида в поведении, а с другой стороны, его подчеркнутое самовнимание и самоуважение. *Живго жиндаго рихарав чи чиясе вокьуларев* — «Того, кто сам себе опротивел, другой не любит» (авар.)<sup>22</sup>. В итоге в глазах людей со стороны формируется ассоциирующийся с властелином вселенной образ горца, в котором «во всем видны гордость и сознание собственного достоинства».

На формирование сознания/чувства собственного достоинства была нацелена традиционная система социализации юношества, в первую очередь и главным образом мужского пола (сохраняющая значение при всех частичных модернизациях и в наше время). В соревнованиях через них формируется и оттачивается упомянутое сознание/чувство.

Борьба (состязания по борьбе. — Ю. К.) происходит... ежедневно. Борются ради одной чести, без всяких корыстных целей... Все чинно и с соблюдением

<sup>22</sup> Чтобы «себя любить», надо быть действенным, и уже поэтому в целях обыгрывания проживаемой ситуации-«сцены» необходимо выглядеть «красавчиком» сегодня, сейчас; отсюда, в частности, обильно выдаваемые гостям и друзьям-знакомым обещания, исполнение которых далеко не обязательно в «обещанный» день.

личного достоинства (! — Ю. К.):  
 победитель не хвастал,  
 побежденный не унижался.  
 Счастье переменно, казалось,  
 говорила фигура  
 побежденного, — сегодня  
 проиграл, завтра выиграю.

[Волков, 1901, с. 74]



Оконный тимпан XIV в. из Кубачей

Эта зарисовка, сделанная русским наблюдателем в самом начале XX в. в аварском селении Чиркей, отражает идеальный ход соревнования, который был таковым в силу публичности действия, срежессированного джамаатом. Слова Шамиля о постоянной готовности его земляков «перебить друг другу дорогу и стать выше товарища в каком бы то ни было отношении» поясняют дух соревнования совсем иначе.

Здесь уместно привести эпизод из жизни будущего первого имама Дагестана Гази-Магомеда. Будучи учащимся мечетской школы, он однажды попросил товарища побрить ему голову, не смочив ее и против направления роста волос. Он рассчитывал, что хотя бы через такое «неслыханное испытание» (букв.: «Совершил то, чего не слышал о другом в его эпоху»), он останется в памяти народа (каково честолюбие!), и этот поступок действительно запомнили. Примечателен комментарий рассказчика: «Самое верное, что это **горский взгляд (на вещи)**, не иначе» [Абдурахман, 1997, с. 46—47]. Автору замечания подобные честолюбивые настроения виделись характерной особенностью местных типажей. Он имел основания для подобного обобщения.

Отчасти уже поэтому в общинах, казалось бы, контролировавших все и всех, и в условиях господства мюридистского порядка были возможны индивидуальные «бунты» неподчинения. Один из них описан в «мемуарах» горца. Данный «бунт» примитивен по сути, но примечателен обозначением одного из вариантов границ «поступка».



Кумух. Надпись на ограде парка.  
 Фото автора. 2005 г.

В газетной публикации рассказывалось о некоем Куралове — единственном в безмянном ауле времен имамата безбожнике-муртаде, который вопреки жестким запретам и наказаниям за проступки сохранял упорное пристрастие к водке, вину, табаку и воровству.

Удивительно, право, как он оставался жив после всех истязаний, которым подвергался; побои он выносил в 200 и 300 палок; его вешали вниз головой; водили его голого и

босого по аулу, между тем как в носу у него просверливали дырку и, продев сквозь нее шнур, привешивали к нему огромную деревянную трубку, которая, болтаясь из стороны в сторону, растревляла ранку, так что несчастный был положительно залит кровью; кроме того, его заставляли во время этих шествий кричать: «Вот какому наказанию подвергаются пьющие водку и курящие трубку!» Ребятишки же, бегущие по обеим сторонам процессии, бросали на обнаженное тело преступника снежные комья. Страшно было смотреть на его сажей вымазанное лицо, на выкатившиеся от боли глаза и на оскаленные и стучащие от холода зубы. Перед ним тихим шагом шли два, а сзади четыре мюрида и держали наготове ружья, крича: «Ла илага, иль-ала». Таким образом проводили Куралова раза по три и четыре вдоль и поперек аула, а затем приводили его к яме и сажали в нее. Раз пятнадцать или двадцать (! — Ю. К.) он уже сидел там. Наконец, надоело нам с ним возиться; наиб и приказал своим мюридам через два дня как посадили в последний раз Куралова в яму — отрубить ему голову.

[Алибов, 1874, № 65]

Конец истории таков. Куралов бежит из ямы, но вскоре его находят мертвым, тело хоронят, однако из могилы доносится нечто страшное, и в итоге покойнику отрубает голову.

Этот рассказ иллюстрирует лишь одно, а именно что человек здесь при всех видимых ограничениях, установленных двойным «высшим советом», имел возможность распоряжаться своей судьбой; пусть безрассудно, но мог.

Более впечатляющи другие примеры.

Один из авторов, совершивших в конце позапрошлого века путешествие по Дагестану, записал в своем дневнике.

Чувство собственного достоинства так сильно развито у горцев, что иногда незначительный, казалось бы, промах в их этикете, физическая неловкость и случайный неприличный поступок доводят их до крайнего отчаяния, и нередко в подобных случаях горцы предпочитали погибнуть от собственной руки, чем краснеть перед знакомыми.

[Кривенко, 1896, № 2]

Вот данные местной криминалистики той поры.

Молодой человек, после того как мать побранила его за леность, застрелился.

Во время игры по перетягиванию палки один из игравших «от сильной натуги испустил звук, считающийся у горцев величайшим позором. Не желая пережить бесчестье, он тут же застрелился».

Сын, не прощенный отцом, убил себя на глазах последнего, а «отец, увидя это, выхватил кинжал, поставил рукоятку его на пол и таким образом заколол себя» [Из горской криминалистики, 1870, с. 7—8].

Юноша, выпив лишнее, рвотой испачкал костюмы гостей. Не в состоянии перенести позор, покончил с собой [Зорич, 1929, с. 49].

Не скажу, что самоубийства были очень часты, но материалы статистики по Дагестану (за период с 1868 по 1870 гг. было зарегистрировано 52 таких

случая и две попытки к самоубийству; в последующие полтора года произошло 28 самоубийств) [Воронов, 1872, с. 50, 53]<sup>23</sup> в целом говорят о характерности такого поступка. Сам же поступок свидетельствует не только о легкой ранимости самолюбия человека, уязвимости его личного достоинства (и, соответственно, о высоком уровне такового), но и о своеобразной завершенности натуры горца, способного и готового всецело лично распорядиться своей жизнью. И это при крайне отрицательном отношении религии, ислама к акту суицида как к покушению на прерогативы Всевышнего. В таком поступке человек выводит себя за рамки установленных и узаконенных Свыше норм. По-своему он тоже бунтует, но против кого? Характеризующая его через подобный акт личная «завершенность» («закольцованность» на самого себя) выделяет человека как индивида из общей массы. Но что из этого следует? Очевидно, то, что человек остро рефлексировал на окружающих, он боится упасть в их глазах, его «Я» существует только как отражение «он» в других.

Приведу еще два образца представлений о чести, продемонстрированных в весьма интересных ситуациях. Они взяты из газетного очерка второй половины XIX в.

Первый случай. В Гунибском округе один местный житель за некое преступление приговорен судом к ссылке в Сибирь. Он обращается к представителям судебной и исполнительной власти с просьбой разрешить ему отправиться в Темир-Хан-Шуру (центр Дагестанской области) для дальнейшего этапирования без конвоя. Его отпускают под честное слово и вручают конверт с копией приговора по делу. Этот человек самостоятельно доходит до Койсу (реки), на берегу оной совершает молитву, и там ему приходит в голову мысль выбросить приговор в реку и таким путем «освободиться». Задуманное он исполняет и возвращается в свой аул. Родственники, зная об его участии, организуют торжественные проводы (*той*) в ссылку. На тое этот человек рассказывает о совершенном и объявляет о своей «свободе». Поднимается старик, глава семьи, и говорит, что он нарушил данное слово, должен исправить свою ошибку и отправиться в Шуру. Вынужденный исполнить наказ старшего горец приходит в город, но у него уже нет «бумаги», без которой его никто не принимает. Он возвращается в родной аул. Родственники, подозревая его в обмане, посылают в Гуниб к хакиму (начальнику округа) с вопросом, что делать. Хаким вызывает виновного, тот все рассказывает и просит вновь ему поверить и отпустить без конвоя в Шуру. Теперь ему уже не доверяют. В ответ преступник гласно заявляет, что обязательно сбежит. Для конвоирования к нему приставляют самого расторопного урядника из местных жителей. Во время их совместного следования арестант постоянно говорит о побеге. Когда наступает время совершения очередной молитвы, арестант «подстрекает» урядника остановиться и совершить требуемое. Во время исполнения урядником намаза арестант бежит, но урядник выстрелом из ружья убивает его. «Урядник

<sup>23</sup> Можно отметить, что число мужчин и женщин, прибегших к суициду, было почти равным. При этом кардинально различались средства лишения себя жизни представителями разного пола. Абсолютное большинство мужчин прибегало к огнестрельному и холодному оружию. В свою очередь, почти все женщины использовали приемы, исключавшие пролитие крови — они кончали жизнь, вешаясь, бросаясь с кручи, травясь. О мировоззренческой подоснове таких предпочтений см.: [Карпов, 2001а, с. 314—315].

отрезал голову убитого и представил ее начальству, рассказав, как было дело, и прибавив при этом, что арестант умер как джигит, ибо он сдержал данное слово, бежал и тем загладил свой первый промах».

Второй случай. Некто узнает на базаре украденную у него лошадь. Ведет вора в суд. Суд приговаривает вора к штрафу. Оба отправляются домой. Подходят к речке. Уличенный в воровстве, идя до этого пешком, просит конного (потерпевшего) перевезти его на другой берег. Тот соглашается. Вор садится на коня сзади и убивает всадника. На новом суде, организованном уже по этому поводу, он заявил, что «ему *стыдно* (здесь и ниже выделено автором. — Ю. К.) было явиться в позорном виде в аул, где он считается первым джигитом, *без лошади и оружия*».

Публикатор этих историй, вероятно, осведомленный в местной общественной и судебной практике, записал:

В первом и втором случае жизнь была принесена в жертву понятию о чести, так как, бросившись бежать в гору, горец (арестант в первом рассказе) знал, что не уйти ему от меткой пули урядника, и следовательно, шел на верную смерть только из-за принципа быть верным данному слову. Сила понятия о бесчестии явиться в ауле без лошади и оружия, приведшая горца к преступлению во втором случае, ясна сама по себе для тех, кто знает, насколько горец самолюбив, и потому не требует дальнейших пояснений.

И заключил:

В том и другом случае горцами руководила та же идея, которая заставляет европейца оправдывать или, по крайней мере, извинять обычай дуэли. Честь дороже жизни. Правда, идея эта своеобразно применяется...

[К...й, 1876, № 65]

Самое меньшее, что можно сказать на основании данных примеров, это подчеркнуть эмоциональность и импульсивность природы горца, для которого едва ли не решающим является то, как он, индивид, выглядит в чужих глазах, сохранил ли он и способен ли сохранить свое «лицо» в согласии, пусть только видимом, с известными нормами. А в нормах здесь можно видеть один из срезов «системы упорядоченных символов», о которой говорит К. Гирц. Опасение несправедливой оценки себя другими, вплоть до матери и отца, толкает человека на в той или иной мере и форме отчаянный поступок, хотя правильнее все же, очевидно, сказать «ведет», а не «толкает», ибо и самим воспитанием, и привитым в ходе его взглядом, отношением к «правильному», к норме, а также к ожидаемой реакции окружающих на свои действия человек оказывается вполне готовым именно к такому поступку. В распоряжении собой человек здесь оказывается суверенным вплоть до самоубийства, и выходит, что так же он суверенен перед Богом. Впрочем, можно взглянуть и иначе, а именно усмотреть защищенность человеческого достоинства через разрушение самого индивида [Хонигман, 2001, с. 93].

Однако насколько это связано с «лицом»? Сказав о боязни здешнего человека «потерять свое лицо», мы формулируем предложение по-русски. Аналогично, по-русски, будет звучать и формула «ударить в грязь лицом», хотя в речи дагестанцев похожее по смысловой интонации имеется. Когда нужно стыдиться кого- или чего-либо, русский скажет: «Не знаю, куда глаза



деть», а аварец: *Гьумер гьечло* — букв.: 'Лица нет'. «Сделать доброе дело» — это букв.: 'сделать лицо белым' (*гьумерхъхлъи гьабизе*; ср.: «честно» — *гьумерхъхлъ* — 'белое лицо'). Здесь не столько опасаются «ударить в грязь лицом», сколько стремятся сохранить лицо белым; поэтому когда, например, необходимо подбру-поздорову удалиться, аварец скажет: «Пока лицо белое и кожа толстая» (*гьумер хъахъго, хъал баццъдого*)<sup>24</sup>. Лицо здесь вряд ли «зеркало души», оно скорее фиксирует готовность человека к контакту с окружающими. Ср. аварское: *гьумер буккъун* — 'недовольно' (букв.: 'лицо сморщив'), *гьумер роццинабизе* — 'придать лицу разумное выражение' (букв.: 'лицо прояснить') [Аварско-русский фразеологический словарь, 1993, с. 93—94]. Само слово *гьумер* в аварском



Аварец. Фото второй половины XIX в.  
МАЭ (№ 136-29)

языке обозначает не только «лицо», но и страницу (книги, но не ее лист), лицевую сторону чего-либо, какого-нибудь предмета. Страница книги лишь частично подразумевает «текст» (из которого можно узнать о содержании книги), в большей степени она, похоже, выражает собой идею обложки, по которой можно лишь догадываться/предполагать содержание книги. Напомню, что это же слово употребляется в отношении домашних закров с опорным столбом и «фасада» камина, которые представляют хозяев, в конкретном отношении подразумевая их самость. Для вошедшего в дом нового человека они служат визитной карточкой хозяев (перефразируя русскую поговорку, можно сказать: «Встречая по лицу»), но в визитке информация о ее владельце предельно скупая. «Лицо» может иметь и другую утилитарную функцию; на это почти недвусмысленно указывает используемая рутульцами для обозначения лица лексема *хъесым*, вероятно, являющаяся сложением *хъехъ* 'нос' и *сив* 'рот' [Загиров, 1986, с. 132]; и то же у лакцев, где *май-мурччив* 'лицо' соединяет *май* 'нос' и *мурччив* 'губы' [Маммаева, 1986, с. 156].

Вообще, похоже, лицо в интерпретации дагестанской культуры не очень активная часть/орган человека. Как отмечают лингвисты, в аварском языке вокруг слов, обозначающих части человеческого тела, группируется бо́льшее количество фразеологических единиц, нежели вокруг других слов. «Сердце»

<sup>24</sup> Интересно соотнесение в одном ряду, фактически приравнивание «белого лица», соотносимого с «добрым делом», и толстой кожи, которая, по-видимому, подразумевает защищенность (внутреннюю) человека; ср. поговорки: «у девушки кожа толстая», «лоб крепок», «лицо крепкое, если бросить ее под жернов мельницы, и то живой выйдет» [Карпов, 2001а, с. 31].

дает порядка 70 подобных единиц, «глаз» — более 50, «рот» — более 40, «рука» и «язык» — каждый более 20. «Лицо» не входит в число лидеров [Магомедханов, 1972, с. 36].

Лидерство же «сердца» несомненно и примечательно. Через него, с его помощью делается очень и очень многое (в русском языке столь же широко задействована «душа»). В аварском языке основная лексема, «выражающая» сердце — это *rakI*. Здесь «расставаться» буквально звучит как ‘сердцем высохнуть’ (*rakI бакъвазе*), «не давать покоя» — ‘сердце прокалывать’ (*rakI басине*), «обидеться» — ‘сердце сломать’ (*rakI бакизе*), «поднять настроение» — ‘сердце отыскать’, «жалеть, горевать» — ‘сердце сжечь’, «бессердечный» — ‘сердцем пустой’, «открыть душу» — ‘сердце разбрасывать’, «молодой, живой» — ‘сердцем быстрый’, «надеяться на кого/что-либо» — ‘сердце положить’ и т. п. [Аварско-русский фразеологический словарь, 1993, с. 253—269].

Помимо лексемы *rakI* для «сердца» в этом же языке используется и *xIal*. Однако основные значения данной лексемы другие, помимо «сердца» это «сила», «положение», «состояние», «дело». Все эти значения переплетаются, стягиваются. Понятие «радоваться» буквально звучит как ‘сердцем обрадоваться’ — *xIal боххизе*. Здесь же располагаются словесные формы, означающие «помогать» — *xIal къезе* (букв.: ‘давать, отдавать, дарить силу’), «быть в состоянии» — *xIal хIвезе* (букв.: ‘суметь силой’) и т. д. [Аварско-русский словарь, 1967, с. 539; Аварско-русский фразеологический словарь, 1993, с. 355—356].

Так или иначе, сердце, сила, состояние (в смысле — физическое и душевное состояние) оказываются в одной спайке. Что из чего выходит, что от чего производно — сила из сердца или наоборот, можно только догадываться (хотя ответ вроде бы витает в сознании благодаря выстраиваемому помимо сознательной воли семиотическому ряду). В любом случае это указывает на гораздо большее, по сравнению с картиной мира и человека, обозначаемой особенностями русского языка, участие сердца в том, что руководит действиями уроженца Дагестана, да и других областей Кавказа (см.: [Бижева, 2000, с. 52—60]). Данное Шамилем определение сердца горца как большого не было «красным словом», а явно просматриваемый в отношении него скепсис представителя русской культуры объясним несовпадением некоторых семиотических констант, сопровождающих данное понятие в разных культурах и языках.

Впрочем, уделение сердцу особо большой роли в поведении не равнозначно «душевности» человека (что кажется вполне естественным в русской культурно-языковой интерпретации). Под этим подразумевается не только и может быть даже не столько «сердечность» (в одном конкретном смысле), а нечто другое, которое не просто оценить со стороны.

«...Пылкий горец не умеет воздерживать порывов своего горячего или, как он (Шамиль. — Ю. К.) выражается, своего „большого“ сердца, — записал пристав при плененном имаме А. Руновский, — он не способен обсудить, а тем более обдумать хладнокровно то неприятное обстоятельство, которое бросилось ему в глаза, коснулось его слуха или вывело его из обычного *fair niente* каким-нибудь другим способом; он немедленно делает на все это

надлежащего свойства ответ, последствия которого обдумывает уже после того, как дело будет кончено» [Руновский, 1989, с. 115].

И другая цитата, принадлежащая русскому, несколько лет проведенному в плену в Дагестане и изучившему аварский язык:

Все слабости, свойственные человечеству, особенно разительно выказываются в горах, тем более что они не стараются скрывать их, как это делают другие. Одна из пословиц доказывает, что они, горцы, не только не стыдятся своих слабостей и пороков, но почти хвастают ими. Они говорят: «бакъ кхоридаб, рак кхоридаб», т. е. тесное место — тесное сердце.

[Львов, 1867, № 72]

Что автор последней цитаты подразумевал под слабостями? Выстраивающийся здесь совокупно с определениями предыдущей цитаты ряд отмечает, скорее, эмоциональность горца, не более того. Тесное/узкое/маленькое сердце = тесное/узкое место. Вспомним зафиксированное письменным источником превращение широких равнин в узкое пространство под угрозой военной победы горцев над их обитателями. В свою очередь, горец благодаря собственному сердцу — которое есть орган многофункциональный, делает «узкое» горное место широким. Но широта эта не тождественна «широте» русской. «Широта русской души», как и русской природы/равнины, подразумевает некоторую разбросанность, хотя во многом и предсказуемую, но с претензией на всеобъятность и потому незавершенность. Не то в Дагестане и в дагестанце. Выход из «узких» границ предполагает эмоциональное, импульсивное, но направленное (целенаправленное) и уже через это целесообразное действие человека. Оно, действие, в силу указанного не может, не должно быть и не будет разбросанным и незавершенным.

Как определить, чего это следствие? Может быть, физической «узости» места, в котором волей-неволей горцу приходится существовать и действовать? Равно оперативности его мышления и опять-таки действий, ибо предсказуемость заданной местности с лихвой перекрывается непредсказуемостью всего остального — погодных условий в горах, в целом скудных, в которых, тем не менее, необходимо стремиться прокормить семью и близких, а также «поведения» соседа (на надобщинном уровне) от которого часто надо защищать близких, и т. п.

«Предсказуемость», целенаправленность не в последнюю очередь продиктованы вписанностью индивида в общинную систему. Не будучи таким, каким надлежит быть члену общины, он начнет разрушать ее, а чем это может грозить в «узком» пространстве бытия последней, можно сказать весьма определенно. «Предсказуемым» горец становится не только в отношении общины, ибо общественные связи, сформировавшие его, позволившие ему укрепиться в здешнем мире, более широкие, и они не только всем известны, но и действенны. В Дагестане в ходу поговорка: «Ближний сосед лучше дальнего родственника»; ее часто вспоминают ученые, пишущие о разложении в быту горцев патриархальных отношений, якобы несших на себе явный отпечаток родовых связей. Но дидактика фольклора обращает внимание и на иное. Сказка повествует о том, что единственно лишь брат, с которым герой находится в полном разладе, оказывается готовым сделать ему

жизненно важную услугу [Аварские сказки, 1972, с. 66—67]; и такую же до деталей «жизненную» историю передает местный революционер начала XX в. [Самурский, 1925, с. 42, 44].

Что это — широта функционирования дидактического материала или многообразие и сложность практики?

Последнее диктуется уже тем, что в «узких» условиях или в «условиях узости», т. е. при жестком регламенте общинного бытия и семейно-родственных связей, часто существенно ограничивающих субъекту возможность выбора действий, он, субъект, обязан решать стоящую перед ним задачу достигая цели, при этом оставаясь с «белым лицом». Правила общежития — адат и его составляющая этикет, нарушать которые не следует, заданно будут учить человека изворотливости в хорошем и не только в таком смысле. «В ситуации» он, человек, обязан выглядеть, предстать, показать себя (показаться) соответствующим правилу, этической норме (свод которых если и не расписан, то всем известен). Что он при этом замыслил для подлинного достижения цели — иное дело. Если община предписывает (под угрозой наказания) лжесвидетельствовать в свою пользу (см. материалы в первом параграфе настоящей главы), если дидактика фольклора указывает (рекомендует, на то она и дидактика) на лжесвидетельство как на допустимый поступок (вспомним рассказ о ложной клятве с насыпанной в сапоги «родной» землей)<sup>25</sup>, то разве это не допускает двойной игры в действиях человека и при иных обстоятельствах? «Двойная игра» в этом случае просто окажется сноровкой и хитростью. Не потому ли здесь популярны истории о проделках моллы Насреддина и похожих на него местных героев, пафос которых сводится исключительно к находчивости. А находчивость — это своевременная правильная оценка ситуации и по-своему правильная же реакция на нее через действие.

Исследователи, анализировавшие подобные фольклорные сюжеты, заостряли внимание на изменениях культуры социального общежития, когда наблюдалось нравственное несоответствие между функцией героя и средствами достижения им своих целей [Бгажноков, 1988, с. 67—69], когда «неизменность и повторяемость (в действиях героев фольклора, эпоса. — Ю. К.) сменялась непредсказуемостью; век силы заменялся веком хитрости» [Лотман, 2001, с. 60].

Это, очевидно, так, но подобный ретроспективный анализ дает весьма неполное толкование индивидуальным практикам нефольклорных героев и обстоятельств.

Не возьмусь судить, насколько лингвистически оригинально аварское понятие «личность», но буквально оно переводится как 'лицо-имя' (*гьумер-цIар*; *цIар*, также 'прозвище, название') [Аварско-русский словарь, 1967, с. 181], и это отчетливо фиксирует двойную самость индивида. «Двойная самость» человека сравнима с характерным обликом конкретной горы и ее названием. Тебя лицезреют, и по образу, складывающемуся на основании твоих поступков, тебе дают имя. Именно так поступали здесь в старину, когда

<sup>25</sup> Здесь, вероятно, можно и нужно отметить, что грех лжи в Коране признается одним из самых порицаемых, однако под ложью понимается прежде всего непризнание пророческой миссии Мухаммада [Резван, 1988, с. 42].

второе имя юноша получал после обретения индивидуальных качеств и успешного прохождения инициации. Имена были характерные, они отождествляли юношу-мужчину с отважными представителями мира зверей; чаще всего это был волк [Карпов, 1996]. В современном Дагестане самое популярное мужское имя Магомед (Мухаммад) и много производных от него: Магомед-Загир, Магомедхан, Магомедсалих, Курамагомед и т. д. Они пришли из исламского именника, каждое дополнение к основе имеет собственное значение: *Салих* — 'благий, праведный', *Загир* — 'победитель', *Кур* — 'отважный, герой' [Гафуров, 1987]. Через дополнение основное имя приобретает значимый оттенок, ибо пожелания родителей, родственников, дающих ребенку имя<sup>26</sup>, естественны. Здесь можно обратить внимание на размер, длину имени, в современных условиях еще на порядок увеличивающуюся за счет введенного в обиход отчества на русский манер. И это при том, что слова в дагестанских языках в целом невелики по размерам. «Большое» имя — посылка к индивидуализации его обладателя<sup>27</sup>, вклад родственников в обретение ребенком «лица-имени». При том что Магомедов (обладателей имени пророка, святого, а это крайне важно) в Дагестане огромное количество они, так сказать, различаются. В дальнейшем, повзрослев, каждый из них сам будет стремиться выделиться из общей массы, стараться отметить себя чем-либо необычным и тем запомниться людям, т. е. придать своему лицу оригинальные черты, а имени — особое звучание. Именно к этому стремился юноша Гази-Магомед — «совершить то, чего не слышали о другом в его эпоху», а поведавший историю о нем рассказчик в полной уверенности отмечал, что это и есть подлинно «горский взгляд на вещи».

<sup>26</sup> Хотя в обычной практике имя могло передаваться «по наследству» через поколение либо его мог выбирать для ребенка мулла.

<sup>27</sup> От современных дагестанцев мне иногда приходилось слышать добродушную иронию по поводу коротких имен и фамилий других кавказцев, что якобы лишает их обладателей надлежащей солидности. Вместе с тем, длинные имена и фамилии сокращаются в обиходной словесной практике и при написании, например: Курам-дов, М-дсалихов.



Аварец. Фото второй половины XIX в.  
МАЭ (№ 136-31)

Собственно «горский взгляд» в этом аспекте укреплялся широким планом исламской культуры, частью носителей которой горцы в свое время стали. С арабами, принесшими в Дагестан религиозную доктрину мусульманского единобожия еще в раннем Средневековье, связано появление и закрепление в быту местного населения новых характерных черт культуры (см.: [Азизова, 2002]). В их ряду этические нормы и представления о правилах жизни. Упомяну *мурувву*, обозначающую набор качеств настоящего мужчины: доблесть, великодушие, щедрость, умение любить и веселиться, красноречие, верность данному слову. Носитель этих качеств должен блюсти свою честь (*'урд*) и утверждать свое превосходство (*'изз*) [Родионов, 1988, с. 61]. Представления о мурувве, сохранившиеся от доисламского времени, функциональны в арабском мире до сих пор и от него стали известны новым адептам ислама в других

частях света. Для дагестанцев представления о мурувве не явились открытием новых граней человеческой натуры и предписываемых норм поведения, они подтвердили обоснованность их собственных взглядов на подобные вещи. Правила древних арабов лишь скорректировали доморощенную этику горцев. К арабской *мурувве* восходят аварские *мурувалги* — 'порядочность', *муруват* — 'великодушие', 'порядочность' [Аварско-русский словарь, 1967, с. 350]. Закономерным для местной среды выглядело требование к носителю этих и сопряженных с ними качеств блюсти собственную честь и утверждать собственное превосходство. Для жителя гор, где едва ли не каждая складка местности и фрагмент ландшафта были по-своему превосходными (ибо каждая была «наилучшим» образом приспособлена для конкретной цели в жизни людей, что наглядно демонстрировали хвалебные описания родных мест и аулов), все это выглядело более чем нормальным.

Дагестанцами были восприняты и другие арабские слова, выражающие этические понятия. Это *намус* — 'честь, достоинство, совесть', 'стыд', где «достоинство» имело в виду такое качество, как выдержанность, а понятие «совесть» — в первую очередь совесть гражданскую, по отношению к обществу; *яхI* — 'честь', 'совесть', а равно 'сдержанность' и 'терпение'; *хIурмат* — 'уважение', 'почет', адресованные прежде всего старшим членам

общества; *нич* — ‘стыд’ и одновременно ‘скромность’ и ‘стеснительность’ [ПМА, № 1426, л. 37—38 об., Карпов, 1998б, с. 139—140]. Примечательно, что в аварском языке категории «кроткий, терпеливый, мягкий» и «благоразумный» передаются одной лексемой — *хIалим* [Аварско-русский словарь, 1967, с. 541]. Из арабского языка и мира в Дагестан пришло многозначительное понятие *адаб*, которым в арабской (исламской) традиции обозначают воспитанность и воспитание, благопристойность, образованность и нравственность, в дагестанской же среде оно получило более конкретное содержание, подразумевая систему норм уважительного отношения к людям (с акцентом на старших), к природе, к пище, прежде всего — хлебу [Карпов, 1998б, с. 139; Родионов, 1988, с. 66].

Обратим внимание, что эти понятия и через них предписываемые человеку к исполнению нормы поведения ориентируют его на сдержанность в обществе, в контактах с окружающими. Любопытно и то, что каждая этнокультурная среда, оперируя в целом одними и теми же нормами, комбинирует их по-своему, с присущими именно этой культуре акцентами. У ближайших дагестанцам чеченцев свод этических норм близок указанному, но все же свой. Там сдерживающее начало в человеке, ориентирующее его на терпение и терпеливость в перенесении невзгод, доброе отношение к другим передается термином *собор* (от араб. *сабурун*). А вайнахское *яхъ*, в отличие от *яхI* у аварцев и андо-дидойцев как ‘чести’ и ‘терпения’, выражает дух соревнования, здорового соперничества. *Яхъ* подразумевает, что человек стремится во всем быть не хуже товарищей, односельчан и т. д. Сказать о чеченце или ингуше, что у него сильно развит *яхъ*, значит высказать лучшую похвалу и сделать образцом для подражания [Межидов, 1992, с. 92]. Такая разница содержания одной лексемы в разных этнокультурных средах не означает, что у дагестанцев дух соревнования не поощряется и не развит. Слова Шамиля о личном соперничестве горцев как характерной черте их натуры, предельно ярко демонстрируют это явление как факт. Подтверждением данному факту является и комментарий одного из информаторов:

Они (представители конкретного дагестанского народа, к которому информатор не принадлежит. — *Ю. К.*) такие **гордые** (! — *Ю. К.*); если один построил высокий каменный дом, то на следующий день другой разберет крышу своего дома и будет надстраивать его стены, чтобы они оказались самыми высокими.

[ПМА, 2005, л. 106—106 об.]

Потому-то ориентирование человека на сдержанность предписывалось узаконенными нормами общежития, и оно было призвано оттенить гражданское начало его социального бытия. К сдержанности обязывал и сам психологический склад местных жителей, красноречиво описанный Аполлоном Руновским (не без пояснений Шамиля), и не только им <sup>28</sup>.

<sup>28</sup> «Кази-кумуццы (лакцы. — *Ю. К.*) в высшей степени раздражительны, вспыльчивы и не могут похвастаться терпением. Всякое даже ничтожное оскорбление вызывает в душе кази-кумуцца целую бурю негодования и желание во что бы то ни стало отомстить противнику, чтобы смыть с себя пятно позора. Следствием таких оскорблений является всегда драка на кинжалах. Иногда драка эта принимает вид дуэли. Противники держат левой рукой друг друга за полы черкески или бешмета, а правой рукой начинают биться до

Как резонно отмечает А. А. Цуциев, выдержка в кавказце соседствует с импульсивностью именно потому, что горец существует как бы на границе сдерживаемой внутренней агрессивности. Последняя продуцируется культурой маскулинного типа, которая одновременно создает и высокие нормативные барьеры, препятствующие реализации агрессивности. Выдержанность здесь является указанием на сдерживаемую силу, готовую к взрыву, в ней не умиротворение, но угроза и гарантия высокой агрессивности [Цуциев, 2001, № 3, с. 51].

Выдержка (сдержанность) зримо демонстрируется кавказцем через публично трепетное отношение к личной гордости и чести. «Хозяин вселенной» — это не только полное ощущение собственного достоинства, но и заявление о готовности активно отстаивать свои («хозяйские») права.

Канонизируемое в русской культуре миролюбие не вписывается в уклад горской культуры. Представителями последней в миролюбии не усматривается агрессивности, готовности к борьбе, а видится нежелание борьбы, бегство от нее и, следовательно, слабость носителя таких психологических черт [Цуциев, 2001, № 3, с. 51]. Однако с открыто заявленной кем-либо и главное продемонстрированной и «доказанной» им силой горцы вынужденно смиряются и принимают ее над собой, что в достаточной мере проиллюстрировали настроения масс в Дагестане по окончании Кавказской войны (о чем речь будет в следующей главе).

На практике установки культуры и реально действующие мотивы поведения могут проявляться и часто проявляются на описанный манер, но в иных ситуациях — вроде бы вопреки им, но так же часто и тоже вполне закономерно. В свое время как типичный оценивался прецедент убийства горцем русского офицера, который замахнулся на него плетью [Зорич, 1929, с. 49] (ср.: [Каламбий, 1988, с. 185—186]). И здесь же как типичную можно предложить характеристику горцев, которую в середине XIX в. составил человек, в силу конкретных обстоятельств неплохо узнавший местную среду.

Когда горец имеет в виду получить от кого бы то ни было какую-либо пользу, прямо или через протекцию, он унижается до того, что целует руки, не отличая раба от господина или гяура от мусульманина. Когда же человек, на протекцию которого он рассчитывал, окажется бесполезным для осуществления его корыстолюбивых видов, тогда он озлобляется на него, и за унижение, на которое решился из корысти, отплачивает ему презрением, насмешками и бранью. Таких примеров я много видел и несколько раз сам имел удовольствие испытать на себе.

[Львов, 1867, № 72]

Подобные характеристики не ставят под сомнение нормы и идеалы, которые служат знаемыми регуляторами отношений между людьми, между обществом и индивидом, но оттеняют диалектический характер взаимосвязи принципов и реальности (использования знаемого).

Возвращаясь же к поставленному ранее вопросу о том, являлся ли индивид в местной культуре личностью, можно отметить следующее.

---

тех пор, пока кто-нибудь не упадет. Часто на место такой драки являются родственники обеих сторон, разделяются на две партии и начинают ожесточенный бой. Он всегда оканчивается несколькими смертными случаями» [Васильев, 1899, с. 64].



Если ориентироваться на то, что только личность способна делать свободный выбор в действиях, что лишь она смеет иметь собственный ум, оценки которого могут не совпадать с коллективным умом и даже противоречить ему, то в этом случае вряд ли в подавляющем большинстве случаев есть основания говорить о местном типаже как о личности. Глубинное общинное сознание, подкрепляемое действительными родственными связями, лишало человека такой доли самостоятельности. Излишне самостоятельный совершенно не вписывался в общий порядок. Поэтому в словаре в одном ряду значений аварского слова *рижи* □ приводятся: 'выродок', 'подонок', 'личность' (обычно в отрицательном значении) [Аварско-русский словарь, 1967, с. 425]<sup>29</sup>.

Если же принять в расчет, что в средневековой Западной Европе утверждение индивида как личности заключалось в единении с группой [Гуревич, 1972, с. 278] и на Востоке ситуация была аналогичной, то положение дел с «личностью» в Дагестане, как и в других областях Кавказа, не покажется драматичным<sup>30</sup>.

Приведу рассказ об одном персонаже дидойской (цезской) истории недавнего прошлого. Жил он в селении Ицирах, и звали его Донья (по другой версии Гюмойлэ). Был он богатырем (*богдадуром*), однако не гнушался женской работы. Однажды на Цунту (название этнической территории цезов) напали грузины, и тогда собрались из разных цезских селений 11 боггадуров, и пошли они за своим двенадцатым товарищем Доньей. Когда они пришли в Ицирах, Донья вместе с женой убирал с поля ячмень. Богатыри не узнали в работнике товарища (и немудрено, так как уборка хлебов здесь считается исключительно женским делом) и спросили у него, дома ли Донья? Тот не признался, что сам и есть требуемое лицо, и послал их домой. Те пришли домой, но не нашли там Донью и послали за ним детей. Дети привели Донью, и богатыри узнали в нем человека, которого видели на поле. Они начали укорять его за то, что он — храбрый мужчина — занимается женским трудом. Донья не стал спорить, а предложил угостить их. Он сварил мясо, приготовил хинкал. Славно угостил и отметил, что не смог бы этого сделать, если бы не работал вместе с женой. Затем гости рассказали ему о цели своего прихода. Донья согласился участвовать в походе. Отправились в путь ночью, так как Донья прекрасно ориентировался в горах ночью. Пришли к перевалу, ведущему в Грузию. Там грузины соорудили для себя деревянную башню и

<sup>29</sup> Эта же лексема, но с другим ударением — *рижи* □ имеет значения: 'рост', 'происхождение, появление на свет', 'творение', 'создание', 'сотворение' [Аварско-русский словарь, 1967, с. 425]. В словаре русского языка В. И. Даля *выродок* — 'выродившийся, уклонившийся по виду от своей породы; несхожий с отцом или матерью; // негодный, дурной, уродливый телом, душой' [Даль, 1999, т. 1, с. 310]. В словаре синонимов русского языка «личности (пример: светлая личность)» предложены синонимы: «особа, персона, лицо, фигура, субъект (разговорное, пренебрежительное)» [Словарь синонимов, 1977, с. 217].

<sup>30</sup> Она тем более не будет выглядеть таковой, если признать, а это резонно сделать, что ориентация фигуранта события в выборе между оппозициями «своего»/«самости» (как мне представляется, так можно перевести используемое в англоязычной антропологической литературе понятие *self*) и «общественного» многосложно (и всегда было таким), и эта ориентация в выборе зависит от контекста события — места, времени и социальной группы (см.: [Розенбергер, 2001, с. 304—305]).

сидели в ней вокруг очага. Вход в башню был только через крышу. Донья спросил, кто из его товарищей готов и способен запрыгнуть в башню через крышу. Все отказались, а Донья сделал это. Запрыгнув в башню, он своим страшно громким голосом настолько перепугал грузин, что они оказались на время как бы парализованными, и он сумел всех их, за исключением одного, перебить. Оказался раненым и сам герой. Потом к нему пришли на подмогу товарищи и унесли его. После этого за Доньей закрепилась слава особо отважного богатыря. Рассказывают, когда он состарился и не отличался уже здоровьем, то якобы некий молодой грузин из Сабуге, появившийся в Цунте с мирными целями, поинтересовался, сохранился ли у Доньи тот сильный голос, от которого люди падали на расстоянии. Донья подтвердил наличие своего знаменитого голоса делом. Пояснения к рассказу: Донья был простой и умный человек, он не делил работу на мужскую и женскую, хотя был самым сильным и мужественным человеком среди своих современников [ПМА, 1723, л. 25 об.—28 об., 33 об.—34 об.].

Может ли Донья быть назван личностью? Наличие самостоятельного ума и способность к свободному выбору действий в нем очевидны. Равно не вызывает сомнений, что признание его личных качеств произошло в «единении с группой» (хотя он и сам по себе, безусловно, значил много, но через референтную группу стал тем, которого помнят и будут помнить Доньей).

Любопытно, что схожие акценты расставлены в предании о знаменитом чеченском джигите (а в официальной русской интерпретации абреке) Бейбулате Таймиеве (Биболте Тайми). Рассказывают, как однажды к нему приехали грузинские князья с целью узнать основную причину того, как он стал таким «известным мужчиной». Ответ джигита звучал так:

Основная причина того, почему меня чтит «вся страна» заключается в том, что меня стали уважать дети, семья. Когда меня стала уважать семья, то стали уважать соседи, друзья. Когда меня стали уважать соседи, то стало уважать все село. Когда меня стало уважать все село, то стала уважать, почитать вся страна. Честь мужа оберегает жена. Нет ничего позорного в том, чтобы помогать жене, подметать двор. От того, что будешь избивать свою жену, мужчиной не станешь.

[Танкиев, 1990, с. 42]

Личность, ничего не попишешь.

### 3.3.1. Практики индивидуальные и коллективные (окончание)

Совершивший осенью 1867 г. поездку по Дагестану Николай Воронов одно из общих впечатлений сформулировал так:

По большей... части, на всякий спрос о благополучии в Дагестане слышится жалоба: то земли нет, то пастбищ мало, то леса Бог не дал і...і да нельзя ли от подати избавить и т. п.

[Воронов, 1868, с. 30—31]

Как выяснялось же на деле, экономическое положение населения практически во всех случаях было далеко от плачевного, часто даже наоборот. Характерные же заявления выражали политику джамаатов в отношении казенной власти, от которой старались скрыть реальные доходы и выпросить себе послаблений, а то и помощь.

Но вот впечатление другого лица, позднее также совершившего вояж по Дагестану:

Живущих в обрезе и нуждающихся между лезгинами (дагестанцами. — Ю. К.) много, но голодающих, а тем более нищенствующих — почти нет. Когда в ауле Хунзаха в Аварии одна женщина, видя что я раздавал кое-что детям, протянула мне руку и что-то слезливо сказала, окружающие аварцы чуть не с ужасом заговорили, что это позор, что у них нищенство невозможно, что эта женщина чужая, из какого-то другого аула, даже не аварка.

И далее он замечал:

Когда в год серьезного недорода лезгинам была предложена правительственная помощь в виде ссуд, они решительно отказались. Наблюдения наши касаются главным образом Аварского и Даргинского округов, в некоторых же других местностях нищенство существует.

[Пантюхов, 1901, № 228]

Принципиально несовпадающие оценки позиций джамаатов по отношению к «большой власти» могут быть объяснены разными обстоятельствами. Это могла быть неудобоваримость помощи в виде ссуды, которую надлежало отдавать. Это могла быть изменившаяся за тридцать с лишним лет общая обстановка в крае и, как следствие этого, трансформация взаимоотношений между «большой» и «малой» властью. Нельзя недооценивать значения религиозного фактора, ведь помощь предлагалась неверными, и потому не всякий джамаат мог быть настроенным и готовым принять ее, и это зависело от общей обстановки и господствовавших умонастроений в конкретном сельском обществе. И. Пантюхов явно был склонен к обобщениям, а в них детали теряются. Заметки же Н. Воронова примечательны сохранением деталей, отчего и общее у него выглядит более достоверным. В то же время, в объективности замечания второго автора об отсутствии в большинстве горских обществ нищих сомневаться не приходится.

В современной Карате вспоминают, что за сохраняющуюся в памяти нынешнего поколения историю этого большого селения только однажды, в 1960-е гг., там жил нищенствовавший человек, да и то он был не местным (сравните с аналогичным замечанием хунзахцев в рассказе Пантюхова), а переселенцем из другого района, женившимся на каратинке неузденского (т. е. не из свободных общинников) происхождения. По пятницам этот нищий ходил по улицам с мешочками для кукурузной и пшеничной муки и так собирал минимальный набор необходимого для пропитания семьи, однако он явно не был типичным примером [ПМА, № 1757, л. 9].

Прошение милостыни кем-либо из членов общины, тем более у посторонних, не только и не столько позорило общину, сколько нарушало границы ответственности субъектов различных уровней. Что было позволено общине, что даже составляло ее политику в отношении субъектов третьего



Улица лакского селения Кули.  
Фото автора. 2005 г.

уровня (а в том, что это была именно политика, в общем и целом сомневаться не приходится), не могло быть дозволено частным лицам.

Нуждающиеся семьи не просили милостыню, не вымаливали помощи, джамаат сам принимал решения об оказании им таковой. Нуждающимися являлись погорельцы, жертвы стихии, а также семьи с большим количеством детей.

В Западном Дагестане была установлена следующая практика. Если в семье было много сыновей (нередко фигурирует цифра 7), то община из своего резервного фонда выделяла их отцу дополнительный участок, дабы наделы в последующем выделившихся сыновей не оказались предельно мизерными [Агларов, 1981б, с. 10—11; ПМА, № 1426, л. 9 об., 13 об., 17 об., 26, 44, 48, 55, 58, 66 об.;

Карпов, 1983б, с. 11].

В Согратле существовал иной весьма своеобразный порядок оказания помощи нуждающимся хозяйствам. У джамаата имелся хутор Наказух, выделявшийся из многих прочих хорошими земельными угодьями. В нем общими усилиями всех согратлинцев было построено тридцать домов и размежевано такое же количество земельных участков. Раз в пять лет три тухума Согратля определяли в своей среде по десять беднейших хозяйств и переселяли их в Наказух. За пять лет жизни в привилегированных условиях бедные семьи имели реальные шансы экономически окрепнуть. По истечении указанного срока комиссия из авторитетных лиц джамаата проверяла благосостояние переселенцев. Если изменений не наблюдалось, то бедную семью оставляли на этом «благословенном» хуторе еще на один такой же срок. Тех, кто выправил свое положение, возвращали в Согратль и на их место переселяли новых бедняков из того же тухума (соблюдение квоты тухумных мест в Наказухе строго контролировалось). Ссуды для поднятия бедняками своих хозяйств выдавались из фонда мечетской десятины (*закят*). Рассказывают, что такая практика имела место с начала XIX в. и до установления в горах советской власти. После революции последние переселенцы, которые к тому времени сумели успешно обосноваться в Наказухе, обратились в рабоче-крестьянскую инспекцию с прошением о разрешении им остаться на хуторе навечно. Согратлинцы были крайне возмущены их поступком. Мужчины отправились в Наказух и разрушили

крыши местных строений<sup>31</sup>, а имущество и скот обнаглевших хуторян унесли и угнали с собой. В 1935 г. изгнанники потребовали своего возвращения в Наказух. Тогда согратлинский джамаат вновь отобрал из трех тухумов по десять беднейших хозяйств и поселил их на хуторе. В конце концов хутор окреп как самостоятельная общественная единица, в нем был создан колхоз с собственными летними и зимними (в Кизлярской зоне) пастбищами [ПМА, 2004, л. 73 об.—74 об.].

В Западном Дагестане практиковалась еще одна любопытная форма взаимопомощи, в которой соучаствовали члены корпоративных мужских структур, создававшихся общиной. Речь идет об институте *кор* у дидойцев (цезов), хваршин, аварцев Ункратля. Кор не сводился к взаимопомощи как таковой, его функции были многограннее, но тем он особо и интересен. 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 бузы (*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. Как говорят современные информаторы, 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 устроителей кор, получавших значительную материальную выгоду. Из числа вероятных мотивов организации кор меркантильным интересам отдается предпочтение [Карпов, 1991] (см. также: [Гусейнов, 1993б]).

Явление, чрезвычайно похожее на описанное, было известно и ближайшим соседям дагестанцев — горцам Восточной Грузии. Правда, по единственному известному мне его описанию, оно имело строго определенную направленность. Об этом явлении, называвшемся *очхари*, М. В. Мачабели писал следующее:

Очхари установлен для бедняков, имеющих малое количество или вовсе не имеющих овец, но желающих завести самостоятельное хозяйство. Обыкновенно

<sup>31</sup> Вспомним об особом отношении к крыше дома как к элементу, наличие которого фиксирует завершенность организации пространства населенного пункта.

бедняк устраивает пирушку, на которую приглашает овцевладельцев. По обычаю, на пир приглашает не сам устроитель очхари, а его приятель, на обязанности которого лежит расщедрить овцевладельцев и вообще влиять на всех в выгодном для друга смысле. Каждый гуртовладелец приходит на пир с известным количеством овец, предназначенных в подарок. Дарят 8—10 и более овец. Этим обычаем решаются воспользоваться по преимуществу те, которые разорены случайными причинами (падежом скота, смертью членов семьи и др.). Конечно, если бы вздумал лентяй или пьяница устроить очхари, то к нему на пир не явился бы никто. По словам крестьян, каждый порядочный человек, прежде чем прибегнуть к помощи соседей, сам постарается трудом своим восстановить свое хозяйство и только испробовав все средства, решится прибегнуть к помощи других или последние сами догадаются предложить свои услуги собрату.



Чабаны. Фото автора. 1985 г. МАЭ (№ И-2109-70)

Сведения об очхари Мачабели сопроводил и общей информацией о взаимопомощи:

По выражению их (тушин и пшавов. — Ю. К.), овцеводство — настоящая карточная игра или лотерея. Единственную гарантию для овцевладельца представляет обычай, по которому от каждого требуется помощь потерявшему (скот. — Ю. К.) соседу. По их буквальному выражению, они «упавшего поднимают»... Этот обычай заключается в том, что все овцевладельцы дарят своему соседу по несколько десятков овец, смотря по состоянию, и тем восстанавливают у потерпевшего снова хозяйство.

[Мачабели, 1887, с. 458—459]

Очхари же являлся особым обычаем.

Известный материал характеризует очхари как форму общинной взаимопомощи, реализовавшейся в, по-видимому, корпоративной мужской среде (поэтому М. В. Мачабели и говорит о нем как об особом обычае). Дагестанский кор сложнее по своим целям (правда, он зафиксирован в другое время и в других условиях). Высвечивающийся в нем «меркантильный» расчет устроителя также не отрицает, а предполагает оказание помощи разорившемуся хозяину. Однако вполне очевидна и другая функция кор. В нем почти явно присутствует и дает о себе знать «дух» широко известного по разным вариантам и модификациям *потлача* — престижного пира с одариванием гостей. Бытование кор в известном смысле в закрытой среде и в качестве своеобразного атрибута местного варианта мужских союзов позволяет увидеть в нем и другую наравне с оказанием помощи и с организацией мужского досуга функцию. На мой взгляд, в свое время кор мог использоваться и в роли канала процессов социальной стратификации, механизма упрочения статуса руководителей мужских союзов и вызревания элементов публичной власти в недрах корпоративной среды [Карпов, 1996, с. 50]. Об этом разговор будет немного позднее.

А сейчас еще о возможностях и перспективах индивида в рамках той экономической системы, в которой он существовал.

Помощь в наделении дополнительным земельным участком ради детей — продолжателей заповедной семейной («родовой») линии была важной. Помощь «братьев» по полу и возрасту в ситуации обнищания скотовладельца тоже. И за всем этим так или иначе стояла община. Индивид мог являться, как считают некоторые исследователи, собственником земельного надела. Однако когда этого надела не хватало для обеспечения семьи, к кому можно и резонно обращаться (если средств на покупку дополнительного участка не было)? И на кого можно было положиться при угоне каким-либо неприятелем скота либо при его падеже? В обоих случаях круг помощников был крайне определенным. Если же к этому присовокупить, что на нормальное развитие личного хозяйства можно было рассчитывать лишь при участии в календарных обрядах, организовывавшихся джамаатом, и что при игнорировании своей (так или иначе делегированной) в них роли индивид терял шансы на благополучие по всей логике жизнедеятельности организованного мира, то вопрос о перспективах индивидуализации, по меньшей мере экономической, но косвенно и способной на ней базироваться индивидуализации личностной, снимается сам по себе.

Может быть, в общинах, славившихся ремесленниками и являвшихся центрами ремесленного производства, дела обстояли иначе? Ведь ремесленник единолично обычно корпит над своим произведением, хоронясь от посторонних глаз. Ремесленных центров в Дагестане было достаточно. Однако общий порядок в них не отличался своеобразием. «Между мастерами, — написал о кубачинцах автор середины XIX в., — существует разделение труда; так, один дом выделывает стволы ружей и пистолетов, другой — замки, третий — ножи и т. д. ...Некоторые дома занимаются собственно торговлею, т. е. развозят чужое оружие по Кавказу и Закавказью» [Петухов, 1866, № 87]. К

этому добавлю о специализации мастеров по кварталам и селениям. Так, в Амузги, расположенном по соседству с Кубачами, изготавливались клинки холодного оружия, которые затем украшались кубачинцами [Шиллинг, 1949, с. 18, 66, 75]. При таких обстоятельствах особые усилия мастеров по приданию своей продукции отличительных черт в целом были бесперспективными. Ценилась продукция кубачинцев как таковых, подобно продукции мастеров иных ремесленных центров.

Возможно, отходничество позволяло человеку индивидуализироваться? Отчасти это так. Но и здесь индивидуализация была возможна лишь при относительно высоком уровне развития товарно-денежных отношений. А при иных обстоятельствах и в данной сфере господствовали общинность, семейственность, корпоративность. Следующее замечание красноречиво говорит об этом.

Обитатели селения Сулев-кент, Кайтаго-Табасаранского округа, занимаются гончарным производством на артельных началах. Целыми товариществами ходят они на заработки в соседние округа и, вернувшись домой, делят барыши на всех поровну, — даже и на тех, кто оставался дома. Те же продукты, которые



Тифлис. Лезгины делают черный чекан на оружии и вещах.  
Фото Д. Ермакова. 1880-е гг.

были приготовлены дома, опять-таки поступают в артель, которая посылает кого-нибудь для продажи их, и вырученная сумма поступает опять-таки в пользу «коммуны».

[Андреев А., 1899, № 12, с. 1094]



В старом Дагестане было немало число протогородов (уникальный по географическому положению, по роли в социально-политических и исторических процессах Дербент здесь не в счет), которые окрестное население однозначно воспринимало городами. Они привлекали к себе их взоры, нередко и манили в себя. Однако населенный пункт становится городом не только из-за своих размеров и многонаселенности, но прежде всего по особой политической миссии в крае и порядку организации жизни. Жители города ощущают и ведут себя иначе, нежели обитатели селений, их отношения между собой строятся не так, как у крестьян. Что же можно было увидеть в «городах» Страны гор? В качестве образца взглянем на Хунзах — столицу Аварского ханства, солидный для горной местности населенный пункт. Полагают, что в VII в. в нем насчитывалось около 3 тыс. дворов, позднее население уменьшалось, в том числе по причине миграций и колонизации соседних и более отдаленных земель. В первой половине XIX в. число дворов в Хунзахе колебалось от 700 до 800.

Характерной чертой организации жизни этого «города» была пониженная роль в ней тухумов; даже ханы плохо знали свою родословную. Чего это следствие? Полагают, что ханская власть старалась не допустить активного функционирования конкурирующей общественной структуры, параллельно обеспечивая защиту и поддержку слабым (тем самым избавляя их от необходимости кучковаться вокруг сильных родственников).

О самих хунзахцах говорят следующее. Многовековая практика общения с представителями ханского двора выработала в них сдержанность в проявлении чувств и одновременно сделала самонадеянными, тщеславными и нередко заносчивыми. Они любят службу и карьеру, но не корыстолюбивы. В своей среде хунзахцы прямолинейны и резки в оценках, а по отношению к малознакомым, тем более незнакомым лицам насторожены и даже подозрительны.

Принимая в расчет типичные особенности формирования горских селений, можно предположить, что население столицы ханства было слишком многокомпонентным. Однако вряд ли именно этот фактор определил местный типаж горца. Здесь имелись потомки некогда поселившихся в центре Дагестана армян, грузин, азербайджанцев (персов), которые преимущественно обслуживали «дворец» и знатных воинов, а также выполняли определенные функции для хунзахской общины, в частности были «городскими» *мангушами* — глашатаями. Но не они формировали атмосферу общественной жизни в «городе». Последняя сложилась в согласии с логикой «столичной жизни», делающей людей вполне самостоятельными. Недопущению же полной разобщенности местных «граждан» способствовали наличие общинной собственности и поступающие от ее использования доходы. Проводилась и своеобразная идеологическая обработка населения. По окончании пятничной молитвы кадий публично обсуждал поступки и осуждал проступки коренных хунзахцев, если было необходимо, мирил их между собой. Результаты в целом были плодотворными, община Хунзаха сохраняла себя и свое лицо. Она обязывала ханов (*нуцалов*), во избежание смут и ссор, расселять младших сыновей на территории государства подальше от столицы. Община «держала на расстоянии» регулярно появлявшихся в «городе» «чужеземцев», не принимая их в свои ряды на полных правах. Вместе с тем, кадиев (*кьади*; религиозный глава и судья по шариату) политическая элита приглашала со



Аварец. Фото второй половины XIX в.  
МАЭ (№ 136-30)

стороны, и делалось это с целью обеспечить по возможности объективное ведение общественных дел. Так в общих чертах выглядел порядок жизни «города» Хунзах [Айтберов, 1990, с. 9—17].

Каковы же были возможности и шансы отдельных персон заявить о своих личных, возможно выдающихся, качествах в «этой» жизни?

Оказываясь на службе у власть предержащих, человек получал достаточно самостоятельности, хотя контроль общины, да в общем и родственников за ним сохранялся и был действенным. Однако шансы проявить индивидуальность возрастали. Поэтому закономерным выглядит то, что самая яркая после Шамиля фигура новой истории Дагестана — Хаджи-Мурат являлся уроженцем Хунзаха, более того — молочным братом последних отпрысков ханского рода. Подробно

о нем, как и о других персонах особого ранга, речь будет идти в пятой главе. Здесь я только коснусь вопроса о параметрах личности на примере Хаджи-Мурата.

Он был отважным и удачливым воином, талантливым тактиком-предводителем, верным товарищем и щедрым (и потому справедливым) начальником. Он был вспыльчив и обидчив, что заставляло его менять лагеря воюющих сторон. Он был честолюбив и даже тщеславен, а еще романтичен в отношении к своей семье. В итоге он был готов на подвиг. В нем ярко было выражено чувство собственного достоинства, он соответствовал идеалу рыцарской чести (если ориентироваться на замечание Абдурахмана о «горском взгляде на вещи»). Такой идеал нес в себе элементы самосознания личности. В Хаджи-Мурате они не на один порядок были выше, чем у других, поэтому он стал особым героем и любимцем народа, авантюристичным персонажем истории и выдающейся личностью горско-кавказской среды. Ведь общественная среда определяет рамки базовой личности, а также рамки личности выдающегося формата.

В Хунзахе родились и выросли многие известные дагестанцы: А. М. Алиханов-Аварский — покоритель Туркестана и «душитель» народного бунта в Западной Грузии; революционер М. Атаев, а также большое число служащих разных периодов истории Российского государства, ученых, инженеров и т. д. Возможностей для «делания» себя и, в хорошем смысле, карьеры у жителей «города», к тому же столичного, было явно больше, нежели у откровенных сельчан. Все они личности в фокусе горского взгляда на вещи. Примем это как

факт. Личности они уже потому, что выстраивали свою жизнь в соответствии с общественными ценностями и такими же правилами.

Местное общество в целом было настроено лояльно к проявлениям личностного фактора, полагая, что он служит более полному выражению коллективных качеств. Однако оно предельно негативно относилось к намерениям и действиям человека, способным нарушить существующий порядок общественных связей. Этот порядок подразумевал баланс сил между обществом и индивидом, между людьми. В этом плане горный Дагестан типичен в качестве части горного Кавказа, хотя в нем находили выражение явные черты своеобразия.

Одна из них заключалась в отсутствии в местном фольклоре (а ведь он выражает элементы дидактики) образа одинокого героя. В нартском эпосе осетин, адыгов, абхазов выдающемуся герою сопутствует эпитет «одинокий»: «неистовый наездник одинокий, одинокую собаку с собой имеющий», «всадников-спутников с собой не берущий и одиноко разъезжающий» [Инал-Ипа, 1977, с. 24; Нарты, 1974, с. 199, 211, 230, 242, 248, 256, 268; 1989, с. 89, 102], и он, данный эпитет, по-своему фиксирует некоторый конфликт героя с «братьями-нартами». В чеченском фольклоре одинокость героя вызвана его социальным положением — он сын вдовы, не имеющий *тхамеды* (предводителя рода), который руководил бы его действиями, и товарища, который стоял бы рядом [Вагапов, 1968], и подобная интерпретация ущербности была обусловлена реалиями конкретной общественной среды, где тейповые связи явно пересиливали общинные и корпоративные. Дагестанскому фольклору не известен образ одинокого героя. Даже будучи выдающимся, местный герой действует вместе с товарищами, даже желая подчеркнуть свое «я» (а это он стремится делать едва ли не постоянно), он остается рядом с ними. Только на верную гибель, как Хочбар, он может пойти в одиночку, однако не только и не столько во славу самого себя, но в первую очередь во славу и в подтверждение силы собственного общества (в конкретном случае Гидатлинского). Отсутствие здесь мотива «одинокого героя» естественно ввиду силы и прочности общинных связей, а равно и связей корпоративных среди членов мужских братств-союзов, которые в Дагестане, как нигде на Кавказе, обрели широкое и глубокое — в качестве общинного института — развитие. «Одиноким» здесь не было места — даже героям, даже в фольклоре<sup>32</sup>.

Как косвенное, но одновременно и прямое следствие этого дагестанские предания по-другому, нежели источники по истории иных частей горного Кавказа, передают (интерпретируют) конфликт личности и коллектива. Если в Чечне рассказывают о том, как некто когда-то (и даже сравнительно недавно) решался «возвыситься и заделаться князем», и обязательно в этой ситуации находился человек, который физически ликвидировал его, если в Хевсуретии непомерно прославившегося героя ожидала такая же участь, и в Осетии происходило то же, и когда «кто из рода разбалуетя и начнет слишком досаждать сородичам», то и в Кабарде поступали аналогично ввиду чьей-либо «надменности» [Аталиков, 1996, с. 274; Беджизати, 1987, с. 29; Кабардинско-русские

<sup>32</sup> Я принципиально не касаюсь вопроса об абреках. Данной теме в ракурсе конфликта личности в традиционном обществе посвящены работы Ю. М. Ботякова, и к ним я адресую заинтересованных читателей [Ботяков, 2004а; 2004б].

отношения, 1952, с. 359—360; Карпов, 1996, с. 132; Очиаури, 1959, с. 119—132; Ошаев, 1929, с. 39; 1930, с. 65], то в дагестанских нарративах интонации в передаче факта другие.

Некогда в селении Мекеги были талхъаны (от тюрк. *тархан* — ‘предводитель’, ‘военачальник’, в местной среде — сословие феодалов. — Ю. К.), которые притесняли народ. Примерно 800 лет тому назад мекегинцы восстали против талхъанов. Они сбросили главного талхъана с обрыва у его собственного дома. Остальные члены его семьи убежали из Мекеги. Однако мекегинцы догнали их и уничтожили в местности «Ванаши диркья». Уничтожив семью талхъана — правителя селения, мекегинцы разделили между собой его имущество, которое можно было поместить на 40 ослах. Остальные талхъаны селения Мекеги были приравнены к другим членам мекегинского джамаата; у них были отобраны земли, оставили им только участки, равные с участками других мекегинцев.

[Предания, 1981, с. 149]

Могут возразить, сказав, что «интонации» недостаточны для констатации факта социально-исторического порядка. Отвечу, во всех прочих текстах речь ведется о лице, замахнувшемся на личные прерогативы, в дагестанских — о нарушении правила, обязательного для всех. Суть информации во всех случаях вроде бы одна и та же, но точка зрения на нее, углы подачи информации и интерпретации разные — в одном случае некто возвышается, становится надменным и заносчивым, в другом — он (по сути через то же самое) нарушает установленный общественный порядок. Например, подача информации в чеченском предании подразумевает злоупотребление неким лицом принципом соревнования, тогда как в дагестанской версии речь идет о нарушении закона общежития. Дагестанский «принцип» не был мягче или жестче такового чеченского. Здесь члены талхъанского рода были приравнены к прочим общинникам, им были оставлены земельные участки, гарантировавшие существование (но не процветание). Равно и в Чечне существовал обычай, по которому «избыток» имущества богатых односельчан экспроприировался, и им оставалось только необходимое для жизни (фактически, «как у всех») [Маргошвили, 1981, с. 131].

Вроде бы все одинаково в обеих интерпретациях факта и практики. Однако различие присутствует, оно в содержательных интонациях подачи факта, сопряженного с законами общежития. В дагестанских материалах это **обще-** было сфокусировано на **общине**. В Чечне говорят: «Кто не уважал людей, того съели люди» [Саидов, 1968, с. 273]. В Дагестане говорят: «Кто не вместе с аулом, тот покойник и без могилы» [Абдуллаев М., 1993, с. 261]. Заметно различие точек отсчета?

### 3.4. Практики высшего порядка

Название параграфа вряд ли удачное. Однако не знаю, каким словом объединить материалы, которые собираюсь здесь изложить и проинтерпретировать.

Речь пойдет о надобщинных структурах, известных в литературе XIX в. как вольные общества, а в работах историков последних десятилетий — как союзы сельских общин (так как определение «вольные» ныне по разным

причинам считается не вполне точным для характеристики рассматриваемых социально-политических образований, его принято брать в кавычки). Речь пойдет даже не о союзах как таковых, а о том, почему именно такая форма организации политического пространства в горном Дагестане стала одной из ведущих и чем определялась ее специфика. В значительной мере речь пойдет о явлениях, которые в марксистской науке определяются надстроечными, что в данном случае подразумевает порядок организации власти в протогосударственных или потестарных образованиях. Однако постараюсь не обойти стороной и явления базисные.

\* \* \*

На территории горного Дагестана в средневековый период и в Новое время существовало несколько десятков межобщинных союзов — «вольных» обществ. Одни авторы насчитывают их более сорока, другие — без малого семь десятков. Название «вольные» фиксирует их отличие от феодальных владений, заключавшееся в отсутствии ханской власти и порожденных ею институтов. В начале XIX в. наиболее крупными феодальными владениями Дагестана являлись ханства Казикумухское и Аварское (или нуцальство Хунзахское), майсумство Кайтагское, шамхальство Тарковское, чуть позднее и ханство Кюринское<sup>33</sup>. У этих и т. п. ханств, равно как и у «вольных» обществ имелаась предыстория.

Дело в том, что в раннесредневековый период упомянутые ханства и будущие «вольные» общества входили в состав государств Лакз, Гумик, Серир (Сарир), Табасаран и др., которые историки определяют как государства раннефеодального типа. В Западном Дагестане существовал военно-политический союз Дидо, объединявший представителей андо-дидойских народов, во главе этого союза, согласно легендам, находился могущественный вождь. В упомянутых государствах существовало феодальное землевладение, и хотя оно не имело юридического оформления, но существовало де факто (пастбищные земли, реже — пахотные участки). Так считают историки. Большая же часть пахотных угодий находилась в распоряжении отдельных семей на правах отчуждаемой собственности, т. е. *мулька*. Изрядной политической силой и властью в этих государствах пользовалась военно-служивая знать, известная как *раисы*, *талхъаны*, *сипехсалары* и т. д. Это были исполнители важных административных функций, предводители военных отрядов и ополчений, а кроме того, они являлись солидными владельцами недвижимого имущества. Поэтому вполне закономерной выглядит обозначившаяся в XI—XIII вв. центростремительная тенденция, которая (наряду с внешнеполитическим фактором в лице появившихся в XIII в. монгольских войск) привела к распаду упомянутых государств на энное количество мелких владений. В подобных условиях действенной общественной силой и единицей оставалась и являлась община (джамаат).

---

<sup>33</sup> О природе социальных титулов верховных правителей данных политических образований существуют различные версии. См.: [Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, с. 275].

Если несколько десятков лет назад историки утверждали, что община раннефеодальных государств Дагестана уже в V—XI вв., достигнув высшей фазы своего развития (типа германской общины-марки), активно разлагалась (такой вывод казался актуальным в свете выстраивания местной истории в контексте мировых исторических процессов и престижных уровней таковых) [Ахмедов, 1969, с. 59], то ныне они склоняются к констатации обратного, а именно к признанию прочности данного социального института как в X—XI вв., так и позднее [Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, с. 270 и след.]. Это естественно, ибо трудно представить длящийся веками процесс разложения, который в итоге — в веке XVIII и в веке XIX — приводит к изрядной прочности общины (если она, конечно, не являлась новообразованием).

Когда централизованные государства начали рассыпаться, на их месте появлялись не только и даже не столько «удельные княжества», но главным образом «вольные» общества. Да и сами «княжества» нередко становились всего лишь переходной формой к независимым от ханской и т. п. власти союзам общин, ибо владетельные персоны также утрачивали власть не в пример упрочивавшей свои позиции общине. На этом основании нередко говорят о процессе дефеодализации горных районов. И хотя данный процесс не был однонаправленным и необратимым, и в ряде случаев уже через два-три столетия на месте вольных обществ появлялись феодальные владения (как это было, например, в Курахе и Цахуре), однако он сыграл важную роль в последующей социальной истории и политической судьбе Дагестана.

Что способствовало упрочению общины? Вспомним о миграциях населения в XIII—XIV вв., о стремлении горцев тогда же интенсифицировать свое хозяйство через более рациональное использование угодий, что вызвало процесс формирования крупных населенных пунктов. Вспомним, что структура таких вновь образованных аулов подразумевала поддержание равновесия между их звеньями — тухумами и кварталами и была направлена на это.



Политическая карта Дагестана XVIII в. (по: [История Дагестана, 1967])

Принимая в расчет, что долговременные исторические тенденции, имеющие социальный, экономический и политический планы выражения, в подавляющем большинстве случаев конкретно обусловлены и в силу этого закономерны, ход/поворот исторического процесса в данном случае тоже следует оценить как закономерный и по-своему рациональный. Рациональный в том смысле, что он снял несоответствие между утверждающимся порядком экономической и общественной жизни и прежней формой его регулирования. Вновь формировавшиеся общины, которые организовали наиболее «рентабельное» использование угодий и осуществили это едва ли не путем заключения между своими членами «гражданского договора», введя в

практику институты, обеспечивавшие почти бесконфликтное взаимодействие поколений и преемственность между ними, создавая условия для если и не гармоничных, то нормальных отношений между полами, предоставляя человеку возможности для проявления индивидуальной активности, правда, в установленном русле, и всем этим добиваясь сбалансированности интересов разных групп своих членов, фактически не нуждались в над- или внеобщинном органе управления. Имевшие место исключения лишь подтверждают правило.

В качестве «исключения» приведу пример Хунзахского нуцальства (Аварского ханства). Во время пребывания в Дагестане монгольских войск местные правители укрепили свои позиции путем заключения родственного союза с предводителем одного из войск. При походе Тимура Хунзах, в отличие от других населенных пунктов Дагестана, избежал участи разорения; более того, местная знать еще больше укрепила свои позиции, ибо Тимур утвердил за нею «область и дал ярлыки» [История Дагестана, 1967, с. 206; Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, с. 321—322]. Как следствие этого (внешнего фактора), нуцальство окрепло и стало претендовать на территории соседних обществ. Однако период его могущества в целом был недолгим, и уже в XV в. политические позиции нуцальства (ханства) в Дагестане [Айтберов, 1990, с. 99] и, как можно предполагать, нуцалов (ханов) внутри собственного государства и даже в самой его столице значительно ослабели. А столица представляла собой все ту же общину Хунзаха, с которой правитель должен или вынужден был считаться. Поэтому, когда в середине XVIII в. у Мухаммад-нуцала родился сын, будущий знаменитый Уммахан Великий, счастливый отец «пригласил на пир всю хунзахскую общину (наглядный пример престижного пира. — Ю. К.). Он оказал тут хунзахцам хорошее гостеприимство — расставил для них огромные столы и разложил для них разнообразные яства. Этим нуцал-хан выказал свое почтение хунзахцам, возвеличил их». Хунзахский джамаат, осознавая себя не только гостем и уж точно не вассалом, а партнером, решил отблагодарить хана за выказанное почтение. Сделал он это, подарив хану гору Алагади (площадь примерно в 300 десятин), а также передав право взимать подать с жителей селения Куаниб. «Это обстоятельство, — гласит историческая запись, — вызвало у нуцал-хана беспредельное удовлетворение хунзахцами» [Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 6—7, 79]. Добавлю к этому мнение современного хунзахского краеведа Алибека Казанбиева, который с уверенностью говорит, что нуцал (хан) должен был поддерживать свое положение и авторитет соучастием в жизни местной общины, так что обязательно пошел бы на соборезнование, устроенное по случаю смерти простой женщины [ПМА, 2004, л. 8].

Выше я назвал историю и порядок жизни Хунзаха «исключением из правила». Однако это не так. Данный пример — лишь один из вариантов правила, в основе которого лежала и в котором огромную роль играла община, а также сотворенная ею система жизни общества. В качестве же примера «основного» варианта правила назову общество Гидатль (Гид).

Очевидно, оно формировалось параллельно с Хунзахским нуцальством на территории бывшего царства Серир. В документе конца XV в. («Завещание Андуник-нуцала») Гидатль назван рядом с Хунзахским нуцальством в качестве самостоятельной равнозначимой политической силы, которую возглавлял некий Хаджиали-шамхал [Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996,



с. 323]. Что в конкретных условиях подразумевал титул шамхал, судить трудно. Возможно, его обладатель состоял в родстве с владельческими персонами соседнего ханства. Может быть, он был избран «на должность» предводителя-владельца, как, например, произошло некогда в селении Батлук, где старейшина одного из тухумов с согласия двух других тухумов был избран ханом [Хашаев, 1961, с. 138]. Не исключено, что он был тираном. О тиране по имени Ол-о рассказывает местное предание, приписывая ему введение жестокого обычая убийства стариков. Согласно преданию, возмущенные гидатлинцы совместно с хунзахцами разгромили войско Ол-о, а его самого убили [Чурсин, 1995, с. 19] (см. также: [Малачиханов, 1965, с. 183—185])<sup>34</sup>.

История Гидатля в целом не уникальна. Согласно преданиям, некогда *эмиры* или *рехедол* ('самые благородные') [Агларов, 2002, с. 32] управляли Андийским обществом, однако когда последнее достаточно окрепло, его жители покончили с их властью.

Схожие предания бытуют во многих других бывших «вольных» обществах. Поэтому-то их и называли вольными.

\* \* \*

Здесь необходимо сказать о порядке и механике складывания таких обществ. Их можно оценить только в общих чертах, реконструируя исторический процесс, что и сделано историками.

Первое, что надо отметить, это параллельность процесса формирования крупных селений (и, соответственно, сельских общин) и союзов общин. Правильнее даже говорить о двуедином процессе — из многих мелких тухумных поселений известным путем образовывались полигенные аулы и из некоторого количества таких аулов-общин складывались союзы общин — «вольные» общества.

Историки видят две основные предпосылки для сложения союзов общин — это наличие не поделенных между селениями земельных угодий (почти исключительно в виде пастбищных гор) и постоянная внешняя угроза, в первую очередь, со стороны соседних феодальных владений [Алиев, Ахмедов, Умаханов, 1970]. Последнее удостоверяет и наблюдение русского офицера, производившего в начале 1840-х гг. стратегический обзор Дагестана.

Все лезгины (здесь горцы. — *Ю. К.*) и дагестанцы вообще разделяются по предметам защиты края на союзы или конфедерации, из коих каждая заключает в себе несколько обществ (сельских обществ. — *Ю. К.*), клятвенно обязавшихся с древнейших времен защищать друг друга.

[Мочульский (А), ч. 1, л. 133]

Сторонний человек, к тому же имевший собственную задачу военный, естественно, умолчал о неразделенных земельных владениях и об их роли в формировании союзов общин. Он этого, по-видимому, просто не знал. Авторы же книги «Из истории средневекового Дагестана» полагают, что образование не поделенных между селениями угодий происходило через выделение из существовавших аулов групп семей, которые, создавая новые населенные пункты,

<sup>34</sup> Современные знатоки местной истории уточняют местные корни «хана», однако обстоятельства его гибели излагаются ими иначе [ПМА, 2004, л. 69 об., 70 об.].

сохраняли за собой права на пользование частью угодий старых селений, прежде всего пастбищных гор [Алиев, Ахмедов, Умаханов, 1970, с. 35]. Вроде бы резонно, однако противоречит фактам укрупнения селений и формирования больших полигенных джамаатов.

И здесь надо вспомнить, что одновременно с указанным социальным процессом развивался процесс переспециализации хозяйства разных зон, в ходе которого горные районы вновь стали преимущественно скотоводческими. Новый тип поселения давал возможности для маневрирования угодьями. Прежние тухумные селеньица с их террасами отныне забрасывались, а их угодья использовались как выгоны и пастбища, либо как хутора. В новых условиях жизнеспособность обеспечивало наличие пастбищ сельских обществ (парадокс ситуации заключался в том, что главным занятием населения было все же земледелие, тогда как основной продуктивной отраслью — скотоводство), и потому вопрос о них становился едва ли не основным. Тот, кто имел достаточное их количество, чувствовал себя уверенно и независимо [Османов А., 1996, с. 95, 105—106, 114]<sup>35</sup>. Это была вторая — экономическая, наряду с первой — военно-политической, составляющая «национальной безопасности» сельских обществ. Ее обеспечение было возможно совместными усилиями соседних джамаатов. Заключаемые общинами союзы подразумевали, что о совместном использовании пастбищных гор можно и нужно договариваться. Это диктовала логика совместной жизни, где «во всяком хорошем и плохом деле» необходимо «действовать так, словно являются... жителями одного какого-нибудь селения» [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 91].

У общей альменды был и другой канал формирования, правда, открывшийся позднее. Рост селений имел разумные пределы<sup>36</sup>. Когда таковой

<sup>35</sup> Здесь я приведу пример, который хотя напрямую и не относится к практике «вольных» обществ, но весьма показателен в рассматриваемом отношении. Из рассказов геничутлинка Мухаммадзахида: «У жителей селения Цада (расположен в 2—3 км от Хунзаха. — Ю. К.) не имелось-де места, где можно было бы содержать скот. Не было тогда у этих цадинцев ни горного пастбища, ни какого-либо другого... Все цадинцы... выходили-де на трехдневные работы в пользу аристократов (*нуцаби*), то есть в пользу ханов (Хунзаха. — Ю. К.). Хань же эти, в свою очередь, после того как завершалась работа на их полях, а также уборка травы, допускали-де крупный рогатый скот цадинцев на свои пахотные участки, то есть вроде сдавали их цадинцам. Не стесняя себя, ханы эти давали также цадинскому скоту место и для летней пастбы. Что же касается пастбищ горных и иных, то вот уж при использовании их цадинцам не причиталось-де тогда абсолютно никакой доли». Во время правления имама Шамиля цадинцы пожаловались ему на свое незавидное житье. «Имам Шамиль сказал тут: „Я попрошу у жителей **всех тех селений, которые имеют свои доли в горном пастбище Чара**, допустить и цадинцев к участию в пользовании этим горным пастбищем“... Имам Шамиль провел затем опрос по названной проблеме среди жителей тех селений... Они все согласились тут допустить цадинцев к участию в пользовании названным горным пастбищем. При этом, однако, жители всех тех селений заявили имаму: „Мы никогда не позволим, чтобы цадинцы располагали свою отару там, где будет стоять наша отара. Что же касается вообще горного пастбища Чара, то тут каких-либо претензий у нас к ним не будет“» [Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 55]. Участие имама многого стоило и могло изменить почти любой заведенный издавна порядок.

<sup>36</sup> По мнению мыслителей и государственных деятелей Востока, в селении должно было быть не менее 100 и не более 500 полноценных дворов (примерно 3 тысячи душ). Превышение верхней планки народонаселения вызывало экологические проблемы и вело к угасанию жизни по причине недостатка угодий [Айтберов, 1990, с. 10].

бывал достигнут, начинался процесс разукрупнения. Он происходил через образование хуторов, которые, правда, во многих случаях оставались сезонными, либо отселков, создававшихся с целью охраны земель общины, отныне — метрополии. В последнем случае каждая семья, имевшая нескольких сыновей, по решению джамаата поселяла по одному из них на пограничных землях. Так или почти так было принято у аварцев, даргинцев, тиндинцев [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 85—86; Исламмагомедов, 1964, с. 168; ПМА, № 1384, л. 47—50 об.]. В итоге общины и их союзы упрочивали свои права на владение территориями и позиции в защите оных перед соседями.

Эти же социально-политические структуры выступали организаторами, юридически и материально ответственными при заключении договоров по аренде земель. Для жителей горных, особенно высокогорных районов, чьей основной продуктивной отраслью хозяйства стало скотоводство отгонного типа, аренда зимних пастбищ на равнине была весьма актуальным вопросом. За пользование пастбищами община выплачивала ренту, которую собирала с тухумов и хозяйств. Платой могли служить и военные услуги, как это было, например, в отношениях между акушинцами и цудахарцами, с одной стороны, и шамхалом Тарковским — с другой [Тихонов, 1958, с. 131].

По этим и многим другим вопросам надо было договариваться, в первую очередь между собой, внутри обществ, ведь особой «инстанции», которая бы имела полномочия по их регулированию, не существовало. И в каждом обществе-союзе, как и в отдельно взятых джамаатах, имелась отработанная практика решения общих дел. На обоих уровнях — общинном и межобщинном (союзном) — она фактически являлась одинаковой. Это были сходь мужского взрослого населения (народные собрания, порой называвшиеся так же, как и сама община, т. е. *джамаат*, либо имевшие особые названия, например у аварцев и андо-дидойцев *данденлы*) либо собрания представителей семей и тухумов, а на собраниях обществ — представителей селений (общин). В документе середины XIX в. говорится:

О делах общественных в Акуше собирались толковать среди селения. О делах всех союзных обществ (конфедерации союзов. — *Ю. К.*) собирались в Дюз-майдане. Сбор в Дюз-майдане был при настоятельных надобностях иногда 3—4 раза в год, а иногда и 2—3 года сборов не было; но почти ежегодно был сбор. Собирались на Дюз-майдане 5 палаток, от 5 обществ: Акушинского, Цудахарского, Усишинского, Мегинского и Мекегинского. Здесь решались дела по поземельным спорам между этими обществами и соседями. Решались вопросы о войне.

[Памятники обычного права, 1965, с. 14—15]

Автор другого документа того же времени указал места регулярных собраний представителей джамаатов обществ и конфедераций таковых («по большей части для сего избираются углы дорог или площади при мостах» — примечательный выбор, с точки зрения этнографа)<sup>37</sup> и отметил обязательность выполнения принимавшихся там решений. В итоге он (офицер русской армии, ведшей войну с горцами) заметил:

<sup>37</sup> Имеются сведения и о проходивших раз в год собраниях представителей обществ «всего Нагорного Дагестана» [Из истории права, 1968, с. 76].

Из сего видно, какое важное моральное значение имеют эти сборные пункты и какое нравственное влияние могло бы приобрести над дагестанцами, если бы эти пункты были заняты нашими укреплениями.

[Мочульский (А), ч. 1, л. 132 об.—133]

Определения «важное моральное значение», «нравственное влияние» многозначительны. Они говорят если не собственно об организации жизни обществ горцев, то об атмосфере, которая определяла ее «порядок».

Сходы были важны декларированием и одновременно контролем ответственности всех за каждого и каждого за всех. В своеобразных конституциях «вольных» обществ такая ответственность оговаривалась применительно к обоим уровням — джамаатскому и союзному. В «Своде решений, обязательных для жителей Андалальского округа» (XVII в.) значилось:

Если кто по вызову на сход в назначенный день не придет, с него взыскивается один котел. Если жители одного селения не придут на собрание в назначенный день, с них взыскивается 1 бык.

Так значилось в постановлениях, которые не допускали самовольности лиц и тухумов в общине, а равно общин, вступавших в договорные отношения (обязательства) с другими подобными им. Из того же «Свода решений»:

Если одно из андалальских селений не примет участия в тревоге, то с жителей его взыскивается штраф 100 баранов... Если одно селение нашего округа, порвав с нами связи, отделится от нас, не имея с нами связи, то с этого селения будет взыскано 300 баранов.

[Памятники обычного права, 1965, с. 62, 64, 65]

Однако практика была сложнее решений, так что атмосфера взаимной ответственности доминировала лишь «почти». Как не было действительно равных индивидов и тухумов, так не существовало и подлинно равных общин. В документе 1860-х гг. записано:

В горной (узденской) Табасарани более важные дела (по убийству, значительному воровству, по общему вооружению) решались на общей сходке. На сходках этих сильные тухумы имели влияние так, что дела решались в большинстве случаев в их пользу; если и обвинялся член большого тухума при очевидности преступления, то наказание было возможно слабое, — зато слабому тухуму пощады не было.

[Памятники обычного права, 1965, с. 48]

А в одном из наиболее крупных и сильных «вольных» обществ Южного Дагестана Ахты-паре I (в терминологии автора документа середины XIX в. — «участков»), в которое помимо главного селения Ахты входило еще 11 населенных пунктов, реалии были таковы, что все это общество «управляется ахтынскими аксакалами. Преимущества ахтынцев перед прочими жителями 1-го участка состояли в том, что: а) без ахтынских меслегетчи (посредников) жители всех селений участка не имели права разбирать обоюдных претензий своих, б) по первому востребованию ахтынцев должны были являться на помощь в войне (в свою очередь, каждое из селений этого участка имело право на обязательную защиту ахтынцев), с) проверялись ахтынскими аксакалами и

эфендиями относительно исполнения зеката (закят. — *Ю. К.*), d) отбивали пахту (о пахте см. в начале следующей главы. — *Ю. К.*) и е) сами платили за кровь 300 руб., т. е. 300 баранов, а брали с жителей подчиненного им участка 600 баранов» [Памятники обычного права, 1965, с. 25].

Отношения между селениями, права общин внутри союзов регламентировались во избежание злоупотреблений и насилия со стороны «сильных». Для «слабых» оговаривались некоторые гарантии. «Каждое селение, — значилось в решениях андалальцев, — будет руководствоваться своими адатами. Если крупное селение наше захватит себе наше маленькое селение, то с крупного селения взыскивается ежегодно по 100 баранов. Если крупное селение учинит насилие над маленьким селением, то все селения округа помогут ему избавиться от этого насилия» [Памятники обычного права, 1965, с. 65].

Впрочем, и при наличии гарантий идеализировать порядок совместной жизни общин не приходится. Противоречий между общинами было достаточно, так как интересы, силы и возможности для их проявления у селений, точнее, у их жителей были неодинаковыми.

...Мочохцы возобновили ... свои беспочвенные притязания на землю, известную всем как наша. Дело в том, что лучшие хиндахские юноши к тому времени поумирали, а оставшиеся в живых оказались им людьми жалкими...

[Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 11]

Могущественные общества забирали от слабых джамаатов территории в качестве компенсации за кровь, проливавшуюся в ходе столкновений. Подобная форма компенсации не предусматривалась адатом в отличие от шариата, но навязывалась сильными обществами угрозой войны и получала узаконение в виде соглашений [Агларов, 1988, с. 98].

Следствием таких противоречий и одновременно примером их разрешения явился факт принятия Цудахарским союзом общин под свое покровительство Салтинского общества, права которого ущемляло Кудалинское общество, а также переход Кудалинского общества, недовольного собственным положением в Андалальском союзе, в Акушинский союз, что имело место в конце XVIII в. [Умаханов, 1981, с. 65—66]. Возможность смены «союзников» говорит о мобильности межобщинных объединений и о шансах общин маневрировать в конкретных политических ситуациях.

Более сложными, но, в общем и целом, не драматичными были отношения между общинами и их союзами, с одной стороны, и феодальными владениями и их главами — с другой. Общества сопротивлялись попыткам ханов и т. п. подчинить их своей власти, взимать подати. Часто им это удавалось, порой нет. Источники XVII—первой половины XIX в. дают материалы для констатации изменений политического статуса селений; в списках одного времени то или иное селение (общество) может фигурировать в качестве зависимого, в других — как самостоятельное.

Это в адрес жителей непосредственно подвластных селений ханы могли заявлять подобно тому, что Султан-Ахмед-хан — глава Аварского ханства — в 1802 г. выговорил жителям одного из них, попытавшимся сложить с себя повинности:



Шамхал Тарковский. Худ. Г. Гагарин  
(по: [Gagarin, 1845])

Некоторые раяты (*раяты* — податное сословие. — Ю. К.), кажется, хотя освободиться от податей, приводя необоснованные доводы. Они хотят подняться от раятского состояния до узденства. С них полагается дань: с гор, воды, сенокосных угодий, садов, с посевов. Мы это получали по наследству от предков. Ни полной меры, ни даже полмеры не берется с них несправедливо. Теперь они хотят освободиться от всех этих сборов, насильно захватить наше имущество и присвоить его. Но это им не удастся, хотя, поверив всяким разбойникам и клеветникам, они и надеются удержать принадлежащее нам.

[Хашаев, 1961, с. 145]

Между ханами и сильными общинами, к тому же входившими в состав могущественных союзов, отношения выстраивались в форме диалога, в котором каждая сторона знала себе цену. Из соглашения чохцев с Сурхаем Казикумухским (начало XVIII в.):

Запись эта сделана с целью сообщить, что жители города чохцев будут стоять рядом с Сурхаем и его сыновьями, подобно тому как предки их были рядом с его предками. Далее, чохцы и Сурхай, дав друг другу соответствующие обещания, в конце концов договорились...

[Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 32]

Данный пример не единичен. С сыном упомянутого Сурхая Сурхай-ханом II в конце XVIII—начале XIX в. джамаат Шиназа заключил договор, в котором говорилось:

Это — разъяснение и аргумент, даваемые на будущее время, начиная с наших дней. [Договорилась?] община Шиназа с Сурхай-ханом об [установлении] устава и мира. Обязался тут [Сурхай-хан] совещаться с ними (шиназцами?) в добрых и злых делах. И если он увидит их врага и i...i свою дружбу i...i с ними (шиназцами?) на базе справедливости и благодеяний. Если они поступят вопреки его приказу i...i, [то наложит он на них?] шесть туманов...

[Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 82]

Повторю, отношения не были неизменными. В качестве интересного примера изменений, правда, касающихся лишь одного аспекта взаимоотношений владетельных персон и общин, а именно прав на

недвижимость, приведу выдержки из документа середины XVIII в., опубликованного М. А. Агларовым:

Алимы, старшины и старики джамаата селения Аракани, собравшись, посоветовались и решили послать к Мехти-Шамхалу 10 человек из райсов с просьбой об отдаче джамаату гор Уркаг и Акай-Тау, принадлежащих Мехти-Шамхалу. Эти десять представителей привезли с собой подарки на 10 ослах для шамхала (виноград, вино, виноградный уксус и яблоки). Просьбу их шамхал удовлетворил с условием, что араканцы будут его войском, его сыновьями, его людьми, будут усердно служить ему так, как это было раньше, при предках, делить с ним радость и горе. На этом согласились, были составлены письма об отдаче указанных гор араканцам.

[Агларов, 1988, с. 82]

Однако в дальнейшем араканцы нарушили обязательство — перестали служить и содействовать шамхалу, порвали с ним связь, даже воевали с ним и угоняли скот его подданных. В итоге шамхал вернул себе указанные горы.

Представители феодальных сословий могли появляться и закрепляться в «вольных» обществах, обретая там разными путями собственность.

Один из таких вариантов являл Ункратьль — общество, располагавшееся на границе с горной грузинской провинцией Тушетия. Его населяли аварцы, оказавшиеся «островом» среди андо-дидойских народов. История Ункратьля недостаточно ясна. Полагают, что его территория была освоена аварцами в результате захвата стратегически важной местности хунзахскими нуцалами с поселением там подданных и передачей ее в управление и владение представителям ханского дома. В ункратьлинских селениях Киди и Саситль жили *беки* по фамилии Алдамилал (Алдами, Алдамишвили; об одном из них, о его «десятиности» речь пойдет в следующей главе), владевшие двумя пастбищными горами<sup>38</sup>. От жителей подвластных селений они ежегодно получали с каждого двора по барану, сабе пшеницы, а также работников на три дня [Бацадаса, 1994, с. 14; Хашаев, 1961, с. 136—137, 150—151].

В селениях, которые представляли собой достаточно мощные общины (как, например, самостоятельная в одно время община Телетля) либо входили в солидные общества, в частности в Андалальское и Гидатлинское, подобно аулам Ругуджа, Зиури и др., владельцами некоторых пастбищных гор и лесов оказались *чанки* [Хашаев, 1961, с. 151]. Беки и чанки — потомки наследников ханов от равных или неравных (в последнем случае) браков. Помимо доходов от собственности они получали таковые через подати и повинности, которые несли в их пользу жители селений, где бекам и чанкам удавалось обосноваться. Последнему общины, как могли, сопротивлялись. Любопытен следующий пример. Хотя историки замечают, что Каратинское общество одно время входило в состав Аварского ханства с вытекающими из этого последствиями [Хашаев, 1961, с. 137], современные каратинцы вдохновенно говорят, что такого никогда не было и не могло быть ввиду свободолюбия и особой предусмотрительности их предков. Они рассказывают, как некогда

<sup>38</sup> До 1844 г. они не хотели признавать над собой власть Шамиля, за что были наказаны, а принадлежавшие им горы и земли были отнесены к собственности имама. После покорения Дагестана русскими войсками эти земли были взяты в казну.

через их землю проезжал хан и имел остановку, во время которой попросил у местных жителей пищи. Каратинцы дали ему требуемое, однако запретили спускаться с коня, ибо по печальному опыту соседнего общества Технуцал знали, к чему это приводит, а именно к той или иной форме зависимости от ханов (нуцалов). На некогда оказавшихся под властью ханов соседей каратинцы и сейчас смотрят особо гордо [ПМА, № 1757, л. 16]. Схожую историю о своих предках и казикумухском хане рассказывают жители лакского селения Кули [ПМА, 2005 г., л. 39, 45]. В данном случае примечателен ракурс подачи событий (якобы исторических).

Нетерпимость джамаатов к посягательствам на их независимость предельно четко изложена в решениях Андалальского общества.

Если житель андалальских аулов во время выхода по тревоге убьет бека, то следует со всего населения округа в пользу убийцы ежегодно десять овец и сто мерок зерна. Если андалалец нанесет рану лицу бекского происхождения, то выкуп и возмещение берут на себя все жители округа... Если кто-нибудь выдаст свою родственницу замуж за бека или женится на их (беков) женщине, то с него взимается штраф — триста баранов.

[Хашаев, 1961, с. 152]

Штрафы полагались за продажу бекам дома и другой недвижимости, за оказание услуг, за пребывание у них в гостях без уважительной причины, за сообщение им сведений об общинной жизни, наконец, за предоставление пищи либо за одалживание чего-либо. Тяжбы, возникавшие между беками и членами данного общества, надлежало решать только в Андалале и по его законам.

Чем объяснить подобную непримиримость общин с лицами данной социальной категории? М. А. Агларов замечает, что бекская прослойка была фактически отделена от общины и лишена гражданских прав, хотя общественными землями пользовалась наравне с узденями в качестве земельного собственника, ибо, по его мнению, к собственности здесь было отношение как к неприкосновенной [Агларов, 1988, с. 136—137]. Впрочем, и там, где бекам и чанкам удавалось расширить свои общественные позиции и даже исполнять роль правителей общины, как это имело место с чанками в Телетле в конце XVIII—начале XIX в., их юридические привилегии оставались незначительными — двойной размер штрафа за убийство бека или чанка, а дополнительная собственность в пределах сельских угодий практически отсутствовала [Движение горцев, 1959, с. 293—294].

Первые беки и чанки большей частью появлялись в независимых общинах в периоды могущества феодальных владений (вспомним о требовании джамаата Хунзаха к нуцалу отправлять своих отпрысков подальше от столицы). Нередко они обосновывали свои претензии на привилегии и власть ссылками на прямое родство с арабами, принесшими в Дагестан ислам. Это значило много, но все же не являлось достаточным для полноценного включения в жизнь джамаата с увеличенным объемом прав. Одно и другое могло бы быть, если бы имело функциональную обусловленность.

Для сравнения приведу пример *царгасатов* — привилегированного сословия в одном из обществ Северной Осетии. Первые царгасаты выполняли функции охраны крестьян: давали знать о грабительских набегах, следили за стадами, осуществляли контроль за использованием пастбищ [Джанаев, 1948, с. 12—13], т. е. они конкретными делами «зарабатывали» свой статус и



некоторые привилегии, которыми уже без «трудового участия» пользовались их потомки.

В чем-то схожий с этим пример являло южнодагестанское общество Рутул. Согласно записи 1940-х гг. Л. Б. Панек, жители Рутула называли беками «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 (Аа), л. 59]. Роль начальника подразумевала исполнение общественно значимых функций. В число последних входило и руководство набегом, ибо набег являлся составной частью жизни общества. Рутул же оказался едва ли не единственным «вольным» обществом, которое управлялось беками, обладавшими наследственными, правда ограниченными, политическими правами [Лавров, 1962, с. 115—116]<sup>39</sup>. Что это, свидетельство признания их былых военных заслуг и подтверждение в текущий момент функциональности в качестве «управленцев»? Обе функции всегда и везде важны. Без исполнения их и других подобных им по важности функций титула и претензий некоторых лиц на «уважение» мало, а то они и вовсе ничего не значат. Разница в отношении к исполнению некими лицами подобных функций зависит от модели и устоев жизни общества.

Предания горцев Восточной Грузии сохранили имена героев, которые некогда отличились в боях и за это получили от царей титул *азнаура* (дворянина). Однако они отказались от этой привилегии, не пожелав нарушить закона общины, не допускавшего в своей среде азнауров. В памяти народа сохранился и фольклорный сюжет об убийстве некоего лица, пренебрегшего установленным законом [Харадзе, 1958, с. 69].

Аналогичный «закон» существовал и в горном Дагестане.

\* \* \*

Ранее была приведена история о талхъанах селения Мекеги и о расправе с ними местных жителей. В горном Дагестане бытовало изрядное количество схожих рассказов. Их сюжеты почти безвариантны: некогда в конкретном селении жил хан (бек, талхъан) имярек, он притеснял народ, народ взбунтовался и изгнал или убил тирана и его родственников. Сообщаемые преданиями детали выстраивают авансцену событий в согласии с известной схемой («высшие» — в физическом пространстве выше остальных): в даргинском ауле Бутри талхъаны жили в местности под названием Гальалабек — «макушка крепости или замка», рутульские беки местом своего жительства избрали Кархи-махле («скальный квартал») [Алиев, 1988а, с. 16, 22], талхъаны Дейбука — крепость на «Холме над селением» [Предания, 1981, с. 150]. Часто устные тексты совершаемое ими насилие передают в крайних и потому для всех очевидных формах: хан устанавливает и закрепляет за собой право первой ночи [Алиев, 1988а, с. 63; Магомедов Р., 1979, с. 45, 50; Предания, 1981, с. 149; Ризаханова, 1986, с. 130—131]. Им же иногда приписывается введение обычая убийства стариков, как ранее упомянутому

<sup>39</sup> Согласно преданиям, беки (ханы) являлись членами рутульской общины. Сам аул Рутул не был зависим от них. Им подчинялись другие селения, входившие в общество, которое возглавлял Рутул [Алиев, 1988а, с. 22].

Ол-о, который якобы сделал это для того, чтобы навсегда закрепить свою власть над гидатлинцами, лишив их ума в лице стариков [Магомедов Р., 1975, с. 234].

Данному преданию присуща фабульность, что в целом свойственно фольклорным текстам. Тиран «лишает» общество «ума», старик, которому втайне была сохранена жизнь, учит общество, как избавиться от тирана — подпилить опоры балкона ханского «дворца», хан падает и гибнет (его смерть едва ли не такая же, как и у обречавшихся им на смерть стариков, — сбрасывание со скалы); сохраненный же «ум» в лице старика учит земляков еще и тому, как правильно разделить оставшееся после хана имущество. Резон в избавлении от тирана очевидный.

Нарративные тексты далеко не однозначно характеризуют главных персонажей. Это они, в интерпретации ученых, являются феодалами, тогда как рассказы местных жителей не прямолинейны и информация в них многогранна.

Приведу такой пример. Согласно материалам, собранным в начале 1970-х гг. Д. М. Магомедовым, в цезском (дидойском) селении Эльбок некогда жил Къвали-хан [Магомедов Д., 1983, с. 141]. Через десять с небольшим лет мне никто в Эльбоке не смог рассказать об этом «хане», зато подробно изложили историю некоего Вато (которого ханом не считают и не называют). История такова. Некогда на соседней с Эльбоком горе было расположено небольшое селение Альюкуча, в котором и жил Вато с сыном и «своими людьми». Жителей соседних селений Эльбок, Герхо, Кулиль (два последних и Альюкуча ныне не существуют) он заставлял работать на себя, хотя земли у каждого селения были свои. Призывая соседей к себе для оглашения «приказа», Вато с сыном или «своими людьми» стрелял из лука в деревянные постройки соседей (говорят, что в Альюкуча было развито «ремесло», там изготовляли луки и стрелы). То же он совершал для демонстрации собственной «силы» и, собрав окрестных жителей (мужчин), Вато громогласно заявлял, что сам он и его сын живы и здоровы. Он действительно был «сильным»: того, кто не подчинился распоряжениям Вато, «его люди» избивали; окрестные жители обращались к нему за «советами», например, получали разрешение на выдачу замуж дочерей (явный отзвук сюжета о праве первой ночи). В то время в Цунте начал утверждаться ислам (здесь миссию распространителей ислама исполняли гидатлинцы, и пришлось это на позднее Средневековье и начало Нового времени). В некоторых дидойских селениях он уже утвердился. Приняли ислам и эльбокцы, однако жители соседних селений не спешили, а Вато сопротивлялся упорнее всех — целых три дня он успешно оборонялся против воителей ислама. Одолеть его удалось только хитростью: в окрестности селения осаждающими был выпущен ишак, которого украшали олени рога, альюкучинцы во главе с Вато бросились за ним и погибли от рук правоверных мусульман (история с ишаком — бродячий сюжет, см.: [Карпов, 2005]). Так закончил свои дни, согласно услышанному мною в Эльбоке, легендарный персонаж местечковой истории [ПМА, № 1426, л. 60 об.—62].

На своеобразии нарративных текстов как исторического источника указывает и другой пример из дидойского прошлого. В селении Сагада местные жители рассказывают, что некогда по соседству с ними находилось небольшое селение Харе (Хариколо), в котором проживал некий Мукучи-хан

(или Харзус-хан, в материалах Д. М. Магомедова — Герей-хан)<sup>40</sup>. Из его «ханских» функций и прерогатив народная память акцентирует внимание на одном — праве проводить первую ночь с каждой выходящей замуж девушкой. Собственно, сюжет предания составляет рассказ о том, как один местный юноша, решив жениться, пришел к своему старшему брату — мельнику, негодуя на порядок, установленный ханом. За их разговором последовали такие события. Утром, когда Мукучи-хан вышел из своего дома для бритья головы (так он поступал ежедневно), мельник выстрелил в него из лука и убил. С тех пор в Сагаде не было ни ханов, ни подобных порядков. Замечу, что воспоминаний о Мукучи-хане в памяти жителей соседних с Сагадой аулов не сохранилось [ПМА, № 1384, л. 53, 56; № 1587, л. 44].

Наконец, в дидойских селениях бытует еще одно предание, которое можно рассматривать как вариант упомянутого (точнее, оба их как варианты одной «поучительной истории»). Рассказывают, что некогда здесь существовал обычай, в соответствии с которым отец жениха имел право первой брачной ночи с молодой женой сына. Конец такому порядку якобы был положен некоей женщиной, матерью жениха, явившейся ночью после свадьбы к своему мужу в облике новобрачной. Когда ее хитрость раскрылась, то не только ее собственный муж, но и все люди поняли непристойность совершавшего ими ранее — и подобный обычай был отвергнут и забыт [ПМА, № 1426, л. 46—46 об.].

Такова память местных жителей о нетривиальном обычае, некогда бытовавшем в их среде. Замечу, что о «странных обычаях при бракосочетании» у дуданийцев (т. е. дидойцев) еще в X в. упоминал арабский географ Масуди [Караулов, 1908, с. 42] и что в более поздних источниках также отмечалось своеобразие брачных обычаев жителей этого уголка Дагестана (см.: [Карпов, 1993в]).

Исполнение отцом функции «помощника» жениха-сына правомерно связывать с древней мифологемой о первопредке-тотеме. К такому выводу на основании анализа сказочных сюжетов о брачной ночи и образов помощника жениха склоняются фольклористы. Право первой ночи возводят к исполнению царем, жрецом, позднее — феодалом функции «всеобщего оплодотворителя» [Криничная, 1988, с. 99—100; Пропп, 1986, с. 325—330].

Очевидно, что мифологема в первую очередь и главным образом связана с ритуалом, а обращение к ней (использование ее) в социальной практике вторично и во многих случаях условно. Фольклорный же текст, который не столько отображает, сколько воспроизводит практику, делает это в соответствии с собственными законами.

У эпических мотивов... полностью отсутствует обрядовая окраска, они даются как жизненно важные, герой вступает в реальную... борьбу, где на карту поставлены его жизнь, его счастье, его успех. Эпос в ряде других случаев принципиально переводит обрядовую процедуру в серьезный жизненный план; происходит перекодировка значений, в результате чего существенно меняются самый характер событий, структура и смысл обряда-игры... Эпос заново моделирует обряд и возвращает ему характер движения самой жизни... Эпос

<sup>40</sup> В обоих преданиях резиденции «ханов» экстерриториальны по отношению к основному поселению. Подобная практика хорошо известна историкам, археологам, этнографам.

придает отдельным элементам обряда конфликтное значение, которое в рамках обряда может лишь подразумеваться, но не реализуется.

[Путилов, 1976, с. 216]

Эпос в данном случае живет и работает не по каким-то особым законам. «Смыслом» преданий также является не описание события, а воспроизведение сюжетной схемы, намного предшествующей этому событию [Байбурин, Левинтон, 1983, с. 7—8].

Право первой ночи в преданиях в «исполнении» неких ханов — это обращение к схеме, актуальное ввиду соотношения представлений о чести мужчины и коллектива через понятие чести женщины (сохранение ею оной). Такие представления фактически универсальны, а в горско-кавказских традициях они едва ли не гипертрофированы. Цель использования данной темы преданиями очевидна — это демонстрация силы (насилия) в ее наиболее циничной форме. Но в схеме мы вряд ли как следует (как надлежит и как хотелось бы) разглядим «событие», «факт» для их полноценного исторического анализа.

При реконструкции социально-политических процессов наряду с фольклорными источниками используются данные археологии, нередко материалы первичных (т. е. весьма приблизительных) обследований объектов. Так, в комплексе средневековой Анцухской крепости указывается наличие «центрального дворца» [Магомедов Д., 1983, с. 140], но что дает основание определять данное сооружение (очевидно, выделявшееся среди прочих размерами) именно так, умалчивается. Здесь можно сослаться на пример Хунзаха, где дворец ханов (нуцалов) в XIX в. мало чем отличался от других жилых построек «города»:

Строение сие есть, как и все в Аварии, каменное, в 2, а некоторые части оно в 3 этажа, с равными земляными крышами, а комнаты без стекол и мебелированы одними персидскими коврами.

[Хрисанф, 1958, с. 267]

В современном Хунзахе немногие из местных жителей покажут место, где располагался разрушенный в Кавказскую войну ханский дворец, и уж вряд ли кто расскажет о нем, ибо он действительно мало выделялся из общей застройки. Размер постройки вряд ли является надежным критерием для определения ее предназначения. Однако историки на подобных фольклорных и археологических материалах строят выводы о классовой борьбе в горных районах средневекового Дагестана [Магомедов Д., 1983, с. 140, 141; Умаханов, 1975, с. 206—207].

Не так давно чеченские историки на аналогичных материалах делали еще более категоричные заявления: «Феодализм в Чечне был в значительной мере сметен (!? — Ю. К.) еще на протяжении XVI—XVII вв. широкими антифеодальными движениями, выросшими из конфликта между интенсивно развивающимися производительными силами и сдерживающими их развитие феодально-родовыми отношениями» (какие патетично звучащие и «правильные» для отечественной исторической науки 20—30-летней давности формулировки) [Ахмадов, 1974, с. 68] (см. также: [Умаров, 1974]). Обсуждать

здесь практически нечего. Но приведу одно местное предание, которое интересно содержащимися в нем деталями.

Некогда аварский князь-«богатырь» по имени Муцул взимал дань с чеченского общества Малхиста (Мелхиста). В то время в самом этом обществе подрастал собственный богатырь по имени Секки. Когда он вырос, то одолел князя-чужеродца.

Убедившись в силе Секки и храбрости его, мелхистинцы выбрали Секки своим князем. И когда мелхистинцы обратились к нему с просьбой установить сумму налога, он сказал, что каждый дом ему обязан дать по мерке зерна, и что все невесты, которые будут выходить замуж на территории Мелхистана, должны будут провести с ним первые трое суток и только после этого они получают права на мужа. Население приняло эти требования, и жизнь пошла своим чередом.

Однако среди местных жителей нашелся юноша, который не мог смириться с мыслью о том, что и его невесту ожидает упомянутое. От некоего старика он получил совет, как расправиться с Секки, — последний мог быть убит лишь собственной шашкой. Благодаря хитрости и сноровке юноше удалось отрубить Секки голову.

Голова покатила с горы вниз и дважды пробормотала:

— Отныне нет князя в Мелхиста! Отныне нет князя в Мелхиста!

Вслед за этим все мелхистинцы вторили:

— И не будет князя в Мелхиста! И не будет князя в Мелхиста!

И с тех пор в Мелхиста не было князя, и мелхистинцы живут как горные орлы.

[Чечено-ингушский фольклор, 1940, с. 249—251]

(Что редактор данной публикации вкладывал в определение «горные орлы»?)

Настоящий текст примечателен изложением механизма обретения власти. Но любопытен он также основной своей фабулой и явными отсылками к мифологемам. Помимо сюжета о праве первой ночи, это мотив «героя» с заговоренной смертью, способного погибнуть лишь от собственного оружия. Еще одну отсылку передает другая редакция данного предания. В ней отрубленная голова произносит несколько иные пророческие слова:

Пусть отныне после меня в Малхиста не будет никогда ни одного князя!  
Пусть в Малхистане никогда не будет голода! Пусть в Малхистане никогда не прекратится война и не перестанет литься человеческая кровь!

[Ошаев, 1930, с. 64—65]

Пророчество сбылось.

Убийство правителя-тирана непосредственно связывается с обеспечением благополучия общества. Текст конкретизирует — неурожая и голода в Малхиста больше не было, и данная конкретика предельно созвучна хорошо знакомой мифологеме и не менее широко известной практике, в согласии с которыми ритуальная смерть правителя якобы гарантировала благополучие обществу [Фрэзер, 1984, с. 253 и след.].

Но в пророчестве были и слова о будущих бесконечных распрях внутри данного общества. И это проклятие (дополняющая антитеза пророческому благопожеланию) тоже сбылось. В нем видны не столько еще одна отсылка к мифологемам, сколько опыт общественной жизни. Что имеется в виду?

Для исторических преданий характерен сюжет о приглашении «варягов» с целью наведения порядка внутри того или иного общества. Он широко использовался в освещении и при интерпретациях былой жизни чеченских обществ (см., напр.: [Лаудаев, 1872, с. 25—26]). Знали его и дагестанцы, возможно, они использовали подобный опыт в своей практике. По крайней мере, тому имеются некоторые свидетельства, например такое:

Цахур был весьма древним и обширным местечком; вначале все лезгины цахурской группы были вполне вольными обществами, делились на тохумы, которые впоследствии для поддержания порядка выбирали из среды своей одного представителя, управлявшего народом; но стремление каждого из тохумов иметь во главе всего народа своего представителя вызвало взаимную вражду и беспорядки. Чтобы положить конец неурядице, тохумы согласились выбрать главу из нейтральной среды. Выбор пал на одного из беков, проживавшего в качестве изгнанника в Цахуре. Адат утановил новый порядок выбора правителя; он состоял в том, что выбираемым мог быть безразлично один из членов рода правителя — бек, и в выборе участвовал весь джамаат, который оставлял при правителе своих *векилей*, обязанных следить за его действиями...

[Эсадзе, 1907, т. 1, с. 484—485]

Скорее всего, проклятие, касавшееся нескончаемого кровопролития в Малхисте, подразумевало невозможность нормальной жизни общества без отлаженного механизма управления им кем-либо или же его строго упорядоченного самоуправления: если не тот либо иной «варяг», то другая отработанная система должны были исполнять надлежащие функции. В «вольных» обществах Дагестана преимущественно «работал» второй вариант. Впрочем, не только в Дагестане, но и во многих, если не в большинстве горных обществ зоны Большого Кавказа, которые тоже могут называться вольными.

Для характеристики потестарной системы горских общин приведу сравнительный материал начала XIX в. по ингушам (из незавершенной работы П. Г. Буткова). Он интересен большим количеством заслуживающих внимания деталей:

Общенародное собрание, по уверениям одного российского офицера, три раза в народном собрании ингуш бывшего, состоит в следующем: согласием всех избирается по смерти свою один из стариков в главу народа, который воспринял тогда название бегола, весьма от народа уважаемый. На содержание его определили давать в год с 5 дворов одного барана и чечню (мера объема. — Ю. К.) 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. Общество нанимает еще на год так назвать вестника, который каждого дня утром и вечером является к беголу на случай каких-либо его приказаний и за то получает с каждого дома проса по одной мерке, почти равняющейся на вес пуду.

Далее изложен порядок созыва и организации общенародного собрания, за чем следует описание процедуры собрания:

Бегол садится на земле посредине того круга, имея близ себя стоящего вестника своего. Начинает дело с вопроса: согласно ли общество меня

выслушать? Ежели согласно, буду говорить, а нет, замолчу. Народ отвечает ему криком: «Согласны: у нас нет государя, нет князя». После сего бегол объявляет народу причину собрания и объясняет дело. Вестник все слова бегола передает громким криком народу во услышание всех. Далее бегол изъясляет мнение свое, каким образом следует в сем случае поступить по древним обычаям, заключает опять вопросом: согласны ли вы? Ответы собирает вестник от жителей каждой деревни и передает их беголу. Когда все единогласно отзовутся согласием, тогда дело почитается решенным и все мирно расходятся по домам своим и исполняют определение собрания. Но ежели 5 или 10 человек дадут беголу ответ отрицательный, то прочие члены тех же деревень стараются увещаниями преклонить их к общему согласию; но ежели в противоречии окажется половина, в таком случае все оставляют круг, и, расходясь на стороны, обе разномыслящие стороны начинают драться, причем даже смертоубийства случаются. Бегол же при таком оскорбительном для него обстоятельстве слагает с себя свою должность и не созывает собрания, доколе противные стороны примирятся и не убедят его все вступить в продолжение должности бегола. Иногда немало времени проходит в сем промежутке.

[Бутков, 2001в, с. 12—13]

Яркая и образная иллюстрация горско-кавказской демократии.

Какие же детали в ней можно и следует отметить? В первую очередь — уязвимость власти общинного (или целого общества) «начальника». Хотя он избирался всенародно по личным заслугам и достоинствам (вполне естественно — из лиц пожилого возраста), однако его мнение в общественных делах не было решающим, с ним не напрямую, но спорили, и это оскорбляло «авторитета». Впрочем, то, что личный авторитет «начальника» не был абсолютным, видно и из другого. За свою работу он получал от общества некоторую плату, однако из этих средств был обязан регулярно угощать то же общество и избранных его членов — старейшин. Такое угощение по своей природе связано с престижными пирами, с тем же потлачем и его кавказскими модификациями в мужской корпоративной среде<sup>41</sup>. Здесь уже в институтах публичной власти хорошо видны истоки и представления о силе этой власти, характерные для предклассового общества. Механизм наработки авторитета и через него власти сохранял глубинную связь с традиционностью или, если угодно, с архаикой даже в весьма отлаженных политических системах, каковыми являлись местные ханства и т. п. Напомню об угощении Мухаммад-нуцалом хунзахцев при рождении у него сына. Добавлю к этому еще более впечатляющие примеры.

<sup>41</sup> В качестве сравнения приведу материалы по Средней Азии. Там «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 подать в пользу „бека“ деньгами либо натурой» [Снесарев, 1963, с. 179]. В описанных деталях мы видим, с одной стороны, стремление руководителей союзов за счет личных издержек поднять престижность своей власти (что соответствовало уставным нормам союза), а с другой — последующую материальную компенсацию 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.

Всходивший на престол шамхал Тарковский делал подарки представителям Акушинского общества, специально прибывавшим на данную церемонию [Тихонов, 1958, с. 131]. Согласно же записи «Устройства Салатавского общества» (конец XVIII—начало XIX в.), на эту церемонию прибывали и салатавцы, ибо «у того народа (у кумыков. — *Ред.*) ...они пользовались очень большим уважением, их храбрость была известной. Проведя там в кейфе одну неделю, получив многие подарки от шамхала, поставленного на трон, они, как рассказывают, возвращались назад» [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 86]. В свою очередь, вновь избранный уцмий Кайтага «одаривал присутствующих почетных лиц: кого оружием и деньгами, а кого и скотом. Всеми же собранному народу устраиваемо было богатое угощение — опять-таки на средства уцмия» [Ковалевский, 1890а, т. 1, с. 223].

Схожие процедуры одариваний и пиры организовывались носителями власти в разных обществах раннеклассового типа — в Древней Греции, в варварских королевствах Западной Европы, в Киевской Руси и т. д. Их короли и князья не чувствовали себя полностью «оторванными от народа», противостоящими ему, скорее наоборот, обе стороны ощущали определенную взаимосвязь и взаимответственность, так как в некотором смысле обслуживали друг друга.

Тенденции к сложению аналогичных политических моделей имелись и в союзах общин горцев. И тенденции не только заявленные, но и дававшие уже некоторые по-своему знаменательные результаты. В материале второй половины XIX в. отмечалось:

В Кубачах первый тухум Акайлы-Али. Из этого тухума наиб в Кубачах Абдул-Кафар. Этот тухум возвысился после одного человека Акайлы-Али, по которому теперь и называется. Акайлы-Али отличался военными доблестями, в особенности в походе аварского хана Ума-хана в Грузию (имеются в виду события конца XVIII в., на этом основании можно сделать интересный вывод, а именно о возможности изменения названия тухума по имени вновь объявившегося знаменитого родственника. — *Ю. К.*), слава, приобретенная им в этом походе, сохранилась и до сих пор... В их тухуме наследуют право быть избранным в кубачинские узбаши (наиб) — первое лицо в сельском управлении.

И ниже о Кайтаге в целом:

Тухумов, пользовавшихся наследственно правами на общественное управление, нет, если не считать обычая выбирать старшину деревни преимущественно из одного тухума; допускается старшина из другого тухума в таком только случае, если в тухуме прежнего старшины нет способного человека. Из этого можно заключить, что у них в отношении старшины было полунаследственное, полувыборное начало.

[Памятники обычного права, 1965, с. 34, 35]

Аналогичных свидетельств достаточно. Вот лишь одно из возможных дополнений, касающееся даргинских обществ (середина XIX в.):

Правление есть смесь аристократического с демократическим. Нынешний правитель Магомед-Кадий получил это титул по наследству. В магалах же кадии выбираются обществом всех деревень, а в деревнях выбираются обществом деревни.

[Краткий взгляд (А), л. 7]



Однако рядом с подобными свидетельствами звучат и другие, в которых говорится о сложности даже тем лицам, которым власть досталась по наследству, удержать ее при отсутствии требуемых народом личных качеств и дел.

Каждый год один или два раза Даргинское общество по распоряжению своего кади собиралось на местности «Карбуки Дирка» для обсуждения законов своей республики... Общество, если только кади управлял республикой хорошо и правильно следовал законам, объявляло ему благодарность... Если же кади не отвечал своему назначению, то его смещали и на его место назначали другого...

[Магомед-оглы (А), л. 1, 2]

И еще одно свидетельство — продолжение ранее цитированного материала по истории цахуров:

...В случае общего недовольствия, джамаат по вызову векилей собирался, сменял правителя и выбирал другого. Над лезгинами (здесь цахурами. — Ю. К.) правитель не имел почти никакой власти, а играл только роль старшины народа. Но постепенно правители стремились захватить больше влияния, и народ, выйдя из терпения, учинил над всеми беками самосуд: все они были перебиты, и спаслась только одна беременная бекская женщина, которая бежала в Елису...

[Эсадзе, 1907, т. 1, с. 485]

Совокупность подобных материалов говорит об отсутствии сложившейся модели организации власти. Хотя тенденция к ее закреплению за представителями «сильных» тухумов существовала и имела зримые выражения, однако она не стала ведущей практикой. Можно сказать, что материалы фиксируют переходное состояние общества в целом и конкретных общин в частности. Однако «переходное состояние», похоже, не имело четких временных рамок. Проявление такого состояния наблюдалось как в раннесредневековый период, так и много позднее. В «вольных» обществах появлялись фигуры неких правителей, ханов и т. п., претендовавших на переустройство общественной модели под «авторитет власти», но она, эта модель, готова была функционировать с использованием лишь «власти авторитета». Даже в, казалось бы, вполне оформившихся феодальных системах. Сторонний наблюдатель, упрощая картину в одной из них, записал:

На призыв уцмий народ охотно собирается только во время избрания в уцмий, надеясь на хорошее угощение, и во время грозящей опасности, при нашествии внешнего врага, по чувству самосохранения.

[Сотников (Аа), л. 8]

Однако благодаря упрощению основная схема выглядела наглядней — устойчивой и в полной мере работающей практикой в горном Дагестане являлась система общинной саморегуляции и самовоспроизводства.

Некогда в Андийском обществе якобы имелись собственные эмиры, однако позднее ханами там стали называть управителей, ежегодно избиравшихся в каждом сельском обществе после праздника первой борозды [Агларов, 1988, с. 179; 2002, с. 159]. Фигура управителя и осуществляемые им функции должны были органично вписываться в порядок жизни общины. В

праздник первой борозды начинался очередной годичный цикл жизнедеятельности общества, и в нем управитель занимал свою нишу, границы которой он не должен был нарушать. Тех, кто осмеливался делать такое, ожидал печальный конец. По крайней мере, так поясняют народные истории о Мукучи-хане, Ол-о и др.

Как отметил процитированный выше автор, к уцмию Кайтага (помимо дня праздника) народ собирался лишь при грозящей внешней опасности, ибо он исполнял функции военачальника. Можно предположить, что именно такая функция могла создавать почву для упрочения власти. Примеры этому действительно известны (и они будут представлены в следующей главе). Однако основная практика была иной. Военные предводители (авар. *цевехъан*, от *цебе* — 'вперед', 'впереди', 'спереди') избирались или назначались старейшинами, и в мирное время они следили за обороноспособностью селений, руководили военным обучением молодежи. Занимая конкретную функциональную нишу, они не были в состоянии перестроить, подстроить под себя систему жизнедеятельности общества (за редкими исключениями и при особом стечении обстоятельств). Это было так уже ввиду того, что идеологический антураж системы подразумевал полноценную реализацию военной функции всей системой, а не отдельным, пусть и «идущим впереди» войска лицом. Идеологический антураж системы выражался в обозначении «вольных» обществ и одновременно народа словом «войско». У даргинцев это *хлурба*, у аварцев — *бо*, у дидойцев — *оз*, у андийцев — *игъа* и т. д. В документах, фиксирующих соглашения между обществами, значатся именно «войска». «...Если одно из двух названных здесь „войск“ (тиндинцев и каратинцев. — Ю. К.) отдалится в будущем от другого, — тиндинцы отойдут от каратинцев или наоборот, — то на „войско“, которое отделится и, таким образом, первым нарушит заключенное ныне соглашение, будет наложено семьдесят коров. Пойдут же последние в пользу того „войска“, которое отделяться не стало». Джамааты являлись частями (структурными звеньями) войска-общества, а действующими лицами и физической силой «войска» были все зрелого возраста общинники мужского пола. «„Войска“ тиндинцев и каратинцев — маленький человек из числа их и большой, — согласились быть и в радости и в горе как бы одним-единым „войском“, не расходиться в разные стороны...» [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 33, 34]. В обществе (которое само себя называло «войском»), где каждый мужчина был вооружен (и если не хранил оружие в доме, то забирал его в час тревоги на сборном пункте, каковым часто являлась мечеть, она же в определенном отношении мужской дом), где всячески поощрялась храбрость, где герою воздавались слава и почести, «малый» вполне мог стать «большим» в социальном плане. Однако в обществе, где не приветствовались гордыня и личная уединенность («...если же кто-либо посмеет... „уединиться“ и поступит... вопреки...»; «...если какой-либо гордый, сильный человек упирался...») [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 47, 85], где «гордецов» и «уединившихся» так или иначе подводили под общий знаменатель норм общественного бытия, там даже тот, кто умудрялся стать «очень большим», почти никогда не был способен трансформировать систему данного бытия. Участие в военных действиях масс боеспособного населения, к тому же населения, чье хозяйство доминировало в экономике, всячески препятствовало трансформации системы на новый лад.

В то же время в рамках упомянутой тенденции эволюционирования институтов управления прослеживается особая линия, давшая некоторые результаты и имевшая определенные последствия. Это линия закрепления управленческих функций за представителями духовенства, кадиями (*кади*) — вершителями суда по шариату. Наиболее известные примеры — кадии политически и в военном отношении мощных союзов общин Акуша-Дарго и Андалал, а также Анцухского общества.

Два первых союза общин образовались в XVI—XVII вв. после распада шамхальства — феодального образования, включавшего в себя горные и предгорно-равнинные территории. С выходом Казикумуха из-под власти шамхалов наследники последних в горах Центрального Дагестана, с согласия андалальских свободных крестьян, постановили, что высшей властью в Андалале будут *кади*, *раис* и *каййим*. Первого было принято избирать из проживавших в Согратле потомков «имама» Сатмара; второго (*раис* — букв.: 'главарь', 'начальник'; в поздней практике — сельский староста) — из числа нуцалов селения Ругуджа, потомков Султана, третьего (*каййим* — административная должность) — из свободных общинников селения Чох. Указанные три должностных лица, власть которых распространялась на все Андалальское общество (а это два десятка селений), юридически считались равноправными. Однако на практике согратлинский кадий считался выше раиса и каййима. Он разбирал тяжбы, возникавшие между жителями разных селений общества (в каждом селении для аналогичных целей был собственный кадий) [Айтберов, 1982, с. 4].

Схожие события и явления наблюдались в Акушинском союзе общин, население которого, обретя политическую независимость во второй половине XVII в., отдало светскую власть признанному авторитету общества — кадию [Мирзамагомедов, 1982, с. 43]. Передача власти духовным лицам, на первый взгляд, фиксирует неудовлетворенность жителей этих вновь образовавшихся союзов общин собственно общинной системой. Причиной тому могла служить их прежняя история, когда они выступали в качестве частей достаточно разработанной государственной машины. Но это на первый взгляд. Более внимательное рассмотрение дел показывает, что в условиях политической децентрализации прежней системы происходило обращение именно к общинным институтам коллегиальной и выборной власти, и институт выборного кадия не был для них откровенно чужеродным. Тем более его не назовешь таким при учете уже сложившихся исламских традиций в большинстве горных районов. Сподвижник Шамиля Абдурахман пояснял по поводу кадиев, которых должен



Аварец. 1880-е гг. Фотограф неизвестен.  
МАЭ (№ И-136-28)

был назначать имам или наиб, что «если нет кадия для решения дел мусульман и некому назначить его на это место, то надлежит справедливому ученому занять пост кадия без всякого разрешения с чьей-либо стороны, так как каждый взрослый мусульманин обязан соблюдать интересы ислама, когда нет специального блюстителя и есть опасение остаться без него» [Абдурахман, 1997, с. 89]. В Андалальском же и Акушинском обществах не было ни назначения кадиев сверху, ни случаев самочинного занятия этой должности. Они избирались. Правда, акушинский кадий выбирался только из лиц одного тухума, так что его должность стала почти наследственной (хотя вспомним, что «неудовлетворительно работавшего» кадия общество отстраняло от должности), в

Андалале кадии были из одного джамаата. При всем этом их власть и сами их фигуры оставались в рамках общинной системы регулирования общественной жизни (вспомним андалальские адаты)<sup>42</sup>. Так же в XVIII в. обстояло дело и в обществе Анцух, возглавляемом кадием, который ведал всей территорией общества, организовывал военное ополчение, предводительствовал в походах, являлся религиозным главой и верховным судьей по шариату. Однако его деятельность имела существенные ограничения: он не мог распоряжаться джамаатскими землями и творить суд внутри джамаата (а только между общинами, входившими в союз), без согласия джамаатов не имел права объявлять войну и заключать мир [Магомедов Р., 1957, с. 67]. Ограничения определенно указывают на соотнесенность данной фигуры с потестарной либо даже с политической системой «вольных» обществ.

Впрочем, управление духовным лицом со стороны общества лишь отчасти можно связывать с исламскими традициями. Его истоки коренятся в особенностях общественных процессов, характерных для предклассовых и

<sup>42</sup> Капитан российской армии Вранкен, в 1840 г. давший характеристику «политическому строю» Дагестана, в частности, писал о тогдашнем акушинском кадие майоре Магомед, что тот управляет «с редким благоразумием; народ до такой степени любит и уважает его, что предоставил ему право решать дела без совета прочих избранных старшин». Таким ли безмерным уважением и «любовью» у «народа» пользовался этот человек или он нарушил правила жизни общины, можно гадать. Замечания того же автора относительно глав других обществ косвенно указывают на своеобразие сложившихся в Акуше общественно-политических порядков. Сравните: «Чохский кадий, поручик Магомет, честен и уважаем жителями... но при демократическом правлении Чоха убеждения его не всегда могут иметь успех» [Вранкен (А), л. 19 об., 25—25 об.].

раннеклассовых обществ. В соседних с Дагестаном горных районах Восточной Грузии, в частности в Хевсуретии (номинально христианской области, но в действительности жившей по «очень своим» законам), сельские общества возглавляли *хевсбери*. О них писали:

Обязанности хевсбери весьма разнообразны. В старые годы они предводительствовали на войне и поставляли судебных посредников во время мира. Как духовные лица, они совершали и доньше совершают таинства и председательствуют на празднествах. Приготовление пива для происходящей в эти дни всенародной пирушки выпадает на долю хевсбери.

[Ковалевский, 1890а, т. 2, с. 71]

Фигуры управителей общинными сообществами в двух соседних районах горного Кавказа близки между собой (конечно, при надлежащей поправке на религиозную ориентацию самих обществ). И это естественно, так как оба общества пребывали в близком социально-политическом состоянии, точнее, переживали схожие процессы. В процессах политогенеза сакральная составляющая активна и значима, так что роли духовного, военного и административно-го лидера на этом этапе часто совмещаются.

Косвенные указания на наличие сакрального компонента представлений о власти в средневековом Дагестане просматриваются в экстерриториальном расположении резиденций «фольклорных» и «археологических» «ханов», в приписывании «ханам» отправления, с точки зрения позднейших поколений, ненормальных обрядов и введение таких же обычаев. Элемент сакральности можно усмотреть в подмеченном в свое время М. М. Ковалевским в отношении «Кодекса постановлений» кайтагского уцмья Рустама (XVII в.) запрете для непосвященных читать данный свод правовых норм и установлений, ибо пользоваться им могли лишь сам кодификатор и его преемники, которые составляли закрытую группу, по определению знаменитого ученого, наподобие жрецов [Ковалевский, 1890б, с. 8].

Вместе с тем подмечено, что функциональное триединство «начальной» власти «расщепляется» с эволюцией и усложнением общественных связей. И общая тенденция такая: в потестарных обществах подобное динамичное равновесие чаще нарушалось в пользу сакральных функций, в структурах же раннеполитических, тем более развитой государственности, первоочередной являлась власть над людьми и вещами [Куббель, 1988, с. 83].

Я не хочу, чтобы из отмеченного был сделан вывод, будто Акуша-Дарго, Андалал и Анцух, во главе которых находились духовные лица, представляли собой потестарные общества. Напротив, они являли пример сложных политических образований. И, очевидно, был прав Р. М. Магомедов, говоря об Анцухе, что там происходил процесс превращения кадия в феодального владельца и что если бы это и подобные ему общества не оказались в XIX в. включенными в состав Российского государства, то данный процесс завершился бы формированием своеобразных теократических владений подобно тому, как это ранее произошло в Акуше и в Табасаране [Магомедов Р., 1957, с. 67—68]<sup>43</sup>. Отмеченным я хотел подчеркнуть, что

<sup>43</sup> Табасаран был разделен на два владения, одно подчинялось *майсуму*, другое — *кадио*. Достоинство майсума и кадия передавалось по наследству старшему в «роде», но

сложение теократических форм организации политического пространства в Дагестане не следует возводить исключительно к мусульманской традиции. Предрасположенность именно к такому варианту эволюции политических процессов отчасти была обусловлена общими закономерностями политогенеза, а равно имевшимся у горцев разных областей Кавказа соответствующим опытом. С учетом этого понятней выглядят причины и практика строительства на значительной части территории горного Дагестана и примыкавшей к нему горной Чечни в первой половине XIX столетия теократического государства — имамата Шамиля.

### 3.5. Общие замечания

Научные концепции вырабатываются и оттачиваются по-разному. Бывает, озарит ученого идея, и нарабатывает он ее, набирает под нее материал. Но может и не особо усердствовать в поисках материала, ибо появление новых данных грозит необходимостью корректировки первоначальной идеи, а то и отказом от нее. И тогда ограничивается он только тем, что ему подходит для поставленной цели и просто нравится.

Больше двадцати лет занимается историей Кавказской войны Марк Максимович Блиев. Регулярно выходящие из-под его пера работы на данную тему все увеличиваются в объеме (укажу лишь основные: [Блиев, 1983; Блиев, Дегоев, 1994; Блиев, 2004]). Последняя — настоящий фолиант более чем в 70 печатных листов. Автор с гордостью заявляет, что 80 % этого сочинения построено на документах. В книге действительно много ссылок и цитат из официальных материалов российских войск и чиновников, связанных с ходом

---

при этом соблюдался обряд избрания, который происходил при собрании представителей всех сельских обществ — *магалов*.

Процедура избрания здесь кадия образно описана в одном архивном документе середины XIX в. «Обряд выбора кадия производится следующим образом.

**Предполагаемый в кадии бек** о необходимости выбора давал знать ругудскому старшине, этот последний сообщал товарищам своим, старшинам хрякскому и хивскому; с их обоюдного согласия повещали народ собраться на Харба-Куреам (ниже Татия, около моста) в назначенный день.

В назначенный день являлся на Харба-Куреам предполагаемый в кадии бек; он садился на камень (который и теперь виден); народ также. Тогда старшина сел. Хурик, из тохума Ильдин-агмер, подходил к избираемому кадию, снимал с него папах и надевал на него свой (стоящий, как говорят, 20—30 коп.), а его папах на себя, говоря при этом, чтобы кадий был к народу справедлив и милостив; потом начинались поздравления: сначала поздравлял кадия хурикский старшина, потом три главных старшины и народ; начиналась джигитовка; **весь народ отправлялся в деревню кадия, где его угощали одни сутки**; на другой день **влиятельные лица получали подарки** от кадия: ругудский старшина — лошадь, храхский и хивский — по 1 штуке рогатого скота, по 1 штуке рогатого скота получали старшины харагский и хурикский; затем другим менее значительным лицам дарили по 1 штуке бурмету. Тем кончалось посвящение в кадии. Народ расходился... **По преданию**, кадий производил суд, расправу, собирал народ на войну, предводительствовал им, **был полновластным хозяином в Табасарани**, пользовался неограниченной властью» [Сотников (Аб), л. 7 об.— 8 об.]. Примечательные подробности, дающие представление об особенностях местной политической системы.

собственно военных действий<sup>44</sup>. Однако исходная посылка, легшая в основу интерпретации этой войны, аргументируется далеко не столь основательно. Я не буду излагать и обсуждать всю концепцию М. М. Блиева. Затрону лишь те ее аспекты, которые напрямую связаны с историко-этнографической «подоплекой» указанной войны.

Одной из главных причин Кавказской войны М. М. Блиев считает своеобразный взрыв процесса классового образования, который якобы переживали начиная с XVIII столетия «вольные» общества Дагестана, тайпы и тукхумы Чечни, «демократические племена» адыгов на Северо-Западном Кавказе — все исключительно горцы<sup>45</sup>. Социально-экономической основой «взрыва», по его мнению, оказалась набеговая система, стимулировал же «основу» характерный профиль хозяйственной деятельности населения. Отмечу еще одну линию, которую автор хотя и ненавязчиво, но недвусмысленно проводит по всей своей обширной книге. Религиозную форму военного противостояния горцев Российской империи, мюридизм М. М. Блиев соотносит с эпохой утверждения ислама у арабов, со строительством халифата и экспансией арабов на соседние территории. В интерпретации автора это в стадийно-историческом плане однопорядковые явления. С последним отчасти можно согласиться, но только в определенной части, которой я коснусь чуть позже.

Вероятно, для пущей убедительности параллелей между «избранными» горцами Кавказа<sup>46</sup> и арабами VIII в. он достаточно произвольно корректирует хозяйственную жизнь первых — все они у Блиева исключительно скотоводы; те же из ученых, кто заявляет о ведущей роли земледелия, делают это якобы с целью «доказать более высокий уровень общественных отношений». Самому Блиеву предельно ясно, какое хозяйство какому уровню названных отношений соответствует. То, что профиль основной экономической деятельности в ходе исторического развития и в силу обстоятельств может изменяться, его не интересует. Скотоводы-де они априори, и отношения у них низкие. Правда, автор вынужденно признает, что горцам Дагестана приходилось «много трудиться» и на земле (он почти сочувствует им, отмечая создание террас), однако история земледельческой культуры в Дагестане и возведения в его горах террасных полей издревле ему неведома (либо отмечена в качестве

<sup>44</sup> Источники ссылок в подавляющем большинстве хорошо известны историкам-кавказоведам. Это двенадцать томов «Актов, собранных Кавказской археографической комиссией», сборники документов «Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20—50-е годы XIX века» (1959) и «Шамиль — ставленник султанской Турции и английских колонизаторов» (1958).

<sup>45</sup> Блиев пишет: «Этот процесс — одно из самых глубоких революционных преобразований, когда-либо происходивших в обществе. Особенность этой революции, по-видимому, состоит в том, что фатальная неизбежность образования классов, разрывавшая тысячелетние узлы родового строя, породила необузданную общественную стихию, не знавшую границ и нравственных норм. Эта социальная энергия как одна из форм выражения законов развития общества вовлекала людей в беспрецедентные завоевания и военные катастрофы. На этой стадии племена и народы, как никогда, способны к объединению и устремляются на захваты, не считаясь ни с расстоянием, ни с силами противника, ни с возможным трагическим исходом» [Блиев, 2004, с. 215].

<sup>46</sup> «Избранными» я говорю потому что М. М. Блиев совершенно не допускает сравнения социально-экономического и общественно-политического состояния рассматриваемых «вольных» и приравняваемых к ним обществ Чечни и Северо-Западного Кавказа с горными обществами Осетии, Карачая, Грузии.

избыточной информации, косвенно он даже вычленяет Дагестан из кавказского ареала интенсивного террасного строительства) [Блиев, 2004, с. 46], о длительном сохранении земледелием престижности и о многом другом он знать не желает<sup>47</sup>. Зато «господствующее положение скотоводства в горных обществах Дагестана, — пишет М. М. Блиев, — оказало глубокое историко-культурное и общественно-стадиальное воздействие на горцев. Например, оно повлекло за собой особую систему расселения, отвечавшую запросам скотоводческой экономики... хуторскую (стойбищную)» [Блиев, 2004, с. 14]. Читателям все должно стать предельно ясным, ибо все понятно автору, который ссылается здесь на работу С. Х. Асиятилова о хуторской системе у аварцев в XIX—начале XX в. [Асиятилов, 1966а] (и почему-то на книгу о скотоводстве в Грузии), где рассказывается о появлении хуторов в средневековый период. В том же сборнике, где опубликована статья о хуторской системе, помещена и другая статья того же автора, в которой он пишет, что «в Аварии не было ни одного поселения, население которого в своем большинстве было бы занято скотоводством. Наибольший процент занятости населения скотоводством никогда и нигде не превышал 10—15. Да и эти люди не теряли связи с землей» за исключением бедняков, нанимавшихся чабанами, однако и они «при первой же возможности... приобретали пахотные участки» [Асиятилов, 1966, с. 326]. Но М. М. Блиева эти и другие подробности, содержащиеся в работах по истории поселений и хозяйства, не интересуют, равно как не впечатляют хорошо известные со времен Кавказской войны описания типичных горских аулов и их виды. «Так что они своими глазами смотрят и не видят...» Не заслужили внимания М. М. Блиева порядок отношений между селениями-метрополиями и хуторами, между общиной и теми ее членами, которые, как

<sup>47</sup> В данной главе я много писал о традициях земледельческой культуры у горцев Дагестана, поэтому не могу удержаться, чтобы не привести сравнительные материалы по другим горным областям Кавказа.

Так, исконным занятием карачаевцев являлось отгонно-пастбищное скотоводство, и оно, по оценкам исследователей, наложило отпечаток на все стороны жизни народа. В Карачае уход за скотом, крупным и мелким, составлял удел мужчин. В зимний период все мужчины находились со скотом на специально оборудованных *кошах* и возвращались в селения к началу пахоты [Карачаевцы, 1978, с. 59 и след.].

Основу экономики соседней с Дагестаном горногрузинской области Тушетия, по крайней мере в поздний исторический период, тоже составляло скотоводство. Овцеводство отгонного типа целиком находилось в ведении мужчин, которые были редкими гостями в своих домах. Земледелием и молочным хозяйством, основанным на разведении крупного рогатого скота, занимались главным образом женщины. Женщины «самостоятельно проводили борозду», они же осуществляли косовицу, жатву и другие полевые работы [Харадзе, 1960, т. 1, с. 110—111].

Разительный контраст с горным (и не только) Дагестаном, где вспашка земли являлась «священной» обязанностью мужчин, а первое появление мальчика на празднике борозды расценивалось как его торжественный выход в свет и признание его равноправным сочленом мужской группы населения аула.

Опять же для сравнения укажу, что у осетин посвящение юноши в мужчины происходило на празднике Атыназг или Цыргъсагн («Взятие острия»), приурочивавшемся к сенокосу, и обусловлено это было спецификой традиционного хозяйства предков осетин — скотоводства, при котором сенокосение являлось едва ли не основным видом мужского труда и одновременно семантическим отождествлением с воинской деятельностью [Чочиев, 1985, с. 65—67, 211—212].



правило, сезонно обосновывались на хуторах, а также судьба хуторов, со временем превратившихся в новые селения-общины. Существовала-де лишь хуторская (стойбищная) система расселения. Исключительно господством скотоводческого хозяйства объясняется сохранение общинной собственности на землю и общинного землепользования до XIX в. [Блиев, 2004, с. 14] И все, точка.

Таким был «базис» горско-дагестанских обществ (очень похожие сентенции повторяются автором относительно чеченцев и живших в горных местностях адыгов) в интерпретации исследователя Кавказской войны. Недалеко он ушел в «изучении» надстройки тех же обществ. Во взглядах на нее М. М. Блиев безоговорочно придерживается мнения М. М. Ковалевского о тухуме как едва ли не классическом роде, о сельской общине как явлении в историческом плане позднем, к тому же в основном и главном воспроизводившем тухумный порядок организации общественной жизни. В «вольные» общества якобы объединялись не только общины, но и тухумы (?), в итоге данные общества стали военно-политическими союзами переходного состояния от родовых отношений к раннефеодальным, а общая собственность на землю (пастбища) в них «становилась надежным экономическим базисом для вооруженных отрядов, ополчений, совершавших набеги» [Блиев, 2004, с. 24, 26, 35].

Посредством набегов, согласно М. М. Блиеву, решался вопрос не столько «ухода из гор» (выделено автором), сколько материального обеспечения и обогащения через захват добычи. Военное ремесло превратилось в «отрасль материального производства», но стало таковой якобы слишком поздно, когда не только европейцы, но и жители соседних с Большим Кавказом равнин и степей «давно миновали этот этап своей истории». Значительное отставание горцев в общественно-политическом развитии, по его мнению, было обусловлено суровыми природно-географическими условиями мест их проживания, консервировавшими хозяйственный уклад и общественную структуру. «На первых порах» (каков временной диапазон этих «пор» — не уточняется, очевидно, с тех самых «первых»), когда горцы жили «своей малоподвижной, традиционной жизнью», набеги якобы служили «своеобразным способом „перераспределения“ собственности внутри отдельных обществ». Однако когда общества вступили в стадию перехода от эгалитарных отношений к иерархическим, набеги превратились в «агрессивный способ собирания собственности». Начало этого процесса датируется концом XVII в., что фиксирует усиление их экспансий в Грузию. Ну а когда на Кавказе появилась Россия с торговыми отношениями, вовлекаемые в них горцы почувствовали такой «вкус к частной собственности», что «возвели военное дело в самостоятельную отрасль экономики, приступили к беспрецедентным набегам». М. М. Блиев призывает к «пониманию внутреннего стадийного единства и преемственности набеговой системы и Кавказской войны» [Блиев, 2004, с. 16—18, 33].

И еще немного об интерпретации М. М. Блиевым «надстроечных» явлений. Он неоднократно говорит о «родоплеменных „верхах“» как об опоре и «„своей“ общественной прослойке» разгоравшейся войны, о претензиях этого «молодого» (молодого родоплеменного!) слоя на власть и собственность в противовес и в ущерб власти и собственности «старой» феодальной знати [Блиев, 2004, с. 163, 205]. Он пишет, что социальной базой войны

преимущественно являлись «вольные» общества с их свободными общинниками. Однако сами «вольные» общества не были в действительности вольными, а принадлежали ханам, бекам и другим владельцам (очевидно, на этом основании неоднократно упоминается «Койсубулинское ханство»?). Ханов и беков народ якобы воспринимал «надклассовыми» фигурами при соответствующих «должностях» и потому испытывал к ним «благоговейное отношение» и считал «неприкосновенными» [Блиев, 2004, с. 205, 210—211]. О какой после этого классовой борьбе, тем более о каких антифеодальных войнах в предшествующие и в описываемый периоды кто-либо может заикаться? Паче чаяния вскоре «благоговейное отношение» и «неприкосновенность» нашли подтверждение в уничтожении «революционерами» аварского ханского дома; народ на «революционеров» обиделся, но худо-бедно стерпел. *«Так что они своими глазами смотрят и не видят; своими ушами слышат и не понимают...»*

Короче, истоки и причины Кавказской войны излагаются Марком Максимовичем Блиевым весьма тенденциозно и противоречиво<sup>48</sup>. Хотя, повторю, в его взглядах на проблему, безусловно, имеются рациональные суждения и доводы.

Как же иначе может быть охарактеризовано горско-дагестанское общество в XVIII и в первые десятилетия XIX в.? Общество, многие и многие части которого по природным условиям и по хозяйству населения, по потестарным и политическим связям, по социальным отношениям значительно различались между собой, но которое тем не менее представляло собой некое единство. Безусловно, «вольные» общества не были родоплеменными образованиями, но явной натяжкой выглядит и утверждение о наличии в них **«резких классовых противоречий**, правда, завуалированных пережитками патриархально-родового быта» [Хашаев, 1961, с. 240]. Социальная структура «вольных» обществ (что уж говорить о ханствах) не отличалась однородностью, имущественная, «силовая» дифференциация между тухумами в большинстве случаев была налицо. «Силовая» я употребляю в том смысле и на том основании, что в категориях общественного опыта понятия «сила», «сильный» имели ведущее значение. Тот или иной тухум был «сильным», потому что он превосходил остальные величиной, в нем насчитывалось больше мужчин, соответственно, имелось большее количество рабочих рук, принадлежавших энергичным, инициативным, боевитым людям, из рядов которых появлялись и местные знаменитости. Дифференциация в первую очередь затрагивала тухумы, ибо они являлись основными (первыми) структурными звеньями общин, которые (эти звенья) хотя и утрачивали хозяйственное, экономическое единство, но сохраняли определенную, а главное всеми признававшуюся «идейную» солидарность. Очевидно, и внутритухумные отношения не отличались простотой и полным равенством, но эти различия находились уже на втором плане. Данная закономерность не являлась специфической чертой местной среды, напротив, такое явление характерно для обществ, пребывающих на ранних этапах формирования классовых отношений. В свою очередь, и внутри союзов обществ не было полного равенства и равноправия. Различавшиеся по «силе», величине общины играли разные роли в совместной

<sup>48</sup> В только что вышедшей книге В. А. Шнирельмана совершенно обоснованно отмечена современная политическая составляющая его интерпретации данной войны [Шнирельман, 2006, с. 161 и след.].

жизни; одни смели претендовать на большее (в каждом обществе одно из селений естественным порядком становилось главным) или многое, другие, как могли, отстаивали собственные права, защищались, и эта черта дифференциации общества как такового укладывается в хорошо известные ее модели. «Сильные», будь то тухумы в селениях или общины в союзах оных, становились обладателями дополнительной собственности. «Сильные» покупали, а иногда и отнимали земельные участки у «слабых», неравенство прав выражалось в разной степени интенсивности эксплуатации общих угодий, главным образом пастбищ — тот, у кого скота («имущества-богатства») было больше, активнее их использовал.

Для горного Дагестана характерным было сложение феодальной собственности через поглощение ею преимущественно пастбищ как угодий, находившихся в общинной собственности либо «ничейных» — располагавшихся на межобщинных территориях. В этом видят доказательство поздней феодализации общества (много позже формирования якобы частной собственности на пахотные и иные «оживленные» земли) [Агларов, 1988, с. 81]. Однако даже такие результаты феодализации социальных отношений не разрушали полноценной функциональности общин, что хорошо видно на примере ханств и т. п., где джамааты являлись активными действующими лицами в разных сферах жизни. О «вольных» обществах, в которых порой обретались беки и чанки, но чаще таковых не имелось, говорить нечего. Хотя в последних жизнь тоже не была застойной. Народная память фиксировала своеобразную динамику внутренних социальных процессов (даже, можно сказать, она любила это делать). В такой памяти регулярно всплывают известные образы и схемы, и далеко не всегда можно с уверенностью говорить, действительно ли они отражают факты либо являются программным воспроизведением образов и схем.

Основываясь на своих полевых записях, Е. М. Шиллинг, в частности, отмечал:

Среди бежитинских (бежтинских. — Ю. К.) тухумов зарождалось неравенство. Одни считались сильными и знатными, другие слабыми и незнатными. **Наиболее сильным** признавался тухум ХассакЮлал, принадлежавший к верхнему авалу, в среде которого, как выражаются местные жители, были ханы, — на самом деле, конечно, не феодалы, а родовая знать. В первой половине XIX века в названном тухуме особенно славился некий Сайд, имевший 8 братьев и одну сестру. Сайд имел дом, как орлиное гнездо, на самом верху. На постройку он заставлял родичей таскать камни. Он пользовался лучшими пастбищными участками. Не довольствуясь тем, Сайд возымел желание захватить участки из земель Нижнего квартала, мало того, послал людей с пуруцем (пахотным орудием. — Ю. К.) для запашки чужого нижнего пахотного надела. Возникла кровная вражда...

Резюме исследователя:

Дальше выделения родовой знати видоизменение... тухумного строя не пошло.

[Шиллинг, 1996, с. 36, 37]

Своеобразную дополнительную динамику в общественную жизнь «вольных» общин и их союзов вносило наличие рабов, которые появлялись

там главным образом в качестве пленников, захваченных в ходе набегов. Однако большинство рабов (ед. ч. *лагъ*) не являлись таковыми в собственном значении данного слова, а составляли зависимое сословие крестьян. Приняв ислам и, как правило, через некоторый срок будучи освобождены хозяевами, они в той или иной степени включались в жизнь общины — обзаводились собственными благоприобретенными земельными участками и хозяйствами, пользовались общинными угодьями (иногда с ограничениями), имели семьи (хотя *уздени* — основное население общины — старались с ними не родниться), участвовали в походах, принимали участие в общественной жизни джамаата, и хотя на ответственные выборные должности они вряд ли избирались, зато исполнители (ед. ч. *гел*, эл) преимущественно были из их рядов. В Гидатле бывших рабов называли *нахъателал* — букв.: 'стоящие в последних рядах'. Иногда из лагъов формировались особые поселения, жители которых, правда, не имели полных прав собственности на окрестные территории. Наличие таких поселений было выгодно не только с экономической, но и с политической точки зрения, ибо каждое дополнительное поселение, точнее, его жители расширяли и укрепляли «силу» конкретного селения-метрополии или союза общин<sup>49</sup>. Обычно же их дома формировали особые кварталы в селениях. Частный пример этому из истории селения Карата. Древнейшей частью данного селения считается квартал Эшхъа, расположенный на скалистых обрывах выше остальных. Его название переводится как «до□ма», «идем домой». В нем некогда проживали первые тухумы общины, в последующем считавшиеся «благородными». Однако когда военная опасность со стороны соседей оказалась не слишком актуальной, жители Эшхъа после случившегося пожара переселились вниз, в один из современных нижних кварталов, именуемый КъайкIеро, что может быть переведено как 'у имущества, у скота' (там некогда располагались загоны для скота), а в Эшхъа они разрешили обосноваться позднейшим переселенцам из других мест и пленным грузинам. Таким образом, характерный символизм отношений «верхних» и «нижних» оказался нарушенным [ПМА, № 1757, л. 12 об.—13 об.] (см. также: [Шиллинг, 1993, с. 101—102]).

М. А. Агларов в качестве интересной и малоисследованной стороны социальной истории Нагорного Дагестана называет резкое изменение (!) положения лагского сословия в местной общине в XVIII и особенно в XIX в. [Агларов, 1988, с. 143]. Рассказы современных жителей той же Караты по-

<sup>49</sup> В качестве косвенного подтверждения этого тезиса приведу такой пример. В бывшем Андалальском обществе (аварцы) недалеко от селения Согратль расположено даргинское селение Мегеб, его жители — потомки переселенцев из аула Муги. Как рассказывают современные согратлинцы, некогда мугинцы попросили у их предков разрешения поселиться на землях Согратля. Те согласились, первых переселенцев из Муги было 5 семей. Мегебцев приняли в целях увеличения количества мужчин в согратлинском джамаате, увеличения его «силы». Однако для того, чтобы мегебцы не забывали, на чьей земле они живут, за отведенными им землями сохранилась полоса земель согратлинского джамаата (на границе с Казикумухским ханством). К этому добавлю со ссылкой на те же источники, что в Согратле освобожденные лагъи были равноправны с прочими общинниками, однако собственного тухума (или тухумов) они не образовывали и включались в состав одного из трех согратлинских тухумов. Когда же в Согратле появлялись переселенцы, то решали, к какому тухуму и его подразделению (*рукъ*) их причислить. Критерием являлся недостаток мужчин в той или иной общественной структуре [ПМА, 2004, л. 73 об., 76—76 об.].

своему поясняют и иллюстрируют данную страницу горской истории. Согласно им, активными сторонниками имама Шамиля здесь оказались позднейшие переселенцы и бывшие лагьи, именно они обрели в это время власть, лишив оной представителей тухума первопоселенцев, до этого на протяжении нескольких поколений исполнявших функции и обязанности кадия<sup>50</sup>. Не является ли это лишним примером того, как в «революционную эпоху» «низы» отбирают власть у «верхов»? И если это так, то нет оснований принимать на веру утверждение М. М. Блиева о том, что поборницей и носительницей «ценностей» мюридизма в Дагестане в первую очередь являлась родоплеменная знать, «вступившая на путь феодализации» [Блиев, 2004, с. 163]. Биографии ряда наибов имама увеличивают сомнения в отношении подобного заявления. С учетом отмеченного и известные оценки движения горцев первой половины XIX в. как антифеодального не будут выглядеть простой данью марксистской теории.

Правда, определение «антифеодальное», подразумевающее достаточно высокоразвитые общественно-политические отношения в конкретной социальной среде, категориально. В отношении горного Дагестана в целом нет оснований говорить о сложившихся там к XIX в. феодальных порядках (таковые имели место лишь в ханствах). В процессы же и события Кавказской войны главным образом было вовлечено население «вольных» обществ, общинники, не терпевшие в своей среде беков, чанков и полуфольклорных ханов. Их среда не отличалась однородностью, она была ранжированной, но не классово стратифицированной. Не случайно описываемые в преданиях конфликты выразителей идеологии этой среды и ее же реальной силы с некими ханами, талхъанами и т. п. разрешались легко. Модель общества без резко выраженных имущественных и социальных различий, без узурпаторов от политики выглядела неким идеалом, согласованным с «обычаем», к которому как могли стремились. У андалальцев он даже был своеобразно кодифицирован, в их своде адатов значилось: «Если кто-нибудь из жителей нашего селения скажет „Я раб или нуцалчи“ (бек), то с него взимается сто овец» [Хашаев, 1961, с. 152].

Не предлагая здесь общей оценки социальным явлениям и процессам, сопутствовавшим Кавказской войне, выскажу мнение, что подобные и близкие им социальные движения являли собой тот их вариант, который свойствен обществам, переживающим становление классовых отношений. В таком варианте отдельные, присущие социальным движениям направления, как-то: освободительное, политическое, религиозное, классовое, этническое и др. — проявляются в целом недифференцированно [Карпов, 1989, с. 120—121]. В этом плане горный Дагестан не уникален и даже не очень своеобразен. Однако своеобразен он тем, что подобные движения происходили в нем не только в XVIII и XIX, но и в XVI—XVII столетиях и, очевидно, много раньше. Если в XVIII и в начале XIX в. «вольные» общества Западного Дагестана характеризовались как живущие по патриархальным законам и социально

<sup>50</sup> Согласно рассказу представителя тухума Хіекьилал, его дедушка в 7-м поколении, который в конце XVII в. являлся каратинским кадием, завещал похоронить его не на тухумном, а на уже существовавшем общесельском кладбище. Родственники не исполнили этого завещания, однако всех других представителей этого тухума с тех пор хоронили уже на общем кладбище. По оценке информатора, пожелание прапра...дедушки подразумевало достижение более тесной интеграции общины [ПМА, № 1757, л. 15].

почти не (или слабо) стратифицированные, то можно указать на явное наличие элементов подобной стратификации у жителей тех же районов в эпоху раннего Средневековья. Материалы Бежтинского могильника красноречиво говорят об этом [Атаев, 1963, с. 245—246]. Резонно полагать, что соответствующие трансформации произошли там в средневековый период не просто в результате распада по тем или иным причинам военно-племенного союза («царства») Дидо, но в ходе преобразования общественной системы в направлении упомянутого «идеала» (не исключено, что через те самые социальные движения).

Не хочу, чтобы сложилось мнение, будто я намеренно занижаю общий уровень социально-экономического, да и политического развития горцев, низводя его до «патриархального» или какого другого «низкого» по истматовской классификации. Общественные связи (во всем их комплексе) в «вольных» обществах были достаточно сложными, тем более сложными они были в горных — Аварском, Казикумухском, Кюринском и др. — ханствах, хотя практики их жизнедеятельности имели много общего с практиками союзов общин, там фиксировались «движения», близкие описанным, а общий склад общественно-политической жизни в них отличался от такового («более феодализованного») ханств Прикаспийской низменности и предгорий [Гаджиев В., 1988, с. 37].

В свое время Л. И. Лавров говорил, что «существовавшие в „вольных обществах“ порядки были не пережитками первобытно-общинных отношений, а результатом замедленного процесса классовобразования после (! — Ю. К.) освобождения крестьян от власти аристократов». Подчеркивая одинаковый уровень «технических навыков в производстве и многих элементов надстройки» в «феодалных» и в «вольных» политических образованиях горного Кавказа, он предполагал, что «прошлое (горного. — Ю. К.) Кавказа... сможет послужить иллюстрацией одного из зигзагов исторического процесса, который выглядит простым, пока рассматриваем генеральное направление его во всемирном масштабе, но оказывается более сложным и своеобразным, когда знакомимся с ним на конкретных примерах отдельных народов или территорий» [Лавров, 1978, с. 14, 15].

Тезис Л. И. Лаврова поддержал Р. М. Магомедов, обосновывая его на дагестанских примерах. Он писал:

Не всегда появление феодальной династии во главе общинного союза означало шаг вперед в его общественном развитии, а уничтожение феодальной династии не всегда свидетельствовало об историческом регрессе. Например, Гидатль в период подпадания под власть хунзахских князей переживал явную стагнацию, может быть, даже некоторый упадок своих производительных сил. А в период самостоятельности этот общинный союз отнюдь не приобретал черт первобытности. Его производительные силы развиты ничуть не менее, чем в соседнем ханстве (есть даже ремесленный центр), он имеет развитую политическую структуру и даже письменный юридический кодекс. В то же время он сохраняет такие чисто феодальные (? — Ю. К.) черты, как сословная (сословная ли? — Ю. К.) неравномерность, привилегированность клерикалов, подчинение соседних общин на основе собственности на уголья и т. п.

Для пущей убедительности подтверждения достаточно высокого уровня развития производственных сил и производственных отношений в «вольных»

обществах (эти силы и отношения по истматовской концепции являются главным показателем уровня развития общества) он подчеркивал:

Наиболее значительные ремесленные центры Дагестана были расположены именно в общинных союзах. Последние не уступали феодальным владениям и в развитии торговли и культуры.

[Магомедов Р., 1988, с. 42—43]

Даже довольно скептически настроенный в отношении горцев М. М. Блиев в работе более чем 15-летней давности вынужденно признавал, что «фактически не было серьезных различий в общем уровне развития между горскими так называемыми „вольными“ обществами и равнинными районами, где в XVIII—первой половине XIX в. бесспорно существовал феодализм» [Блиев, 1989, с. 156].

Для приемлемого с разных точек зрения определения таксономического положения горских обществ было введено понятие «кавказский горский феодализм» [Анчабадзе, Робакидзе, 1971; 1978]. Уточнение «горский» вносило поправку на местное своеобразие при в общем и целом соответствии «уровня» развития горского общества в начале Нового времени надлежащим таксонам истмата<sup>51</sup>. Данное уточнение подразумевало большую роль общины в жизни горского общества. Применительно к «вольным» обществам Дагестана отмечалось сочетание в их жизни различных укладов (патриархального, рабовладельческого, феодального) [Магомедов Р., 1988, с. 42, 44]. Другие авторы расширяли список уточнений. В итоге «феодализм» становится очень **своеобычным**, именно «горским». И это позволяет, не вкладывая какого-либо особого смысла в «горскость» и не приписывая излишне большого значения природно-географическому фактору, все же заметить следующее.

Опыт адаптации к природным, историческим и внешнеполитическим условиям и обстоятельствам сформировал здесь довольно своеобразную социально-культурную модель (вторая, культурная составляющая играла в ней полномасштабную роль). В ней в общем и целом почти все было как на других, соседних территориях и тем не менее особым. Собственность на землю, на пахотные участки была почти частная, но в полной мере таковой не являлась. Порой там имелись некие ханы и т. п., посаженные на власть завоевателями (например, арабами в раннем Средневековье), навязанные сильными соседями (шамхалом) или «родившиеся» в своем кругу, но время их функционирования оказывалось ограниченным, так как общество успешно обходилось без них. Даже там, где власть нуцала, уцмия, майсума укоренялась, она имела существенные ограничения. Горская социально-культурная среда, подобно тонкому, но многими поколениями аборигенов тщательно культивируемому слою почвы на горных склонах, не терпела глубокого взреза (взрыхления), как это принято на равнине — большим

<sup>51</sup> Предложенное историком А. И. Неусыхиним определение «община без первобытности» [Неусыхин, 1967, с. 86] не устраивало из-за отсутствия должного акцента на типологическую характеристику общественных отношений; лучше соответствовало желаемому определению «протофеодализм» [Меликишвили, 1975, с. 52], однако ученым хотелось еще большей конкретики, и появился «кавказский горский феодализм».

тяжелым плугом, да еще с отвалом<sup>52</sup>. Горская модель селения-дома (не хутора-стойбища), с его единой обращенной к внешнему миру линией обороны в виде монолитной стены вплотную примыкавших друг к другу строений, с его нивелировкой внутренних различий — вкусов и состоятельности жителей — в фасадах их домов, с характерным плохо просматриваемым со стороны центром (напомню, в центре были маленькая площадь и почти не отличавшаяся от рядовых построек мечеть, часто без минарета) являет собой хорошую иллюстрацию местной социально-культурной среды. Даже в столицах ханств дворцы князей терялись в этом монолите. Потребности в классах и в сословиях эта среда, эта модель явно не испытывала. Горный Дагестан — этот край многочисленных кряжей без центральной осевой гряды, без араратов и эльбрусов — в своей истории подчинялся собственному довольно монотонному ритму. В этом была его сила, и эту осознаваемую в самом себе силу он ценил, равно как ценили собственные силы каждое общество, каждый джамаат, по-возможности каждый человек. Модель же организации социально-культурной среды была ориентирована на соблюдение паритета таких «сил» на каждом из уровней.

Иногда в адатах значились предельные уточнения данного паритета сил: «Если муж будет гордиться перед женой или, наоборот, жена перед мужем, то тот платит деревне десять рублей» [Из истории права, 1968, с. 43]. Обычай кровомщения являлся инструментом соблюдения паритета «сил» между семьями, тухумами, джамаатами. Даже Шамиль, боровшийся с адатами, называл кровную месть «глубоким чувством правдивости» [Руновский, 1989, с. 108]. Понятие *кыисас* — ‘возмездие’, ‘расплата’ подразумевало равное возмещение за причиненный ущерб. Позднее горцы долго не могли привыкнуть к российским законам, которые предусматривали наказание преступника без возмещения ущерба пострадавшей стороне. Согласно местным нормам, при убийстве должно состояться примирение, и родственники убитого должны получить от убийцы первым делом моральную и затем материальную компенсацию. В противном случае должна состояться месть любыми способами и при любых обстоятельствах. С точки зрения горцев, мститель совершал не преступление, а подвиг, и потому он свободно чувствовал себя на годекане, в общении с односельчанами держался подчеркнуто независимо. Им гордился тухум, к нему уважительно относились односельчане, конечно, за исключением родственников убитого [Магомедсалихов, 2003б, с. 45, 51]. Столь же естественным кровомщение было на джамаатском уровне: «...Кто убьет кого-нибудь из другой деревни за свою деревню, то тому положено давать по рублю с каждого дома» [Из истории права, 1968, с. 44]<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> При всей неординарности социального опыта горцев Дагестана он все же не был уникальным для горско-кавказского сообщества в целом, что хорошо показано Е. Г. Битовой на примере сельской общины балкарцев (см.: [Битова, 1997]).

<sup>53</sup> Жизнь кровника (*канлы*) старались тщательно оберегать от случайной смерти, дабы «кровь» не осталась неотмщенной. Описан случай, когда некий Ахмед, совершив убийство и будучи ранен в ходе схватки, скрывался в стогу сена. Брат убитого долго искал его, а когда нашел, то привел к себе домой. Там он его вылечил, а после выздоровления вывел за ворота и сказал: «После этого дня ты снова мой враг, остерегайся». Через некоторое время расплата за брата свершилась [Магомедсалихов, 2003б, с. 55—56]. Данный пример интересен и тем, что иллюстрирует своеобразный кодекс чести горцев.



На соблюдение равенства «сил» субъектов различного уровня был нацелен обычай, известный как *ишкиль* (тюрк. *барамта*). С ним тоже приходилось бороться исламским правоведам, позднее российской администрации. Ишкиль предоставлял лицу, у которого было что-либо украдено, право самовольного захвата у подозреваемого равноценного или большего по стоимости имущества. Это делалось с целью принудить предполагаемого вора вернуть награбленное или украденное имущество и в случае положительного исхода являлось одной из форм разрешения конфликтов. Ишкиль использовался также как форма долгового насилия, т.е. с целью вернуть долг [Магомедсалихов, 2003б, с. 93]. Ограничения на применение ишкиля распространялись на судей по шариату (*кади*), лиц сельского управления, учащихся медресе, стариков. Право на его применение оговаривалось в соглашениях между общинами. В то же время община могла, запрещая ишкиль на своей территории, подтверждать право на его применение по отношению к соседям, тем самым распространяя его часто на ни в чем не повинных лиц. «Если кто из чужого общества должен деньги или что другое и от уплаты отказывается, то кредитор имеет право взять ишкиль с того общества, в котором живет должник. Если кто из жителей этого общества станет сопротивляться взысканию с него ишкиля, на него налагается штраф в сто денег» [Ковалевский, 1890б, с. 12] (см. также: [Памятники обычного права, 1965, с. 63].

Принцип равенства «сил» субъектов одного уровня и право применения силы во имя соблюдения данного принципа многое определяли в отношениях горцев, в том числе в отношениях с соседями.