

Ю. М. Ботяков

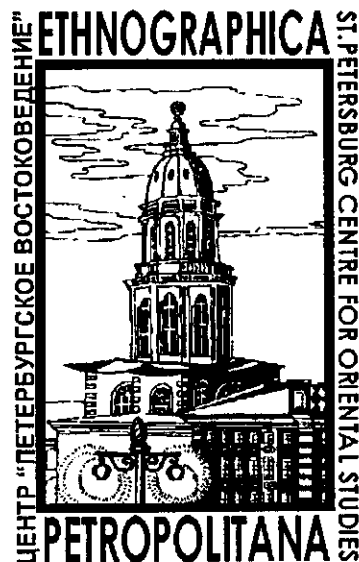
**АБРЕКИ
НА КАВКАЗЕ**



**СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ
АСПЕКТ ЯВЛЕНИЯ**

**ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

Российская Академия наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)



Ю. М. БОТЯКОВ

**АБРЕКИ НА КАВКАЗЕ.
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ
ЯВЛЕНИЯ**



Санкт-Петербург
2004

ББК 396(479.0)
УДК Т52(24)-7

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Ответственный редактор:

докт. ист. наук Г. Н. Симаков

Рецензенты:

докт. ист. наук Е. В. Иванова, канд. ист. наук С. З. Кодзова

Издание осуществлено при финансовой поддержке

Российского гуманитарного фонда

(проект № 03-01-00479д)

Ботяков Ю. М. Абреки на Кавказе: Социокультурный аспект явления. — СПб.: Петербургское Востоковедение. — 2004. 208 с. — (Ethnographica Petropolitana, XIV).

Первое монографическое исследование феномена абречества. В книге рассматривается широкий круг проблем, в том числе посвященных этническому своеобразием этикета, формам противостояния личности и общества, внутри- и межобщинным противоречиям, специфическим реакциям общества и личности на нарушение общепринятых норм и др.

Абречество явилось естественным следствием конфликтов личности и общества, развивавшихся в традиционной среде, а также своеобразной формой оппозиционных настроений, давления на общество со стороны не только отдельных индивидуумов, но в ряде случаев и целых социальных групп.

Книга предназначена для всех интересующихся историей и традициями народов Кавказа, в первую очередь — институтом абречества. Издание ее в настоящий момент представляется высоко актуальным.

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена.

Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

Исключительное право на распространение настоящей книги на территории Российской Федерации и за ее пределами принадлежит издательству «Петербургское Востоковедение».

ISBN 5-85803-283-0



© Ю. М. Ботяков, 2004

© Петербургское востоковедение, 2004



Зарегистрированная торговая марка

ВВЕДЕНИЕ

Абречество относится к кругу традиционных социальных институтов, глубоко укорененных в культуре народов Кавказа, которые, обладая ярко выраженными специфическими чертами, в первую очередь обращали на себя внимание представителей иноэтничного мира; например, обычай кровной мести, гостеприимства, куначества и т. п. Согласно точке зрения видного осетинского ученого В. И. Абаева, осетинское слово *abug eg/ab ereg*, *ab g eg* означает «абрек, разбойник». Это «кавказское слово, восходящее, возможно, к пехл. *aparak*; ср. пехл. *apartan* грабить, *apag* грабеж, перс., тур. *avaga* бродяга, *avag* добыча, грабеж, ближе к осетинскому стоят: груз. (диал.) *abraki*, *abragi*, мерк. *abragi*, сван. *ambreg*, абх. *abrag*, абаз. *abrag*, каб., черк. *abreg*, балк. *abrek*, инг. *abarg*, чеч. *oburg*, авар. *aburik*. Ср. также авар. *aparak* пришелец. Различие между формами типа *aparek* (*abareg*) и *avaga* следует объяснить тем, что первые усвоены из средне-, а вторые из новоперсидского. Как видно, персидское слово было усвоено в языки Кавказа дважды: сперва в пехлевийской форме *aparak*, потом в новоперсидской *avaga*¹. В дальнейшем эта точка зрения не подвергалась каким бы то ни было серьезным критическим замечаниям. Так, например, грузинские исследователи Р. Л. Харадзе и А. И. Робакидзе в вопросе толкования термина «апареки» придерживались мнения В. И. Абаева, отождествляя хевсурского апареки соответствующим сванскому и осетинскому терминам, обозначающими разбойника².

Современный чеченский исследователь И. Ю. Алироев в связи с употреблением термина абрек в вайнахских языках отмечает: «Кроме того, в вайнахских языках и диалектах распространились следующие собственно вайнахские и заимствованные социальные термины: „обург“ — „абрек“, инг. „аббарг“ (ср. перс., турец. „авара“ — „бродяга“, арм., авар., груз. „авара“, каб. „абрег“, балк. „абрек“ и др.)»³. Я. Чеснов, касаясь института абречества, соотносит термин

¹ Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1958. Т. 1. С. 25—26.

² Канделаки М. Б. Из общественного быта горцев Грузии. Тбилиси, 1987. С. 117.

³ Алироев И. Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. С. 47.

абрек с индийским термином «абара» — «бродяга» и славянским «бродник», которым обозначали бродячее разноплеменное население в причерноморских степях и на Северном Кавказе еще в XII—XIII веках»¹.

Время Кавказской войны — своеобразный «золотой век» абречества. Именно тогда к этому явлению было привлечено самое пристальное внимание российского общества. При этом интерес был далеко не академическим. В многочисленных публикациях, авторами которых, как правило, были офицеры, служившие на Кавказе, осмысливался опыт непосредственного контакта с реальными абреками, а также давалась характеристика сути абречества. К концу XIX в. окончательно формируется представление об этом социальном институте народов Кавказа, что и нашло отражение в статьях энциклопедических словарей того времени.

В толковом словаре В. Даля приводится следующая трактовка термина «абрек». «Абрек (обрекаться?) *квк.* отчаянный горец, давший срочный обет или зарок не шадить головы своей и драться; также беглец, приставший для грабежа к первой шайке»². В энциклопедическом словаре Ф. Брокгауза и И. Ефрона издания 1890 г. дается развернутая характеристика социального статуса абрека: «У кавказских горцев этим именем называют человека, принимающего на себя обет избегать всяких жизненных удовольствий и быть неустрашимым во всех боях и столкновениях с людьми. Срок обета иногда бывает довольно долгий — до пяти лет, в течение которого абрек отказывается от всех прежних связей, от родных и друзей; абрек не имеет ничего заветного и ничего не страшится»³. В Новом словаре Ф. Брокгауза и И. Ефрона упоминается побудительная причина ухода в абреки — «кавказский горец, давший обет идти бесстрашно на смерть, мстить кровью за обиду и т. п.»⁴.

Особый интерес представляет характеристика абречества, данная Ф. И. Леонтовичем, так как она основывается на свode данных по обычному праву народов Северного Кавказа, первым составителем которого являлся этот автор. «Абрек — изгой, исключенный из семьи и рода, т. е. вышедший из родовой зависимости и потому лишившийся покровительства и защиты рода. Абрек по преимуществу убийца... По черкесским обычаям, убийца в таком положении должен был уходить из своего рода в горы и другие места и скрываться здесь, ведя жизнь бездомного и безродного бродяги — абрека, пока не находил для себя в чужом роде защитника — кунака, являвшегося посредником в деле примирения абрека с родом убитого»⁵.

¹ Менталитет и проблема политических лидеров в Чечне // ... 2000.

² Там же, с. 2.

При знакомстве с вышеизложенным становится очевидным, что представители того или иного общества, по отношению к которому употреблялся термин абрек, не представляли собой некую однородную массу, а имели определенные различия, например в целях, стоящих перед ними. Неизбежно возникает вопрос, насколько адекватно соотносится определение абречества с самим явлением. В этой связи несомненный интерес представляет точка зрения, сложившаяся на абречество в целом и на абреков в частности в современной кавказоведческой литературе.

В приложении к вышедшему в 1936 г. сборнику «Кабардинский фольклор» приведено определение абрека, сформировавшееся на тот момент времени. «Абрек (кабард. абрег). Слово это приобретало разные оттенки значения в зависимости от социальной среды и времени: а) изгнанный родом, „изгой“; б) бежавший от притеснений крепостной — гроза помещиков (пши и уорков); в) во время борьбы с царским завоеванием — участник партизанских отрядов»¹. Несмотря на то, что в подобной трактовке термина преобладает ярко выраженная политизированность, столь характерная для данного периода времени, тем не менее можно определенно говорить о понимании разнохарактерности этого социального явления в научной среде.

Современный исследователь В. Х. Кажаров, рассматривая традиционные общественные институты кабардинцев, в частности, писал, что Ф. И. Леонтович, правильно отметив «некоторые черты традиционного абречества», не мог правильно «объяснить те новые явления, которые возникли под воздействием внешних факторов, но по инерции продолжали обозначаться прежним термином»².

Не отрицая положения Ф. И. Леонтовича о том, что традиционно в кабардинском обществе под абреком понимался изгой, по сути, бездомный бродяга, для которого воровать и жить было одно и то же, В. Х. Кажаров не соглашается с возможностью применения такой трактовки термина по отношению к сложившейся в годы Кавказской войны группе так называемых «закубанских» или «беглых кабардинцев». «Закубанские кабардинцы, — пишет В. Х. Кажаров, — стали „абреками“ прежде всего по отношению к царскому правительству, которое и поставило их вне закона. Другими словами, абреками они считались не по адыгскому обычному праву, а по законам империи, стремившейся представить свою захватническую политику как борьбу с разбойниками. Само же кабардинское общество не изгоняло их, не ставило вне закона, а поэтому на первых порах (?! — Ю. Б.) не могло относиться к ним как к преступникам, лишенным всех прав... Более того, многие их действия продолжали

¹ Кабардинский фольклор. М.: Л., 1936. С. 624.

² Общественные институты кабардинцев и их ... 1994. С. 337.

рассматриваться как проявление рыцарства, перенося на них комплекс традиционных представлений, связанных с наездничеством»¹.

Таким образом, во временном отношении автор разделяет явление абречества на два основных периода — до событий Кавказской войны и во время нее. В первом случае основной фигурой был абрек-изгой, своего рода ущемленная в правах личность. Термин абрек в своей второй интерпретации активно использовался российскими колониальными властями, которые, с точки зрения В. Х. Кажарова, некорректно обозначали им совершенно иную, нежели в традиционном осмыслении, социальную категорию лиц — носителей высокопрестижной идеологии наездничества.

Вторая точка зрения относительно института абречества, которую мы хотим привести, по постановке проблемы практически совпадающая с приведенной выше, принадлежит В. О. Бобровникову. Динамика развития данного общественного института прослеживается исследователем главным образом уже на материале народов Дагестана. Автор выделяет четыре основных периода, в течение которых смысловая нагрузка термина «абрек» претерпевает значительные изменения.

Первый период относится к XVI—XVIII вв., когда под абреками понимались главным образом переселенцы, вынужденные, чаще всего из-за кровной мести, покидать родные места. Эта категория лиц еще далека от «бездомных бродяг, вынужденных жить разбоем». Второй период В. О. Бобровников связывает с Кавказской войной. В XIX в. под абреком понимался всякий немирный горец, это скорее не беглец или изгой, а разбойник. Следующий период изменения семантики термина отнесен автором к событиям начала XX в., и этот новый смысл — «благородный разбойник из кавказских горцев». Завершается периодизация последним, четвертым этапом, когда интересующий нас термин под влиянием советской пропаганды идеологизируется и абрек становится участником «антиколониального/антигосударственного движения против России/СССР»².

Предшествует же развернутой выше периодизации следующее ключевое положение автора о некорректном использовании термина «абрек», которое сложилось в отечественной историографии, а также среди западных специалистов: «Абречество, — отмечает В. О. Бобровников, — рассматривается вне времени и пространства. Подобный подход исходит из подспудного убеждения в неизменности традиционного общества. Поэтому для характеристики абречества порой используются данные, относящиеся к разным эпохам. При недостаточности источников сведения современных этнографических обследований априорно проецируются в прошлое»³.

Само положение о неправомерности переноса материала в процессе реконструкции традиционного института абречества не может вызвать никаких возражений. Вопрос заключается в другом. Действительно ли абречество как явление столь кардинально менялось, что позволило В. О. Бобровникову выделить четыре практически полностью самостоятельных периода. Кстати отметим, что последние три периода развития абречества укладываются по периодизации В. О. Бобровникова в рамки XIX—XX вв., в то время как первый приходится на более длительное время, и охватывает XVI—XVIII вв. Возникает вопрос: может быть причина столь длительной стабильности этого первого периода заключена не в неизменности самого явления, а в отсутствии репрезентативного материала, наличие которого наверняка позволило бы заметить некие отличия в его развитии?

Как представляется, в процессе длительного развития любой традиционный общественный институт, безусловно, должен претерпевать определенную трансформацию в соответствии с изменением историко-политического контекста. В том числе и появление России на политическом горизонте народов Кавказа не могло не вызвать глубоких изменений, которые непосредственно коснулись отдельных общественных институтов, и в частности, института абречества. Без всякого сомнения, абречество XVIII в. имело определенное «историческое лицо», отличное от абречества начала XX в., однако при этом должны были существовать и некие общие черты, которые позволили русской военной администрации на Кавказе использовать термин «абрек» для обозначения тех слоев общества, на которые он и был распространен. В. О. Бобровников также связывает представителей всех обозначенных им четырех периодов абречества одной общей идеей. «Главный герой этой культуры (культуры насилия, — Ю. Б.) — так называемый абрек — профессиональный бандит, за которым здесь утвердилось слава благородного и благочестивого разбойника вроде Робена Гуда»⁴. Автор не случайно выделяет эту характерную особенность, так как институт абречества рассматривается им в русле культа насилия.

Но правомерно ли рассматривать «профессиональный грабеж» в качестве главной идеи, которая объединяла абреков на различных этапах развития этого социального явления? Несмотря на то, что грабеж можно рассматривать как одно из самых очевидных внешних проявлений абречества, эта характеристика не может помочь раскрытию его внутреннего, сущностного содержания. Имело ли это явление на всем протяжении своего развития другую, неизменную доминанту?

К примеру, суть абречества периода Кавказской войны, согласно мнению В. О. Бобровникова, фактически определялась (и исчерпывалась?) позицией вражды, которую абрек занимал по отношению к

России. В этой связи интерес представляет следующий вопрос: сохранился ли тогда тот социальный тип (а вместе с ним и конфликты, его порождающие), по отношению к которому и применялся в традиционном обществе термин (абрек)? Не исключено также, что те формы, которыми характеризуются различные периоды истории абречества у В. О. Бобровникова, есть различные проявления одного и того же института в изменяющемся историческом контексте. Возможно, что все перечисленные особенности уже изначально были присущи этому институту.

Как уже отмечалось, в принципе не может вызвать возражения положение о динамике изменения института абречества во времени. Но также, возможно, существовала и некая внутренняя динамика изменения (развития) этого института в конкретные исторические периоды, наличие более сложных форм, не сводимых исключительно к некоему чистому типу, например изгой, защитник родины и т. п.

Так, если обратиться к ранним этапам истории Осетии, то картина абречества как социального явления представляется далеко неоднородной. Современный осетинский ученый Ф. Х. Гутнов в своих исследованиях средневековой Осетии приводит следующую характеристику драматических событий XIII в.: «Распространенной формой борьбы в этот период стало абречество — такая форма сопротивления, когда воюющий мстит врагу, не имея силы его уничтожить»¹. Далее, со ссылкой на Рубрука, Ф. Х. Гутнов дает описание борьбы части местного населения с татаро-монголами, характерными чертами которой были: нападения небольшими отрядами, угон скота у завоевателей, уничтожение угнетателей и предателей. Не менее характерной особенностью этого движения сопротивления горцев, которых в источнике называют «воры», «бродяги», «разбойники», была полная поддержка со стороны местного населения»².

Г. В. Вертепов, характеризуя междоусобицу в средневековой Южной Осетии, пишет: «Обездоленные люди образовывали шайки абреков и снова вступали в борьбу. Бывало и так, что особенно выдвинувшиеся абреки сами делали феодалами и защищали тогда уже не права народа, а свою власть. Под влиянием таких усобиц целые роды проводили всю свою жизнь в укрепленных башнях, не смея из боязни кровомщения показаться на вольный воздух»³. Как первое, так и второе описание характеризует абречество как массовое народное выступление против внешних и внутренних врагов, основанное на идее мести, суть которого без особой натяжки можно экстраполировать и на времена Кавказской войны. Именно с таким народным движением связывает институт абречества Я. В. Чеснов, отмечая, что это «общекавказское явление, которое сродни другим

формам крестьянского сопротивления от „удальцов Цзинчаншаня в Китае до Робин Гуда в Англии“»⁴.

В своем известном среди кавказоведов труде «Современный обычай и древний закон», вышедшем в конце XIX в., видный исследователь М. М. Ковалевский касается описания института абречества в связи с осетинами Алагирского общества, древнейшего в Осетии. Автор рассматривает события, относящиеся ко времени поселения на ближайшем от Алагирского общества плоскогорье кабардинцев. «С этого времени отдельные семьи, из видов наживы, вступили с кабардинцами в соглашения, стали помогать им в их набегах, угонять к ним скот соседей, за что и были прогнаны с позором из среды Алагирского общества. Изгнанники, так называемые абреки, поселились в Куртатинском ущелье...»⁵.

В дальнейшем между абреками Куртатинского ущелья начались междоусобицы, которые привели к выселению части населения в Тагаурское ущелье, до той поры никем не занятое. «Любопытно отметить при этом, что колонисты Тагаурии являются как бы пионерами кабардинской цивилизации. Предание говорит о содействии, оказанном им кабардинскими князьями Кайтукиными. Уцелевший при избиении целого рода молодой куртатинец Шаноев находит приют в Кабарде у князей Кайтукиных, получает у них воспитание и, с их помощью, водворяется в Тагаурском ущелье»⁶. Здесь мы уже сталкиваемся с явлением, которое не имеет отношения к той освободительной борьбе, о которой речь шла выше, а скорее совпадает в общих чертах с «классической» характеристикой, которую дал абречеству Ф. И. Леонтович.

М. М. Ковалевский приводит еще одно описание ситуации, которую он характеризует в качестве абречества и которая также имеет свое своеобразие. События происходят в период времени, который условно можно обозначить как время традиционного развития общества. Автор описывает конфликт, произошедший в Ксанском ауле между родственниками засватанной невесты и ее женихом. Родители отдают невесту другому, и оскорбленный жених начинает мстить — крадет двух девушек, сестер своей бывшей невесты, угоняет скот. Жениха убивают, и все жители аула, опасаясь мести, уходят и переселяются на новое место. Через много лет после их ухода царь Георгий примиряет участников конфликта. «Ксанские абреки возвращаются на старое пепелище; но вскоре следует на них новое нападение со стороны родственников убитого...»⁷. Кровомщение, резюмирует Ковалевский, «грозило в Осетии одновременно всем родственникам убитого, чем легко объясняется абречество целых семейных общин, а не одних только убийц, выселение их сообща на новые места жи-

¹ Гутнов Ф. Х. Средневековая Осетия. Владикавказ. 1993. С. 61.

² Там же. С. 62.

³ Вертепов Г. В. В горах Осетии // Терские ведомости. 1900. № 52. С. 4.

⁴ Чеснов Я. Менталитет и проблема политических лидеров в Чечне. С. 30.

⁵ Ковалевский М. Современный обычай и древний закон. М., 1886. Т. 1. С. 36.

⁶ Там же. С. 37.

⁷ Там же. С. 26.

тельства с целью избавиться от угрожающей им смерти»¹. В этом описании М. Ковалевским названы абреками уже не изгои, выселенные из общины по приговору всех жителей, а бегущие от мести кровники.

Период Кавказской войны, с нашей точки зрения, принципиально ситуацию с абречеством не изменил. В своем многотомном исследовании Кавказской войны В. А. Потто впервые упоминает об абреках в связи с событиями 1804 г., «когда шайка отчаянных абреков под начальством молодого Атажукина, перебралась на русскую сторону и своим появлением навела панику на целую окрестность... До полутора ста абреков, заведя приближающуюся пехоту, понеслась на нее в атаку»².

Один из самых самобытных историков событий Кавказской войны И. Д. Попка дает следующую характеристику хаджиретов: «Хеджрет — это открытый, доброконный, иногда закованный в кольчугу наездник — это лев набега... Когда горец выехал из своего аула на такое расстояние, далее которого не отходят от жилья куры — выехал... с зарядом в ружье и с 10-ю в газырях... он — хеджрет»³.

Иначе говоря, выше цитируемые авторы использовали термин «абрек» («хаджирет») для обозначения так называемых «немирных горцев», находившихся в состоянии войны с Россией, и это, безусловно, было его наиболее широким социальным наполнением. Но для того же круга авторов совершенно отчетливо проступало и более узкое значение этого слова, трактовка которого приводится у того же В. А. Потто. «На почве... обычая кровомщения выработался в кавказских странах особый любопытный тип людей, называвшихся абреками. Название это обыкновенно присваивалось русскими всем отважным наездникам, пускавшимся в набеги небольшими партиями, но, в сущности, абрек есть нечто совершенно иное, это род принявших на себя обет долгой мести и отчуждения от общества вследствие какого-нибудь сильного горя, обиды, позора или несчастья... Эти люди становились одинаково страшными и чужим и своим...»⁴.

Действительно, причины, побудившие абреков избрать линию конфронтации с Россией, были различными. Так Ф. Ф. Торнау, говоря о бежавших за Кубань кабардинцах, давших обет мстить русским за отнятые ими земли, пишет: «Скоро из разных мест молодые люди стали уходить к неприятелю, провозглашая себя абреками, без другого повода кроме удалства и страсти к похождениям. Гораздо меньшее число делались абреками, имея действительную причину жаловаться на русских. Нельзя не признаться, что и в таких не имелось недостатка»⁵. Непосредственные участники Кавказской войны

прекрасно понимали, что далеко не все воевавшие против русских войск кавказцы, строго говоря, могли называться абреками.

Если говорить об абреках, которые, с точки зрения русских военных, имели серьезные причины воевать с Россией, то здесь можно отметить следующее. Ф. Ф. Торнау таким образом характеризует ситуацию, сложившуюся в районе противостояния: «За Кубанью появились абреки, обрекшие себя на беспощадное истребление русских... Обе стороны дрались под влиянием чувства личной ненависти и мщения за убитых братьев, за разграбленное имущество, за похищенных жен и детей»¹. Враждебные отношения с Россией выстраивались через индивидуальное восприятие ситуации. Абрек не воевал с Россией, а мстил ей. В начале XIX в. кабардинский князь Росламбек Мисостов, служивший до этого полковником в казачьем полку, бежит со своим аулом за Кубань и становится «одним из самых отчаянных и бешеных абреков». При этом поводом для перехода становится смерть его племянника, погибшего при нападении на линию»².

Примечательна также ситуация, сложившаяся с уходом в абреки и знаменитых ногайских князей — братьев Карамурзиных. Вступив в конфликт с кордонным начальством и понимая, что им грозит острог, они бегут за Кубань, и «в горах они так же горячо предались жизни абреков, как прежде честно и откровенно служили нам»³.

Ф. Серов, один из первых исследователей биографии Бейбулата Таймиева, пишет, что слава его как абрека началась после того, как он и еще семь человек переправились через Терек и, мстя за убитого друга, перебили одиннадцать человек, подожгли казачьи дома и разграбили их добро»⁴.

Мсть абрека по отношению к России не была адресной, а имела тотальный характер, распространяясь в максимально широком диапазоне — против всех. Академик П. Г. Бутков, говоря о чеченцах, отмечал, что «один чеченец, потеряв в сражении брата своего, ехал прямо в селение Моздокского казачьего полка, чтобы убить кого-нибудь из русских»⁵. Капитан И. И. Норденстамм также о чеченцах писал, что если «кто-нибудь потеряет в сражении отца, брата, близкого родственника или друга, то иногда дает обещание до тех пор искать опасностей, покуда не убьет кого-нибудь из неприятелей своих (сие более относится к русским) и тем отомстит за родственника или друга своего, такие люди иногда с самоотвержением бросаются

¹ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. С. 163.

² Потто В. А. Кавказская война. С. 616—617.

³ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. С. 144.

⁴ Серов Ф. Наездник Бейбулат Таймиев // О тех, кого называли абреками. Изд-во Чеченского отд. наробраза. 1927. С. 125.

⁵ Ткачев Г. А. Ингуши и чеченцы в семье народностей Терской области. Владикавказ, 1911. С. 9.

¹ Ковалевский М. Современный обычай и древний закон. С. 26.

² Потто В. А. Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 1. С. 597.

³ Попка И. Д. Черноморские казаки. Краснодар, 1998. С. 150.

⁴ Потто В. А. Кавказская война. Т. 1. С. 502.

⁵ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. М., 2000. С. 142.

на явную смерть, люди, исполнившие подобный обет, в большом уважении»¹.

Заметим, что месть, объектом которой становилась не только локальная родственная группа, но и весь народ в целом (русские в годы Кавказской войны в лице армейских частей и мирного населения, проживавшего в непосредственной близости от Кордонной линии), известна в традиционной политической практике. Так, князь Лоов, убивший родного брата ногойского пристава Менгли-Гирея Бахты-Гирея, бежал к абазинам. Сторонники Бахты-Гирея, «лишившись возможности отомстить ему лично, перенесли кровавую канлу (месть. — Ю. Б.) не только на весь абазинский народ, укрывший преступника, но и на ногойцев, у которых он был убит»².

Ф. Ф. Торнау описывает случай, когда на абхазский берег выбросило турецкое судно с кабардинскими, шапсугскими и абадзехскими хаджи (паломниками), возвращавшимися из Мекки. Абхазы из ближайших селений решили ограбить чужих людей, «говорящих на каком-то непонятном языке». В завязавшей перестрелке большая часть паломников была перебита. После такого «негостеприимного поступка абхазцев с мусульманами, возвращавшимися из святого путешествия в Мекку, кабардинцы, шапсуги и абадзехи, имевшие между побитыми хаджиями своих соотечественников, назвали Абхазию проклятою страной и поклялись убивать беспощадно каждого абхаза, который им попадется»³.

Целью, которую автор предлагаемой работы ставил перед собой, являлось показать один из традиционных социальных институтов народов Кавказа — абречества в контексте такой обширной темы, как противостояние личности и традиционного общества. При этом особое внимание нам хотелось уделить созданию образа абрека, сформировавшегося в народной среде этого обширного региона. Работа по созданию культурно-психологического портрета абрека (а именно этому аспекту рассматриваемой темы отводится значительная часть текста) обусловила специфику отобранного материала, что хотелось бы отметить отдельно. Особое место в работе отведено взгляду на абречество глазами местных жителей, и потому помимо использования архивных источников, литературного материала, данных, содержащихся в периодической печати, и данных полевых исследований (поездка в Адыгею, Кабарду, Балкарию в 2000-м и в Дагестан в 2002 г.) значительное место в работе занимают эпос и художественная литература. Последняя, широко нами используемая, является незаменимым источником, прекрасно отражающим этниче-

ские стереотипы поведения и мышления. При этом, работая с таким материалом, автор полностью отдавал себе отчет в том, что литературные произведения находятся также в русле определенной литературной (не фольклорно-этнографической) традиции.

¹ Норденстамм И. И. Описание Чечни с сведениями этнографического и экономического характера // Материалы по истории Дагестана и Чечни. Махачкала, 1940. Т. 3, ч. 1. С. 321.

² Потто В. А. Кавказская война. С. 647.

³ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. С. 94.

Глава I УХОД В АБРЕКИ. КОНФЛИКТ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА

Если рассмотреть все возможные причины, лежащие в основе ухода человека в абреки, то их в целом можно сгруппировать в два основных блока. Первый связан с насильственным или вынужденным побудительным мотивом.

Так, если вновь обратиться к точке зрения В. Х. Кажарова, классической, традиционной является ситуация, когда нарушитель социальных норм поведения изгонялся из среды общинников и дальнейшее его существование могло протекать по двум основным сценариям. Изгой мог найти покровительство другой, дальней общины или, оставаясь вне покровительства того или иного сообщества, действовал на свой страх и риск, добывая средства к существованию разбоем и грабежом. Причины, по которым человек мог стать изгоем, изгнанником, хорошо известны: предательство, трусость, проявленная в бою, убийство кровного родственника, кровосмешительство.

Данной проблеме посвящена специальная статья Ю. Д. Анчабадзе «Остракизм на Кавказе». Автор отмечает, что лица, изгнанные из общества по вышеперечисленным причинам, уже нигде не могли найти покровительства и в силу полной изоляции, мощного психологического давления быстро расставались с жизнью. Примечательно, что в своей статье Ю. Д. Анчабадзе в связи с рассматриваемой темой ни разу не упоминает об абреках. Разбор материала, общая тональность статьи позволяют с уверенностью предполагать, что автор не рассматривает выделенную им категорию лиц как одну из возможных составляющих мира абреков. И это вполне понятно, так как личность, воспитанная в духе традиционного общества, не могла не воспринимать свой проступок (например, трусость) иначе, чем окружающие. Осознание своей вины — тяжелое испытание, выпав-

шее на долю изгоя, прошедшего обряд отречения, оно ломало личность настолько, что, вероятно, лишь единицы из этой категории могли стать собственно абреками.

Тем не менее мир абреков пополнялся и из этой среды. Здесь представляет интерес одно из поздних осетинских преданий, события которого протекают в период Кавказской войны. Получив от отца запрет жениться на своей избраннице, молодой осетин предлагает себя русскому командованию в качестве проводника. В случае успешного захвата его родного селения, как вознаграждение за предательство, он требует права взять девушку себе. Но русские в тот раз были отбиты от крепости, а молодой осетин попал в плен к сородичам. Собравшиеся на суд единодушны в решении, что за свое преступление изменник должен поплатиться жизнью, но кульминацией сюжета становится предложение одного из старейшин: «Нет, — заговорил Сави, — лучше изгнать его из общества абреком»¹.

Одной из серьезных причин, вследствие которых отдельные члены общины подвергались остракизму, неизменно оставалось преступление против нравственности. Весьма показателен в этой связи рапорт из канцелярии помощника начальника Кубанской области от 1868 г. В ходе произошедшего конфликта местные власти приняли участие в его разрешении, но с поправкой на это обстоятельство события развивались в русле сложившейся традиции. Сам текст рапорта не дает ошибиться в правильном понимании причины возникшего противостояния и его последствиях для непосредственных участников. «Туземец вверенного мне округа аула Кургоковского Бахты-Гирей Кургоков согласно его настоятельной просьбе... переселился в Лабинский округ в аул Унароковский. Побудительной причиной его переселения был *хара́м*, объявленный одноаульцами за покровительство его девице Каз Муссовой, и во избежание могущего быть кровавого столкновения, в том случае ежели бы он был оставлен жить с людьми, объявившими ему вражду, — на этом же основании мною разрешено узденю Аубекиру Мусову, брату девицы Каз, переселиться в аул Карамурзина, чтобы уничтожить причину возбужденной вражды двух партий в ауле»².

В числе изгнанных из общины могли оказаться также лица уличенные, может быть и не в столь порочащих, согласно традиционному сознанию, человека проступках, но тем не менее представлявших достаточно серьезную опасность для общества. В качестве примера можно привести сообщение о семье чеченского абрека Эски из многочисленного рода Хазуевых, проживавших в ауле Кагыр-юрт, Грозненского округа. За тайные преступления они были выслены по приговору сельского общества в аул Старые Атаги. Изгнанию

¹ Анчабадзе Ю. Д. Остракизм на Кавказе // Советская этнография. 1979. № 5. С. 141

² Хаханов А. Осетинская легенда // Кавбек. 1899. № 528. С. 2.

³ Государственный архив Краснодарского края. Ф. 744, оп. 1, д. 271, л. 1. Далее — ГАКК.

Хазуевых из родного аула много способствовал Галчик — старший брат Эски, абрек лет 25»¹.

Однако быть изгнанным из общины рисковал не только преступник, совершивший одно из вышеперечисленных преступлений, но и личность достаточно неординарная, резко выделяющаяся на общем фоне окружающих, нахождение которой в обществе могло стать причиной постоянного соперничества и разлада между его членами. Вероятно, подобные случаи возникали не слишком часто, но сам факт подобного подхода к проблеме зафиксирован в фольклорных текстах. Так, в чеченском илли об Автархе, главный герой получает от местных военных предводителей (*бьяччи*) ультимативное требование:

Ты юношей дразнишь отвагою властной,
Ты в волчьих сердцах их вселяешь страх, ...
Тебя вероломно убить не хотим мы.
Схватиться открыто — ты получишь кажешься,
Во тьму повергающим край наш родимый —
Покинь же страну, что тебя не взлюбила,
Пускай в ней царят наше право и сила².

В числе изгнанников могли оказаться и лица просто отличавшиеся крайне неустойчивой психикой, специфические особенности характера которых ставили их в положение маргиналов. Именно о такого типа герое повествует, в частности, чеченская легенда, в которой главный действующий персонаж получает следующую характеристику: «Но жители аула не любили Чончилга за его строптивый характер. Особенно возненавидели его старики. Они любыми путями хотели избавиться от Чончилга»³. Или еще один, несколько иной вариант того же образа: «У одного старика был сын. Люди считали его сумасшедшим. Отправят его пасти овец, а он их всех перережет и возвращається домой. Надоед он людям, и говорят они отцу: — Или успокой своего сына, или выгони»⁴.

Общественным институтом, непосредственно связанным с абречеством, был институт кровной мести. В рамках института кровной мести горца могли назвать абреком в случае, если он вынужденно оставлял общину. Например, когда община отказывалась от патронажа по отношению к одному из своих членов. Подобная ситуация была характерна для позднего периода, когда ответственность за пролитие крови, со всеми вытекающими отсюда последствиями, возлагалась на убийцу и на ближайший круг его родственников, в отличие от более раннего периода, когда вся родовая группа (напри-

мер, ксанские абреки у М. Ковалевского) была вынуждена оставлять родные места. Аналогичный пример приводит и Б. Далгат, говоря о тесной сплоченности чеченского тейпа, мстящего за своего сородича. «В случае убийства членами одной тайпы кого-либо из другой тайпы, если между ними не состоялось примирения, то первая тайпа обыкновенно покидала прежнее место жительства и уходила куда-нибудь подальше от кровников»¹.

Согласно адату черкесов Кубанской области, плата за кровь была столь значительной, что никто не был в состоянии заплатить самостоятельно. «Иногда случается, что род, которому принадлежит убийца, отказывается от платежа за кровь, предоставляя обиженным самим отомстить убийце. Тогда убийце остается только бежать из общины в абреки и скитаться бездомным, пока он не будет убит мстителями или не найдет средств помириться и заплатить за кровь»².

В своих воспоминаниях о посещении родных мест адыгский просветитель Крым-Гирей упоминает о встрече, произошедшей у него с одним из местных жителей, попавшим в крайне затруднительное положение. «На днях, во время игр на свадьбе в Суко, я неумышленно убил одного человека и ранил другого. Родственники убитого и раненого грозят мне смертью и требуют удовлетворения за кровь пострадавших. Я обязан повиноваться обычаю и готов принять участие в уплате следуемой суммы, „цены крови“, наравне с прочими моими родственниками. Но они отказывают мне в помощи, потому будто бы, что я, еще в войну натухайцев с русскими, переселился в Анапу, и что, следовательно, более не принадлежу к их роду. Состояние мое слишком мало, чтобы я своими средствами мог уплатить за убитого 200 коров или 1000 рублей серебром и 50 коров или 250 рублей серебром мною раненому»³.

В работе кабардинского просветителя XIX в. Каламбия (Адиль-Гирей Кешева) «Абреки», которую можно отнести к одной из самых информативных по абречеству, дается описание ситуации, когда убивший предавшего его друга кабардинец вынужден покинуть родной аул и переселиться к абадзехам. Убийство нарушителя традиционных этических норм нашло полное одобрение окружающих, но родственники убитого апеллировали к шариаду, и героя повествования обязали выплатить значительную сумму. Не имея возможности и желания это делать, он переселился к абадзехам. При этом переселенец свой новый статус и статус сыновей определял следующим образом: «Отец давно твердил нам, что нанесенная ему кабардинцами обида остается без возмездия: „Я, может, скоро умру, — говорил он нам потом, — но помните, что вы абреки“»⁴.

¹ В. В. Абреки и абречество в Терской области // Северный Кавказ. 1888. № 2. С. 4.

² Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. Грозный, 1979. С. 46—47.

³ Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М., 1983. С. 186.

⁴ Там же. С. 102.

¹ Далгат Б. Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом // Известия Ингушского НИИ. Орджоникидзе: Грозный. 1934—1935. Т. 4, вып. 2. С. 31.

² Леонтович Ф. И. Алаты кавказских горцев. Одесса, 1882. С. 167.

³ Крым-Гирей (Инатов). Путевые заметки // Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик, 1980. С. 95.

⁴ Каламбий (Адиль-Гирей Кешев). Абреки // Каламбий. Записки черкеса. Нальчик, 1988. С. 127.

Герой одного из осетинских преданий Соста убивает представителя рода Тотырата и попадает в тяжелейшую ситуацию, которая стала прелюдией его абреческой жизни. «Заволновался, поднялся тогда род Тотырата, начал кружить по следам Соста. До того дошли, что тот не смел выглянуть за порог. И не было у него никого, кто встал бы на его защиту. Все отвернулись от него, и близкие и родные. Умолял он мужчин из рода Курдтата: „Из-за вас, — говорит, — пропадаю. Да буду я жертвой за вас, спасите меня от лютого врага!“ А они ему: „А кто, кто велел тебе стрелять? Мы не нанмали тебя убивать человека. Что тебя толкнуло на это? Выручай теперь себя как можешь“»¹.

Также и табунщик из очерка Ахмета Цаликова «В абреки», убив в ссоре на пастбище своего товарища, размышляет о своем положении: «Заплатить за кровь? Где ж! Это сколько же нужно заплатить?». Если б он продал все свое имущество и имущество немногих своих дальних родственников, то и тогда платы за кровь Даука не хватило бы... Темный лес могучей стеной вырисовывался вдаль. И понял Буцка, на какую житейскую тропу толкает его злой рок, понял, и решение, в котором была роковая безнадежность, стало зреть в его груди»². Только один выход «оставался для спасения от беспощадной мести, — писал об осетинах А. Хаханов, — подлежащий кровному мщению мог покинуть свою деревню и объявить себя абреком, разбойником»³.

Если для вышерассмотренной категории лиц уход в абреки (бегство или изгнание) являлся безальтернативным условием спасения жизни, то для представителей второй группы решение оставить общину было следствием полученной тяжелой нравственной травмы (смертью ближайшего родственника, полученного оскорбления). В отличие от первого варианта, когда уход в абреки практически не зависел от самостоятельной позиции человека, а был связан с проявлением коллективной воли общества, во втором случае личность в значительной степени была самостоятельна в принятии такого решения. Тем не менее самостоятельность эта имела достаточно сильное ограничение в лице общественного мнения.

Месть за нанесенное оскорбление становилась первоочередным делом для каждого, кто таковому подвергался. «По понятиям горцев, не отомстивший обиды — поруганный труп, брошенный на распутье, который позорно вести в аул. Снесший равнодушно обиду называется в горах „джулмет“ (презренный) и горе тому, кто не отчурался от прозвища»⁴. Нанесенное оскорбление требовало немедленной реакции, что приводило к стремительной перемене образа жизни. В повести кабардинского просветителя Адыль-Гирея Кешева (Калам-

бия) «Абреки» описывается ситуация, когда два брата предоставляют кров и защиту незнакомцу и украденной им девушке. Преследователи вступают с братьями в переговоры, под прикрытием которых проникают в дом и уводят девушку. Односельчане, не посчитавшись с авторитетом братьев и не желая искать взаимоприемлемый выход решения возникшей проблемы, пошли путем, который ставит главных героев в положение полной несостоятельности как мужчин и хозяев дома, не исполнивших обычая гостеприимства. Характерны слова, с которыми старший брат, уходя в абреки, обращается к младшему. «Не горячись, Мата, попусту, — проговорил он, — дело кончено, не воротись его. Наша кровля покрылась позором. Не смерть, а жизнь нужна нам, чтобы стереть с лица клеймо. Гость наш, идешь ли по следам нашим?.. Мы столько же оскорблены, как и ты, если не больше»¹.

Также и для знаменитого чеченца Зелимхана его уход в абреки начинается с оскорбления, которое было нанесено его фамилии, — похищенную не без его участия невесту брата ее родные при содействии полиции возвращают домой и выдают за другого. Род Зелимхана таким образом должен немедленно реабилитировать себя в глазах общества. Далее следует череда взаимных убийств двумя противоборствующими фамилиями. Зелимхана сажают в тюрьму, из которой он бежит и становится абреком².

Отдельно следует упомянуть о специфической группе ушедших в абреки, которую представляли лица, искавшие в абречестве выход из тяжелого психологического состояния, вызванного различными причинами. Так, И. Бларамберг, говоря о причинах ухода в абреки, выделяет следующие обстоятельства, послужившие толчком к этому шагу: «Одни это делают, чтобы выделиться, другие — из-за бедности, третьи — вследствие какого-либо несчастья. Например, если у кого-либо погибла от оспы возлюбленная»³. Практически дословно это объяснение приводится и в произведении Бестужева-Марлинского⁴. В одном из поздних осетинских преданий молодой осетин, девушку которого отдали за богатого, обращается к матери: «Нана! Тоскует мое сердце, не сидится мне дома, отпусти меня в странствие». И никто не узнал, в какую сторону направил он свой путь»⁵. В. Савинов, предлагая услышанный им вариант легенды о «бродяжном осетине», говорит о том, что после похищения главной героини ее возлюбленный уходит в абреки. «Кто не знал истины, готов был свалить вину на Гассанг-Бека, но юноша скоро оправдал себя, сделавшись абреком»⁶. Тот же автор выстраивает ситуацию ухода в аб-

¹ Каламбий (Адыль-Гирей Кешев). Абреки. С. 147.

² Бестужев-Марлинский А. А. Аммалак-бек. Кавказская быль // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1958. С. 438.

³ Бларамберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 233.

⁴ Бестужев-Марлинский А. А. Аммалак-бек. С. 438.

⁵ Беджизати Ч. Башни говорят. С. 67.

⁶ Савинов В.

¹ Беджизати Ч. Башни говорят. Цхинвали, 1987. С. 40.

² Цаликов А. В горах Кавказа. Быль, очерки и легенды. М., 1914. С. 66.

³ Хаханов А. Осетинская легенда.

⁴ Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. (Воспоминания офицера, бывшего в плену у абхазов) // Пантеон. 1850. Т. 2. С. 17.

реки следующим образом. Горец, по его словам, вел жизнь аскетическую, полную опасностей и лишений, которую он «стоически преодолевал, но горе ему и близким его — если зло или несчастье перельется через край его терпенья, тогда эта переполнившаяся капля капнет кровью»¹.

И наконец, наиболее значительная часть уходивших в абреки лиц рассматриваемой категории была представлена кровными мстителями. Пример такого ухода в абреки прекрасно иллюстрирует текст повести «Хаджи-Абрек» кабардинского писателя Кази-Бека Ахметукова, известного в конце XIX—начале XX в. своими очерками и статьями, а так же как издатель журнала «Мусульманин». Главный ее герой по имени Хаджи-Мурза после убийства абреком Бей-Булатом его младшего брата, единственного близкого родственника, уходит в абреки. Острота и драматизм сюжета, в частности, строится на том, что Бей-Булат убивает юношу в момент похищения им его коня, после чего отправляет тело покойного в родной аул с объяснением, за что тот был убит. При этом автор делает сноску, в которой отмечает, что «быть пойманным, или того хуже убитым на месте преступления считается большим срамом и стыдом. Весь род пойманного делается на долгое время посмешищем своих земляков»². Сцена прощания с телом покойного брата показана как поворотный момент в жизни Хаджи-Мурзы, который «покаялся жестоко отомстить Бей-Булату. И с этой страшной ночи Хаджи-Мурза превратился в неуловимого Хаджи-Абрека»³.

Таким образом, формирование социальной категории абреков проходило как за счет тех, кто спасался от мести, так и за счет тех, кто ради нее оставлял общину. Данный аспект нашел отражение в работе современной грузинской исследовательницы М. Б. Канделаки, посвященной институту аманатства (т. е. институту включения чужого человека — *аманата* — в хозяйственную жизнь приютившей его общины⁴) в горских обществах Грузии. В первую очередь определим точку зрения М. Б. Канделаки на институт абречества: «Цель ухода в апареки предельно ясна и конкретна: кровомщение являлось обязательным и почиталось за великий стыд, когда ушедший в апареки горец не справлялся достойно с кровником»⁵.

Автор приводит следующее, с ее точки зрения важное, отличие этих двух (т. е. аманатство и апарекоба) близких общественных институтов. «Несмотря на то, что основная причина обоих явлений заложена в обычае кровомщения, каждое из них представляет различные внутренние импульсы развития. В отличие от аманата, апа-

рек не просил покровительства чужой общины, предоставленный, в основном, самому себе, он всецело зависел от характера сложившихся обстоятельств и изредка прибегал к помощи своих близких. Таким образом, апарек, в отличие от аманата, не стремился к сравнительно стабильному обоснованию на новом месте, часто менял пристанище и срок его отлучения от родного села без исключений являлся временным»¹.

Таким образом, с точки зрения М. Б. Канделаки, в слой абреков входили только мстители, в то время как кровники, спасаясь от преследований по обычаю кровной мести, могли стать аманатами, уйдя в другую общину, найдя в ней покровительство и защиту. Не ставя под сомнение правомочность подобного взгляда, отметим тем не менее некоторую условность проведения резкой границы между аманатами и абреками, искавшими спасения в уходе из общины.

Коренным, определяющим понятием института абречества является месть, на основе которой выстраивается линия поведения абрека по отношению к окружающему его миру. При этом на первый взгляд собственно абреками-мстителями могли стать представители второго из рассмотренных выше блоков. Представители первого блока, напротив, в своей подавляющей массе являлись скорее стороной пассивной, уходившей от возмездия. Подобное впечатление может возникнуть при фиксации начального этапа, связанного с уходом из селения, сам же процесс становления абрека как специфического типа личности имел сложный путь развития.

Еще раз отметим, что уход в абреки часто никак не зависел от принятия человеком самостоятельного решения, а был лишь следствием определенного стечения обстоятельств. События в этом случае, как правило, отличались особой динамичностью и переход в абреческое состояние совершался стремительно. Вместе с тем уход в абреки мог быть постепенно подготовлен в ходе того или иного конфликта, развивавшегося в традиционном обществе. Далеко не каждый, порывавший с общиной, становился абреком, но стать абреком, не порвав с нею, было невозможно.

По вполне объективным причинам в нашем распоряжении нет многочисленных документальных свидетельств, на основе которых можно было бы составить представление о динамике процесса ухода в абреки в период Кавказской войны, а также конфликтах, лежащих в их основе. Служебная переписка на местах, в частности документы Канцелярии войскового атамана Черноморского казачьего войска, содержит информацию о «выбегающих» из-за Кубани черкесах, решивших скрыться на территории, принадлежащей России. В том числе практически в каждом деле приводится описание конфликтов, ставших причиной для ухода из аула. Эти конфликты в равной степени могли привести беглеца не только на территорию России, но и в абреки.

¹ Савитов В. Достоверные рассказы об Абазии. Кн. 9. С. 2.

² Ахметуков К.-Б. Хаджи-Абрек // Избранные произведения. Нальчик, 1993. С. 40.

³ Там же. С. 42.

⁴ Канделаки М. Б. Из общественного быта горцев Грузии. Тбилиси, 1987. С. 121.

⁵ Там же. С. 106.

¹ Канделаки М. Б. Из общественного быта горцев Грузии. С. 110.

Этот круг источников активно использовал М. В. Покровский при разработке темы антифеодальных выступлений адыгов в конце XIX—начале XX в. Среди адыгов он выделил три основные категории лиц наиболее часто уходивших на территорию, подконтрольную России. К первой он отнес молодых членов адыгских семей, терпевших тяжелое материальное положение, в результате чего отцы или старшие братья этих молодых людей вынуждены были продавать их в Турцию. Когда подобная угроза (касающаяся в первую очередь девушек) становилась реальной, совершался тайный побег из аула. «Не менее предприимчивы и решительны были и влюбленные молодые люди, на пути которых к личному счастью стояли калым, несогласие родителей или же, наконец, разница в общественном положении»¹.

И последнюю немногочисленную «группу беглецов составляли круглые сироты — дети и подростки. Испытав немало горя и нужды на родине... (они. — Ю. Б.), узнав о готовящейся продаже их в Турцию, предпочитали бежать к русским»².

Для нас важен сам факт, что основная масса бегущих из аулов к русским были люди молодого возраста. Какова была роль семейного конфликта в процессе ухода из аула? Как известно, обычное право на Кавказе безоговорочно признавало всевластие отца над детьми, старшего брата над младшим. Так, в частности, у адыгов отец имел право «непокорных детей его воли, нанесших ему огорчение, лишить совершенно наследства своего и изгнать из своего жилища, не отдавая в сем никому отчета»³. Аналогичным образом и у абхазов родительская власть была ничем не ограничена. «Отец не отвечает ни перед кем за жизнь своего ребенка»⁴. Точно так же, согласно обычному праву ингушей, «даже за убийство сына отец не отвечает ни перед кем»⁵.

Органично воспринимая с раннего возраста основные положения традиционной этической системы, которые, как знаменитый *адыг хабзэ*, имели силу закона, молодой человек как естественную норму, без малейшего внутреннего сопротивления, безоговорочно принимал подобное положение вещей.

Глубоко укоренившееся уважение к старшим, отцу или другому старшему родственнику, позволяло главе семьи принимать жесткие решения, не сомневаясь в своей правоте, без опасения вызвать внутреннюю конфронтацию со стороны домочадцев, в полной уверенности, что его воля будет исполнена. В этой связи интерес представляет трактовка М. Мамакаевым некоторых «непопулярных» поступков

¹ Покровский М. В. Из истории адыгов в конце XVIII—первой половине XIX века. Краснодар, 1989. С. 189.

² Там же. С. 189.

³ Леонтович Ф. И. Адагы кавказских горцев. С. 152.

⁴ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. М., 2000. С. 83.

⁵ Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Многоликая Ингушетия. СПб., 1999. С. 211.

чеченского абрека Зелимхана: «Зелимхан мог подвести черту: он сдержал все три клятвы, данные когда-то в грозненской тюрьме отцу: отобрал невесту Солтамурада и обесчестил старшину аула Махжеты, насильно выдавшего ее за своего сына... Зелимхан убил сына харачоевского старшины Адода, отомстив Элсановым за кровь Бахоевых, пролитую при похищении Зезаг»¹. Исполнение воли отца — один из ключевых аргументов М. Мамакаева в оправдании действий абрека. «Зелимхан молчал, не смея возразить отцу, переживавшему жестокую обиду. Так оно и шло вот уже много лет: вспыльчивый старик требовал немедленной расправы с каждым, кто смел поднять палец против членов его семьи...». Каждая новая обида по отношению к его семье вызвала у отца Зелимхана «неудержимый гнев, он взывал к чести Зелимхана, и тот, полный рыцарских представлений своих гордых предков, шел на очередной жестокий подвиг». В том же контексте следует воспринимать и слова абрека, вызванные мягким напоминанием его жены не перечить Гушмазуко (отцу Зелимхана): «Стараясь не возражать ему, я делаю немало такого, что не следовало бы...»².

В годы Гражданской войны отряд самообороны дагестанского селения Цудахар возглавил его уроженец К. Караев, поддерживавший большевиков и впоследствии ставший видным советским работником. Рассматривать эту фигуру в качестве абрека нет оснований, но показательно, что его ближайшим помощником был Качаг Омар, известный до революции абрек. В своих мемуарах К. Караев описывает, в частности, эпизод его пленения, как он пишет «бандой» Гирея Куппинского из Гуниба, выполнявшей приказы турецкого командования. Многих из этого отряда Караев знал лично, сам Куппинский был кунаком его родственников, но, тем не менее, был взят в плен. Счастливым образом избежав расстрела и вернувшись в Цудахар, К. Караев через некоторое время вновь встречает своего недоброжелателя, но не мстит ему. Привлекает внимание объяснение К. Караева, почему на поступки Куппинского он не отреагировал адекватным образом: «Глава бандитов Гирей Куппинский также приехал в Цудахар. Но он не пожелал встретиться со мной и не извинился за свой поступок, совершенный по указанию турецкого командования. Это затрагивало меня сильнее, чем арест и вынесение мне смертного приговора. Поэтому я решил публично опозорить Гирея Куппинского, как главаря банды. Этими мыслями я поделился с отцом. Но он категорически запретил мне вступать в открытый конфликт. Я послушался отца»³.

Непререкаемость воли отца как поведенческая норма сохраняется на Кавказе и до настоящего времени, что, в частности, нашло отражение в повести современного адыгейского писателя Юнуса Чуя-

¹ Мамакаев М. Зелимхан. Грозный, 1990. С. 130.

² Там же. С. 94—95.

³ Караев К. В горах Дагестана. Махачкала, 1957. С. 24—25.

ко «Сказание о железном волке». Отец главного героя, узнав, что его сын играл во дворе семьи, с которой они находились в состоянии длительной вражды, прокомментировал ситуацию следующим образом: «И абреков не было в нашем роду! — негромко, даже как бы не отрываясь от дела, буднично и деловито сказал отец. — Того, кто будет нарушать клятву предков, выгоню вот этой рукой!»¹.

Краеугольным камнем этического кодекса народов Кавказа является представление о *намус* (*намыс*)² — нравственном ядре каждой личности, который в ощущениях местного населения принимал едва ли не материальное воплощение. От поступков человека зависели наращение или утрата намуса, после чего личность лишалась возможности полноценного существования среди себе подобных. Страх лишиться нравственного капитала объясняет повышенное, «щепетильное» отношение к вопросам чести. Поэтому общество культивировало в молодых людях стремление к обретению волевых свойств характера, способности отстаивать себя как личность.

Несмотря на то, что беспрекословное подчинение старшему рассматривалось как еще одно доказательство «самости» сильной личности, способной управлять своими страстями, тем не менее, не будет большой ошибкой предположить, что само по себе волевое начало, обладающее достаточно значительным «взрывным» потенциалом, гипотетически способно вызвать сотрясение семейных устоев. В этой связи можно привести чеченскую поговорку, которая служит убедительной иллюстрацией взаимодействия принципа сыновней почтительности с волевыми свойствами идеальной «сильной» натуры: «Не хватай отца за бороду, но уж если схватил, не отпускай»³.

Показательны в этом отношении сведения П. Г. Буткова, фиксирующие определенные издержки семейного быта у ингушей: «У ингушей отец сына убить может, что бывает наипаче, когда сын не согласен с отцом в выборе невесты. Случается, что в сей ссоре и сын отца убивает. Общество в том и другом случае не приемлет каких-либо наказаний; но убийца, отец или сын, не может уже оставаться на жигье в той же деревне, но переселяется в другую, где имеет ко-нака»⁴.

Большая ответственность в деле сохранения стабильности семейного уклада налагалась и на старшего. В фольклорных текстах задается вектор на правильное поведение сторон в различных сложных ситуациях. Так, в одной из легенд старший брат, узнав о любви младшего брата к девушке, которую он выбрал себе в невесты, и лично убедившись в жертвенном поведении брата, не уступает ему в благородстве. Он отказывается от своей невесты в пользу младшего

¹ Чужко Ю. Сказание о железном волке. Майкоп, 1993. С. 132.

² Бгажноков Б. А. Адыгская этика. Нальчик, 1999; Магомедов Р. М. Обычаи и традиции народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 23—30.

³ Межидов Д. Д., Алироев Н. Ю. Чеченцы: обычаи, традиции, нравы. Социально-философский аспект. Грозный, 1992. С. 55.

⁴ Бутков П. Г. Россия и Кавказ: Сквозь два столетия. СПб., 2001. С. 14.

брата и уходит из селенья, а возвращается в него много лет спустя лишь для того, чтобы умереть на родине¹.

В реальной жизни безукоризненно следовать нравственным установкам, завышенным в силу их дидактической функции, мог далеко не каждый. При этом зона компромисса в отношениях между старшим и младшим была весьма ограничена, а возникающий в традиционной семье конфликт между отцом и сыном не мог быть предметом рассмотрения третейского суда. Поэтому предпочтительным его разрешением был полный разрыв отношений.

В служебной переписке канцелярии войскового атамана Черноморского казачьего войска за период 1834—1835 гг. в делах о «выбежавших черкесах» содержится скупая ссылка на причину бегства «вышедшего из-за Кубани... черкесина Батижа Ачмиза. Черкесин сей... показал, что отроду ему 35 лет, сапсугского племени... не женат, бежал из-за Кубани по неудовольствиям с родственниками с намерением быть верноподданным...»². Точно так же девятнадцатилетний Мустафа Сегмет, проживая «у родителя своего, но, претерпевая всегда большие неприятности от отца, через мачеху бежал в крепость Анапу под покровительство русских»³.

Диктат отца как основная причина выхода из семьи описывается в одном из произведений кабардинского писателя и общественного деятеля конца XIX—начала XX в. Кази-Бека Ахметукова. События развиваются в период Кавказской войны. «Жили-были в одном из горских аулов три славных джигита. Лишь только они вошли в года, тесно показалось им в ауле, под постоянным присмотром и в подчинении отцов. И вот однажды они ушли от родных и поселились далеко от своей родины в Мызговском ауле, в своем доме, вполне независимыми»⁴.

Вероятно, причину оттока некоторой части молодежи из общины следует видеть, с одной стороны, в неприятии диктата отцовского права, а с другой — в поощрении обществом волевых качеств их характера. «Многие молодые люди, из числа покорных черкес, — пишет один из авторов газетной заметки середины XIX в., — иногда... только для того, чтобы сделаться известным своим молодецеством, бросая семью и имущество, уходят в абреки»⁵. Герой повествования Кази-Бека Ахметукова осегин Габо с раннего детства проявлял джигитские наклонности «и не мог равнодушно слушать, когда при нем говорили о каком-нибудь удалом кабардинце, чеченце или ингуше. Скоро в родном ауле и далеко за пределами его Габо прославился как замечательный абрек»⁶.

¹ Циликов А. В горах Кавказа. С. 21.

² ГАКК. Ф. 249, оп. 1, л. 1406, л. 20.

³ Там же, л. 50.

⁴ Ахметуков К.-Б. В когтях Шайтана // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. С. 118.

⁵ Горские племена, живущие за Кубанью // Кавказ. № 95. 1850. С. 372.

⁶ Ахметуков К.-Б. На родине // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. С. 223.

Именно о такой категории абреков и писал в XIX в. Каламбий: «К нам приставали один за другим все недовольные праздностью, обиженные несправедливостью людской и такие, которые не питали в душах ровно ничего дурного, но были соблазнены нашими делами»¹. Освещая ситуацию с абречеством среди чеченцев Терской области один из корреспондентов газеты «Северный Кавказ» в конце XIX в. отмечал, что «в глазах молодежи абрек пользовался симпатией героя и имеет почти в каждом ауле преданных тайных друзей»².

Подобная ситуация могла спровоцировать, в частности, и переселение в Египет значительной части адыгов. «В тот период адыгские юноши, слышавшие о том, что мисирские беи, мисирские владыки создают хорошее положение всадникам, защитникам, отправлялись в Мисир и у дверей мисирских владык хорошие места занимали»³.

Конфликты в семейно-родственной группе, приводившие к уходу в абреки, очень часто возникали на почве семейно-брачных отношений. Так, в служебной переписке канцелярии Черноморского войска содержится объяснительная записка шапсуга, проживавшего на реке Тхуапсе: «Зовут меня Ногай Сацзус сын Ацимис... Бывши более трех лет в ссоре с меньшим родным моим братом Якубом Ацимис за девушку, на которой хотел жениться по прошествии времени, я заметил его с ней сходящихся в уединенное место, отчего до сего времени между нами происходили беспрестанные неприятности... во избежание дальнейшей распри я решился бежать в крепость Геленжик...»⁴.

В одном из своих произведений К.-Б. Ахметуков описывает ситуацию ухода из семьи молодого дагестанца, отец которого женился на его невесте. «Узнал это сын, вышел на порог дома и крикнул во все горло: „Да будет проклят час моего рождения“, — сказал, сел на коня и хайда...» Дальнейшая судьба этого героя связана с долгими скитаниями, жизнью в далеком от родины черкесском ауле, где он, ни с кем не общаясь, ходил с жителями аула в походы, а в схватках старался оказаться в наиболее опасном месте⁵.

Ф. Торнау пространно описывает конфликт, возникший внутри семейно-родственной группы кабардинских князей Хамурзиных, когда один из двоюродных братьев похищает невесту другого и бежит со своей женой к чеченцам за Терек. Согласно Ф. Торнау, эта конфликтная ситуация между родственниками имела далеко идущие последствия, причем не только для группы лиц, непосредственно вовлеченных в эти события. «Озлобленный бегством Адел-Гирея в Чечню, Аслан-Гирей убил его отца, своего родного дядю, и, опасаясь

ясы взыскания за этот проступок со стороны русского начальства, бежал со своими приверженцами к абадзехам. Остальные кабардинские поселенцы, выжидавшие только удобного случая освободиться от русского надзора, последовали его примеру и разбежались во все стороны. Благодаря Гуаше-фудже Уруп опустел, и за Кубанью появилось несколько тысяч самых неугомонных абреков...»⁶.

Три приведенных выше примера представляют собой три варианта (далеко не исчерпывающие возможный перечень) развития конфликта в семейно-родственной группе и позволяют в общих чертах рассмотреть некоторые аспекты его развития.

В первом случае конфликт, возникший между родными братьями и имевший длительную предысторию, завершается уходом старшего брата из общины. Вероятнее всего, как это явствует из контекста объяснительной записки, дальнейшее пребывание старшего брата в ауле в ситуации конфликта завершилось бы кровавой развязкой. Таким образом, можно констатировать факт своеобразной профилактики развития конфликта, который в противном случае мог бы развиваться по наиболее драматическому сценарию. Трудно сказать, насколько часто к такому приему прибегали в обществе адыгов в период Кавказской войны, но, тем не менее, важно отметить, что прецедент подобной, упреждающей линии поведения можно найти в исторических преданиях кабардинцев.

Так, поводом к переселению в Кабарду легендарного Кабарды Тамбиева стала острая ситуация, сложившаяся в его семье. Князь Болотоков, у которого служил тлякотлеш Тамбиев, стал уделять его жене пристальное внимание. «Тамбиев сообразил, что, при таких условиях, ему нечего оставаться во владениях князя, так как раньше или позже дело может окончиться кровавой расправой, и потому он решился выселиться в другую землю»⁷.

Согласно Б. Далгату, у ингушей, если совместно жившие родственники не ладили между собой, соседи старались «ускорить раздел их, чтобы тем самым предупредить неизбежные при горячем темпераменте ингушей ссоры, нередко кончающиеся убийствами родственников...»⁸.

Второй пример является иллюстрацией той ситуации, когда возникший в кругу близких родственников конфликт приводит к уходу из общины одного из участников событий. При этом образовавшийся негативный заряд не направлен непосредственно на оппонента, а переносится вовне, на объект, не имеющий непосредственного отношения к конфликту. В данном случае молодой дагестанец, не желая идти против отца, оставляет родину, пристает к жителям черкесского аула и совершает вместе с ними набеги на русских, вымещая

¹ Каламбий (Адыль-Гирей Кешев) Абреки // Записки черкеса. С. 160.

² В. В. Абреки и абречество в Терской области. С. 2.

³ Азаб Баксанского культурного движения. Нальчик, 1991. С. 195.

⁴ ГАКК. Там же, л. 115.

⁵ Ахметуков Казим-Бек. Тяжелый долг // Избранные произведения. С. 442—

⁶ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. С. 197.

⁷ Переселение Кабарды Тамбиева. Кабардинские предания, сказания и сказки // Сборник для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1891. Вып. 12. С. 13. Далее — СМОМПК.

⁸ Далгат Б. Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом. С. 45.

на последних свою обиду. У него нет конкретной личной обиды именно на русских, но они как бы персонифицируют некую злую силу как таковую.

Конфликт, возникший между двоюродными братьями Адел-Гиреем и Аслан-Гиреем Хамурзинными, являет пример того, когда абреческая составляющая проявляется максимально рельефно. Согласно Ф. Ф. Торнау, причиной ухода в абреки двух братьев становится конфликт на почве семейно-брачных отношений. Здесь, так же как и во втором случае, Россия участвует в роли объекта, на который переносится негативный заряд вражды родственников. При этом, согласно трактовке событий Ф. Ф. Торнау, этот заряд был многократно усилен, так как в орбиту семейного конфликта влиятельной княжеской семьи были втянуты значительные силы кабардинских абреков.

Дальнейшее развитие событий определило и новую роль российского фактора в семейном конфликте братьев Хамурзинных. Один из братьев, желая отомстить за смерть отца, возвращается из Чечни, после чего следует формальное примирение родственников. Адел-Гирей, понимая, что на территории абадзехов он не сможет совершить свою месть, переходит под покровительство России. Пользуясь своим положением «мирного», он неоднократно выручает двоюродного брата, предоставляя ему кров или сообщая необходимую информацию о русских и тем самым усыпляет его настороженность по отношению к себе. Переход на сторону русских преследовал единственную цель — обеспечить максимально надежные условия для осуществления возмездия.

* * *

Особую разновидность конфликтов, развивавшихся внутри семейно-родственных групп и имевших в качестве сценария развития уход в абреки, составляли конфликты, связанные с потомством от неравного брака. В XIX в. у адыгов сын от князя и дворянки получал название «незаконного — *тума*»¹ и занимал в сословном отношении некое промежуточное положение. Тума были «выше тлюкотешей, но правами пши не пользовались»².

Своеобразным показателем остроты этой проблемы в традиционном обществе является тот факт, что даже один из центральных персонажей северокавказского эпоса нарт Сасрыква нес на себе тяжелый груз последствий неравного брака. Его «инакость», весьма слабая социальная адаптация к среде нарт, в значительной степени связана с тем, что он был (например, в абхазской версии нартиады) сыном пастуха Зартыжа. И потому, не признавая братства, нарты

¹ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. С. 198.

² Кудашев В. Исторические сведения о кабардинском народе. Киев, 1913. С. 150.

презрительно называли его *анашиа*¹. При этом именно в образе Сасрыквы как ни в каком другом нарте абреческие черты проступают наиболее отчетливо.

Тема неравного брака и как следствие — конфликта, им вызванного, развивается также в образе Андемыркана — персонажа не менее, чем Сасрыква, значимого для кабардинского фольклора. Согласно одной из распространенных версий, сын князя (*пши*) и *унаутки* (*унауты* — представители зависимого сословия у кабардинцев) Андемыркан был прославленным воином, но его сомнительное происхождение не давало ему встать на равную ногу с представителями благородных сословий. В образе Андемыркана изначально заложена практически неразрешимая в рамках жесткой сословной стратификации кабардинского общества проблема.

Образ Андемыркана в недалеком историческом прошлом трактовался в литературе исключительно в ракурсе антифеодальной борьбы, так как действия этого героя были направлены главным образом против представителей высших сословий. Но более очевидна в этом образе тема конфликта личности в сословно-стратифицированном обществе. И уход в абреки (в тексте Андемыркан абреком не называется) в этой конфликтной ситуации становится единственным выходом из того двусмысленного положения, в котором он оказался.

У осетин наиболее популярными циклами песен и преданий являются циклы «Чермен» и «Асланбек». Причем чаще в различных вариантах преданий Чермен рассматривается как кавдасаром различных алдаров. Точно так же и Асланбек «был одним из трех... сыновей алдара Б. Цаликова и простой крестьянки Цалоевой, т. е., как и Чермен, был кавдасаром и подвергался бесконечным издевательствам со стороны имущих»². Обстоятельства, заставившие Асланбека вступить на путь борьбы со своими недоброжелателями, относятся по местным представлениям к разряду исключительных. Один из его врагов на поминках, которые Асланбек устроил по умершему отцу, напоил своего коня поминальным пивом и растоптал еду, нанеся Асланбеку тяжелейшее оскорбление. Год спустя уже Асланбек в отместку на глазах у всех растоптал поминальные кушанья и напитки, расставленные на столах его врагом. Затем Асланбек с братьями бежит в Мизур и начинает мстить алдарам, угоняя у них и кабардинских князей скот, который раздают крестьянам. Асланбек с братьями, так же как и мстящий алдарам Чермен, гибнут от рук врагов³.

В одном из исторических сюжетов Ш. В. Ногмова об адыгах речь идет о князе Хайдемирхане — сыне князя Мудадара и его второй жены из «нижнего класса народа». Последствия этого брачного

¹ Сакалая III. X. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976. С. 170.

² Гутинов Ф. К. Средневековая Осетия. Владикавказ, 1993. С. 178.

³ Там же. С. 179.

союза принесли немало хлопот кабардинцам. Достигнув совершеннолетия, Хайдемирхан участвовал в многочисленных похождениях, «но потом, возвратившись, склонил на свою сторону много людей, с которыми опустошал соседние племена и даже грабил своих кабардинцев. Такими поступками он вскоре стал всем известен, находился постоянно в бегах у иноплеменников, и кабардинцы, опасаясь от него еще большего вреда, обманом успели вызвать его в Кабарду»¹.

Если осетинские герои Чермен и Асланбек рассматривались в преданиях как народные заступники, раздающие неимущим отнятое в набегах добро, то Хайдемирхан представлял для своего общества непосредственную угрозу. Но, безусловно, общим моментом для всех вышеотмеченных персонажей является конфликт, связанный с их происхождением, который в конечном итоге создал повод для их ухода в абреки.

Чтобы занять полноправное положение пши, тума должен был или жениться на представительнице княжеского сословия, или быть признанным ближайшими родственниками по отцу за родного брата, т. е. получить равную долю наследства. «Много способствовала признанию за тума прав пши и народное уважение. В прежние времена тума поэтому старались выдвинуть своими подвигами. Они отличались наездничеством, щедростью, отвагой и ловкостью. Последним типом такого рода тума в 1860-х годах считали известного тогда наездника и абрека князя Таусултана — Атажукина»².

Проблема последствий неравного брака касалась не только представителей высших сословий, хотя именно они оказывались в центре внимания местных историографов. Точно так же абреческий вариант выхода из подобной сложной ситуации фиксировался и в гораздо более поздний период.

Видный ученый-кавказовед Л. И. Лавров в книге о своих поездках по Северному Кавказу свое первое знакомство с Адыгеей относит к началу двадцатых годов и вспоминает о том, что дорога в аул Лакшукай была в ту пору небезопасна, так как в его окрестностях действовала вооруженная банда Анчока Ильяса³. В 1955 г., вновь оказавшись в Адыгее, он знакомится с братом Анчока Ильяса. «У отца моего информатора был еще незаконнорожденный сын Ильяс. После смерти матери отец узаконил отцовство. Ильяс болезненно переживал свое внебрачное рождение, и когда однажды во время Первой мировой войны попрекнули его этим, то убежал на фронт. Было ему тогда 16 лет. В 1920—1924 гг. Ильяс стал известным в Адыгее абреком, и о нем до сих пор помнят песню»⁴.

¹ Ногмов Ш. В. История адыгейского народа. Нальчик, 1982. С. 132.

² Кудашев В. Исторические сведения о кабардинском народе. С. 150.

³ Лавров Л. И. Этнография Кавказа. Л., 1982. С. 7.

⁴ Там же. С. 165.

* * *

В завершающий период Кавказской войны эти центробежные настроения молодежи получили свое идеологическое обоснование в исламе, объединившем силы сопротивления горцев Кавказа Российской империи. В этой связи представляет интерес описание внутри-семейного конфликта, вызванного, с точки зрения одного из авторов конца XIX в., общей политической ситуацией на Кавказе в тот период. «Положение так называемых мирных горцев было весьма затруднительно. Мюриды их ненавидели, преследовали; да и в самих семействах им постоянно нужно было опасаться серьезных опасностей. В то время необходимо было для лиц, стоявших во главе семейства, обходиться со своими подчиненными чересчур снисходительно во всех отношениях. Иначе всякий из них мог подвергнуться опасности потерять навсегда кого-либо из своего семейства за самые обоснованные требования — уважать его права, как главы семейства. Например, какой-нибудь отец, если позволял себе произнести дерзкий выговор кому-либо из своих детей за позднее возвращение домой или же за неаккуратное исполнение домашней работы... то скорбленные, до другого утра, оказывались уже на земле мюридов»¹.

Подобный настрой части горской молодежи в немалой степени подпитывался за счет нахождения в ее среде особой категории лиц, политическая масса которых за годы Кавказской войны неуклонно нарастала и потому представляла дополнительную угрозу стабильности в обществе. Именно с этим слоем общества И. Д. Попка соотносил термин *хаджирет*, распространенный на Северо-Западном Кавказе: «Преимущественно же и существенно принадлежит это название буйным бездомовникам, которые выросли в круглом сиротстве и нищете... Долговременная Кавказская война, осиротив тысячи семейств и истребив тысячи частных имуществ в горах, произвела множество хеджретов в первом смысле — в смысле сиротства и нищеты. Нынешний посланец Шамиля Магомет-Амин... находит в хеджретах ревностных поборников своих возмутительных... происков... потому что находят они возможность составить около него свой круг... и получать от него деятельность, которая наполняла бы пустоту существования, не принадлежащих ни обществу, ни семейству»².

Именно к такой категории лиц относился «выбежавший с гор на всегданнее жительство в России... натахайского племени простой черкесин Мустафа прозвания своего непомнящий... лет от роду 18... холост», который о своем происхождении сообщил следующее. «Как звали отца и мать не знаю... а помню только в сущем моем малолет-

¹ Лиллов А. И. Очерки из быта горских мусульман // СМОМНИК. Тифлис, 1886. Вып. 5. С. 4.

² Попка И. Д. Черноморские казаки. Краснодар, 1998. С. 150.

стве Российскими войсками был взят в плен и променен на русских пленных неизвестным мне закубанским черкесом»¹.

В деловой переписке должностных лиц Черноморского войска сухим, казенным языком описываются ситуации, в центре которых оказываются представители данной категории. В частности, речь шла о двадцатилетнем шапсуге Моссе, который «родился на реке Иль от отца простого черкесина, а матери не знает... Сего года (1836 г. — Ю. Б.) в январе поехал к одному черкесину, живущему на речке Пчемиз неотдаль отца его, и уворовал у него медный казан и таковой же кумган и тем самым, нарушив закон, определенный вообще для магометан, не захотел более там жить, бежал на сию сторону с намерением быть российским поданным...»².

Несмотря на туманное объяснение, все же достаточно определенно просматривается положение и восемнадцатилетнего натухайца Исмаила Бата, когда «сего года в марте месяце... живущие в ауле черкесы начали делать ему разные притеснения и обиды за воровство якобы у них скота, то он во избежание этого и самых худых для себя последствий бежал под покровительство России»³. При этом беспокойный нрав не позволил ему долго жить в Гривенском черкесском ауле, куда он был поселен в апреле, и в «июне месяце самовольно отлучился без ведома... в каракубанский остров... к прапорщику Шемафу Абат, но родной брат его Тимбет... объявил, что в сем месяце брат его Исмаил оттудова неизвестно куда бежал...»⁴. Не менее понятна также ситуация с 25-летним холостым и не имеющим родителей натухайцем (его имя в документах не сохранилось), который «сего года в марте месяце через разные неудовольствия на него родственников его и других единоплеменных черкес... бежал для покровительства в Россию»⁵.

В своем рапорте, составленном в январе 1836 г., командир 11-го конного полка Черноморского войска пишет о черкесе Ильясе, вышедшем из Закубанья к Ольгинскому посту. Из текста этого рапорта очевидно, что, несмотря на юный возраст, Ильяс достаточно самостоятелен в своих поступках. «Лет ему от роду 15, родился за Кубанью в шапсугском владении... отсель в 1833 году выбежал с отцом и братьями в подданство России и водворен в ауле прапорщика Аббата, но в 1835 году по подговору родного старшего брата его Алкаса, оставя отца, бежал с тем к родственнику своему, жительствовавшему за Кубанью... отсель оный брат его бежал опять на сию сторону, а он, побывши там с полгода и по неудовольствию на него живущих там сапсуг бежал обратно на сию сторону»⁶.

¹ ГАКК. Ф. 249, оп. 1, д. 1618, л. 45.

² Там же, д. 1469, л. 37.

³ Там же, л. 138.

⁴ Там же, д. 1618, л. 132.

⁵ Там же, л. 188.

⁶ Там же, л. 5—6.

М. В. Покровский, говоря о первых результатах деятельности проповедников мюридизма на Западном Кавказе, отмечает, в частности, формирование ими отрядов воинов, которые должны были стать ядром постоянной армии для борьбы с Россией. Особо подчеркивая, что в эти отряды прежде всего вступали юноши-сироты, над которыми тяготела постоянная опасность быть проданными в рабство, а также изгнанники из аулов, «исключенные из общин за совершенные ими преступления», он называет их хаджиретами или мутаххимами, т. е. полностью отождествляет эти категории лиц»¹.

Некоторые авторы, писавшие в XIX в. об абречестве, отмечали практику ухода в абреки, когда последние продолжали находиться на прежней территории проживания. При этом сохранялась одна из характернейших отличительных особенностей абреков — независимость от общинников, а порой откровенная агрессия по отношению к ним. Так, В. Савинов, говоря о том, что бывают абреки «заклявшие на всю жизнь» и «временные», отмечал: «Временные абреки живут в родном ауле и при выезде молодых в наезд — являются всегда первые. В деле и схватке они страшные...»².

К такому же заключению, говоря об абреках, пришел И. Бларамберг: «В аулах они самые опасные соседи, с ними всегда надо быть осторожнее и иметь руку на кинжале», т. е. быть готовым тут же отбить нападение»³.

Особый интерес в этой связи представляет описание ситуации, которая сложилась в Хунзахе после убийства имама Гамзата. «В течение года в Хунзахе не было власти — ни имамской, ни ханской, не было и русских. В продолжении этого периода в Хунзахе орудовала организованная из молодежи партия (шайка), именовавшаяся *абу-заби* (множественное число от единственного *абурик* — „абрик“ — Ю. Б.). Партия эта не составляла соединения членов какого-либо одного рода. „Абурики“ своевольничали, производили насилия, чего хотели — отбирали быков, лошадей и хлеб»⁴. Термин «абрик» по отношению к хунзаской молодежи использован, вероятно, случайно, так как и В. А. Потто, описывая штурм Хунзаха мюридами Кази-муллы в 1830 г., называет обороняющих стены селения защитников «хунзахскими абреками»⁵.

Таким образом, в обстановке политического безвластия в Хунзахе оппозиционные настроения молодежи проявляются уже не в форме одиночных разрозненных побегов в абреки, а принимают отчетливую организованную структуру. Конфликт с его разрушительными для общества последствиями, своеобразное «выпускание паров» уже не выносится вовне. Автономность хунзахских абреков от

¹ Покровский М. В. Из истории адыгов... С. 210.

² Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. Кн. 4. С. 2.

³ Бларамберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 233.

⁴ Ясулов Г. Предания о Хаджи Мурате // Дагестанский сборник. Махачкала, 1927. Т. 3. С. 15.

⁵ Потто В. А. Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 5. С. 51.

общины, их корпоративность подчеркивает следующий факт. Когда «дипломатические» отношения Хаджи-Мурата с Шамилем были окончательно испорчены, бывший наиб решил вступить с имамом в открытую конфронтацию и обратился с просьбой к Батлаинскому обществу «разрешить ему жить в селении Батлаиче, так как он думает воевать с имамом Шамилем. Батлаинский джамаат дал согласие. Хаджи-Мурад сейчас же переселился в селение Балаич... Хунзахская молодежь в большей половине пошла за Хаджи-Мурадом и стала жить в указанном селении»¹. И возможно, совсем не случайно у абхазов слово «абрек» «стало обозначать возрастной класс», правда старших деятельных мужчин (*абырг*)².

С нашей точки зрения, определенную аналогию хунзахской ситуации можно видеть в возникновении среди ингушей в период правления Шамиля учения Батыл-хаджи, которое просуществовало вплоть до настоящего времени и последователям которого пришлось испытать на себе критику официальной советской идеологии³. Показательно, что К. Борисович, давший в конце XIX в. описание этого вероучения, называет его апологета абреком. Практически, это единственное упоминание такого рода. Но гораздо важнее здесь подчеркнуть, что стилистика поведения основателя этого религиозного братства и его представителей дала К. Борисовичу повод оценить Батыл-хаджу именно так.

Главными отличительными чертами этого братства было наездничество (джигитство) и, что следует особо отметить, крайняя форма нетерпимости по отношению к окружающим. «Нетерпимость же доводит их до того, что, сделавшись „братьями“ — вежеры перестают посещать своих родных, не примкнувших к их секте, не отвечают на обычное приветствие встречающихся мусульман... Последователи учения Батыл-хаджи являлись грозой среди ингушей; их боялись ингуши, не принадлежащие к их секте»⁴.

В целом для мусульман не ответить на приветствие считалось одним из самых сильных нарушений правил человеческого общежития. Согласно представлениям, сложившимся у некоторых народов, подобное поведение рассматривалось как отличительная черта нечистой силы⁵. В земных реалиях лицом, не ответившим на приветствие, вполне вероятно мог быть мститель, исполняющий свою миссию. Так, А. Цаликов в одном из своих очерков о Кавказе вводит следующую зарисовку: «В черной лохматой бурке, вооруженный с ног до головы, закутанный башлыком, едет на горячем коне незна-

комый всадник. Поздоровался Ибрагим, но всадник проехал мимо, щелкнув плетью. „Видно, кровник отправляется на розыск врага“, — подумал про себя Ибрагим»¹.

Безусловно, вышеприведенный пример несет в себе черты неоднородного явления. В отличие от хунзахских абреков, творивших насилие без идеологического оформления, ингушские последователи Батыл-хаджи его имеют. Но как в первом, так и во втором случае мы сталкиваемся с фактом чрезмерного превышения полномочий возрастной группы молодежи. Правда, в тексте нет указаний на то, что последователи Батыл-хаджи — это мужская молодежь, но, судя по контексту (например, джигитство как отличительная черта) именно представители этого возрастного слоя общества составляли костяк этой группы последователей.

Возрастная группа мужской молодежи в критические для общества периоды представляла собой «взрывоопасный материал», способный легко выйти из-под контроля. Так, в период пребывания Александра II на Западном Кавказе, после его ультимативного предложения представителям делегации абадзехов, шапсугов и убыхов переселиться на Кубань в их лагере возникли серьезные разногласия. Много было употреблено усилий и убеждений со стороны старших, чтобы успокоить взволнованные умы молодежи. Не раз обнажались кинжалы и шашки и даже дошло до незначительной кровавой «ратки»². Точно так же после того, как в 1868 г. российские власти решили провести разоружение горцев Северо-Западного Кавказа, «буйная молодежь беглых кабардинцев, восстановленная», как отмечалось в отчете по военно-народному управлению Кубанской области, «против сдачи оружия людьми неблагонамеренными, заявляла, что считает за позор остаться без оружия...». Весьма возможно, что кабардинские старшины несколько не грешили против истины, когда заявляли начальству, что «молодежь их не слушает и не слушает никаких увещаний, а силу готовится отражать оружием»³. В начале XX в. «благодаря безземелью на фоне осетинской жизни концентрируются весьма печальные явления: конокрадство, уход молодых людей в абреки, которые являются страшным бичом для бедных горцев, которые не могут искоренить их своими силами»⁴.

В этой связи хотелось бы прокомментировать ситуацию, сложившуюся значительно позже в Карачае, в период Гражданской войны. Докладная записка председателя ЧК Карачаевского округа Батчаева содержит в себе ряд интересных деталей. Записка была составлена в связи с широкой волной бандитизма, захлестнувшего Карачай и соседнюю Кабарду, с территории которой стал угоняться в

¹ Ясулов Г. Предания о Хаджи Мурате. С. 39.

² Чеснов Я. Менталитет и проблема политических лидеров в Чечне // Открытая политика. № 8 (10). 1995. С. 30.

³ Гутаев А. М. Реакционная секта Батал-Хаджи. Грозный, 1968.

⁴ Борисович К. Сектанство среди ингушей // Этнографическое обозрение. 1893. Кн. 18. № 3. С. 139.

⁵ Т. В. Из текинских народных верований. Ал // Закаспийское обозрение. 1910. № 39. С. 3.

¹ Цаликов А. В горах Кавказа. С. 44.

² Эса-дза С. Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Майкоп, 1993. С. 82.

³ ГАКК. Ф. 799, оп. 1, д. 2, л. 25.

⁴ Атабеков. Письма из Южной Осетии // Голос Кавказа. 1909. № 743. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. II. С. 119.

...м количестве скот. Отмечая, что традиционно «карачаевский народ считался среди горцев Северного Кавказа одним из самых мирных», автор доклада пишет: «В своем ослеплении и жажде мести, карачаевцы не могли остановиться на полдороге, и в результате с обеих сторон страдали невинные трудовые массы. Угон кабардинского скота считался почетным и достойным „джигитским“ делом, и молодежь Карачая большей частью участвовала в первых столкновениях с кабардинцами.

Это послужило как бы первым этапом развития бандитизма в Карачае. Ко всему этому настало время деникинщины и мобилизованная часть карачаевской молодежи, бывшая в рядах добровольческой армии, вернулась домой совершенно развращенной. Это является второй степенью развития бандитизма. Особенно усилились угоны кабардинского скота осенью 1920 г. во время несчастной авантюры, на которую поднял Карачай генерал Султан Келич-Гирей, Крым-Шамхалов и др. Во время этого восстания кабардинские контрреволюционеры, нашедшие приют в ущельях Карачая, пользуясь враждой карачаевцев и кабардинцев, руководили первыми в угоны скота у вторых»¹.

Первое, что следует отметить в плане сравнения с «хунзахским» вариантом абречества, это то, что вышеописанные события также протекали в ситуации политического хаоса, когда накопленный карачаевским обществом негативный заряд уже не мог оставаться под контролем властных структур, в том числе и традиционных. Из записки остается неясным, насколько действия молодежи были бесконтрольны со стороны общества. Вероятно, как это отмечает и сам Батчаев, карачаевское общество было единодушно в действиях против кабардинцев. Но, скорее всего, молодежь в любом случае проводила бы самостоятельную политику, верша свой суд. В данном случае задачи молодежи и остальной части общества могли совпадать — месть была направлена вовне и не была столь опасной для общества.

Вернувшаяся из добровольческой армии «развращенная» молодежь, оказавшаяся в ситуации автономности, пусть даже временной, от общества, должна была внести вклад в дело обретения несвойственных ей в таких масштабах полномочий. Очень важным в данной ситуации является нахождение в среде карачаевцев кабардинцев, собственно абреков, которые мстили общинам, из которых они бежали, наводя на них карачаевцев.

* * *

Абречество нередко становилось формой преодоления острых межсословных противоречий. Начать здесь следует с того, что в традиционном кабардинском обществе представителю низшего со-

¹ Алиев У. Карачай. Историко-этнологический и культурно-экономический очерк. Ростов н/Д., 1927. С. 176.

...ния, убежавшего от хозяина, в принципе весьма непросто было... ответственность, знала, что за предоставление беглецу... она могла понести наказание. Так, в частности, В. А. Потто... о том, в 1804 г. князь Атажукин «совершил набег на кистин... их грабежи», но также «и за то, что кистины давали у себя убе... беглым кабардинским холопам...»¹.

Вероятно, как частный случай этого явления можно рассматри... эпизод из жизни Ф. Ф. Торнау, когда он, бежав из плена, встре... абадзехов из другого селения. На предложение Ф. Ф. Торнау... в их ауле с тем, чтобы в дальнейшем получить за него... абадзехи, опасаясь мести беглого кабардинца Тамбиева —... Ф. Ф. Торнау, доставили офицера на прежнее место².

Одним из основных пунктов претензий, предъявлявшихся кабар...скими князьями царской администрации, было их острое несо... с тем, что беглые крестьяне находили пристанище на терри... подвластной России. При этом в обращении к Петру I кабар...ские князья, требовавшие возвращения своих людей, отмечали, ... в случае ухода на территорию России представителей княжеско-...сословия и свободных кабардинцев никаких претензий быть не... так как они вольны распоряжаться своей судьбой³.

Отправляя в Петербург делегацию с выражением подданниче...х чувств, кабардинцы уполномочили князей Мисостова и Татар...ова обратиться к императрице «с просьбой об уничтожении Моз...а и возвращении бежавших туда от кабардинских владельцев хо...ов...»⁴. Вероятно, для многих кабардинских князей Моздок стал...им из мощных провоцирующих факторов их непримиримых ан...оссийских настроений, выливавшихся в постоянные набеги на...донную линию.

Несмотря на объективные трудности в проведении самостоя...льной линии поведения для представителей зависимого сословия, ...абардинском фольклоре сохранились имена некоторых из них, ...евших прославить себя в качестве абреков. Безусловно, самым...вестным из них был Машуко.

Не желая платить дань крымскому хану, *тлахукотл* (зависимое...словие у кабардинцев) Машуко вместе с группой тлахукотлей...рылся в горах. Дело закончилось тем, что по совету *пиши* (князь) и...орков (дворяне) хан взял в плен сестру Машуко. Сподвижники Ма...уко, примирившись с хозяевами, спустились вниз в долину. И...олько Машуко «не согласился на то, остался в горах абреком. Знал...и, что сестру его отдали крымскому хану, и не хотел он забыть, ...простить это. По ночам он делал набеги на владения пиши-уорков,

¹ Потто В. А. Кавказская война. Т. 1. С. 618.

² Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. С. 264.

³ Козлов С. А. Кавказ в судьбах России.

⁴ ...

сжигал их дома, забирал пищу, одежду. Большой напастью был он для пше-уорков»¹. Жизнь свою абрек Машуко закончил, погибнув в засаде, устроенной его врагами. С тех пор гора, на которой, согласно народному преданию, скрывался абрек Машуко, носит его имя.

В кабардинской устной традиции сохранилось имя абрека Гулея, также происходившего из сословия тлхукотлей. Этот абрек, судя по преданию, отличался предельно суровым, нелюдимым характером, а жертвами его мести оказывались главным образом пше, притеснявшие крепостных. Как и в случае с Машуко, имя Гулея сохранилось в местной топонимике. Рошу, в которой он жил и скрывался, стали называть Гулеевой².

Тлхукотль, ставший абреком, т. е. достигший своими делами широкой известности, практически выходил из жесткой системы сословной зависимости. Тот же Гулей в известном смысле вставал на одну ступень с представителями привилегированного слоя общества. Его (и подобных ему) независимость базировалась исключительно на волевых личных качествах.

В одном из своих очерков Хан-Гирей, вспоминая свое детство, описывает случай, когда группа всадников, в которой был и он, подъехала к лесу Тхатчек, после чего джигитовка молодежи прекратилась, старики приказали вынуть ружья из чехлов и соблюдать тишину, пока не проедут лес. Причина тревоги заключалась в том, что этот лес был лесом разбойника Донекея. Сам Донекей «происходил из горного шапсугского клана Дзжи. Как простолюдин (тлэфекотль), своею известностью он нимало не обязан своим предкам»³.

Ф. Ф. Торнау, говоря об абреке Джансане, ушедшем из Кабарды к абадзехам, также отмечал, что он «был незнатного происхождения и не принадлежал, как Тамбиев, к числу первостепенных кабардинских узденей, но в свете и в бою он брал нередко верх над лучшими князьями, и горцы поручали ему обыкновенно начальство над своими военными сборищами в самых затруднительных случаях»⁴.

С точки зрения нашего информатора из аула Кошехабль, одного из трех селений, где проживают в настоящее время так называемые беглые кабардинцы (Кошехабль, Блечепсин, Ходзь), если «человек из неблагородных уходил в хаджиреты и прославлялся как герой, ему могли дать другую фамилию, чтобы он смог дожить где-то свою жизнь спокойно». В отдельных случаях, при благоприятном стечении обстоятельств такой абрек мог войти в дворянское сословие. При этом, как отмечает информатор, «за такого неродовитого дворянина, вчерашнего крестьянина благородные не выдавали своих дочерей». С другой стороны, «парню дали дворянство, и простую он

¹ Кабардинский фольклор. М.: Л., 1936. С. 273; Ногмов Ш. В. История адыгейского народа. С. 125.

² Кабардинский фольклор. С. 270.

³ Хан-Гирей. Князь Пшеской Ахольятоко // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17. С. 10.

⁴ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. С. 196.

сам не возьмет. Этим он подчеркнет, что остался тем же холопом». Поэтому в подобной ситуации компромиссным вариантом разрешения проблемы являлся брак новоиспеченного дворянина с представительницей прослойки тума¹.

Таким образом, для выходцев из зависимого сословия, равно как и для людей неродовитых, абречество могло стать своеобразным инструментом социальной эмансипации.

* * *

Становление абреком являлось процессом постепенным, и в этом процессе первой и очень важной его фазой был уход из общины. Причина в этот момент находилась в крайне зыбком состоянии социальной взвешенности, которое могло завершиться как переселением в другую общину с последующей адаптацией к новым условиям (именно такую категорию лиц у грузин-горцев, укрывавшихся от преследования по кровной мести в дальних, чужих общинах, называют аманатами²), так и привести на абреческую стезю.

В этой связи, как нам представляется, интересно рассмотреть известный сюжет о попытке уничтожения в Кабарде княжеской фамилии Тохтамышей. Потомки князя Тохтамышы «стали проявлять особую враждебность по отношению к другим князьям, гордо поступая с народом, им подвластным, грабили и притесняли его». В результате подобных действий Тохтамышей среди их двоюродных братьев созревает решение истребить весь их род, что и было приведено в жизнь, за одним исключением. Одному из князей, Кайтуко Тохтамышу, удалось спастись и скрыться со своей женой в лесу на реке Малке. Князь с женой долго скрывались, но место их обитания им не менее стало известным.

На народном собрании было решено послать к князю делегацию, члены которой должны были предъявить следующие условия: «Быть необходимым с князьями и народом и никого не обижать. Кайтуко согласился и подтвердил условие клятвой»³. При этом делегация, отправленная к Кайтуко, имела от общества указания — в том случае, если князь не принял бы условий, его следовало непременно убить. Лишившись высокого положения, имущества и, наконец, потеряв всех близких родственников, князь имел все основания мстить обществу — виновнику его несчастий. Возможно, к активным действиям он не прибегал, чтобы не осложнять положение жены, и без того оказавшейся в трудных для нее условиях жизни, в лесу. Но подобное положение не могло долго оставаться неизменным. Общество должно было осознавать, что князь представлял для него потенциальную опасность, если события в дальнейшем стали бы развиваться по абреческому сценарию.

¹ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 20.

² Канделаки М. Б. Из общественного быта горцев Грузии. С. 40.

³ Кудашев В. Исторические сведения о кабардинском народе. С. 17.

Прекрасной иллюстрацией постепенного разворачивания конфликта, последствиями которого мог стать уход в абреки, служит описание злоключений 25-летнего натухайца Магомета Гуляя, составленное на основе его показаний и сохранившееся в служебной переписке канцелярии Черноморского казачьего войска. В силу того, что этот материал содержит интересную информацию, мы позволим себе передать текст докладной записки с минимальными сокращениями.

События начались зимой 1833 г., когда Гуляй, житель аула Сух, прибывает в крепость Геленджик и просит «позволения вывести из гор девицу натухайского же племени Деха-Шехстлу, с которой он имел ближнее знакомство, и вместе с ней просил о переселении в российские пределы. Получив на сие позволение... в тот же день отправился в горы, прибыл в аул Шехметов, расстоянием от Геленджика в два часа конной езды, где, переночевав одну ночь, украл означенную девушку, бывшую до того уже стоворенную в замужество за горца, — на другой день вместе с ней явился в крепость Геленджик...». В дальнейшем Магомет Гуляй оказывается в Екатеринодаре, где его представляют высокопоставленному военному. Получив разрешение, Магомет Гуляй поселяется у своего знакомого — находящегося на русской службе убыха, в ауле, расположенном на левом берегу Кубани.

В 1834 г. убых, в доме которого Гуляй проживал в течение полугода, погибает в экспедиции, предпринятой русскими против шапсугов. Пробыв в доме умершего убыха еще месяц, Гуляй, «поссорясь с крепостным его человеком, ночью бежал с девкою на лошади, подаренной ему убыхом, и на другой день прибыл в аул, стоящий на речке на Сухате, к знакомому ему абазеху Ногай-маха-Едик, в котором прожил год, и в сие время его родной брат... приехал в тот аул вместе с шестью горцами, украл у него девушку Деха-Шехстлу, увез с собою и передал натухайцу, заплатившему отцу ее по азиатскому обыкновению калым с тем намерением, чтобы не было вражды его родственников.

После того прожил в том ауле несколько времени, переселился на речку Убухе и жил у абхазца Дешен около трех месяцев, после сего переехал в аул Чугохи, на речку Сухопс, в котором прожил год, и в сие время родственники его зассорились с ним, Гуляем, за украденную девушку и хотели поймать его... О намерении их узнал он от горца, — и потому, чтобы избежать всех гонений, он вознамерился явиться в крепость Геленджик просить о водворении в Россию, но родственники его узнали о том, пригласили его жить в кругу их жительства, однако же, он, Гуляй, отправился в крепость и на пути своем на речке Бзид около Джубы встретил на дороге трех родственников своих пеших, которые хотели его схватить — но как он, Гуляй, был на лошади, то отъехал от них на некоторое расстояние, выстрелом из имеющегося при нем пистолета одного из трех ранил, а сам уже без всякого препятствия прибыл в Геленджик с тем намерением, чтобы поселиться на всегдашнее жительство в России...»¹.

¹ ГАКК. Ф. 249, оп. 1, д. 1469, л. 21—34.

Мы не знаем, какой в дальнейшем была судьба этого человека, но нам важно лишь отметить, что в ходе рассмотренного конфликта постепенно сложились все необходимые условия для обращения его в абречество.

Не менее информативным является текст показаний, данный в 1865 г. в управлении Зеленчукского округа абазинцем Дием Капсергеновым, проживавшим в ауле князя Лоова. В 1858 г., сопровождая свадебный поезд, Капсергенов оказывается участником следующих событий. После того как свадебный поезд проехал мимо одного из аулов, их догнала партия всадников, джигиты и приветствуя выстрелами. «Я, отъехав от своей партии поотдаль впереди, — излагает Капсергенов свою версию произошедшего, — увидев эту джигитовую толпу, бросился к моим товарищам и в виде шуточной защиты их от нападения, подскочив с выстрелом из пистолета вверх. В это мгновение при общей стрельбе из противной нам партии упал раненый Магомет Лафишев». Раненый скончался, а общественное мнение вынесло в смерти Лафишева Капсергенова — «товарищи мои начинают говорить в народе, что я ранил его, но доказать того никто не мог». Действительно, дело, рассмотренное шариатским судом, это обвинение не подтвердило.

Два года спустя Капсергенов оказывается в ауле, где проживал Магомет Лафишев. Ночью его вызывает из дома человек, голос которого был похож на голос его тестя — «Карачаевцы, укравшие мою лошадь, приехали на ней сюда, но узнав, что ты здесь, сейчас убежали, пойд и отними ее!». В выбежавшего из дома Капсергенова дважды стреляют и нападают находящиеся в засаде люди. Обороняясь от трех напавших на него человек, Капсергенов двум из них наносит кинжалом раны и скрывается в лесу. Через несколько дней Капсергенов сдается властям, и его за убийство родственника Лафишева, который был одним из нападавших и скончался от раны, отправляют на вечную ссылку в Сибирь. В том же году ему удается бежать и добраться до живущих в горах башельбаевцев.

Проведя здесь зиму, Лафишев весной «вместе с ними, по случаю переселения их в Турцию, через Абхазию дошел до Цебельды». Здесь он получает покровительство князя Шахим бея Маршани, в доме которого явился и где остается жить. Однако здесь он находится недолго, так как князя убивают на охоте, и он переходит в урочище Цебельда(?) к князю Алмахситу-Маршани. После того, как власти издавали указ о прощении находящихся в розыске преступникам, Капсергенов явился в Сухум и получил разрешение остаться в Цебельде. Его жизнь, казалось бы, вновь обретает стабильность — «я женился на девушке из фамилии Аховых — свободных цебельдинцев, построив себе саклю в ауле князя Алмахсита».

В 1863 г. в Цебельду прибывает верхне-кубанский пристав в том числе и для вызова к себе Капсергенова. Но последний вновь остав-

¹ ГАКК. Ф. 744, оп. 1, д. 288, л. 3.

ляет место своего нового жительства, так как «разнеслась в народе молва, что если я пойду к нему, то меня убьют казаки, и я скрылся в лес». С этого момента и до 1865 г., когда Дия Капсергенов добровольно сдался властям, его жизнь протекала за пределами освоенного человеком пространства.

В описании семилетнего отрезка жизни абазина Дин Капсергенова, составленного с его слов, прослеживается поэтапное развитие конфликта, в ходе которого человек, не имеющий первоначально веских на то причин, становится абреком. Став кровником и беглецом, Капсергенов меняет за этот сравнительно короткий срок нескольких покровителей. Ситуация опасности, в которой он оказался, угроза, постоянно исходящая от мстителей и властей, отсутствие семьи создают условия, при которых его существование отличается повышенной степенью мобильности. Но Капсергенов не только скрывался от своих недоброжелателей. «Во время проживания моего в Цебельде, — сообщает сам Капсергенов, — я приходил три раза на родную землю»¹. Капсергенов сообщает названия аулов и имена хозяев, со двора которых он похищает быков и из конюшен которых уводит лошадей, пригоняя их затем в Цебельду, где и продает местным жителям. «Более этого, — отмечает Капсергенов, — я ничего в этом крае не сделал злого и если носилась молва, что будто бы при всех воровствах все я воровал — это совершенно не справедливо»². Весьма возможно, что молва не случайно приписывала этому человеку больше недостойных деяний, чем он сам признавал за собой.

Во всяком случае, в рапорте командира 5-й бригады Кубанского казачьего войска Капсергенову дается более жесткая характеристика: «Дошло до моего сведения, что прикубанский житель аула Лова Дия Капсергенов назад тому шесть лет... в настоящее время проживая на Южном склоне в Цебельде, часто приезжает на северный склон с набранною им шайкою и с огнестрельным оружием, для воровства и других злодеяний в прикубанских аулах и на кошах, находящихся для пастбы на кордонной земле в нагорной линии»³.

Капсергенов проводит свои набеги на территорию, которую сам называет «родной землей», однако его ответные действия еще не приняли крайней формы. Месть как составляющая его жизни не вынесена на первый план, а имя связано главным образом с угоном скота, но не с убийством своих врагов. Дальнейшее проведение набегов или слава в их проведении, которая ему приписывалась, рано или поздно должны были расширить зону конфликта, в который неизменно втянулись бы новые его участники, а последствия приняли бы необратимый характер. Косвенное свидетельство возможности развития событий именно по такому сценарию находится в показаниях самого Капсергенова. Говоря о своей попытке связаться с вла-

¹ ГАКК. Ф. 744, оп. 1, д. 288, л. 6.

² Там же, л. 6.

³ Там же, л. 10.

стями для того, чтобы оговорить возможные условия добровольной сдачи, он пытается в первую очередь установить связь со своими земляками. Прием, к которому он для этого прибегает, весьма характерен. «Когда Салман Минеров проезжал по каким-то делам в горы по Марухскому перевалу, я, увидев его, притаился в лесу, оставив на дороге его коллик из палки... а в верхнем конце сделал расстрел, вложив письмо и закричал, чтобы он его взял. Он исполнил мою просьбу и я в тот же момент скрылся за скалу, не доверяя никому, чтобы не убили»¹. На это обстоятельство он ссылается неоднократно. Так, говоря о своих наездах из Цебельды, отмечает: «Когда я приходил сюда, то на пристанодержательстве никогда и ни у кого не был (иначе говоря, не пользовался гостеприимством. — Б.) ибо никому не доверял, чтобы не убили»². Подобная осторожность со стороны Капсергенова по отношению к своим землякам искусственно говорит о уже сложившихся между ними крайне натянутых отношениях.

В силу того, что абреческая линия в вышеописанных случаях не успела развиваться в полной мере, образы Капсергенова и Гуканова как абреков имеют весьма размытые контуры и лишь смутно вытекают в некой отдаленной перспективе. Речь здесь главным образом идет о следующем обстоятельстве. В народной памяти, как и в литературе, сохранялись образы абреков со сложившейся «репутацией завоевавших своими делами признание, оставивших яркий след в общественном сознании. Герой А. А. Бестужева-Марлинского Мулла-Нур сожалеет о недостигнутом им идеале: «А я хотел бы, чтобы имя моё могло смущать и страшить целые дружины, как пушка гремит: чтобы каждый злодей бледнел, слыша его, как внемля шелесту ангела смерти. Не воли, а силы не достало такому желанию»³. В этих народных воспоминаниях остается как сильная, незабываемая по своим физическим возможностям личность. Так, в ауле Цебельды об известном здесь в сороковых годах абреке Пшизабекове сохранилась следующая история. В 1941 г. во время суровой зимы этот абрек находился в ауле. Дом, в котором он скрывался, был окружен солдатами подразделения НКВД. Пшизабеков выпрыгнул в окно, пробился сквозь оцепление, переплыл Лабу и скрылся в лесу»⁴.

Это тем более касается эпоса или литературных текстов, где создается некий идеальный образ, воплощающий в себе наиболее рельефные черты данной социальной группы. В этих случаях мы имеем дело, как правило, с самым верхним и немногочисленным ее слоем. Архивный материал, а в нашем случае, это большей частью рутинная фиксация повседневных происшествий, дает возможность уви-

¹ ГАКК. Ф. 744, оп. 1, д. 288, л. 6.

² Там же, л. 7.

³ Бестужев-Марлинский А. А. Мулла-Нур. Бель // Бестужев-Марлинский А. А. Сочинения: В 2 т. Т. I. М., 1958. С. 282.

⁴ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 34.

деть промежуточную стадию процесса становления, которая для большинства потенциальных абреков так и оставалась лишенной дальнейшего развития.

Показательным в этой связи является дело о ссылке в Россию одного из жителей Псекупского округа в 1865—1866 гг. За неоднократное воровство скота житель бжедугского аула Тлюстенхабль двадцатичетырехлетний Шишамгаз Куйсок был отправлен в ссылку в Россию. Сбежав из Пашковского станичного каземата (совершив подкоп под стену избы), Куйсок в ноябре месяце переплыл через Кубань и спрятался в прибрежном кустарнике. Мы позволим себе привести показания самого беглеца, которые являются прекрасной иллюстрацией тех реалий, с которыми приходилось сталкиваться абрекам. «Просидел так до следующей ночи и пришел в родной аул за три часа до рассвета в саклю матери. Мать позволила обогреться в сакле и попросила уйти в лес, так как в ауле крикун каждый день объявляет — кто будет помогать, с того строго взыщут. Таким образом я дней 15 скрывался в лесу, по ночам ходил то к матери, то к тетке, проживавшей в ауле Нешукой, куда я решился уйти, полагая, что там удобнее мне будет скрываться, так как, проводя все дни в лесу, я не мог долее выносить холода.

Дойдя в ту ночь до реки, я долго ходил по берегу, не имея никакой возможности по случаю полнолунья и шедших льдин переправиться на другую сторону... потом на лодке с большим трудом переправился на другую сторону. Весь мокрый, на пути в Нешукай застал рассвет, остановился в лесу на речке Марте (?) провел там весь день и только ночью пришел к тетке, провел один день и ночь, а на рассвете в пятницу услышал топот возле сакли, схвативши пистолет и шашку вынужден был спрятаться в пустой сундук, и когда меня открыли, то я выскочил и бежал, держа в руке пистолет, угрожая им, гнавшимся за мною, так как пистолет не был заряжен.

Перебежавши по льду речку Марте, я тотчас углубился в чащу леса и пустился бежать по знакомой мне тропинке, и хотя за мною гнались многие нешукоевцы, но я успел скрыться у них из вида. Потом ночью недалеко от аула Дежиджихабль я нашел копны сена и, чувствуя, что у меня изноблены уши, я был без шапки и костюма, от страшного холода, промокшие ноги, оказавшиеся также ознобленными, я залез в сено и согрелся в нем, немного потом захватив охапку сена, пошел в чащу леса, развел там огонь и провел таким образом всю ночь, а на следующий день пошел в Тлестень-хабль и выпросивши у находившихся на речке Псекупс мальчиков лодку, переправился на другую сторону и дошел до своего аула, вошел в свой дом и просил свою мать, чтобы она вместе со мной пошла к аульному старшине, но как его не было дома, то я явился к нему тотчас, как он явился, и просил его и всех аульных жителей ходатайствовать у начальства о помиловании»¹.

¹ ГАКК. Ф. 774, оп. 1, д. 232, л. 49—50.

Далеко не каждый горец мог адаптироваться к опасностям и лишениям, связанным со специфическим образом жизни абрека. Абрек Зелимхан в последний период своей жизни вынужден был преодолевать страшные боли от ревматизма, полученного им за проведенные под открытым небом годы. В качестве примера можно привести историю жизни Дии Капсергенова, обращение которого к властям с просьбой о помиловании в немалой степени было связано с полученной им травмой во время охоты: тур, которого он разделявал на скале, сорвался вниз и увлек за собой Дию Капсергенова, зацепившись за полу одежды рогами. В результате этого Дия Капсергенов мог передвигаться уже только с помощью палки. Подобное могло случиться на охоте с любым горцем, но абрек, ведя походный образ жизни, в значительно большей степени подвергался риску стать жертвой такой ситуации.

Глава II АБРЕК И ОБЩЕСТВО: ОБЛАСТИ КОНФЛИКТОВ

В данной главе мы попытаемся рассмотреть круг вопросов, связанных с предназначением абрека в соответствии с представлениями, которые сложились в традиционном обществе применительно к этой фигуре.

Статус абрека в общине был высок. По свидетельству Комиссии по разбору сословных прав горцев, учрежденной в 1870 г., «большим влиянием на общественные дела у всех чеченцев пользовались и продолжают еще пользоваться ишлеген — трудящиеся, т. е. крупные землевладельцы, затем уруги — абреки, и наконец, чингуры — балалаечники, нечто вроде народных ораторов, а со времени введения мусульманства приобрело большое значение сословие духовенства»¹. Согласно наиболее популярной у местного населения точке зрения, патронажная функция абрека по отношению к обществу рассматривалась в качестве нормы их взаимоотношений. Так, Ф. Ф. Торнау в связи со знаменитыми ногайскими абреками Карамурзиными отмечал тяжелое положение, в котором оказались в период Кавказской войны жители селения Шегирея. Здешние каменистые почвы давали самую незначительную жатву, скотом же «шегиреевцы не могли обзавестись, потому что на плоскости его отбивали русские или захватывали в счет подати бесленеевские князья Шолох, а в горах угоняли убыхи и медеведовцы. Жизнь в Шегирее была самая жалкая, пока не поселились там Карамурзины и не взяли аул под свое покровительство. Тогда только бедные жители успели свободно вздохнуть...»².

Адыг Махмуд Хатит, прославившийся с точки зрения наших информаторов-кабардинцев, в начале XX в. на Северном Кавказе не меньше, чем знаменитый чеченец Зелимхан из Харачоя, свою деятельность как абрек начал с того, что ограбил своего богатого одно-

сельца, везшего деньги в банк Екатеринодара, и раздал их бедным вдовам. При этом свое благодеяние он осуществил тайно. Совершив самое крупное до революции ограбление (было похищено 200 тысяч рублей золотом), он, тем не менее, лично себе не присвоил ничего¹.

Зелимхан, согласно молве, был не только мстителем за весь чеченский народ в целом; ему было дело до каждого простого человека, нужды которого не оставляли его равнодушным. Народная память приписывает ему многочисленные истории, в которых он восстанавливал справедливость, например, не только возвращал бедному человеку украденную у него лошадь, но и наделял его при этом деньгами².

Особый интерес в данной связи для нас представляют произведения кавказских авторов, сумевших передать тот образ абрека, который сложился в устной народной традиции.

В романе «Дата Туташхия» Ч. Амирэджби как ни в каком другом произведении об абреках основной текст посвящен нравственным проблемам, которые возникают у главного героя в силу его образа жизни. В лице Дата Туташхия выводится образ идеального абрека, воплотившего в себе все позитивные черты, которые народ (в данном случае грузинский) связывал с абреками.

В конце книги главный герой, пройдя тяжелый путь испытаний и нравственных сомнений, следующим образом рассматривает свое предназначение на выбранном им поприще: «Быть благородным чеченцем и истинным абрагом это не значит вовсе, что за тобой гонятся, а ты уходишь. Напротив, благородный человек сам должен быть преследователем. Он преследует зло, творимое другими людьми и обращает это зло в добро. Если это не так, то какой толк в наших бегах и побеггах, в искусстве скрываться и исчезать... Ты должен быть порчу и это зло, ты должен преследовать, чтобы превратить в добро...»³. Это представление об абреке как о народном заступнике, является, пожалуй, одним из наиболее типичных.

Начав с наказания пристава, оскорбившего людей, собравшихся сход, абрек Каймет остается верен этой позиции до конца, в том же и в Турции, куда он вынужден был на время исчезнуть и где не думывая мстит местному чиновнику, экипаж которого умышленно убивает пожилую женщину⁴. Калой, главный герой романа И. Бакина, примыкает к абрекам, предводитель которых обращается к ним с речью: «Горцы, вы с нами в деле впервые. Хочу вам сказать: мы не воры. Царские войска, его люди забрали у нас земли... А заставляем их оплачивать то, что они присвоили себе. Мы грабим казну, городских богачей, помещиков и княжеские стада... Кто

¹ Вертепов Г. Ингуши // Терский сборник. Владикавказ, 1892. Вып. II. кн. II. С. 17.

² Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. М., 2000. С. 154.

¹ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 7.

² Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 185. С. 2.

³ Амирэджби Ч. Дата Туташхия. Тбилиси, 1988. С. 688.

⁴ Керашев Т. Абрек // Керашев Т. Избранные произведения. Т. 2. Майкоп. С. 561.

думает грабить любого, тот должен искать себе иных друзей. Мы считаем это справедливым...»¹.

Много позже тот же Калой, попав во время Первой мировой войны на фронт, объясняет начальству отличие абреков от простых воров и грабителей, которых прислали в качестве пополнения под видом абреческой сотни: «Нам говорили, что едет сюда сто пятьдесят абреков. Мы удивлялись. Откуда столько абреков? Абрек — это особый человек. Он не грабит кого попало, не трогает мирного, бедного. Он делится с бедным, враждует с плохим начальством. А кого нам прислали? Мы ингуши. Мы знаем друг друга до седьмого поколения. И мы знаем каждого из них... Они были в тюрьмах, за то, что у вдов и сирот крали телят, у соседей кур, у дровосека и пахаря — веревку. Это проходимцы»².

Рассмотрим более детально социальную составляющую образа абрека. В этом отношении интересный материал заключен в произведениях Д. Гатуева и М. Мамакаева, посвященных Зелимхану. Сразу отметим, что, с нашей точки зрения, более информативным, насыщенным деталями является произведение осетинского автора. В целом трактовка образа Зелимхана как абрека в произведении Д. Гатуева адекватна характеристике, данной знаменитому харачоевицу в романе Мамакаева. Это человек, который, заняв по отношению к представителям царской администрации бескомпромиссную позицию, ведет вооруженную борьбу. Автор пытается, насколько возможно, придать этой фигуре некий революционный ореол — его Зелимхан знакомится в тюрьме с большевиками, размышляет о неперспективности одиночной борьбы и т. п.; таким образом, фигуру Зелимхана если он и не делает фигурой революционера, то, во всяком случае, предлагается вполне возможная линия осознания Зелимханом в будущем правильного (с точки зрения автора-коммуниста) направления борьбы.

Тем не менее надо отдать должное автору — этот политический окрас не исказит реальной фигуры известного чеченского абрека. Автор следующим образом расставляет акценты в действиях Зелимхана: «С чего начал Зелимхан свое абречество, абречество героическое? Прежде всего он восстановил авторитет фамилии. Он отнял Зезык у сына махкетинского старшины, чтобы вернуть ее все еще оставшемуся законным претендентом Солтамураду»³. Основная же деятельность Зелимхана как абрека направлена не на сведение счетов со своими кровниками, а, как уже отмечалось, против властей. Даже своего кровника Элсанова Зелимхан убивает по причине его сотрудничества с властями⁴.

¹ Базоркин И. Из тьмы веков. М., 1971. С. 276.

² Там же. С. 566.

³ Гатуев Д. Зелимхан. Орджоникидзе, 1971. С. 38.

⁴ Там же. С. 38.

Такие действия героя, как ограбление почты, захват заложников, целью выкупа, убийства представителей власти и заложников, выступают как оправданный ответ на политику властей притеснения народа: «Кто мог восстановить справедливость в Чечне? Зелимхан, только Зелимхан своей твердой рукой, своим метким глазом», и т. д. «Читатель помнит зелимхановское дуа — молитвенную импликацию Зелимхана: „Если я задумаю дело праведное, то укреплю волю: сделаю глаз мой метким и руку твердою“»¹.

Власти пытались вести борьбу с Зелимханом мерами исключительно жесткими, жертвами которых становились мирные жители. Позиция Зелимхана в этом вопросе отчетливо проступает в разговоре с ингушским офицером Шабалиевым: «Ты много зла сделал. Только зла из-за тебя Вербицкий сделал! Сколько горцев расстрелял он! Сколько горцев из-за тебя в Сибирь послали! Ты знаешь, теперь они добиваются выселить нас всех из-за тебя, Зелимхан». Ответ Зелимхана на горький упрек не нуждается в комментариях: «Шабалиев, ты совсем свой народ забыл, ты не знаешь, что наши говорили. „В лесу много кабанов“, — пели они. Правильно это. Один волк разгоняет их“, — пели они еще. Ты поел черного хлеба. Шабалиев — ты будешь плохой волк. Не мешай нам быть волками»².

Позиция, которую обрисовал Дзахо Гатуев и которую можно назвать «идти до конца», — одна из возможных в той ситуации, когда человек, защищающий интересы народа и пользующийся огромным авторитетом, становится невольным виновником народных бедствий.

В этой же книге автор описывает ситуацию, которую можно рассматривать в качестве альтернативного подхода к той же проблеме. Подвижник Зелимхана, ингушский абрек Сулумбек, поставлен перед нравственным выбором: старейшинам его родного селения Сачи власти предъявили ультиматум — в случае дальнейшего укрывательства абрека все жители селения будут высланы в Сибирь. Сулумбек выдвигает единственное условие своей добровольной сдачи — казнь через расстрел, и на этих условиях является в суд, который вынес ему приговор — смертная казнь через повешение. Гатуев, высоко оценив мужественный поступок Сулумбека, остается на стороне Зелимхана, не признававшего целесообразность такого шага своего сподвижника.

До настоящего времени поступок Сулумбека является предметом гордости ингушей, в народном сознании факт самопожертвования абрека ради спасения родного ему селения едва ли не перекрывает другие его деяния, которыми он прославился при жизни.

В этой связи представляет интерес одна из историй об этом абреке, записанная со слов ингушей. Брат Сулумбека пытался похитить

¹ Гатуев Д. Зелимхан. С. 60.

² Там же. С. 92.

быков у бедного человека. Хозяин животных, услышав шум, выстрелом из ружья убивает похитителя. В ответ Сулумбек устраивает засаду и, когда появляется его кровник, обращается к нему согласно канону: «Ты убил моего брата, я — Сулумбек Горовожев, приготовь свое оружие, я буду мстить за кровь брата». Между Сулумбеком и хозяином быков происходит разговор, в ходе которого абрек выясняет, что его кровник не виновен. «„Будучи настоящим мужчиной, — сказал он, — объявляю тебя безвинным в крови моего брата. С сегодняшнего дня живи спокойно и ничего не бойся...“ На второй день во двор Сулумбека пригнали много скота и коней. Это был откуп за кровь. Сулумбек созвал родственников и, объявив, что простил кровь брата, добавил: „Человеческую кровь не продают за деньги и скот. Я простил кровь не для того, чтобы получить плату. Гоните обратно скот и коней!“ Так он простил безвинного человека, и люди были ему благодарны за это»¹.

На этом события не заканчиваются. Через некоторое время на сельском сходе один из жителей обвиняет Сулумбека: «„Ты не мужчина! На тебе лежит позор! Почему ты не мстишь за кровь своего брата?“ Сулумбек сказал: „Знал я, что хоть один человек да обвинит меня в моем поступке. Однако не думай, что твои слова разозлят меня и я пойду убивать невинного человека. Мое слово нерушимо!“». Интерес представляет реакция жителей на это обвинение. «Люди на сходе проклинали этого человека, а Сулумбек и позднее не изменял своему слову. Так же поступали и его родственники».

Ситуация эта представляет большой интерес. Дело в том, что абрек Сулумбек не только совершает акт самопожертвования, но он не мстит своему кровнику, прощая его убийство. Убийство даже не случайное, а совершенное вполне осознанно, при защите своего имущества. Согласно традиционным представлениям народов Кавказа, убийство, в том числе неумышленное, требовало акта возмездия и воспринималось в качестве важнейшего морального долга. Таким образом, Сулумбек действительно представляет фигуру уникальную. Решение абрека, сумевшего поступиться не только своими интересами, но и долгом по отношению к убитому — близкому родственнику в пользу человека, которого считал невинным, вызывает полную поддержку населения, при этом и реакция схода адекватна той гуманистической позиции, которую занял абрек. Здесь мы сталкиваемся с тем редким случаем, когда поведение Сулумбека как народного защитника практически полностью соответствует представлению об идеальном взаимоотношении между абреком и общиной.

Вопрос насколько ответственен абрек перед народом за свои действия или, иначе говоря, насколько высока степень его автономности от народа поднимается также в книге И. Базоркина. При этом идет некое сравнение линий поведения абреков: «Жестоко, но

справедливо наказывал Зяламх своих врагов. Он убивал карателей, бил богачей. Однако тяжелой ценой оплачивал это народ... Калой мог допустить, чтобы из-за него разорили Эш-аул, сослали лю... Ведь только ради них он шел на отчаянные дела, рисковал жизнью. Вот еще почему он стал „мирным“». Далее автор дает слово самому Зелимхану, который в разговоре с Калоем, в частности, говорит: «Я знаю тебя, Калой, — сказал он, — ты смелый человек, но добрее меня. Ты ради своей жизни не дал бы страдать другим... А вместо того, чтобы смириться, свирепею. Ненависть к злодеям заставляет мне ум. Я жажду их гибели и бью, бью, где могу, сколько сил... Теперь это стало моей судьбой. Но ты свободен. Они не стали на твой след. Ты очень умно брал их за глотку, не отравляя себя...»².

Очевидно, что жизненная позиция ингушского абрека Калоя в этих основных чертах идентична позиции Сулумбека и рассматривается народом как верная, когда абрек в своей деятельности во главу угла ставит народные интересы. Это представление о предназначении абрека является наиболее устойчивым. Так, абрек Каймет прославился не только своей храбростью в борьбе с царскими властями: «Простые люди любили его и за то, что никогда он мирному человеку не причинял вреда. Некоторым крестьянам он помог купить лошадей. Встретив на дороге русского мужика, горюющего над убитым конем, он дал ему денег. Грозный для царских чиновников, как это часто бывало в те времена, превратился в любимого народного героя, труженики смотрели на него как на своего заступника»³.

Эта же идея в некой эпической, романтической форме выражена в произведении «Сказание о железном волке» словами представителя старшего поколения: «У каждого должен стоять в темном подземелье такой конь... обязательно в темном. В подземелье всегда ждет Дуль-Дуль, конь хаджиретов... „Шыу закъу“ — конь одиноких всадников... Глаза его привыкают к темноте, и потом за одну только ночь он может унести тебя куда угодно и вернуться к рассвету, чтобы никто никогда не узнал, где был одинокий всадник и что он делал... Кого наказывал. Чьи слезы утер... Кому помог одним своим видом... А утром он снова здесь»⁴.

Отметим попутно, что в данном произведении существует противопоставление двух терминов — «абрек» и распространенного у кабардинцев термина «хаджирет». Если первый, как уже выше отмечалось, трактуется как изгой, то, напротив, второй включает в себе исключительно позитивное содержание. Обычно же в литературе оба термина рассматриваются как синонимичные.

¹ Базоркин И. Из тьмы веков. С. 475—478.

² Керашев Т. Абрек. С. 546.

³ Чуюко Ю. Сказание о железном волке. Майкоп. 1993. С. 190.

¹ Абрек Сулумбек // Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М., 1983. С. 326.

В романе Магомета Мамакаева образ Зелимхана трактуется несколько в ином ракурсе. Основная линия — «непреклонного борца против царских властей» не меняется, но Зелимхан Мамакаева изображен человеком, вынужденным нести тяжелое бремя судьбы абрека. Все деяния Зелимхана, связанные с убийствами и грабежами, трактуются автором исключительно как мера вынужденная, суровая, но оправданная исключительностью обстоятельств — защитой людей. «Итак, Зелимхан мог подвести черту: он сдержал все три клятвы, данные когда-то в грозненской тюрьме отцу: отобрал невесту Солтамурада и обесчестил старшину аула Махкеты, насильно выдавшего ее за своего сына, так что спесивый Говда вскоре после этого умер, не перенеся позора. Зелимхан убил сына харачоевского старшины Адода, отомстив Элсановым за кровь Бахоевых, пролитую при похищении Зезаг. Мало того он смертью покарал полковника Дубова за все несправедливости, которые тот чинил против его семьи и близких... И, наконец, он убил Гулаева за издевательства над невинными людьми и тем самым прославился как защитник бедных и обездоленных»¹.

В этой связи интерес представляет знаменитое письмо, которое Зелимхан посылает членам Государственной Думы и в котором объясняет причины, сделавшие его абреком.

Современная трактовка этой исторической личности его современниками полностью совпадает с приведенной характеристикой: «Несмотря на все усилия властей, простой народ поддерживал, чем мог, абреков, так как они никогда не обижали бедных, а наоборот, всегда наказывали их обидчиков-богачей... Понимая, что за все его действия... репрессии властей обрушиваются на ни в чем неповинных простых чеченцев, Зелимхан пишет письмо председателю тогдашней Государственной Думы. В этом потрясающем по искренности и благородству документе Зелимхан постарался рассказать о тех причинах, которые заставили его сделаться абреком... о том, что абречество — это протест отдельных людей против бесправия горцев...»².

Отметим, что иную трактовку этого письма в своей книге давал Д. Гатуев: «В своем письме председателю Государственной Думы Хомякову Зелимхан объясняет уход в абречество событиями, случившимися позже. Событиями, которые, по мнению писавшего письмо, могли бы оправдать Зелимхана в глазах либерального русского общества. Чеченские старожилы рассказывают иначе. Они утверждают, что... Зелимхан сознательно предопределял себя абречеству...»³. Иными словами, с точки зрения Д. Гатуева, Зелимхан стал абреком не в результате драматически сложившихся для него лично и членов его семьи обстоятельств, а его уход в абреки стал естест-

¹ Мамакаев М. Зелимхан. Грозный, 1990. С. 130.

² Шахбиев З. Судьба чечено-ингушского народа. М., 1996. С. 185.

³ Гатуев Д. Зелимхан. С. 24.

ным следствием продуманного решения бороться за права своих земляков и мстить их угнетателям. Письмо, с точки зрения Д. Гатуева, писал не Зелимхан, не знавший грамоты, а его образованный и состоятельный земляк, которому было важно представить абрека в качестве единичной жертвы местной администрации.

Образ абрека — народного заступника нашел свое отражение и в более ранних произведениях. Так, например, в драме «Тяжелый долг» Казии-Бека Ахметукова описывается ситуация, когда абреки, остав на табун и связав чабана, следующим образом объясняют ему свои действия: «...Не знали мы, — говорят, — что ты сын честного человека, думали, что это табун Азаковского князя... мы вреда тебе не желаем... а вот князю хотели отомстить, потому что житья от него не было... чин имеет военный, с русскими в дружбе и давит и обирает нас со всех сторон... Вот мы и решили убить его, а потом пораздумали: сначала угоним табун, а после убьем. Будут, по крайней мере, помнить нас, помнить, что мы за всех отомстили»¹.

Характеристика абрека как народного заступника одна из наиболее популярных точек зрения и в прессе начала XX в. П. Чинский, в одной из публикаций о Зелимхане, приводит, в частности, подборку фактов о тех абреках, которые в своих действиях в немалой степени руководствовались интересами простых людей. Так, например, в его публикации речь шла о некоем Заиде, несправедливо осужденном, оставшем из ссылки и затем убитом местным мироедом за его призывы к сопротивлению местных жителей. После совершенного поступка Заид был вынужден уехать в Константинополь.

Особый интерес представляет личное участие Заида в армяно-абхазских событиях начала XX в. В самый их разгар он вернулся на родину и «сказал тем и другим: буду убивать, зажигать селения». Угроза Заида прибегнуть к жестким репрессивным мерам в случае столкновений между армянами и абхазами возымела действие, и «столкновения армян и татар... удалось избежать».

Кабардинский абрек Ибрюгов во время погони, завершившейся гибелью, тем не менее, счел необходимым остановиться, чтобы помочь крестьянке вытащить колесо повозки из реки, и представил ее — абрек Ибрюгов, бедным помогаю, а богатых граблю».

Не менее показательны факты из жизни абрека Абдул-Керима, убившего только чужих, но не трогавшего односельчан и соседей. Этот абрек «посадил на семь суток под арест в коровник старшину аула и обещал наказать строже, если тот не остановит взяточничества»².

Исполнение абреком функции ревнителя норм поведения, творимого суд над одноаульцами, прекрасно иллюстрирует рассказанным историю о двух братьях-абреках, проживавших в начале XX в. в Шовгенском ауле в Адыгее. Однажды братья пригнали

¹ Ахметуков К.-Б. Тяжелый долг // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. М., 1993. С. 463.

² Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 186. С. 2; 1913. № 175. С. 2.

стадо волов. Их сосед, человек, испытывавший острую нужду, решил донести на них и получить причитающееся за это от властей вознаграждение. Аульный старшина, которому доносчик сообщил о краже, дал знать братьям о том, что он как официальное лицо вскоре придет к ним с обыском. Благодаря старшине братья избежали опасности. Узнав, кто их выдал, они ночью у этого человека украли его единственную хромую лошадь.

Прошел месяц, в течение которого бедняк испытывал постоянные трудности. Наконец как-то ночью его разбудил стук в окно. Братья, которых он выдал, приглашали его выйти из дома. С самыми тяжелыми мыслями бедняк вышел во двор. Абреки обратились к нему со следующими словами. «Что тебе на свете не хватает? Была у тебя одна лошадь, из-за своего языка ты ее лишился. Будет у нас к тебе одна просьба: не в свои дела не лезь и не обижай людей. Вот тебе лошадь, две коровы и два десятка овец. Пусть твоя нищета не заставляет тебя больше болтать — это недостойно мужчины». Братья оставили ему скот и ушли. А сосед до конца своих дней говорил: я чуть не поплатился из-за своего языка¹.

Об абреке Махмуде Кушхове, проживавшем в начале XX в. в ауле Блечепсин в Адыгее, до настоящего времени сохраняется слава справедливого человека, который грабил богатых и раздавал добро бедным².

В народе удивительно цепко удерживаются те истории, которые характеризуют «правильное», с точки зрения интересов общины, поведение абрека, какими бы незначительными они ни казались. Так, в одной из историй об абреке Кушхове он, вместе со своим другом, оказавшись без коней и спасаясь от погони, попросил у проезжающего возницы выпрячь своих лошадей, обещая вернуть при первой же возможности. Получив категорический отказ, абреки, тем не менее, лошадей выпрягли и ушли от преследователей. Следуя данному слову, лошадей они потом вернули. Рассматривая эту историю, информатор особо подчеркивал тот факт, что абреки выполнили свое обещание, хотя в данном случае могли бы лошадей и не возвращать, заметил он³.

Наш информатор, М. Иманалиев, житель дагестанского селения Бежта, сообщил примечательную историю о встрече в годы Отечественной войны его старшего брата с известным качагом (качаг — разбойник; абрек) Исмаилом, выходцем из селения Китури Цунтинского района. Встреча произошла в горах, оба направлялись в сторону Грузии. Попутчик представился Магомету жителем Цунты и понес груз пожилого человека. На привале у них произошла встреча с конной группой милиционеров из районного центра Тлярата. Узнав,

попутчик Магомета из Цунты — отдаленного глухого района,

позволили...

цунтинца. Так, в частности,

стребля бытовавший в данной местности оскор...

буквальном переводе — «полный вшей цунтинец»), и затем со... го головы папаху. Попутчик Магомета лишь сдержанно просил представителей власти прекратить подобное поведение. Вскоре, со... шись на срочные дела и извинившись перед Магометом, что не... жет ему дальше помогать в пути, цунтинец ушел вперед один. Качаг, которым оказался спутник Магомета, устроил в лесу засаду и... оружил милиционеров. Единственное, что спасло представителей... ти от смерти — это заступничество Магомета. Из уважения к... рье старого человека, качаг отпустил милиционеров, предвари... но заставив их снять с себя одежду.

С качагом Исмаилом встречался и другой брат нашего информатора, который в годы Отечественной войны работал в грузинском колхозе. В его задачу входило продавать в окрестных селениях табак, который выращивали в колхозе. На границе с Цунтинским районом, на перевале Магомет-Амин, так звали брата информатора, с... адыми, нагруженными мешками с табаком, встретил трех воору... ных всадников, в одном из которых узнал Исмаила. Испугав... за казенные деньги, вырученные за уже проданный табак, он... пытался отбросить от себя кошелек в кусты. Исмаил заметил дей... Магомет-Амина и сказал ему буквально следующее: «Маго... -Амин, возьми свои деньги, мне вашего ничего нужно. Если... но, дай нам немного табака». Желая отблагодарить Исмаила, Магомет-Амин развязал мешок с тем, чтобы дать качагам побольше табака, но Исмаил взял ровно столько, чтобы можно было покурить... раз ему и его товарищам¹.

В приведенных сюжетах действия Исмаила, с точки зрения местных представителей, отличаются своей безукоризненностью. Судя по адекватноотреагированному оскорблению, нанесенное ему милиционерами, качаг при этом продемонстрировал подчеркнуто уважительное отношение к пожилому человеку, а также умение владеть своими эмоциями в сложной ситуации. Во втором случае, когда наличие оружия, перевес в людях создали ситуацию его явного превосходства над Магомет-Амином, качаг был предельно корректен в своих поступках, стараясь уравнивать положение сторон и не поставив человека в унижительное положение.

Отголоски функции покровительства абрека по отношению к обществу сохраняются до настоящего времени. В Кошехабльском районе Адыгеи, например, можно услышать рассказы об уроженце этих мест, некоем Цепинове, в недалеком прошлом занимавшемся рабегями и рэкетом. Одна из версий распространенного сюжета о его помощи нуждающимся звучит следующим образом. Человек преклонного возраста на пути в больницу поделился с водителем

ими проблемами: нет денег на лека-

й жены, а тут еще Цепинов может ограбл.

к больнице, вручил значительную сумму денег, с.

«Тот Цепинов — я», и уехал¹.

тно, что у адыгов линия поведения любого человека долж-

соответствовать нормам адыгэ хабзэ — основополагающего

ого закона, регламентирующего весь строй общественной

. Строгое следование адыгэ хабзэ являлось для адыгов не

о «средством успешного диалога с судьбой»², этикет был ин-

ментом, с помощью которого общество регулировало свой ми-

рядок. И «здесь можно говорить об определенном и достаточно

твом давлении, которое общество оказывает на своих сограж-

н»³. С точки зрения подавляющей части наших информаторов,

брек здесь не был исключением. Не случайно в качестве пове-

денческой нормы абрека отмечалось его подчеркнуто предупреди-

тельное отношение к старикам, его отношение защитника как к об-

щине в целом, так и к отдельным ее представителям. Абрек, по сло-

вам наших информаторов, и так был отверженным (речь идет о вре-

мени рубежа XIX—XX вв.), поэтому он не был заинтересован соз-

дать против себя оппозиционные настроения своих одноаульцев.

Отклонение от общепринятых норм поведения, регламентиро-

ванных адыгэ хабзэ, могло привести абрека к отторжению от общи-

ны, что подтверждается нашим полевым материалом. У одного каза-

ка, проживавшего под Армавиром, был замечательный конь. Пони-

мая, что скакуна могут украсть, он на ночь соединял его цепью со

старой лошастью. Сосед информатора, правда не абрек, но известный

в округе конокрад, снискавший своими делами у окружающих из-

вестный авторитет, этого скакуна все же украл. При этом чтобы ос-

вободить скакуна от цепи, он кинжалом отрубил у старой лошади

ногу.

Информатор, со слов которого была записана данная история,

то его бабушка постоянно ему говорила об этом соседе:

«Абе, что-то даст, ты у него не бери, он лошадь иска-

рада, выходящий за рамки этических норм».

Все потомки этого человека (два

лично рассматривается обще-

ступок своего деда

о хаджирете

тмча

В сь

еленную пс

не необходимост.

ластям или его кровника.

как одно из грубейших нару-

стве примера правильного поведени...

шению к абрекам можно привести описан...

шедшего в Кабарде в 1830 г. и изложенного в служеб...

казачий офицер, руководивший погоней за «конно-вооруж...

ником», довел преследование до аула князя Кучмазукова. Всад-

успел въехать в аул и скрыться в одном из домов. Казаки полу-

приказ схватить абрека, но владелец аула, как пишет сам ко-

дир отряда, «вместо того, чтобы подать мне помощь, отыскать

саклях, приказал всем жителям аула вооружиться...». Сам князь

стался в стороне, а «взял ружье с намерением драться», а когда

ец был схвачен, «Кучмазуков с узденем Пшемахо Алтеровым...

ился со всем оружием ко мне, чтобы отнять его, тогда я прика-

сей моей команде спешиться и сесть на подсошки»².

Проблема так называемого пристанодержательства являлась для

ийских властей на Кавказе, пожалуй, наиболее острой в их

бе с абречеством. Ротмистр Донагуев, участник ареста семьи

имхана, получивший от него ранение, следующим образом отзы-

я о той позиции, которой придерживалось местное население в

этом вопросе: «Ведь и среди других кавказских племен появля-

свои разбойники, но все они, за редким исключением, не могли

существовать и недели. Не то у ингушей: здесь абреки чувствуют

свободно... Если и бывали случаи выдачи отдельными лицами

еков, то выдавали только тех, кто являлся их кровниками». «За

имханом, — продолжает не понаслышке знавший ситуацию в

не Донагуев, — скрывается стоголовая гидра-народ. И в этом его

аная сила. Всякий ингуш, желающий блага своему народу... ска-

т, что Зелимхан не есть нечто самостоятельное, а является как бы

жением настроения ингушских масс. Зелимхан — это завеса, за

которой скрывается психология ингушской толпы. Чтобы поймать

имхана, надо заставить народ понять всю губительность для него

обстановки, в которой он живет»³.

Там не менее ситуация в ментальном плане не менялась, при

абреку могли оказать и представители официальных

казиков, по словам нашего информатора, при

был в аул Блечепсин для ареста Махмуда Кушхова, старшина селения Кандауров, по долгу службы находящийся с ними, крикнул по-адыгски: «Махмуд, они хотят тебя поймать», что позволило абреку скрыться¹.

В своей брошюре, выпущенной в 1903 г., Г. М. Туманов дискутирует с К. Блюмером, который решительно высказывался за то, чтобы в полиции на Кавказе не было ни одной должности, которую бы занимал кто-либо из местных жителей. В качестве примера К. Блюмер привел случай с неким разбойником Керимом, который, преследуемый казаками, вошел в дом пристава, сбросил оружие и был скрыт от погони.

Г. М. Туманов, не соглашаясь с таким категоричным выводом, отмечал, что обычай гостеприимства вовсе не обязывает местных жителей укрывать у себя любого преступника, а только тех, «которые почему-либо невольно впадают в грех; не всякий, кто убивает, есть разбойник и грабитель. Убийство из мести в глазах татар есть только выполнение долга, а не преступление... Керим, прежде чем сделаться разбойником, был именно таким героем в глазах населения; он мстил разным сильным людям за их несправедливое отношение к его родным»².

Вышеописанный образ абрека, а также те идеальные взаимоотношения между абреком и общиной, о которых уже шла речь, есть представление о норме с точки зрения общественного мнения, иначе говоря, взгляд на ситуацию извне. Эта ситуация характеризуется весьма значительной зависимостью абрека от общины, степень его автономности от общества весьма относительна. В сложных конфликтных ситуациях абрек порой являлся своеобразным полномочным представителем общины, выполняя посреднические функции.

Безусловно, в реальной действительности подобный стиль отношений имел место, тем более что миролюбивая позиция во взаимоотношениях абрека с общиной являлась гарантом относительно безопасного его существования.

* * *

Тем не менее рассмотренная выше линия взаимоотношений между абреком и народом была не единственно возможной. Поведение абрека далеко не всегда было адекватно представлениям народа об его идеальном образе.

Здесь следует в первую очередь отметить особое положение абрека по отношению к окружающему его миру, базирующееся на практически полной его самоизоляции, одиночестве. В илли о Гайтаке, сыне Гелы, сложившееся в чеченской среде представление об одиноким воине выражено предельно четко:

¹ Полевые материалы из посздки в Адыгею в 2000 г. Л. 26.

² Туманов Г. М. Разбой и реформа суда на Кавказе. СПб., 1903. С. 7.

Эй вы, канты! Эй, молодцы!
Ваши подвиги кто назовет?..
Точно вялый ленивый сброд.
Вы слоняетесь по селу,
Третесь спинами о забор,
Не воздашь за это хвалу!
И без вас много всяких свор.
Разве мало в лесу свиней.
Разрывающих скопом грязь?!
А бесстрашный волк — одинок¹.

«Одиноким всадник» является характерным фольклорным образом храброго кабардинского воина. Так, после того как Бадыноко понравились обычаи нартских богатырей, «разъезжал он одиноким всадником»². Или другой пример: «В это время со стороны горы Быкам голову рвет» — показался одиноким всадник на белом коне. Жандар, сын Ахметеко, в своих походах не берет спутников»³. Песне, посвященной одному из кабардинских воинов, от лица общины звучат слова осуждения тем, кто бросил героя.

Одинокого всадника в бой вы призвали
И бросили близ Аржанея-станицы...

Андемыркан, герой кабардинского фольклора, ставший искусным всадником, постоянно получал приглашения участвовать в набегах, но «сам одинок, не зная страха, хаживал в набеги, куда ему угодно»⁴. Еще раз можно отметить, что в романе «Сказание о железном волке» Ю. Чуяко именно образ одинокого всадника используется вторым адыгом в качестве своеобразного максимума, этического идеала прошедших времен⁵.

Состояние глубокого одиночества характеризует и образ Даты Ташхия. Герой Чабуа Амирэджиджи прожил свою жизнь как отшельник и проводил в своем убежище целые месяцы «в полном одиночестве, почти полностью оторванный от внешнего мира»⁶.

Я. С. Вагапов, используя в своей работе героико-эпические песни чеченцев и ингушей, анализирует положение, которое занимали в чеченской общине представители малочисленных родовых групп и особенно одинокие ее члены. Ситуация рассматривается в связи с расселением чеченцев на равнину. При этом «беззащитность и бедность являются основными чертами социального положения одино-

¹ Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. Грозный, 1979. С. 155.

² Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974. С. 242.

³ Кабардинский фольклор. М.; Л., 1936. С. 368.

⁴ Там же. С. 383.

⁵ Там же. С. 314.

⁶ Чуяко Ю. Сказание о железном волке. Майкоп, 1993. С. 190.

⁷ Амирэджиджи Ч. Дата Туташхия. С. 731.

кого героя в илли»¹. Этот мотив, естественно, был навеян вполне конкретными обстоятельствами жизни вайнахской общины. Так, например, отпущенник «формально по адату получал права свободного общинника. Однако, несомненно, он не мог пользоваться заметным влиянием в местном обществе, так как ему недоставало родственных связей, на которых основывался больший или меньший вес, к тому же еще свежо было его недавнее положение»². Согласно материалам Б. Далгата, по обычному праву ингушей «одиноких, бездомных, принявших когда-либо ложную присягу, не допускали... ни в свидетели, ни в присяжники»³.

В кумыкском обществе существовала социальная категория *кьа-захълар* (казаки), не имевшая никакого имущества. Формирование этой прослойки общества напрямую связано с теми, кто был вынужден покидать землю своего владельца и скрываться от преследования. При этом казак «вынужден был жить один, не имея ни семьи, ни детей». Феодалы, у которых служили казаки, могли брать их в походы, отправлять с различными поручениями. Жизнь казака была трудной, недаром у кумыков существовали пословицы: «жизнь казака подобна смерти в изгнании» или «от казацкой постели отлежали бока»⁴.

В илли одинокий герой, претерпевая опасности, противопоставляет своим недоброжелателям, сила которых базируется на весьма реальной основе — многочисленной и сплоченной фамилии. Имея такую поддержку, они могут третировать одинокого человека, без опаски называя его, например, «отца не имеющим ублюдком» или «брата не имеющим призраком»⁵.

«Внутриобщинные распри, межродовая борьба внутри села, — пишет Я. С. Вагапов, — самым пагубным образом сказывались на малочисленных родовых группах и особенно на одиноких. Очень часто неприкосновенность их личности и собственности зависела от того, насколько они способны ответить насилием на насилие»⁶. В своей работе Я. С. Вагапов приводит предание, сообщенное ему профессором Д. Д. Мальсаговым, которое прекрасно иллюстрирует положение, сложившееся в общине чеченцев, когда в ней, нередко бок о бок, соседствовали представители не только различных чеченских родов, но и недавние представители различных кавказских и некавказских народов, вынужденные по разным причинам покидать родные места. На совете всей Чечни (*мехк кхел*) один из старей-

¹ Вагапов Я. С. Образ одинокого героя в чечено-ингушских героико-эпических песнях // Известия ЧИНИИЯЛ. Грозный, 1968. Т. 5, вып. 3. С. 107.

² Алироев И. Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. С. 39.

³ Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Многоликая Ингушетия. СПб., 1999. С. 222.

⁴ Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961. С. 117.

⁵ Там же. С. 112.

⁶ Вагапов Я. С. Образ одинокого героя в чечено-ингушских героико-эпических песнях. С. 107.

обратился к собранию: «Все дела мы решили, кроме одного, очень важного... Как должен жить с людьми человек без рода? „Он должен быть очень вежливым и обходительным и тогда проживет среди людей“, — сказал один. „Нет, это у него не пройдет“, — возразили другие. „Он должен быть услужливым и постоянно делать добро людям“, — сказал другой... „И это у него не пройдет“, — возразили опять собравшиеся. „Умереть готовым он должен жить“, — сказал третий. „Это, возможно, у него пройдет“, — сказали остальные»¹.

Такая принципиальная постановка вопроса не только в илли, но и в реальной жизни позволяла человеку сохранить свое личное достоинство. Весьма вероятно, что текст рапорта о приговоре обществу Унароковского аула об удалении из него Анчока Джумабатырова фиксировал отголосок такой борьбы, а также свидетельствует о том, что в критической ситуации одинокие люди оказывались в наиболее невыгодном положении. «Во время распоряжения общества об отдаче поручительство людей одиноких, праздно проводящих время и вследствие того готовых на всякие легкомысленные поступки (речь идет о краже скота. — Ю. Б.) житель того же аула Анчока Джумабатыров из фамилии абадзехских старшин Едыге, будучи безроден и бездомен, совершенно отказался от требования общества и когда был представлен ко мне, то заявил, что он не намерен подчиниться требованию общества и что готов снести наказание на себя. Джумабатыров дерзкого характера, склонен к неповиновению и неблагонадежный и легко может решиться на бегство»².

Человек, сумевший вопреки давлению извне, остаться самостоятельным в своих решениях, должен был внушать окружающим чувство уважения. Но вместе с тем состояние нахождения вне общества, что выраженная инакость, все это не могло вызывать однозначной реакции.

Одиночество как форма существования рассматривалось в национальной традиции далеко неоднозначно. Так, к Сосруко, который считал развешивать одиноким всадником, обращается Сатаней со следующим предостережением и просьбой: «Возьми себе хоть одного товарища, хуже одиночества ничего нет. Не следует доверяться только себе»³. Согласно одной из балкарских сказок, опасность такого состояния для человека очевидна. «Проклят тот человек, который утром и вечером ездит одиноким», — слышит герой чей-то голос. А несколько позже в исповеди своего друга ему приводятся уже веские аргументы в справедливости этого тезиса. «Я, как и ты, много думал по тому свету, был так же, как и ты, отважен. В битве с врагами я обходился без товарищей и вел жизнь одинокую... Мне было известно, что в путь пускаться одному нельзя, но я пренебрег этим

¹ Вагапов Я. С. Образ одинокого героя в чечено-ингушских героико-эпических песнях. С. 108.

² ГАКК. Ф. 774, оп. 1, д. 608, л. 1.

³ Нарты. Адыгский героический эпос. С. 191.

правилом стариков, за что и был достойно наказан...» Наказан же он был смертью, долгим непогребением тела, превращением праха в нечистое животное и в дальнейшем наконец обретением своего прежнего естества с существенным дополнением — он стал жителем «того света», обитая в подземелье кургана, где его похоронили¹.

Представление об опасном для человека состоянии одиночества в вышеприведенном тексте выражено совершенно определенно. Настороженность по отношению к такому человеку, неприятие его или, по крайней мере, удивление, которое он вызывал среди населения, можно почувствовать и в некоторых других текстах. Вот как характеризует Тембот Керашев легендарного предводителя шалсугов Хатхе Мхамета: «Непонятен был соплеменникам этот необычный человек Хатхе Мхамет. И никто так и не узнал, куда устремлен был его мечтательный взор, о чем тосковало его сердце, в какие неведомые края и к каким приключениям рвалась его неуемная любознательная душа... Недаром люди сплетали вокруг него венки из легенд. Воины, бывшие в походах под предводительством Хатхе Мхамета, рассказывали, что по ночам во время похода Хатхе всегда ехал впереди, чуть поодаль от отряда, и будто видели люди, как что-то белое двигалось рядом с его конем...»². Сам абрек Зелимхан в своем известном письме, направленном в третью Государственную Думу, в частности, пишет следующее: «Теперь я одиноко скитаюсь по горам и лесам, ожидая с часа на час возмездия за свои и чужие грехи»³.

Атмосфера тайны, окружающая образ одинокого всадника, обособленность как стиль жизни в народном сознании воспринимается и как тайна его физического естества. Одинокий всадник в эпосе нередко оказывается женщиной. Так, в осетинской версии «Нартов» к Крым-Султану в его странствиях «прискакал... незаметно какой-то черный всадник»⁴. В адыгской версии «Нартов» колдунья объясняет нартам, что жена Шабатыка «необыкновенная женщина; она и есть тот самый одинокий грозный всадник, который сразил ваших врагов»⁵.

В комментариях к текстам грузинского народного поэтического творчества, когда речь заходит об Амбри — противнике Амирани, одного из самых значимых героев грузинского эпоса, в частности, отмечается: «Амбри — человек величиной с гору... Умирая, он соглашается, чтобы его, еще живого, отвезли на кладбище, потому что после смерти из-за непомерной тяжести никто не сможет сдвинуть его с места и он останется непогребенным. Отправление еще живого „покойника“ на кладбище — редкий и непривычный для кавказского фольклора мотив... Возможно, он представляет собой отголосок ка-

кого-то древнейшего бытового обычая, связанного с похоронной обрядностью»¹. Как нам представляется, замечание о нетипичности подобного обычая для Кавказского региона не совсем точно. В этой связи можно обратиться к распространенному среди хевсур обычаям, называемых самопохорон — *твитдамархва*. Важнейшим этапом комплекса погребально-поминальной обрядности у хевсур было устройство поминок по усопшему, что гарантировало, согласно представлениям местных жителей, избавление от страданий на том свете. Организация таких поминок возлагалась на родню. «Поэтому человек одинокий... все обряды выполнял для себя еще при жизни. В время самопохорон устраивали большой поминальный обед, на который приглашали родных и односельчан. Хуци освещал трапезу, произносил поминальную молитву. В течении всей этой процедуры, тот, по ком справлялись эти „похороны“, прятался за дверью, и рыдая глаза (ибо считал себя мертвым), слушал, как его оплакивают...»². В работе А. Я. Камараули отмечается, что одинокий хевсур укрывает коня переметными сумками с трапезой и водкой для поминок и, оставив на краю селения гостей и соседей, отъезжает на некоторое расстояние. После того, как хевсур возвращается к ожидавшим его односельчанам, следует поминальная трапеза. «Так похоронив себя при жизни одинокий хевсур из села Бло-Торгва Гитаури»³.

Нам бы хотелось еще раз подчеркнуть, что этот обряд проводился именно одинокими людьми, а также сделать акцент на следующем моменте — человек, его прошедший и продолжавший жить, в ритуальном отношении был уже мертвым. Этот факт в контексте шеизложенного есть еще одно свидетельство представления местного населения об инакости одинокого человека, вне зависимости от того обстоятельства, что причина проведения обряда сводится к чисто прагматическому аспекту.

Выше рассмотренные обстоятельства должны были вызывать у окружающих по отношению к одинокому человеку противоречивые чувства, и в том числе чувство непосредственной опасности. Не случайно проклятье, постигшее Батраза, произносит одинокий, безымянный всадник⁴. В лице абрека идеология одиночества выражается максимально полно. Абрек Гулей «жил одиноко, не общался с людьми». На вопрос одного из князей, отчего абрек ездит один, без спутников, Гулей ответил: «Ошибаешься. Я не одинок: со мной мое оружие». При этом за свой вопрос князь заплатил жизнью⁵. Определение «одинокый» по отношению к абреку нередко можно рассматривать как синоним слова «опасный», страшный. «Страшен Агубе... Одинокый Агубе»⁶.

¹ Баранов Е. Всадник в шкуре жеребенка. Сказки горских татар // СМОНП. Тифлис, 1897. Вып. 23. С. 8—11.

² Керашев Т. Дочь шалсугов // Керашев Т. Избранное. Майкоп, 1997. С. 296.

³ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 137. С. 2.

⁴ Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1991. Кн. 2. С. 382.

⁵ Нарты. Адыгский героический эпос. С. 232.

¹ Грузинское народное поэтическое творчество. Тбилиси, 1972. С. 289.

² Макалатия С. И. Хевсурети. Тбилиси, 1940. С. 175.

³ Камараули А. Я. Хевсурия. Тифлис, 1929. С. 114.

⁴ Кабардинский фольклор. С. 52.

⁵ Там же. С. 271.

⁶ Цаликов А. В горах Кавказа. Быль, очерки и легенды. М., 1914. С. 97.

М. Мамакаев следующим образом описывает последний этап жизни Зелимхана: «Теперь он мало с кем говорил о своих чувствах, предпочитал молчать и настороженно прислушивался. Он с горечью вспоминал слова своей матери: „Ты же ведь один; разве выстоишь против целого света?“ ...Жил он теперь, словно раненый зверь — больной, без крова, без друзей, без родных, готовый из последних сил броситься на нападающих»¹.

Подобное положение дел было связано с тем обстоятельством, что на цель и смысл существования абрека, помимо взгляда со стороны, существовал и другой взгляд, его собственный. И здесь интересы общины и конкретного абрека могли частично или даже полностью не совпадать. Вероятно, именно в данных обстоятельствах знаменитая формулировка — «цель оправдывает средства» — проявлялась на практике с максимально возможной полнотой. Согласно точке зрения одного из наших информаторов из Адыгеи, свои дела абрек не сверял с нормами адыгэ хабзэ². Другой информатор из Кабарды, говоря об одном из своих одноаульцев, который стал абреком в 1917 г., отметил: «Посмотрел на кадетов, на большевиков и уехал в лес. Приходил домой, уходил. Наши люди его не трогали. Звали абреком, но какой из него абрек. Абрек мужественный. Делает по своему. Пришел, потребовал, не дали, мог убить. Настоящий абрек не признает адыгэ хабзэ. Он сам по себе. Жил по своим законам»³.

Внутренний мир абрека был закрыт равным образом как для посторонних, так и для близких ему людей — родственные отношения, дружеские чувства не влияли на принимаемые им решения.

Особенно рельефно самостоятельность позиции абрека проступает в связи с линией поведения, которую он выстраивал по отношению к Российской империи. Согласно информации Б. Далгата, у ингушей «доказчики пользуются самой низкой репутацией, их и людьми не считают; всякий старается при удобном случае убить доказчика, как всеобщего врага, могущего завтра и на другого доказать. Молодежь пьет и говорит: „Дай бог нам два раза не умереть“ (т. е. быть доказчиком, ибо доказать — значит умереть, унизиться)»⁴. В этой же связи можно привести текст прошения, составленного шапсугом Гуажем Устоком. «Сего 1840 года, когда закубанские черкесы узнали, что старший брат мой Кочес за то, что он доставлял русским о намерениях закубанцев верные сведения, неизвестно мне кем убит, возымели намерение, чтобы и меня убить и имение разграбить, чего я убоюсь, 8 октября бежал в покровительство России». Далее в тексте документа следует замечание, разъясняющее враждебность закубанцев к самому Гуажу. «Потом и он Гуаж хотел быть также шпионом, но черкесы узнав об этом, хотели и его убить, по-

му он бежал»¹. Тем не менее вопрос, связанный с сотрудничеством местного населения с российскими властями, нельзя считать закрытым.

Г. И. Кусов, говоря о Бейбулате Таймиеве, которому в чечено-ингушских героических песнях — илли уделено одно из почетных мест, в частности, делает следующее замечание: «Все это наводит на одну важную мысль, что переход на сторону русских Бейбулат был вызван важными причинами и одобрен в народе, иначе его доброе имя сохранилось бы в чечено-ингушском фольклоре»². Иными словами, Г. И. Кусов, видимо, хотел сказать, что Таймиев не смог бы быть воспет в илли, будучи предателем.

Здесь же упомянем илли о князе Кахарке Кабардинском. По сюжету, когда речь заходит о срочной доставке в Москву важных документов, вспоминают о том, что в ауле проживает «джигит боевой — Астемир из Шатоя», т. е. не местный житель, а покинувший свое родное селение, скорее всего абрек. Задача, которую ему предлагается выполнить, считается практически невыполнимой, так как:

Путь перекрыв на железном мосту
Ахта, джигит из Галоя. В засаду
Там он с семью сыновьями засел...³

Астемиру удастся справиться с поручением и на обратном пути в аул перебить всю засаду. Интересно, что в илли поставлен вопрос о том, кому служит Астемир. Ахта обращается к герою:

Если царю ты московскому передал
Тайный тептер, защищайся, джигит,
Если ж ходил за добычей богатой,
Мир тебе, путь пред тобою открыт...⁴

Позиция Астемира, с современных позиций, представляется нетипичной для чеченца в период Кавказской войны. Он явно выступает не только за союзника России и даже вступает в борьбу со своими соотечественниками, которые занимают по этому вопросу диаметрально противоположную позицию. Но Астемир самостоятелен в выборе своей линии поведения. При этом он демонстрирует недюжинное мужество, вступая в борьбу с противником, значительно превосходящим его по силе.

Интересна и информация об одном из адыгских князей, который бежал из мирного аула и сделался абреком. Долго проживая в горах, он хищничал у нас на линии и своим наездничеством приобрел большой вес и большие связи. Впоследствии, испросив прощение, он

¹ Мамакаев М. Зелимхан. Грозный, 1990. С. 213.

² Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 31.

³ Полевые материалы из поездки в Кабарду в 2000 г. Л. 47.

⁴ Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей. С. 229.

ГАКК. Ф. 249, оп. 1, д. 1618, л. 520—521.

Кусов Г. И. Малоизвестные страницы путешествия А. С. Пушкина. Орджоникидзе, 1983. С. 108.

Илли. Героико-исторические песни. С. 148.

Там же. С. 150.

возвратился в родной аул. Связи и знакомства в горах сделали его весьма полезным для нас. При посредстве его связей можно было знать все, что происходило в горах...»¹.

С позиции современного сознания сбор данных для России, казалось бы, должен был серьезнейшим образом повредить репутации князя. Логично, однако, предположить, что в такой ситуации князь, имевший высокое общественное положение, и сам посчитал бы невозможным для себя заниматься подобной деятельностью. Правда, Н. Дубровин пишет о том, что убыхский дворянин Берсек, бывший товарищ князя по походам, стал упрекать его «за его сношения с гяурами и вызывал его на поединок»². Но упрек здесь исходит от человека, который рассматривает ситуацию не с традиционной позиции, а с позиции идеологии ислама, на почве которого и произошли консолидация народов Кавказа.

И. Ю. Алироев без каких-либо комментариев сообщает о том, что, по «рассказам кистин старшего поколения, царское правительство всевозможными средствами вербовало из переселившихся в Кахетию вайнахских горцев боевые отряды, переводчиков и использовало в борьбе против их „мятежных“ братьев в горах, и особенно в борьбе против Шамиля»³.

Подобная ситуация привлекла внимание капитана И. И. Норденштамма, участника одной из военных экспедиций в Чечню, который отмечал: «Весьма странно и то, что лазутчики и проводники при наших отрядах... терпимы между своими единоплеменниками, к которым они, иногда во время самых военных действий — свободно к ним ездят, передают нам за весьма умеренную плату все, что происходит между непокорными... никогда не случалось еще, чтобы кто-нибудь за это подвергся кровомщению или был убит... Лазутчик в Чечне особого рода промышленник, который только промышляет доставанием сведений». При этом, объясняет И. И. Норденштамм, «это у них нисколько не считается постыдным или предосудительным, ибо по их понятиям каждый волен делать, что ему угодно и действовать сообразно со своими выгодами и по собственному произволу своему...»⁴.

Насколько факт сотрудничества с Россией являлся компрометирующим обстоятельством, можно судить на основании биографии Хаджи-Мурата, известного исторического деятеля Дагестана времен Кавказской войны. Версия жизнеописания знаменитого наиба Шамиля, рассказанная его сыном Гуллой и внуком Казанбием, дает возможность увидеть мотивацию поведения Хаджи-Мурата глазами местных жителей. Отомстив за смерть аварских ханов, Хаджи-

¹ Дубровин Н. С. Черкесы. Краснодар, 1927. С. 141.

² Там же. С. 141.

³ Алироев И. Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. С. 18.

⁴ Норденштамм И. И. Описание Чечни с сведениями этнографического и экономического характера // Материалы по истории Дагестана и Чечни. Махачкала, 1940. Т. 3, ч. 1. С. 322.

Мурат участвует в военных действиях на стороне России против Шамиля — преемника своего врага имама Гамзата. За совершенные подвиги русские производят Хаджи-Мурата в офицеры. Но в результате интриг недоброжелателей его оговаривают перед Ахмед-ханом — воеводой России и правителем Дженгутая, под командованием которого Хаджи-Мурат находился, и собираются выслать в Сибирь. Хаджи-Мурат совершает побег и переходит на сторону Шамиля.

Через несколько лет, став наибом Хунзаха, он снискал себе славу своими набегами, участие в которых всегда проходило на добровольной основе. При этом часть добычи неизменно выделялась сиротам и вдовам. Свои набеги Хаджи-Мурат проводил не только ради добычи, но и как карательные акции, ради мести. Один из набегов он совершил на селение Дженгутай, где жила «вдовствующая княгиня Хунзах-бике... Причиной этого решения служило то, что муж Нух-хан — Ахмед-хан — причинял Хаджи-Мурату обиды и притеснения. Кроме того, нужна была добыча для войска»¹.

В дальнейшем Хаджи-Мурат был вновь оговорен мстителем Шамиля, завидовавшим его славе. Хаджи-Мурат собирался открыть военные действия уже против Шамиля, лишившего его власти в Хунзахе. Дальнейшая недолгая жизнь Хаджи-Мурата складывается в обстановке постоянных скитаний из одного селения в другое. Решив перебраться в чеченское селение Гехи, он отправился туда, на котором его поджидала засада и предательство кунака. Предателя, Хаджи-Мурат, чтобы избежать плена, сдается русским и получает предложение поступить на военную службу. Оказавшись в Нухе, он убивает на охоте хана, который выказывает ему небрежение. Преследуемый погоней Хаджи-Мурат и двое его соратников гибнут в перестрелке, отражая в течение трех суток нападения врагов².

В бурное политическое время, переходя на сторону противоборствующих сторон, Хаджи-Мурат не оказывается предателем. Его преданность России или Шамилю не шла вразрез с интересами жителей Хунзаха. Напротив, вопреки воле Шамиля, после того как Хаджи-Мурат взял Хунзах, он спасает многих людей, предупреждая их о предстоящих репрессиях за союз с Россией. Назначенный Шамилем наибом, Хаджи-Мурат переселяется в селение Тлох и получает под свое управление территорию, которая занимала пограничное положение между Аварским и Андийским округами. Население, находящееся в лице Хаджи-Мурата мощную опору, сразу же принимает его в качестве правителя.

Всю свою жизнь Хаджи-Мурат придерживался самостоятельной моральной антики, верный кодексу чести, он не прощал ни малейшей обиды, не считаясь с многочисленными врагами, с тем, чтобы в конце жизни не оказаться в политическом и социальном вакууме. С нашей точки

¹ Ясулов Г. Предания о Хаджи Мурате // Дагестанский сборник. Махачкала, 1977. Т. 3. С. 17.

² Там же. С. 20.

зрения, жизнь, прожитая Хаджи-Муратом, это жизнь типичного абрека, с той лишь оговоркой, что наибство, высокое социальное положение, которое он занимал на протяжении долгого времени, находясь на первом плане его биографии и заслоняют другую, не менее важную составляющую его жизни. В этом отношении показательно замечание Л. И. Жиркова относительно аварских песен: «Отдельно выделяют сами аварцы хаджи-муратовский цикл песен, т. е. разбойничьи песни с популярной личностью Хаджи-Мурата»¹.

Особое состояние абрека, характеризующееся его подчеркнутой отстраненностью от общины и в ряде случаев игнорированием общепринятых норм поведения, подтверждается материалом, приведенным осетинским писателем Дзахо Гатуевым в документальной книге о Зелимхане. «Абреческая традиция не знает оплакивания погибших. Погибших абреки могут оставить врагу. Абречество — это не война. Абречество — не единоборство. В абречестве один за себя и один за всех. И один против всех»².

Как известно, оставление тел павших на поле боя у народов Кавказа, да и не только у них, было одним из тяжелейших нарушений норм этики. Дзахо Гатуев, работая над своей книгой о Зелимхане, целенаправленно собирал полевой материал у непосредственных участников и очевидцев событий, поэтому вышеприведенный комментарий должен был соответствовать их точке зрения по данному вопросу.

Весьма вероятно, что именно в русле такой установки можно рассматривать поведение абреков, о которых сообщалось в рапорте, поступившем в управление центра Кавказской линии в 1830 г. Бежавший из Кабарды князь Бабарт Ажгиреев с пятью всадниками, покинув мирный аул, где он имел временное пристанище, напал на армейскую повозку. В ходе завязавшейся с солдатами перестрелки абреки понесли потери. «Хищники, увидев у себя одного убитого и двух раненых, отступили к повозке, где, изрубив раненого казака, взяли оную (лошадь. — Ю. Б.) с собою... убитого своего товарища оставили на месте». Преследуемая казаками группа абреков переправилась через Терек и ушла в Чечню. При этом, по показаниям одного из участвовавших в перестрелке рядовых, «у убитого черкеса сняли шашку, кинжал, пистолет, ружье и шапку, поехали через речку Аргун к Тереку»³.

В романе «Дата Туташхия» главный герой на определенном этапе отстраняется от миссии заступничества за народ. «Безупречная репутация Туташхия заколебалась. Трудно поверить, но казалось, он сам добивался этого намеренно, методично и целеустремленно». И далее по тексту: «Конечно, вреда от него не было никому, но если бы при нем самого св. Георгия кинжалом проткнули, он и тогда

¹ Жирков Л. И. Старые и новые аварские песни // Дагестанский сборник. 1927. Т. 3. С. 112.

² Гатуев Д. Зелимхан. С. 64.

³ Архив КБР. Ф. И-16. оп. 1, д. 4, л. 171.

льцем бы не пошевелил. Увидел народ, что Дата Туташхия от всех человеческих и несправедливостей всех голову воротит, и сам вернулся от него... А от этого еще пуще ожесточился и рассвирепел наш Дата, но не мог с собой ничего поделаться...»¹.

Взаимоотношения абрека с общиной отличались порой открыто враждебным характером. Осетинский абрек Соста, давший никому не щадить, «волком стал для своих и чужих. Начал он одолевать лучших мужей своего рода да других родов Курдтата и несколько человек самых сильных, чье слово пользовалось большим весом в роду»². А при упоминании осетинского абрека Ис-Хана кто-то из персонажей добавляет к его имени эпитет «рашный», видимо уже ставший привычным³.

Один из героев рассказа Кази-Бека Ахметукова — князь Джембулат не устоял перед искушением коварного друга Темирбулата и сдал свою жену на скакуна (сюжет известный в кавказской литературе). Дело заканчивается самоубийством женщины и гибелью в битке Темирбулата, а «Джембулат долго летал на своем прекрасном коне и мстил все м за свою Фуджу»⁴. Преследуемый властью Каймет «постепенно ожесточился и стал нападать сам»⁵.

История адыгейского народа Ш. Б. Ногмова содержит многочисленные предания о жизни легендарных кабардинских князей, лавивших себя на поприще отстаивания своих собственных интересов. Так, князь Шолох Таусултанов, пожелав разделить со своими единородными братьями и получив отказ, в течение нескольких лет скитался среди различных народов. Его оскорбленное самолюбие выливалось в многочисленные набеги, в ходе которых он угонял людей и вводил в плен людей. Кроме того, «гордый и беспокойный» Шолох несколько раз сеял семена раздора и заводил возмущения в народе. Наконец его деятельность увенчалась успехом. Ему удалось склонить на свою сторону несколько кабардинских стариков, которые без согласия владельцев со своими аулами отошли под покровительство Шолоха, который увел их на правый берег Терека, став, таким образом, Малую Кабарду. Показательно, что «это произошло без всякого сопротивления со стороны прочих князей»⁶.

Почти так же князь Кошкао Калахстанович, желая под благовидным предлогом отобрать причитающуюся ему часть отцовского наследства, «отрекся от повиновения старшим братьям и, опасаясь

Амиреджиги Ч. Дата Туташхия. С. 333.

Беджизати Ч. Башни говорят. Цхинвали. 1987. С. 33—34.

Искуль В. Я. Святой горы Тбау // Кавказские повести. Цхинвали. 1976.

Ахметуков К.-Б. Гурия рая // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения.

Керашев Т. Абрек // Керашев Т. Избранные произведения. Т. 2. Майкоп. С. 545.

Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик. 1982. С. 93.

справедливой мести, удалился из отечества к чужим племенам и долгое время разорял с ними Кабарду». Население Малой Кабарды, разорявшее восточные районы Кабарды, «состояло из людей беспокорных, воинственных, отважных пришельцев, бродяг и преступников из разных стран и всех вероисповеданий»¹.

Мало чем отличалась от уже описанных и линия поведения князя Алегики Шогенокова, который жил с князьями Тотлостановыми и народом в постоянном несогласии и в последующем бежал в Дагестан, а оттуда к калмыкам. Скитаясь «между чужими племенами, он часто приводил в малую Кабарду войско, собранное из разных племен, не переставая разорять жителей, но вынужденный, наконец, помириться, обходился с кабардинцами весьма дерзко и ненавидел своих братьев. Привязавши к себе народ, он сделался врагом князей Большой Кабарды»².

Таким образом, абречество, а именно так можно охарактеризовать положение, в котором оказывались вышеописанные князья, становилось для них инструментом насилия, с помощью которого они добивались от оппонентов (в данном случае родственников) удовлетворения своих прав. Острые насилия было направлено не только на князей — непосредственных участников конфликта, но и на общество в целом. При этом князь-абрек выступал с позиции жертвы, по отношению к которой была допущена несправедливость. Таким образом, его действия, собственно месть, были оправданы как в его собственных глазах, так и в глазах населения (или его части).

Обращение к абречеству, как к методу давления на общество, было характерно и для других народов Кавказа. «В тех случаях, — сообщал М. Баев о способах решения кровных дел у осетин, — когда судьи решали дело не совсем беспристрастно, и одна сторона оставалась недовольною их постановлением, то, чтобы добиться своего права, недовольные покидали родину и делались абреками, т. е. переходили в другое общество, и, заручившись там покровительством сильных и влиятельных людей, своими набегами принуждали родное общество склониться на свои требования». А так как, отмечал этот автор, абреками становились, как правило, люди наиболее волевые, а следовательно, и опасные, то судьи или посредники должны были решать дела «по возможности правильно, сообщая, с установившимися в народе обычаями»³. Точно так же, согласно точке зрения Ф. Ф. Торнау, «покорный черкес, имея надобность какую-нибудь или делая требование к начальнику, часто самое бессмысленное, в случае неудовлетворения его уходит в абреки и начинает грабить и разбойничать, полагая этим достичь цели своих желаний или, по крайней мере, принести убыток русскому правительству»⁴.

¹ Ногмов Ш. В. История адыгейского народа. С. 97.

² Там же. С. 129.

³ Баев М. Тагаурское общество и экспедиция генерал-лейтенанта Абхазова в 1830 году // Терские ведомости. 1869. № 6. С. 3.

⁴ Дзидзария Г. А. Ф. Ф. Торнау и его кавказские материалы XIX века. М., 1976. С. 115.

Именно по такому сценарию, но в значительно больших масштабах, развивался один из самых известных конфликтов в истории адыгов, в который были втянуты широкие слои адыгского общества конца XVIII в. «Демократическая революция» в Шапсугии началась после того, как дворянами Шеретлуковыми был ограблен торговый караван, которому покровительствовала одна из шапсугских общин. «Возмущенная толпа вооруженных шапсугских феодалов напала на двор одного из Шеретлуковых и разгромила его. В время этого разгрома была оскорблена ругательствами и побоями дочь Шеретлукова и уведена в плен принадлежавшая ему крепостная девушка»¹.

Весьма примечательно, что в одном из сюжетов об Андемыркани, желая опозорить своего врага, прибегает к точно такому же методу, увозя из дома своего неприятеля крепостную девушку. Безусловно, оскорбление, нанесенное Шеретлуковым, относилось к ряду наиболее тяжелых и требовало соответствующего ответа. Шеретлуковы убегают на земли бжедугов и обращаются за помощью к бжедугским князьям, среди которых наиболее влиятельным был князь Бат-Гирей, принявший живейшее участие в конфликте. С территории бжедугов Шеретлуковы начинают совершать непрерывные набеги на аулы шапсугов².

Дальнейшее развитие событий хорошо известно — представители дворянского блока обращаются за поддержкой к Екатерине II и получают ее. Длительная ожесточенная борьба закончилась компромиссом. Потеряв часть своих прав, шапсугское дворянство получило разрешение вернуться на родину. И лишь «небольшая часть шапсугских дворян во главе с султаном Али-Шеретлуком не примирилась с этим положением и предпочла перейти к русским»³. В значительной мере ожесточенность, проявившаяся во время борьбы между двумя противоборствующими сторонами, была вызвана тем, что оскорбленная сторона считала себя вправе прибегать к любым действиям, в том числе к обращению за помощью к России.

Использование посторонней, порой откровенно враждебной для родственников силы для удовлетворения своих прав в традиционной политической культуре Кавказа — прием известный. Так, у В. Ногмова есть любопытный в данном контексте эпизод взаимоотношений двух князей, один из которых, «ненавидя Кайтука, без какой причины через несколько лет отправился к крымскому хану с требованием испросить войско для покорения Кайтуки, будто бы в наказание за обиду»⁴. Здесь интерес вызывает именно сама мотивировка, т. е. отмщение за обиду — веский аргумент, который, с точки

¹ Покровский М. В. Из истории адыгов в конце XVIII — первой половине XIX века. Краснодар, 1989. С. 155.

² Там же. С. 157.

³ Там же. С. 160.

⁴ Ногмов Ш. В. История адыгейского народа. С. 131.

зрения местной ментальности, должен был найти безусловное понимание.

В этом отношении показательны следующие два сюжета. Первый из них — это известное дагестанское предание о просвещенном правителе Шах-мане, деятельность которого во благо своего народа привела его к изгнанию. При этом драматизм ситуации усугубился тем, что во главе бунтовщиков стояли его собственные сыновья. Покидая родину, Шах-ман проклинает сыновей и предрекает своему народу несчастья. «Прощай, страна неблагодарных... ты вооружила сыновей против отца, и раздраженный отец удаляется с тем, чтобы вернее тебя погубить»¹.

Слова Шах-Мана не расходятся с делом. Везде Шах-Ман находил сотни отважных людей, которые полностью его поддерживали и готовы были идти с ним мстить его бывшим подданным, но он решил вооружить против Дагестана непримиримых его врагов — персов. Войска Надир-шаха вторглись в Дагестан, и его жители потерпели страшное поражение. Но «ни честолюбие Шах-Надира, ни мщение Шах-Мана не могли насытиться этим поражением дагестанцев — первому хотелось покорить страну, второму — разорить ее до основания»².

Дагестанцам удалось выстоять в этой борьбе. Персы были разбиты, и по приговору народа, каждого, кто осмелился бы оказать гостеприимство скитавшемуся в горах Шах-Ману, ожидала смерть. Шах-Ман сам пришел в общину, откуда был изгнан. Образ Шах-Мана в предании трагичен, это не жалкая фигура предателя, достойная лишь презрения, а сильная, волевая личность. Его речь, обращенная к соотечественникам, говорит сама за себя. «Мусульмане! — сказал он, — вы были несправедливы ко мне, я дал клятву отомстить вам, находил много к тому средств, но Аллаху неужгодно было, чтобы я ее исполнил. Теперь жизнь для меня в тягость, я пришел сюда умереть от ваших рук, неблагодарные!»³

Второй сюжет связан с известной в истории Грузии личностью Георгия Саакадзе. Талантливый полководец едва не становится жертвой заговора. «Оскорбленный герой, не зная убежища на своей собственной родине, изменил ей: он удалился в Персию к шаху и предложил... завоевать Картли... Рассказывают, что раз, в минуту гнева, он воскликнул: „Горе Картли! Нет ей покоя, пока жив царь Луарсаб!“». Войска Шаха-Аббаса вторгаются в Грузию. Появление народного героя, возглавившего передовой отряд персов, сразу подорвало дух народа. Кахетия понесла огромные потери. Но в Саакадзе «восторжествовал нравственный переворот», и еще недавно изменник, он «становится народным героем и неограниченным повелителем всей страны». Саакадзе борется с персами, начав «блиста-

¹ Шерапела Айгони. Дагестанское предание // Кавказ. 1846. № 24. С. 93.

² Там же. С. 94.

³ Там же. С. 94.

тельную, наиболее выдававшую его дарования, партизанскую войну»¹. Однако его усилия оказываются напрасными. Многие аристократы отказываются от союза с ним, утомленный войной народ склоняется к миру, и Саакадзе, вновь потеряв отечество, удаляется в Константинополь.

Здесь, как и в предыдущем примере с легендарным дагестанским правителем, Георгию Саакадзе не выносятся моральный приговор. Его имя не пятнается связью с врагом. И дело не только в том, что героя расканивают в своих злодеяниях, а Саакадзе в дальнейшем же искупает свой поступок борьбой с завоевателями. Важны причины, из-за которых они вынуждены прибегнуть к помощи врага.

Ставшие абреками братья — герои Каламбия — мстят общине, в которой прошло их детство и юность и где они имели многочисленных друзей и соратников. При этом в соседних обществах действия братьев пользуются одобрением. Они поджигают аул, крадут и просят в Турцию мальчиков и девушек, убивают людей и разоряют их хозяйства. Никакие нравственные законы и общепринятые нормы поведения не являются для них препятствием, когда речь заходит о своих односельчанах. Один из братьев, оставшийся в живых, в своем желании отомстить не только за свой позор, но и за смерть брата, доходит до предательства. Он переходит на сторону русских, своим безупречным поведением располагает к себе командование и предлагает совершить карательную акцию против родного аула, гарантируя внезапность нападения. Таким образом, руками русских он решительно расправляется с ненавистной ему общиной².

В. А. Потто, говоря об известном в Чечне карабулакском абреке Темире, доставившем много проблем русскому командованию, пишет следующее:

«Какие обстоятельства заставили его покинуть родину и стать абреком — об этом нет никаких следов... а между тем ненависть его карабулакам была так велика, что он однажды готов был изъяснить ярость даже русскому правительству, лишь бы только это предательство не мешало ему сводить свои счета с карабулаками»³.

В конце XIX в. в прессе появляется сообщение о чеченском абреке Эски, который терроризировал свой аул и окрестную территорию. Однажды Эски, появившись «против Атагинского аула, на той стороне Аргуна и проджигитовав несколько раз на лошади, открыл стрельбу по аулу, направляя выстрелы преимущественно в мечеть, в дома и дома своих родственников. Около лавки он ранил мальчика «крылся». Черода злодеяний, направленных против местных жителей, заставила его молодого сообщника бежать в Грозный и добро-

¹ Потто В. А. Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 1. С. 227.

² Каламбий (Адыль-Гирей Кешев). Абреки // Записки черкеса. Нальчик. С. 170.

³ Потто В. А. Кавказская война. С. 246.

вольно сдать властям, «рассказав все ужасы, испытанные им во время двухдневного пребывания с извергом»¹.

Подобные варианты поведения абрека, откровенно враждебные по отношению к общине, представляют собой крайние формы возможного конфликта между ними. Но даже не находясь в состоянии открытой вражды, абрек мог доставлять общине определенное неудобство. В этом смысле показательное отношение, сложившееся к группе апарагов в средневековом Хунзахе. Апараги, которыми чаще всего были кровники, переселившиеся в столицу Аварии из других мест, не входили в состав сельской общины и потому не пользовались общинной собственностью села. Права этой группы были существенно ущемлены. «Апарагов, чтобы подчеркнуть их неполноправное положение в Хунзахе, старались даже хоронить по краям кладбищ. Стать полноправным хунзахцем удавалось обычно лишь внуку или правнуку апарага». Такое дискриминационное по отношению к апарагам решение вопроса обеспечивало «Хунзаху сохранение его традиций, его лица через полную ассимиляцию чужаков под влиянием окружающей среды и многолетнее испытание их внутренними настроениями соседями»².

Значительный приток в общину абреков действительно мог нарушить сложившийся уклад ее жизни. В этой связи интерес представляет комментарий В. А. Потто, который он дает происходившему в годы Кавказской войны на отдельных территориях этого региона. Так, в частности, говоря о шапсугах, этот автор замечает что, «разрушив в революционном порыве все свое общественное устройство, они после так уже и не могли построить прочного порядка. И в этот несчастный край, как в лишенный изгороди двор, со всех сторон стали собираться... беглецы, все беспокойные и преступные в своем обществе и племени люди, убийцы, воры и всякие оскорбители народных нравов и нарушители чужих прав. Оставив обычаи того племени, к которому они принадлежали прежде, эти пришельцы не находили на новом месте ни прочных законов, ни обычаев, потому что шапсугский народ сам находился в совершенном брожении... Лучшие люди Шапсугии скоро поняли начинающуюся гибель своего племени...»³.

Понятна столь резкая характеристика в адрес шапсуггов — одного из непримиримых противников России — со стороны официального историографа Кавказской войны. Тем не менее, как нам представляется, точка зрения В. А. Потто, если не воспринимать категоричную форму, в которой она высказана, имеет под собой основание; инкорпорация в общество шапсуггов и абадзехов огромной массы иноплеменников не могла не вызвать определенные проблемы.

¹ В. В. Абреки и абречество в Терской области // Северный Кавказ. 1888. № 102. С. 2.

² Айтберов Т. М. Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990. С. 16.

³ Потто В. А. Кавказская война. Т. 1. С. 553.

Ф. Торнау, говоря о проблеме ухода за Кубань мирных черкесов,кользь упоминает о том, что эти абреки «у абазех терпят недостаток во всем...»¹.

Аналогичным образом в определенный момент и ингуши — галгвцы оказались в сложной ситуации, вызванной тем, что их территория стала сборным местом многих знаменитых абреков из беглых бардинцев. «Сами галгаевцы, — считал В. А. Потто, — в большинстве тяготились таким положением дел, вызывавшим внутреннюю неурядицу, но не имели средств управиться с буйными своими поселцами». При этом, заканчивает автор, требовать «выдачи их жителей было бы мерой крайне несправедливой, потому что жители никогда не могли бы управиться со своими наезжими гостями»². Весьма вероятно, что местные жители в связи с антироссийскими настроениями могли вполне лояльно относиться к такой концентрации абреков на их территории, но ясно также и то, что их влияние на эту категорию лиц было весьма относительным.

Уже гораздо позднее, в начале XX в., в связи с сохраняющейся кавказской администрации проблемой абречества, Г. М. Туманов задался вопросом: «Кто же больше страдает от разбоев, как не сильное население? Возможно ли думать, что оно же само поощряет разбойников и убийц? Не правильнее ли думать, что преступники составляют в населении меньшинство, но меньшинство очень сильное». Силу этого меньшинства цитируемый автор видел в безобразном состоянии населения, не способного по этой причине дать отпор. «Разбойники сильны, полиция слаба, — делал вывод Г. М. Туманов, — и вот при таких обстоятельствах население, чувствуя свою слабость, невольно становится на сторону сильного»³.

В годы Кавказской войны, а затем в период окончательного утверждения на Кавказе Российской империя в лице военной администрации активно пыталась изолировать абреков от общины. В своей борьбе с абречеством власти прибегали к крайним средствам давления на общину, ставя ее зачастую перед простым выбором.

В некоторых современных научных и публицистических трудах, посвященных Кавказу, можно встретить замечание, в котором слышится упрек авторов в адрес отдельных обществ, народов, не сумевших проявить себя должным образом в критической ситуации. Говоря о Шамиле, чеченские авторы Д. Межидов и И. Алироев пишут, что он, наголову разбитый, «гонимый в Дагестане... пришел в Чечню... Это был первый случай, когда Дагестан отвернул от одного из лучших своих сыновей»⁴.

¹ Дзидзария Г. А. Ф. Ф. Торнау и его кавказские материалы XIX века. С. 115.

² Потто В. А. Кавказская война. Т. 5. С. 217—218.

³ Туманов Г. М. Разбой и реформа суда на Кавказе. С. 19.

⁴ Межидов Д. Д., Алироев И. Ю. Чеченцы: обычаи, традиции, нравы. (Социально-философский аспект). Грозный, 1992. С. 19.

Одна из статей С. Хамчиева посвящена рассмотрению феномена широкой народной поддержки, оказанной Зелимхану ингушами. При этом автор вводит в текст примечательный монолог князя Андроникова, руководителя операции против чеченского абрека, произнесенный им в селении Алкун. «„Ингуши! Попробуйте пойти и попросить у чеченцев генерала Орца Чермоева. Они, конечно, вам его не отдадут. Но почему они вам отдали Зелимхана, а не оставили его себе? Сколько несчастья принес он вашему народу! Я не требую от вас ни убить, ни выдать Зелимхана. Я ненавижу предателей... Поэтому я прошу вас сказать Зелимхану, чтобы он ушел к себе в Чечню. Если вы этого не сделаете, я буду вынужден принять к вам самые суровые меры“. Но не понимал князь Андроников, что эти люди генетически устроены по-другому, что не могут они нарушить священный закон гостеприимства». Автор гордится своими земляками, но в то же время оставляет без комментария слова Андроникова в той их части, где речь идет о чеченцах, тем самым фактически также упрекает их вслед за офицером в отречении от Зелимхана.

Подобная постановка вопроса заложена в традиции — осознание «правильной» линии поведения давало в том числе и ощущение своего превосходства, что на практике порой служило аргументом в споре. Так, Б. Далгат, говоря об ингушах, отмечает, что при спорах между отдельными селениями сохраняющееся воспоминание об убийстве гостя сильно подрывало позиции одной из сторон¹.

В 1842 г. на имя начальника Центра Кавказской линии поступил рапорт о поимке одиннадцати малокабардинцев, подстрекавших население оказывать неповиновение узденям и не платить оброк. Речь шла о нежелании населения выставить подводы для сооружения одного из укреплений, и, строго говоря, к абрекам эта ситуация отношения не имеет. Ситуация была представлена князем Бекович-Черкасским командованию как крайне неблагоприятная. Наместник Малой Кабарды считал, что если зачинщики «будут оставаться между жителями Малой Кабарды, то весьма легко может случиться, что и сии последние, следуя наущению их, подобно надтеречным чеченцам, отклонятся от подданства России... Аул окружили ночью, вызвали старшину и потребовали выдачи. Собранное общество на предложение пристава самих их доставить — отговаривалось их отлучкой. Навели оружие на аул и приготовили отряд к штурму. Эта мера и усердие уважаемых народом стариков, заблаговременно вызванных приставом для объяснения, возымело действие. Виновные были представлены»².

В одной из историй про Махмуда Кушкова из аула Блечепсин информатором сообщалось, что когда власти пытались его арестовать, подразделение казаков окружило весь аул, а жителям было за-

¹ Хамчиев С. Вызов судьбе // Возвращение к истокам. История Ингушетии в лицах и фактах. Саратов, 2000. С. 184.

² Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей. С. 228.

³ Архив КБР. Ф. И-16, оп. 1, д. 165, л. 1.

щено из него выходить. События разворачивались летом, во время уборки пшеницы, и урожай оказался под угрозой. Тогда старики явились к Кушкову и сказали ему: «Ты должен что-то придумать и выйти из аула, чтобы мы могли заниматься своими делами». Кушков вместе со своим товарищем, абреком Желясовым, по преданию стариков надели женскую одежду и ночью покинули аул. Решение трех дней, пока аул был оцеплен, никто Кушкова не вы-

В одном из поздних фольклорных текстов кабардинцев, события которого развиваются в годы Гражданской войны, рассказывается о партизанах (собственно абреке) Бекмурзе Фицеве, скрывавшемся в лесу от отрядов князя Докшукина. Попытки схватить его оканчивались для преследователей неудачно, так как Фицев был метким стрелком. Тогда враги Фицева предъявили ультиматум: родственники убьют, а жителей его селения Псыгансу заморят голодом. «Десять дней уныло глядели старики, как гибнет урожай, но молчали. Одиннадцатый день старики селения созвали родственников Фицева и сказали им: „Надо искать Бекмурзу, ибо горе-нищета грозит всему населению“. Фицев, узнав об опасности, угрожавшей всему селению, решил сам отправиться в Псыгансу и просить посредников передать князю, чтобы тот его ждал. Неожиданно появившись перед бежавшим князем, Фицев одержал моральную победу и беспрепятственно ушел»².

Преследование властями абрека Махмуда Хатита, согласно нашим информаторам из аула Кошехабль, вызвало с его стороны отрицательную реакцию: его поступки стали отличаться значительной жестокостью. «Арестовали родственников и сказали, пока Махмуд не дастся, вас не отпустят. Человеческая психика слабая. Родственники, которые гордились им, стали проклипать его. Он услышал, заплакал, надо сдаваться. Потом подумал: нет, так не пойдет. Среди ночи выкрал из сада дочку Кубанского генерал-губернатора. И сказал: „Пока не отпустят моих родственников, ты свою дочку не отдашь“»³.

В аналогичной ситуации, как уже говорилось, оказывается знаменитый ингушский абрек Судумбек — сподвижник Зелимхана. Решениям его родного селения власти предъявили ультиматум — в случае дальнейшего укрывательства абрека все жители селения будут выселены в Сибирь, а селение разрушено. К более подробному комментарию его решения мы еще вернемся, здесь же отметим, что ингушский абрек добровольно сдался властям, идя на свою смерть⁴.

¹ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 27.

² Кабардинский фольклор. С. 544.

³ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 6.

⁴ Хамчиев С. Судумбек Горовожь — герой из легенды // Возвращение к истокам. История Ингушетии в лицах и фактах. Саратов, 2000. С. 197—198.

Все вышеприведенные нами примеры имеют отношение к очень конкретной ситуации. Община ставится перед выбором: или она отступает от абрека, которого до этого поддерживала, и сдает его властям или поддерживает его и в этом случае подвергается репрессиям. В большинстве случаев выход из создавшейся ситуации находит сам абрек — Кушкову удается бежать, при этом ради общества он идет на значительный моральный ущерб, надевая женскую одежду; Фицев сам приходит к своему врагу-князю; Хатит заставляет освободить родственников путем обмена на дочь генерал-губернатора; Сулумбек, совершая подвиг самопожертвования, сдается властям.

Во всех этих случаях ситуация разрешается благодаря доброй воле, смелости или ловкости самого абрека, спасающего общину или от принятия тяжелого, но необходимого решения, или от репрессий. Но ситуация могла разрешиться и иным образом (что, в частности, проиллюстрировано в первом из ниже приводимых примеров).

В этом отношении значительный интерес представляет один из исторических сюжетов, рассмотренных Ш. В. Ногмовым. Ситуация, описанная адыгским просветителем, развивается в период крымского владычества. Бесленевский князь Заурбек, заподозрив крымского пашу в связи со своей женой, убил его и бежал за Кубань. «Слух об этом дошел до крымского хана, и он прислал войско с повелением принудить бесленевцев выдать Заурбека, в случае же сопротивления — всех их истребить». Далее Ногмов говорит следующую примечательную фразу: «Необходимость заставила бесленевцев отыскать Заурбека. Они послали к нему аталыка его, и тот посредством ложных обещаний прощения и примирения с ханом уговорил Заурбека возвратиться. Одни говорят, что Заурбек был повешен, другие же, что он был взят к хану»¹.

События, описание которых приводится ниже, произошли в горной Чечне значительно позже. Согласно сведениям, содержащимся в служебной переписке представителей местной администрации с центром в мае 1865 г., пастух Таза, уроженец аула Хороной, выдавая себя за святого, начал призывать своих односельчан к восстанию, говоря о скором появлении нового имама. Несмотря на первый успех своей агитации, ему не удалось добиться широкого отклика в местной среде, и вскоре сам Таза и его приверженцы, скрывавшиеся в окрестных лесах, были захвачены властями. В ходе этих событий местные власти были приятно поражены тем обстоятельством, что жители окрестных селений не оказали поддержки восставшим и даже приняли участие в их поимке. В частности, в своем рапорте генерал-лейтенант Лорис-Меликов особо отметил: «Беспорядок этот имеет только местный характер; чеченское население, занятое приготовлением к переселению, не принимает в нем пока участия, а перестрелка шайки Тазы с жителями прочих аулов Ичкерии, как случай весьма редкий в чеченском племени, произвела даже благопри-

¹ Ногмов Ш. В. История адыгейского народа. С. 127.

мое для нас впечатление»¹. Почему же местное население отказывалось в помощи и поддержке человеку, доводы которого в любое другое время нашли бы отклик в самых широких его слоях. Лишь потом (как это и отмечает Лорис-Меликов), что перед обществом в тот момент стояла важная проблема — переселение в Турцию, которое ступок Тазы мог бы сорвать. Широкомасштабное восстание, к которому призывал Таза, или его уход с группой единомышленников в Турцию для дальнейшего сопротивления — все это неминуемо вызвало репрессии со стороны властей и процесс переселения, идея которого к тому времени овладела местным населением, был бы сорван. Чечне, — рапортовал из Владикавказа Мусса Кудухов, — везде покойно, думают только о переселении, сердятся и бранят Таза, на которого вместе с тем смеются, называя его кто как хочет»². Исключительные обстоятельства заставляли общество отступать от принятых моральных обязательств по отношению к абрекам. И одним из обстоятельств была непосредственная угроза жизни целого племени. Существовал некий предел возможного, после чего общество, продолжавшее придерживаться прежних позиций, ставило под угрозу грань выживания.

К этому же явлению, с нашей точки зрения, относится сюжет о адыгских абреках братьях Карамурзиных, описанный Ф. Ф. Торнау. Братья Карамурзина относились к числу наиболее известных кубанских абреков. Смерть старшего брата, погибшего в 1834 г., была для Карамурзиных ударом. Карамурзин, оставшийся в живых, был еще болен и жестоко измучен. Через некоторое время от рук подкупленного агента погибает Мамакай — младший из братьев, представлявший для русского командования наибольшую опасность. В этой ситуации всем установившимся канонам месть оставшихся в живых братьев должна была достичь своего апогея. Но умирающий Мамакай категорически отказывался от мести, вместо беспощадного мщения, предлагая «просить у русских». При этом он выдвинул следующий веский аргумент. «„Бог отдал нас в их руки, — сказал он братьям. — Карамурзины убили пулей свинцовою, меня золотою, кончится тем, что пойдут и вас; ступайте к ним просить мира, для того, чтобы не пропали лица земли наш древний род“. Надо заметить, что Карамурзины передали свою родословную от внука Чингисхана»³.

Здесь на локальном уровне, когда вопросы жизни и смерти касались лишь одной фамилии, произошла смена приоритетов в пользу сохранения рода, что вынудило братьев отказаться от идеи мести, уступившей место самоуничтожению. Общество, с пиететом относящееся к своему предку, в критической ситуации должно было отдать предпочтение основной функции — самосохранению. Представителями этой функции — «старейшинами» начала выступали старейшины, которые брали на себя

¹ Дзагуров Г. А. Переселение горцев в Турцию. Владикавказ. 1925. С. 101.

² Там же. С. 106.

³ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. С. 145.

численных политических изгнанников и беглецов, многие из которых в дальнейшем становились полноправными членами общины (как, например, грузинские аманаты)¹, тогда как другие лишь ситуативно переживали трудные времена. Возвращаясь к конфликту между двумя родными братьями шансугами, описанному в главе II, следует отметить, что старший брат Ногай Сацзус не становится абреком, он просто меняет территорию своего проживания. В его дальнейшие планы (как это можно судить на основе показаний самого беглеца) не входила месть своему брату или попытки отобрать невесту, его цель заключалась лишь в поиске места для дальнейшего существования. Весьма вероятно, что с переселением старшего брата на территорию, подконтрольную России, данный конфликт на этом был полностью исчерпан.

Территория селения, которую абрек делил с его жителями, налагала на его действия определенные ограничения. Так, в пределах аула, согласно обычному праву, было недопустимо пролитие крови и сведение личных счетов, о чем, в частности, можно судить из текста одного из чеченских илли, где главный герой, охлаждая пыл своего младшего брата, объясняет ему правильную линию поведения:

Не надо в ауле ни крови, ни слез,
Пусть из аула уйдет отряд,
А там на дороге, извилистой горной,
Князей догоню я, настигну проворно
И в жарком бою отниму, отобью
Избранницу сердца, невесту мою².

О том же говорится в романе Т. Керашева в эпизоде, когда адыгский табунщик напоминает своим врагам о недопустимости развязывания конфликта в селении: «Угрожать можно было бы не здесь. Поля и леса необъятны. Я всегда готов встретить тебя там»³.

Период, когда абрек находился на территории чужого племени или народа, часто становился неким промежуточным, пограничным состоянием в его дальнейших скитаниях. Во всяком случае, подобная тенденция существовала. Это, в частности, иллюстрирует описание одного эпизода из жизни легендарного Андемыркана, перипетии которой прекрасно отражают реалии социальной жизни кабардинского народа. Жизненные коллизии Андемыркана, без всякого сомнения, есть своего рода иллюстрация судьбы абрека. Постоянно тлеющий конфликт Андемыркана с высшим сословием завершается смертью одного из его недоброжелателей, после чего Андемыркан оставляет свое селение, где пши и уорки поклялись уничтожить его при первой же возможности. Далее следует этап обращения с просьбой о покровительстве к влиятельному князю Басхалу. «Если ты мо-

¹ Канделаки М. Б. Из общественного быта горцев Грузии. Тбилиси. 1987. С. 45—46.

² Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. Грозный, 1979. С. 134.

³ Керашев Т. Месть табунщика. Майкоп. 1982. С. 497.

...судьбы не решишь, мне не дадут спокойно жить... — Добро, я знаю твою судьбу. Не потерплю, если кто-либо тебя тронет...»¹.

События, однако, на этом не заканчиваются. Андемыркан убивает князя на охоте, после того как тот отпускает оскорбительное замечание по поводу его происхождения. И уже после этого Андемыркан покинул Кабарду и переехал в Малый Кизляр, поселился там «одиноко»².

Аналогичным образом складываются обстоятельства и в жизни Ширар-Нурыседа, который еще только беглецом находится в Нурыссе, но по прошествии нескольких лет оставляет селение и делается «ужасом Абазии и соседей»³. Точно так же складывается судьба у двух мстителей из работы Каламбия, которые пользуются гостеприимством соседних племен лишь первое, непродолжительное время после своего ухода в абреки⁴.

Абрек Соста, убивший представителя чужого рода, прежде чем окончательно оставить людей, «убежал к семейству Сланта в аул, спрятался у них, отдав под покровительство их старшего. Он послал посредников... Но Тотырата и близко не подпускали к себе Соста»⁵.

Пожалуй, одним из важнейших факторов, объясняющих подобное положение абрека в общине был экономический фактор. В период Кавказской войны российские военные власти активно прибегали к практике конфискации имущества тех горцев, которые уходили на подконтрольную России территорию для ведения с ней вооруженной борьбы. Так, Ф. Ф. Торнау, говоря о знаменитых в Закубанье братьях Карамурзиных, пишет о том, что, «лишившись всего своего состояния, они могли существовать только грабежом»⁶.

В деловой переписке местных канцелярий сюжеты, связанные с пристанодержательством, или, иначе говоря, укрывательством абреками местным населением, являются практически «общим местом». С этим подобные эпизоды неразрывно связаны с именем генерала Олова, автора так называемой Прокламации, где регламентировались методы борьбы с абреками и пристанодержательством. Например, в поступившем в 1848 г. в Кабардинский временной суд донесении от начальника Центра Кавказской линии указывалось, что кабардинский уздень Алиа Озроков замечен был в преступных сношениях с абреками и мне положительно известно, что он ездил в горы и потому предписано было экзекутору взять его и доставить в город... Озроков неизвестно куда скрылся... объявить узденя Алию

¹ Кабардинский фольклор. С. 295.

² Там же. С. 296.

³ Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. (Воспоминания офицера, взявшего в плену у абхазов) // Пантеон. 1850. Т. 2. С. 2, 12.

⁴ Каламбий (Адыль-Гирей Кешев). Абреки // Записки черкеса. Нальчик.

⁵ Беджизати Ч. Башни говорят. Цхинвали, 1987. С. 33.

⁶ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. М., 2000. С. 144.

Озрокова абреком, лишенным всех прав состояния в Кабарде. Жену его с семейством и имуществом доставить в Нальчик»¹.

В том же 1848 г. были объявлены абреками тринадцать кабардинцев, скрывшихся в Чечню: «Крестьянам их, если у кого есть таковые на основании прокламации генерала Ермолова объявить вольными, а имущество абреков описать все без изъятия и представить в Нальчик»².

Подобная политика распространялась не только на отдельные личности или группы людей, но и на целые общества. Так, проживавшим на Северо-Западном Кавказе хатукаевцам было объявлено, «что они переходом своим на сторону неприятеля лишились уже всяких прав на землю, на которой они прежде жили». То же объявление получили темиргоевцы и егерухаевцы, вернувшиеся с Карабелом Болотоковым осенью 1852 г.³

Надо сказать, что подобный метод практиковали не только российские власти. Так, после того как Хаджи-Мурат в ходе своего конфликта с имамом Шамилем, спасаясь от преследователей, был вынужден перейти на территорию русских, его «имущество... было конфисковано и передано в байтулман как бы от неверующего гаура»⁴.

Насколько методы, применявшиеся по отношению к местному населению российскими властями, соответствовали традиционной практике в отношении абреков? Предваряя рассмотрение данного вопроса, сразу же можно констатировать то обстоятельство, что в традиционной культуре разрыв абрека с общиной приводил к определенным изменениям в сфере социально-экономических связей. Согласно сообщению Н. Дубровина, среди местного населения практиковалась так называемая «барамта» — насильственное задержание чьего-нибудь имущества, в виде залога по неудовлетворенным материальным обидам, при этом автор отмечал, что «убийца, скрывшийся от кровомщения (канлы), был по народному обычаю изъят от барамты и ему предоставлялось свободное проживание во всех обществах»⁵.

Согласно Г. Вертепову, в горских общинах ингушей «не бывает случаев лишения сына земельного наследства за непочтение к родителям или какой-либо другой проступок, как это встречается на плоскости»⁶. Также и Б. Далгат сообщает, что для чеченского и ингушского обществ было чуждо «изгнание, исключение родственника

¹ Архив КБР. Ф. И-23, оп. I, д. 89, л. 1.

² Там же, д. 45, л. 4.

³ Губжиков М. Н. Западные адыги в период Кавказской войны (этнокультурные аспекты). Дис. канд. ист. наук. Нальчик, 2001. С. 36.

⁴ Ясулов Г. Предания о Хаджи Мурате // Дагестанский сборник. Махачкала, 1927. Т. 3. С. 45.

⁵ Дубровин Н. С. Черкесы. Краснодар, 1927. 120.

⁶ Вертепов Г. Ингуши // Терский сборник. Владикавказ, 1892. Вып. II, кн. II. С. 38.

из рода. Можно удалить, выгнать сына со двора, но ни в коем случае не могут лишить права на долю имущества и права на защиту от убийщиков, т. е. можно лишь выделить из дворовой общины, но не исключить из рода»¹.

При этом, в отличие от Вертепова, это правило, как можно судить по тексту, распространялось на все общества: горные и плоскогорные. Б. Далгат также подчеркивает, что по этому вопросу чеченцы ингуши отличались от народов Дагестана, где отречение от детей и лишение их права покровительства имело место². Отметим, что согласно 34-му пункту так называемого Народного условия, заключенного в Кабарде в 1807 г., «если холоп или чагар, не заносивший никакой жалобы на господина своего князю, бежит за Кубань или в Турцию, а впоследствии пойман будет господином, то последний может его продать кому хочет и родственники не имеют права вступаться за беглеца; но имуществом его пользуется господин тогда только, если у беглеца нет родственников; а когда таковые есть и он с ним, то имение остается у них»³.

Вышеприведенные фрагменты позволяют сделать вывод о том, что отчуждение имущества у беглеца, абрека, согласно обычному праву, не было общепринятой практикой.

Тем не менее уход абрека из общины в конечном счете всегда приводил к утрате имущества. Кардинальные изменения, произошедшие в жизни абрека, могли стать причиной сознательного отказа (отчуждения) от имущества, что подчеркивало бесповоротность принятого им решения. В качестве иллюстрации существования подобного явления можно обратиться к ранним сведениям о походе Шерлана на Кавказ, где, в частности, отмечается, что «последний... прошел через страны чиркасов и грузин, которые отдались в его руки... Это... красивые и хорошо сложенные мужи: хорошие воины, которые скрывались в горах и защищались. Когда они отправлялись на войну, то сжигают свои хижины и дома и разрушают страну»⁴.

Вероятно, не будет ошибочным отнести к этому типологическому полю и действия карабулаков во время переселения их в Турцию в 1865 г.: в рапорте А. Нурида на имя командующего войсками Кавказской области сообщается: «Переселение карабулак идет хорошо, они зажигают свои аулы, чтобы не оставить казакам»⁵.

В плоскости социально-экономической, согласно М. Б. Канделару, разрыв с общиной в горных обществах Грузии проходил следующим образом: «В нередких случаях земельный участок апарека-

¹ Далгат Б. Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом // Известия Института истории, литературы, языка и фольклора. Грозный, 1934—1935. Т. 4, вып. 2. С. 53.

² Там же. С. 53.

³ Ногмов Ш. В. История адыгейского народа. Нальчик, 1982. С. 144.

⁴ Nicobaes Witsen. Noorden vost Torturye Twelde deel in Amsterdam, 1705. С. 54.

⁵ Дзагуров Т. А. Переселение горцев в Турцию. Владикавказ, 1925. С. 110.

одиночки в виде пожертвования отходил в фонд святилища»¹. Эта земля совместно обрабатывалась общиной, а собранный урожай использовали при проведении религиозных празднеств. При этом жертвователю приводил в святилище бычка, мясо которого использовалось для нужд святилища. М. Б. Канделаки говорит также о том, что земля апарека могла быть передана общине на полонинных началах. «Полонину урожая общинники потребляли на собственные нужды, а вторую половину относили в святилище и пускали в оборот на общих храмовых праздниках для общинных жертвоприношений и общих культовых трапезах»².

Автор ничего не сообщает о том, совершались ли эти действия со всеми абреками или только с теми из них, кто уходил в абреки навсегда. Но судя по важности факта передачи земли святилищу, вряд ли уже земля возвращалась бывшему владельцу. Таким образом абрек, передавая землю общине, «сжигал за собой мосты».

В описании Каламбия уход в абреки у черкесов выглядел следующим образом. «„Ведь у нас есть дом, имущество?“ — начал я. „У нас теперь ничего нет, кроме лошади, шашки, винтовки да страшного позора на лбах“, — перебил брат»³. И прежде чем уйти в абреки, хозяин дома отпускает крестьян на волю и дает развод жене⁴. В романе ингушского писателя И. Базоркина «Из тьмы веков» один из персонажей, предупреждая недруга главного героя о решении последнего встать на путь мести, в частности, говорит: «Он распродал все, что у него было. Купил лучшую одежду, оружие. Ну и конь у него какой — ты знаешь...»⁵.

М. Ковалевский, рассматривая вопросы, связанные с институтом кровной мести, в частности, говорит о ситуации, когда абрек убегал из общины: «Лишение жизни или чести, как самый тяжкий вид обид, вызывало собою неограниченность мщения, т. е. убийство виновного, а если оно по обстоятельствам было невозможно — совершенное его разграбление, т. е. захват мстителями всего имущества обидчика».

Несомненный интерес в данной связи представляет прошение, поступившее на имя генерала Розена в 1836 г. от жительницы одного из селений Малой Кабарды, текст которого с небольшими сокращениями позволим себе привести.

«Назад тому третий год, имевши жительство в Малой Кабарде в деревне узденя Абиева, муж мой Тамбий Маликов с находящимся у нас воспитанником мальчиком узденем Малой Кабарды Магометом Абаевым и кабардинцем Койтуком Мурзаевым отправились на конь-

¹ Канделаки М. Б. Из общественного быта горцев Грузии. С. 109.

² Там же. С. 109.

³ Каламбий (Адиль-Гирей Кешев). Абреки. С. 146.

⁴ Там же. С. 147.

⁵ Базоркин И. Из тьмы веков. М., 1971. С. 290.

⁶ Ковалевский М. Современный обычай и древний закон. М., 1886. Т. 2. С. 60.

для осмотра... принадлежащих нам баранов... прибывши, осмотрев оных, отправились обратно в свою деревню, следуя дорогой, начали играть по своему обычаю из ружей стрельбу бросая друг другу шапки, с тем чтобы попасть в оные. Мой муж, выхватя для пальбы лежавший у него сзади за поясом заряженный пистолет, у которого ружье спустился курок и нечаянным образом без всякого намерения выскочил из пистолета воспитаннику своему Абаеву в пах рану...

Муж мой, видя, что у Абаева от нанесенной раны истощились силы с сожаления к нему вознамерился лишить себя жизни, слез с лошади, вынул кинжал, причинил себе на шее рану, в доказательство и поныне имеется шрам. Абаев усмотря его намерение, заплакав, ухватя мужа моего за руки, притом сказал: „Что ты делаешь, неужай сей мог произойти без всякого намерения“. Прибывши в деревню воспитанник Абаев по своему согласию остался в нашем доме, и как уже отягощала его действиями, то он был от нас взят своими родственниками для излечения и у них через семь дней помер, на третий день похорон... мой муж на могиле просил отца его прапорщика Хатокшука Абаева, чтобы он, при всем собрании убил его из пистолета, который видя хладнокровие мужа моего... и к тому же нечаянную участь сына своего, объявил что он делать того не намерен, а простил мужа, избегая мщения прочих родственников переселиться в другую деревню.

Тогда муж мой, оставя мне всю движимость и недвижимое имущество, а именно: 5 лошадей, 4 буйвола, рогатого скота 31 штук, 300 овец, 7-ми душ крестьян, на 60 рублей товару, хлеб и всю доминию мелочь, а сам переселился к кабардинским жителям на реку Орштанку, после чего Хатокшук Абаев забрал все поименное имущество»¹.

Дополнительные факты позволили командующему Кабардинской линии полковнику Караткову составить совершенно иную версию произошедших событий. «Возвращаясь домой, Маликов шутил своим воспитанником так: кто кого с лошади стащит, и когда Маликов был стащен, бросался за воспитанником по бегству последнему на лошади, на таковой же в догоне и в сем случае Маликов нанес ему Магомету рану, от которой он через семь дней умер. После узденя Маликов, убоясь кровомщения отца воспитанника, сбег к непокорным черкесским народам, оставя жене движимое и недвижимое имущество. Имуществом завладел Абаев»². Действия Абаева, если развитие событий действительно шло по второму сценарию, представляются весомо аргументированными — разорение воспитанника явилось заслуженной карой за смерть сына, застреленного Маликовым (!), а не погибшего в силу несчастного случая.

Абрек Зелымхан с уходом в абреки не лишается имущества, но не того, как к нему присоединились отец и брат, их семьи оста-

Архив КБР. Ф. И-16, оп. 1. л. 20. л. 2—3.

Там же, л. 87.

ются жить в одном селении с кровными врагами их фамилии. Опасаясь последствий кровной мести, жены Зелимхана и его братьев распродали имущество и ушли из Харачоя к своей родине. «Нет Гушмазукаевых в Харачое. Что они в Харачое? Ничего они в Харачое теперь, раз у них ни баранты, ни коров, ни хозяйства»¹.

Экономическому положению абрека в чужой общине также нельзя дать однозначную оценку. Так, согласно Каламбию, кабардинский абрек, попав к абадзахам, получает необходимую для существования часть земельных угодий. «Общество, в котором он поселился, взяло на себя прокормление его семейства на первую зиму, а весной вспахало ему отдельное поле и предоставило на всегашнее пользование лучшую часть покоса»². Подобным, благоприятным образом складывалось положение далеко не для каждого абрека и беглеца. В кавказском традиционном обществе гораздо более рельефно проступала иная позиция по отношению к беглецам. Так, говоря о средневековом Хунзахе, Т. М. Айтберов останавливается на описании следующей социальной категории хунзахского общества, «Среди свободных хунзахцев всегда имелась немногочисленная группа „чужеземцев“ — апарагов (апараг; мн. ч. апарагзаби), куда входили переселенцы (чаще всего кровники), не принятые пока в состав сельской общины. Эта группа населения не пользовалась правом участия в использовании собственности села, а также не допускалась к потреблению доходов, поступающих с жителей небольших деревень, построенных не хунзахцами на земле Хунзаха»³.

В этой же связи отметим, что беглецы, попадавшие на территорию западных адыгов, «выплачивали хозяевам за право поселения на их земле». Это правило удалось отменить лишь с принятием «Дефтера 1841, запретившего, по данным К. Ф. Сталя, какие-либо поборы в отношении хаджиретов»⁴.

Абрек, попадавший в Чечню, также не мог рассчитывать на приобретение земельной собственности, если судить на основании следующего категоричного высказывания Б. Далгата: «Отчуждение родовой земельной собственности чужеродцам не допускается вовсе»⁵. Н. Дубровин, говоря об абреках, подчеркивал в качестве одной из отличительных черт этой категории общества отсутствие у них какой-либо собственности⁶. Один из наших информаторов, проживающий в ауле Блечепсин в Адыгее, отметил: «К нам после революции из Кабарды приехало 2—3 семьи. Что они там натворили, я не знаю. У нас жили и умерли. Землю им, как не местным, не давали. Землю им дали лишь к 26 году»⁷.

¹ Гатиев Д. Зелимхан. Орджоникидзе. 1971. С. 46

² Каламбий (Адыль-Гирей Кешев). Абреки. С. 126.

³ Айтберов Т. М. Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала. 1990. С. 15.

⁴ Губжиков М. Н. Западные адыги в период Кавказской войны. С. 31.

⁵ Далгат Б. Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом. С. 61.

⁶ Дубровин Н. С. Черкесы. С. 137.

⁷ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. С. 31.

Отсутствие у беглецов земельной собственности в новой общине естественным образом обуславливало ту специфическую хозяйственную сферу, где отныне находили они применение своим силам. И здесь, говоря о социально-экономических связях абрека в общине, он вынужденно уходил от преследования, нам бы хотелось обратить внимание на такую характерную фигуру традиционной кабардинской общины, как чабан. М. Б. Канделаки, рассматривая ситуацию прихода аманата на новое место жительства, пишет о том, что просит «взять его на первых порах в пастухи»¹. Само обращение к обществу, в частности, содержало следующие слова: «Сжальтесь, возьмите под свою защиту... Я смогу быть пригодным вам, хотя бы пастухом»².

На наш вопрос — как же могли прожить в ауле Блечепсин беглецы, не получившие, по словам информатора, здесь доступа к общинному земельному фонду, был получен следующий ответ: «становились пастухами, или еще чем занимались»³. Если у информатора вызвало затруднение сразу же вспомнить некоторые из возможных занятий для пришедших в общине, то в оценке пастушества как более типичного для них рода деятельности никакого сомнения не возникло. В уже упоминавшемся нами чеченском илли, когда заходит о том, кто может выполнить опасное занятие — доставить русскому царю «депдер» — вспоминают о чеченском герое Асире из Шатоя, который живет в селении кабардинского князя. Описание сцены появления героя перед князем не дает ошибиться, занимался в селении чеченский герой — в тексте живописно описывается его простая чабанская одежда⁴.

Вне всякого сомнения, вышеотмеченная ситуация, когда пастухи становились пришлые, а следовательно и социально менее защищенные люди, в целом отражалась на статусе пастуха в общине. Фактически, общим местом в эпосе Нарты является обвинение одного героя в его происхождении от пастуха. «Сосруко выиграл дочь! — Уж лучше моя дочь без мужа останется, чем отдать ее сыну пастуха коров, — сказал Тлепш и вышел»⁵. Показательно, даже конь богатыря в кабардинском тексте в гневе обращается к своему хозяину подобным образом: «Сосруко, носок чевка, отродь пастуха!»⁶. И в абхазской версии Нарты «братья не любили его за то, что он был сыном пастуха Зартыжа. И поэтом не считали его за поэта»⁷.

¹ Канделаки М. Б. Из общественного быта горцев Грузии. Тбилиси, 1987.

² Там же. С. 28—29.

³ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. С. 31.

⁴ Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей.

⁵ Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1976. С. 220.

⁶ Кабардинский фольклор. С. 25.

⁷ Сакалая Ш. Х. Абхазский нартекий эпос. Тбилиси, 1976. С. 215.

В одном из очерков А. Цаликова, где события развиваются в ингушском селении, старик-отец клянется отдать свою дочь замуж за того, кто привезет руку убитого врага и тем самым отомстит за его убитых сыновей. «И клянется он землей, лучезарным солнцем, что если б это сделал даже пастух Ибрагим, то и тогда он выполнит обещание. Старик случайно указал на пастуха Ибрагима, который случайно гнал в это время стадо с далеких пастбищ»¹.

Наш информатор, рассказывая об устройстве адыгэ хабзе — совета старейшин адыгов, где решались важнейшие вопросы общины, сказал, что любой пастух мог сделать замечание уорку, если этот пастух являлся на совете представителем своей группы². Показательна сама форма — «любой пастух», вряд ли она выбрана случайно, так как информатору было важно выделить фигуры, стоящие на противоположных ступенях социальной лестницы.

Определенная обособленность пастуха от общества, противоположение их как равных, самостоятельных сторон в известной степени проступает, например, при найме пастуха. «Пастуха нанимало целое селение вместе, сколько тайп там ни было... Наем происходил так: пастух приходил к кому-нибудь и заявлял, что он хочет наняться на работу; тот во всеуслышание звал собраться к нему во двор всех для найма пастуха; собирались и нанимали при 4-х поручителях: 2 со стороны пастуха и 2 со стороны жителей...»³.

Обособленность пастуха в общине в немалой степени обуславливалась спецификой его работы, связанной с длительным нахождением в горных, труднодоступных районах. С другой стороны, те тяготы, которые должны были преодолевать в своей работе чабаны, подразумевали совершенно определенный тип личности с присущим ему комплексом волевых черт характера, что не могло не сказываться в позитивном к ним отношении со стороны общинников. Так, согласно информации С. Лакобы, отношение к чабанам в Абхазии было сродни отношению к воинам⁴. Превратности профессии чабана может проиллюстрировать отчет, направленный в 1921 г. из Шабоно-Хабельского аульного исполнительного комитета в Кубано-Черноморский отдел управления. «31 октября в районе 2-го Эдепсукай появились бело-зеленые бандиты в числе 7 человек, которые вступили в разговор с пастухами Амерданом Чич и Али Хот и требовали найти лодку для переправы на правую сторону Кубани. Во время переговоров овцы отошли, Чич, заподозрив в этих лицах бело-зеленых, послал Хот для того, чтобы как бы завернуть овец, но по черкесски приказал бежать в аул 2-й Эдепсукай и заявить местной охране о бело-зеленых бандитах. Хот побегал в аул, а Чич остался и получил приказание идти с одним из бандитов... и когда дошел до

¹ Цаликов А. В горах Кавказа. Быль, очерки и легенды. М., 1914. С. 42.

² Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. С. 13.

³ Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Многоликая Ингушетия. СПб., 1999. С. 227.

⁴ Устное сообщение С. Лакобы.

стья реки Пшика, бросился на бандита и вступил в борьбу, в которой взял вверх и руками задушил его...»¹.

Проводя значительную часть времени вне пределов обжитого человеком пространства, чабан, по местным представлениям, сам в известном смысле становится представителем этой среды. В этом отношении весьма интересен рассказ С. Лакобы об обычае, который давних пор был распространен в среде абхазских пастухов. В районе абхазского высокогорья произрастает редкий вид ягоды, употребление которой вызывает у человека особое состояние, сопоставимое с наркотическим опьянением. Ко времени созревания этих ягод сюда с окрестных мест приходят волчицы для совместного с пастухами поедания ягод и дальнейшего с ними соития².

Контакт чабанов с представителями природной среды есть естественное следствие специфики пастушеской жизни, родом деятельности, связанным с необходимостью нахождения на необжитой территории³.

Чабан в силу своего пограничного положения обращен в одинаковой мере как к миру людей, так и к миру природной стихии.

Его статус — «человек границы», поэтому первый человек, которого встречает, возвращаясь из своих странствий, эпический герой подступает к обжитой людьми территории — на перекрестке до этого чабан.

Мчится муж из мужей,
Кружит по вражьи тропам.
На перскрестке семи дорог
Нартский пастух навстречу⁴.

При этом в эпических текстах неоднократно проводится мысль о двойной функции пастуха — хранителя информации, своего рода «посланца» в мир людей.

Нарт Пшибадыноко...
Разъезжает одиноко.
На дороге, где ездят враги,
Где похищают мальчиков.
Где белого коня не треножат,
Где семь дорог расходятся.
Повстречал он нартского пастуха.
Как же ты, не зная нартских хабаров,
К развилке семи дорог
Пришел пасти стадо?⁵

Являясь человеком границы, чабан, в народном представлении, «двухсторонний». Он своего рода «глаза» и «уши» общины. Это, в частности,

¹ ТАКК. Ф. Р-102, оп. 1, д. 233, л. 20.

² Устное сообщение С. Лакобы.

³ Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М., 1983. С. 186.

⁴ Кабардинский фольклор. С. 34.

⁵ Нарты. Адыгский героический эпос. С. 256.

сти, хорошо показано Т. Керашевым, в рассказе которого пастух разоблачает заговор врагов. «А тут еще на судилище прибыл пастух из дальнего аула... Я давно приметил, что у него есть потайное место для встреч с лазутчиками темиргоевского княжича... у них были даже условленные места для потайных встреч за речкой Афинс. на границе шапсугской земли. Я поблизости от этих мест как раз пасу овец»¹.

Чабан может не только вовремя сообщить об опасности, но и предотвратить беду, являясь в известном смысле «последней надеждой». Так, когда над нартским героем, в тот момент еще ребенком, нависла опасность, «Жокоян... завернула Патараза в чистую белую материю и унесла его. „Понесу его куда-нибудь и оставляю там. Может быть, какой-нибудь нартский пастух подберет“, — сказала она... Она не могла убить его — ведь он был ее каном»².

Проводя длительное время в труднодоступных районах высокогорья, пастух неминуемо оказывался в орбите внимания абреков, скрывавшихся в тех же местах.

«Лезгин, ограбив ли жителя аула, или кинжалом заставив молчать его навеки, переселяется в наростник и скрывается в нем с винтовкою и кинжалом. Запоздалые пастухи угостят его молоком и чуреком, и ему нечего бояться ни русского солдата, ни родственников убитого им...»³. Или: «Здесь, в горах, в маленькой халупе пастуха Зоки абрек нашел надежный приют. Пастухи радушно встретили Зелимхана, тронутые его смелостью, называли его „своим заступником“»⁴. Аналогичным образом находит убежище у пастухов абрек Каймет из текста Т. Керашева⁵.

Пастух, первым вступающий в контакт с абреками, был не только их надежной опорой, но и посредником в отношениях с общиной, а порой и с властями. Наш информатор из балкарского селения Булунгу отмечал, что когда абреки приходили в их горы, то первыми их встречали пастухи. «Днем, в ясную погоду подходит к чабану и говорит: „Я такой-то человек, приехал, давайте помогите“»⁶. И лишь затем об абреках узнавали в селениях. Абреки в здешние края приходили из разных мест, в качестве примера информатор назвал такие регионы, как Дагестан, Осетия, Сванетия. Сначала они жили в окрестностях селения, затем со временем некоторые из них женились и оставались здесь жить уже постоянно.

Таким образом, членом общины абрек становился постепенно. При этом, как отметил информатор, «опасность для людей он не представлял, если его не трогать». Информатор привел случай срав-

нительно недавней истории, когда пастухи выступили в роли связующего звена между беглецом и общиной. Сразу после возвращения балкарцев из Средней Азии пастухи встретили в районе высокогорных пастбищ незнакомого человека, одетого в одежду из шкур, который старался избежать контакта с ними. Постепенно пастухи мучили незнакомца к себе, оставляя ему пищу и одежду. Человек оказался одним из тех, кто скрывался в горах в период депортации карачаевцев. В годы вынужденного проживания в горах зимой жил в пещере, летом в так называемом балагане — легком строении из веток. Дальнейшие переговоры между беглецом и местными жителями проходили также через пастухов. При этом, очевидно, контакт требовал от пастухов известного умения и выдержки, так как их самый знакомый был постоянно настороже, «крепко сжимая ствол винтовки»¹.

В данном случае это действительно был беглец, скорее всего не принимавший активных действий против властей, но сам механизм адаптации чужака к общине был универсальным. Эта посредническая, «парламентерская» функция пастуха отмечается в разных источниках. В своем документальном романе о Зелимхане Д. Гатуев пишет, что, когда абрека осаждали в пещере, где он скрывался, начальник округа... послал одного пастуха узнать, действительно ли Зелимхан там. Зелимхан предложил пастуху передать начальнику: «Я здесь. Иди сам и приведи войска. Русские только, не мусульманские»².

В известном смысле представление о функции пастуха как парламентария в отношениях с абреками использовано и в романе М. Мамакаева. Пастух Зока, преданный сподвижник Зелимхана, вступает в контакт с приставом Бек Сараевым, пытаясь объяснить последнему состоятельность его обвинений в адрес сельского общества. «Люди, о которых вы говорите (абреки. — Ю. Б.), не зависят ни от нас, ни от вас. Зачем же наказывать беззащитных крестьян, понятия не имеющих, где сейчас абреки!»³. Пастух — своего рода фигура содействия, сопутствующая абреку.

Неверно было бы говорить о взаимоотношениях между абреками и пастухами как исключительно позитивных. Так, в тексте своей диссертационной работы М. Б. Губжиков приводит случай, когда пристав Кайтука, соблюдая субординацию, дал знать о пребывании абрека на коше своему господину, а тот — военным властям⁴. При этом, рассматривая ситуацию, автор склонен видеть в ней разрыв традиционного института — в данном случае гостеприимства, когда «традиционное отношение господства и подчинения использовалось для весьма нетрадиционных целей — выдачи военным

¹ Керашев Т. Дочь шапсугов // Керашев Т. Избранное. Майкоп, 1997. С. 369.

² Нарты. Адыгский героический эпос. С. 277.

³ Сень-Тома В. де. Суд отца // Кавказ. 1846. № 45. С. 177—179.

⁴ Мамакаев М. Зелимхан. Грозный, 1990. С. 96.

⁵ Керашев Т. Абрек // Керашев Т. Избранные произведения. Т. 2. Майкоп, 1982. С. 546—547.

⁶ Полевые материалы из поездки в Балкарию в 2000 г. Л. 44.

¹ Полевые материалы из поездки в Балкарию в 2000 г. Л. 44.

² Гатуев Д. Зелимхан. С. 123.

³ Мамакаев М. Зелимхан. С. 101.

⁴ Губжиков М. Б. Западные адыги в период Кавказской войны. С. 348.

властям людей, тайно воспользовавшихся обычаем гостеприимства»¹.

В одном из своих многочисленных очерков о Зелимхане П. Чинский приводит следующую информацию: «Ночью 1 июня 1910 г. отряд сотника Я-ка, благодаря агентурным сведениям, окружает разбойника Зубакрова с абреками. Они сидят вокруг костра у края болота. Абреки варят в котелке конину. Пастухи, на них же донесшие, „заботливо“ дали абрекам мясо палой лошади»². Или в очерке того же Чинского приводится одно из местных преданий, когда, соблазненный рассказами о богатстве, в неприступную пещеру, где скрывается Зелимхан, проникает молодой человек, который при виде абрека обращается к нему со словами: «Я пастух. Я пришел убить тебя»³.

Взаимоотношения между абреками и пастухами могли, таким образом, приобретать порой драматический и откровенно враждебный характер, что, впрочем, не являлось нормой. Для нас же более важным является то обстоятельство, что пастух в символическом смысле есть некая разграничительная фигура, позволяющая «разнести» абрека и общество на максимально далекое друг от друга расстояние и тем самым более рельефно обозначить их территории. Абрек в общине всегда являлся фигурой совершенно особой, и его нахождение здесь неизбежно было связано с определенными ограничениями, которые в конечном счете можно определить как смещение на периферию территории общины. Иными словами, не селение, а необжитое человеком пространство является территорией абреков — господствующая, в прямом и переносном смысле, часть ландшафта Кавказа, в стратегическом отношении являются природными, труднодоступными для противника крепостями. Нахождение аула на господствующей высоте естественным образом обуславливало прочность позиций его жителей и, как следствие этого, проведение самостоятельной, а нередко и наступательной линии поведения. Так, среди шапсугов особой известностью пользовались тагапса. «Общество это, состоящее не более как из 100 или 120 семейств, подобно медовеевцам, поселилось в неприступных скалах, враждя со всеми горскими племенами за исключением сапсуг. Тагапсы занимают дороги, ведущие близ поселения их к берегу моря, и без пощады убивают и грабят каждого встречного»⁴.

Или, согласно замечанию М. Баева, дела кровомщения в Тагаурском (осетинском) обществе в первой четверти XIX в. «все почти прекращены и претензии за сорок лет назад удовлетворены везде, кроме деревни Кобан, которая служила, благодаря недоступности

¹ Губжиков М. Б. Западные адыги в период Кавказской войны. С. 348.

² Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 160. С. 2.

³ Там же. № 191. С. 2.

⁴ Дзидзария Г. А. Ф. Ф. Торнау и его кавказские материалы XIX века. М.: 1976. С. 115—116.

своего положения притоном всех абреков и мошенников, укрывавшихся от рук правосудия»¹.

Выделим несколько фрагментов из текстов, которые могут охарактеризовать горы с точки зрения их символической нагрузки. Как реальная жизнь, нахождение на горе отдельной личности, общины войска в целом рассматривалось как состояние их превосходства и прочности позиции. Персонаж Нартского эпоса Нарсерен, взглянув вверх и заметив дым, обращается к своему окружению со следующими словами: «Кто здесь пши больше меня, / Кто был и остановился выше меня (по реке), / Поезжайте и проведайте. Насран-алдар — герой осетинских «Нартов», собирая силы для войны с ханом Елта-Быца, вызвал именно «с гор известных мужей и их наездников»².

Восхождение на гору героя эпоса — это, как правило, прием, подчеркивающий его нравственную правоту, силу духа и тому подобные категории. Отправляющийся в поход герой чеченского иллила, окруженный гончими с ястребами на плечах, «к высоким м... сын славного Джумы, примчался странствуя»³. Андемыр перед тем, как совершить свой подвиг — победить змея, должен занять соответствующие масштабу подвига позиции. «Поднялся на самый верх Хат-горы. Разостлал бурку, улегся спиной вверх и стрел в сторону Кура-реки»⁴. Кабардинский абрек рассказ о своем подвиге предваряет следующим вступлением:

Сошлись раз войска двух ханов,
Друг против друга стали,
А боя начать не смеют. —
Я меж них проехал на гору⁵.

Превосходство сил крымских татар над кабардинцами выражено логичным образом: «Пришло войско крымского хана Лыгота и расположилось на вершине горы Кертмен»⁶. Или точно то же превосходство русских войск над силами кабардинцев: «На — гяуры в свинных чевяках», «Мне видать, у русских на горе дуют, носятся конные»⁷. Согласно комментарию Потто, «появление русских на вершине заоблачных гор сломило их (осетин. — Б.) упрямство и дикую энергию»⁸.

¹ Баев М. Тагаурское общество и экспедиция генерал-лейтенанта Абхазова 30 г. // Терские ведомости. 1869. № 10. С. 2.

² Нарты. Адыгский героический эпос. С. 286.

³ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. М., 1991. С. 322.

⁴ Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. С. 175.

⁵ Кабардинский фольклор. С. 396.

⁶ Там же. С. 396.

⁷ Там же. С. 350.

⁸ Там же. С. 364, 419.

⁹ Потто В. А. Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 5. С. 117.

Но и обратная ситуация — ситуация поражения, выражается с помощью соответствующего приема — утратой позиций на горе. «Гяуры, как овцы, с гор бегут»¹. Красивый Мусса отправляется туда, откуда спустились, испытав поражение, семь братьев:

Меж тем возвращаются с черной горы,
Где снегом буран все пути залепил,
Где лучший табуи у них ныне отбил
Князь — тоже Мусса — в схватке возле горы².

Соответственно, если нахождение на вершине может являться весьма четким символом прочности позиций и нравственной силы человека, то его максимальное перемещение по вертикали вниз однозначно трактуется как крах. Так, кабардинский юноша, исполнив обычай кровной мести, «связал... труп Мудара, вытащил из лесу и швырнул в каком-то диком ущелье»³. Аналогичным образом поступает с предателем абрек Зелимхан — убивает и сбрасывает в пропасть. К качагу Исмаилу пришел в лес, где он скрывался, из селения Кетури его двоюродный брат с просьбой остаться у Исмаила. Ночью, во время сна Исмаил, почувствовав, что брат пытается достать винтовку, успел выстрелить раньше него. Тело подосланного властями изменника Исмаил сбросил в пропасть⁴.

Противопоставление, с учетом мощи «Белого» и «Черного» всадников, в осетинской легенде выражено соответствующим расположением их в вертикальном измерении. «На черном шиферном утесе, на вороном коне... стоял Черный всадник... На самой вершине горы, среди вечного снега, в страшном величии, стоял неподвижный всадник... Он был на белом коне»⁵. Символика горы прозрачна — здесь, среди высоких заснеженных вершин могут происходить деяния, отмеченные героизмом и исполнением долга. Сам аскетизм природы подчеркивает патетику ситуации. Скиталец Мусса, «в грязных лохмотьях куда-то бредущий», отправляется вверх — «туда, где и летом метели метут»⁶.

Горы являлись для абреков естественной средой их обитания. Традиционно горы рассматривались именно с этой позиции⁷. В символическом аспекте горы в качестве пространства для совершения мести абреком — территория наиболее предпочтительная. Победу над врагом в горах можно однозначно трактовать как нравственную победу героя, справедливое возмездие над сильным, коварным вра-

¹ Кабардинский фольклор. С. 418

² Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. С. 224.

³ Кабардинский фольклор. С. 243.

⁴ Полевые материалы из поездки в Дагестан в 2002 г.

⁵ Потто В. А. Кавказская война. Т. 5. С. 98.

⁶ Илли. Героико-эпические песни. С. 221.

⁷ Дубровин Н. С. Черкесы. С. 141; Ваганов Я. С. Образ одинокого героя в чечено-ингушских героико-эпических песнях // Известия ЧИНИИЯЛ. Грозный. 1968. Т. 5, вып. 3. С. 102; Кабардинский фольклор. С. 273.

В кабардинской легенде о Тотлостане Кундетове герой помогает жене убитых трех братьев исполнить обычай кровной мести. «Они брались до одной горы. Там остановились на отдых. — Ну ты, Тотлостан, оставайся на вершине горы». Отсюда Тотлостан и убивает выстрелом кровника женщины, после того, как она не смогла в схватке с ним справиться и подала знак¹. Позиция, с которой Тотлостан совершает возмездие, подчеркивает не только правоту идеи, но и превосходство Тотлостана в целом.

В сказании карачаевцев о Ецемере герой отправляется мстить за своего отца — Кубе. Ецемер ждет своего врага на холме. Кубе кровников, двух равных по силам противников, непосредственно перед схваткой описана следующим образом: «Отъехав на короткий выстрел, Куба молча слезает с коня и поднимается на соседний холм. Ецемер, повинаясь обычаю старины, проворно вытаскивает винтовку из чехла и первым выстрелил из нее»².

Приведенное описание созвучно другому фольклорному тексту, описывающему встречу двух врагов, но благородных людей для бескомпромиссной схватки происходит в заснеженных вершинах:

Ты приди на Дако, где и в жаркое лето
Дуют злые метели над снежной тропой.
Не бери, кроме шашки, оружия с собой,
Не бери никого из товарищей ратных —
На вершине сразимся на шашках булатных³.

Еще один, аналогичный пример: два друга абрека после опасной схватки, которым они себя подвергали, уходят из суетного мира:

Ушли они выше в Кавказские горы.
Там в черной пещере, где ярким узором
Сверкает у входа цветок,
А лед между скалами холодом дышит,
Где вост поблизости волк, а под тучей
Клепочет орел, — там в пещере над кручей
Зажжен был очаг тех отважных друзей...
Высоко, где волчий лишь слышен вой.
И клекот орлиный над головой.
В том горном краю надежно укрыты,
Встретили старость
И с жизнью расстались
Те славные в дружбе джигиты⁴.

Как горы представляли собой идеальные условия в качестве тайных мест обитания, так и лес являлся естественным убежищем для абрека, нуждающегося в укрытии. Защитная функция леса в на-

¹ Кабардинский фольклор. С. 246.

² Сказки, собранные воспитанниками Закавказской учительской семинарии. СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. 21. С. 83.

³ Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. С. 115.

⁴ Там же. С. 74.

родном представлении идет от культа деревьев, описание которого на адыгском материале в первой половине XVIII в. оставил Ксаверио Главани. Путешественник говорит о пеникассане — большом дереве, около которого отправлялся культ, на ветвях его развешивались дары, а счастливо достигшие его преступники освобождались от наказания¹.

Гигантское дерево выводится в фольклорных текстах как естественный, природный центр, нахождение которого на земле владельца обеспечивает за ним стратегическое превосходство над окружающими. «На земле Яща росло громадное ореховое дерево, под тенью которого могло укрыться около тысячи овец. Не нравилось это Тлегуц-жачу. „Это дерево должно быть не на твоей, а на моей земле“, — сказал он. „Земля, на которой стоит это дерево, — моя, не зарься на нее, нет для тебя земли Нартов“, — ответил Ящ... Тут же вооружились шесть сыновей Яща, сели на коней и выехали из дому. Они застали Тлегуц-жача отдыхающим под тем ореховым деревом... В схватке Тлегуц-жач убил всех шестерых и вернулся домой. Завладел он ореховым деревом и сказал: „Теперь я спокоен“»².

В лес скрывались беглецы, абреки, изгои. «Кайтуко Тохтамыш, один из князей, обреченных на смерть, убежал вместе со своей женой к реке Малке и скрылся там в прибрежном лесу. Долго скрывались они там, претерпевая всякие лишения»³. «Кругом того кургана, — описывается в кабардинском предании местообитание абрека Гулея, — растет роща из колючих кустов. Эта роща так и называется — Гулеевой рощей»⁴. Представитель княжеской фамилии и автор этнографических работ XIX в. Хан-Гирей останавливается на описании знаменитого разбойника Доннекея, скрывавшегося в обширном лесу, проезжать который мало кто осмеливался⁵.

Согласно традиционным представлениям, нахождение человека в пространстве дороги соответствовало следующим двум основным поведенческим стереотипам. Первый сценарий поведения с достаточной полнотой характеризует фрагмент рассказа кабардинского писателя начала XX в. К. Б. Ахметукова: «Вот я хочу с тобой поделиться хлебом, потому что в дороге, по нашему закону, все братья»⁶. Для нас же интерес представляет другая стратегия поведения, диаметрально противоположная по своему характеру первой.

Именно на дороге, согласно местным представлениям, должна была происходить встреча кровников. На узкой тропинке встречается со своим кровником и гибнет от его руки чеченский абрек Бей-Булат Таймиев, не уступив, согласно обычаю, ему дорогу, как стар-

¹ Ксаверио Главани. Описание Черкесии // СМОМПК. Вып. 17. С. 157.

² Нарты. Адыгский героический эпос. С. 300.

³ Кудашев В. Исторические сведения о кабардинском народе. Кисв. 1913. С. 17.

⁴ Кабардинский фольклор. С. 270.

⁵ Хан-Гирей. Князь Пшхской Аходягоко // СМОМПК. Вып. 17. С. 8.

⁶ Ахметуков К. Б. На разъезде. С. 202.

му¹. В ингушском сказании об удалом Идрисе, когда из-за повода выехал убийца его отца Арж-Мейрь (Черный всадник), герой выскочил на дорогу и предложил кровнику стрелять первым. Сам же в промаху врага срубил ему голову шашкой². В илли «О князе Иосе и о Сурхо» младший брат героя повествования «ставит на дороге» наглого князя, напоминая ему о подстерегающей опасности:

Но все же скажу тебе: трус, не хвались!
На горной дороге, смотри не споткнись!
На длинной дороге не встретись с бедой³.

Нарт Сосруко, погребенный под землю, не может выйти в мир живых, так как

С острым копьём Альбеков Тотреш
На дороге стоит, не пускает⁴.

Дорога — прекрасное место для засады, которая поджидала путника, как в реальной жизни, так и в иррациональном ее отражении.

Русский офицер Ф. Ф. Торнау, покинув дом абрека Аслан-Гирея, которого он считает своим союзником, едет по дороге в сопровождении своих спутников, уже решивших взять его в плен. Но в плен берут не в доме, что было бы удобнее всего, а на дороге.

Обратим внимание на следующий аспект: дорога — это не только место, где поджидает путника опасность и где кровник сводит счеты со своими врагами, дорога также является неким замкнутым пространством, отдельной территорией, проникновение на которую связано с серьезной опасностью. Описание встречи Ф. Ф. Торнау с известным всадником позволяет рассматривать дорогу в ракурсе территориальной принадлежности. «Мы не сделали... двухсот шагов, как перед нами показался ехавший нам навстречу высокого роста молодой человек. По горскому обыкновению, когда встречаются знакомые люди, уступает дорогу тот, кто чувствует себя ниже или слабее. Дворянин черкесского рода скорее станет уступать, чем своротит для абазина. Молодой человек был абазин, а не черкесска, оружие и отличная кабардинская лошадь обличали в нем не простого звание. Я знал настолько горцев, чтобы понять, в этом случае мне надо было удержать дорогу или возбудить в моем противнике пренебрежение ко мне, что было опасно»⁵.

Маленький всадник — грозный персонаж кабардинского фольклора. Он разыскал в камышах кем-то протоптанную тропу и направился по ней. Ехало по этой тропе сто верховых... Маленький всадник истре-

¹ Кузов Г. И. Малоизвестные страницы путешествия А. С. Пушкина. М.: Издательство «Лань», 1983. С. 108.

² Удалой Идрис // Терские ведомости. 1911. № 266. С. 2—3.

³ Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. С. 135.

⁴ Кабардинский фольклор. С. 31.

⁵ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. М., 2000. С. 88.

бил их, выпил кровь убитых»¹. Представление об особой, принадлежащей абрекам, дороге отражено в песне, которую осетины исполняли над телом покойного:

Доедешь иноходью до трех дорог.
По нижней дороге не поезжай.
Дорога эта — кровников.
По верхней дороге тоже не поезжай.
Дорога эта — грабителей.
Поезжай по средней дороге.
Доедешь до моста из одного волоска.
Но не бойся ничего,²
Ударь своего коня³.

Окруженный врагами абрек Дзагуров поет предсмертную песню, где дорога рассматривается не только как пространство, но и как абреческая доля:

Ой, наблевали на путь мой собаки,
Под меня подкапываются враги...
Хотел бы пробраться, да нет тропинки³.

Интересно отметить, что в фольклорном тексте об абреке Машуко делается достаточно сильный акцент на то обстоятельство, что Машуко имел собственную тропу. «Ездил Машуко всегда по одной и той же тропинке. Пши и посадили своих людей у этой тропинки, устроили засаду. И был убит там абрек Машуко... а тропинка, по которой он всегда ездил, называется „Тропюю абрека“»⁴. В контексте вышесказанного нам бы хотелось рассмотреть и информацию о так называемой старой абреческой дороге, которая проходила в Адыгее. Она шла параллельно почтовой дороге от Кошехабля через Ходзь в горную местность Логанаки. Скрытная, достаточно широкая — 2—3 метра шириной тропа была проложена в лесу вдоль Лабь⁵. При этом, насколько это можно судить из контекста полученной информации, «старая абреческая дорога» — это не только коммуникация, но, что более важно, — пространство, нахождение в котором не предполагается для непосвященных.

Если территория общины для абрека в обычное время являлась (во всяком случае, в символическом отношении) территорией чужой, пребывание на которой было связано с некоторыми ограничениями, то в определенные периоды времени его пребывание здесь регламентировалось ситуацией ритуала. В известном фольклорном тексте об абреке Гулее говорилось, что образ жизни этого персонажа отличался особой замкнутостью, в то же время в повествовании от-

¹ Кабардинский фольклор. С. 230.

² Калоев Б. А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII в. — начало XX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1984. Т. VIII. С. 82.

³ Кабардинский фольклор. С. 461.

⁴ Там же. С. 273.

⁵ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 35.

мается и факт его участия в пирах¹. Другого героя кабардинского фольклора партизана Фицева (читай — абрек) приглашают на свадьбу: «Посылают как-то к Фицеву гонца, передают: „Приходи, слава тебе, герой, на свадьбу в дом пши. Ты ведь лучший из танцоров нашего селения“»². В том же тексте в связи со свадьбой, в которой он принимал участие, упоминается еще один партизан (абрек) Аксиров. Надо сразу подчеркнуть, что во многих текстах появление абрека на свадьбе связано с драматическими событиями, как правило, заканчивающимися кровопролитием. Абрек Фицев был убит на свадьбе во время танца. «И пошел плясать Бекмурза Фицев. Только этого дали пши-уорки. Сразу шесть человек бросились... сразу кинжалы перерезали горло... Мулла не позволил хоронить на кладбище пши-уорки»³. Также и друг Фицева абрек Аксиров гибнет на свадьбе, убитый князьями-дворянами.

Жизнь осетинского абрека Состы завершилась при следующих обстоятельствах: «И вот однажды, когда не стало о нем слышно в этих краях, Тотырата из Кабузта устроили какой-то семейный праздник. В разгар пира, вдруг как голодный волк появился среди Соста и стал косить и рубить их. Многих сделал он добычей своей шашки... Но Тотырата наконец оправились, и Соста нашел конец под их шашками»⁴.

Развитие событий в вышеприведенных примерах протекало по различным сюжетам — в одних случаях жертвой был абрек, в других жертвами становились его враги, различны были и обстоятельства, приводившие к подобным последствиям. Нам в большей степени хотелось бы обратить внимание не на то, что приход абрека на свадьбу неминуемо приводил к вышеописанным драматическим событиям, а на факт, что нахождение абрека на празднике было нормой. В этой связи интерес представляет эпизод из книги А. Кешоко-Зеленого «Полумесяц», когда на свадьбе крупного партийного функционера появляется абрек Жираслан. Автор описывает ситуацию, когда общественное мнение было настроено против этой свадьбы, нарушавшей важные нормы адыгэ хабзэ. Неожиданно появившийся абрек пресекает демагогическую речь высокопоставленного жениха короткой, презрительной фразой, фактически озвучивая мнение собравшихся, тем самым обозначая в сфере традиционной культуры правильный вектор. Более того, как это явствует из информации, полученной нами в ауле Кошехабль, его роли на свадьбе отводилось явно важное значение. «Он входил на свадьбу, в свой или чужой аул. Свободно. Все друг другу шепчут: „хаджирет пришел“. Однако, никто не показывал. Никаких попыток задержать, вытолкнуть. Хаджирет пришел на свадьбу — это было почетно, с свадьбы поднимался»⁵.

Кабардинский фольклор. С. 270.

Там же. С. 544.

Там же. С. 546.

Беджизати Ч. Башни говорят. С. 34.

Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 25.

С нашей точки зрения, фигура абрека как человека границы, «специалиста» по ее преодолению, человека, приобщенного к закрытой для непосвященных территории (в том числе и тропе), как нельзя более соотносится со свадебным ритуалом, относящимся, как известно, к так называемым обрядам перехода. Присутствие абрека на свадьбе в известном смысле можно уподобить стрельбе из ружья в критический момент родов, служащей их облегчению.

Глава IV МЕЖДУ ЖИЗНЬЮ И СМЕРТЬЮ — МИФОЛОГИЗАЦИЯ ОБРАЗА АБРЕКА В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАРОДОВ КAVKAZA

Особый статус абрека в обществе невозможно объяснить без учета иррациональной составляющей этого образа. В характеристике, которую дал Хан-Гирей одному из турецких наместников в Анапе, есть следующие примечательные слова: «Он старался узнавать малейшие подробности о крае, управления или, вернее сказать, покорения которого был прин, он расспрашивал о местных преданиях, которые, по его словам, и весьма основательным, должны иметь сильное влияние на дух настоящего народа, лишенного письменной истории»¹.

Преимущество этой традиции прекрасно иллюстрирует замечание Ш. Д. Инал-Ипа, сделанное относительно знаменитой матери народов Сатанэй-Гуаша, которая «выступает в одном предании как жновительница и организатор борьбы против обращения абхазов к морю», т. е. выселения, имевшего место, как известно, во второй половине XIX в.... Разве этот факт, — справедливо замечает исследователь, — не иллюстрация того, насколько жизненны были такие мотивы у абхазов сравнительно еще совсем недавно?»².

Героический эпос «Нарты», глубоко укорененный в культуре народов Северного Кавказа, обладает важнейшим для изучения традиционного общества свойством, которое видный осетинский исследователь В. И. Абаев определил как «реализм в изображении социальной и бытовой обстановки, в обрисовке характеров»³.

¹ Хан-Гирей. Князь Пшхской Аходягоко // СМОМПК. Вып. 17. С. 22.

² Инал-Ипа Ш. Д. Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977. С. 12.

³ Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Абаев В. И. Избранные труды. Рецензия. Фольклор. Литература. Владикавказ, 1990. С. 218.

И хотя автор в первую очередь хотел подчеркнуть художественную правдивость образов главных героев, а не абсолютную достоверность деталей, тем не менее объяснимо априори предположение, что «Нарты» освещают и интересующую нас тему абречества.

Тем больший интерес, имея в виду вышесказанное, представляет тот факт, что в нартских текстах упоминание об абреках встречается редко. Так, в тексте первого академического издания осетинского героического эпоса мы находим их всего лишь два. Поскольку эти сказания для изучения нашего вопроса представляют особую ценность, приведем выдержки из указанных текстов.

В сказании «Как нарт Созырыко пошел на охоту» повествование начинается с того момента, как один из центральных персонажей эпоса Созырыко, уверовав в свою непобедимость и силу, в одиночку отправляется на охоту. В ходе безуспешного преследования золотого оленя Созырыко знакомится с кумским юношей, который заговаривает с охотником по-хатиагски, на тайном языке, владение которым давало магическую силу¹. Созырыко прибывает в селение юноши, отец которого давно хотел увидеть нартов, и здесь становится его гостем.

Специально для Созырыко режут золотого оленя и готовят из него пищу, к которой герой не притрагивается, а на вопрос старика отвечает: «У нас, нартов, есть обычай: даже с кровником мы хлеб и соль едим, но прежде должны знать, кто он». После ужина гость и хозяин «друг друга братьями назвали»². Прощаясь, нарт отказывается от щедрых даров хозяина, после чего старик «говорит младшему сыну на хатиагском языке: Поймай себе коня и проводи гостя до крайней границы»³. При расставании из-за коня у них возникает ссора, перерастающая в поединок. Покрыв друг друга ранами, соперники разъезжаются, договорившись вновь встретиться.

Новая встреча состоялась в «черном» лесу на границе, куда они съехались отомстить друг другу «за обиду»⁴. Происходит примирение, и в итоге Созырыко и юноша отправляются испытать себя в опасном предприятии. Объектом их нападения становится скот «трех богом любимых братьев», на который их направляет отец кумского юноши и который они угоняют. Преследуемый владельцами скота, Созырыко обращается к святому Георгию: «Святой покровитель мужчин Уастырдж, потребовалась нам твоя помощь, помоги нам! Услышал Уастырджи мольбу Созырыко, пошел к Богу, снял перед ним шапку и говорит: „Сегодня произойдет много горьких бед, но если позволишь, я примирю людей“. Бог не позволил»⁵.

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 3. М., 1991. С. 169.

² Там же. Кн. 2. С. 103.

³ Там же. С. 103.

⁴ Там же. С. 105.

⁵ Там же. С. 106—107.

И только после того, как Уастырджи обратился к богу в третий раз, он услышал следующее: «Всякий раз ты бываешь на стороне захитителей, абреков и насильников, на этот раз дам тебе право, если примиришь их по справедливости». — «Примирю их — они не сильники»¹.

У нас нет оснований считать, что бог называет Созырыко именно абреком, так как это слово не единственное в ряду эпитетов, с которыми его соотносят. В то же время очевидно, что все три термина употребляются как близкие по семантике. Но, если даже Созырыко называют именно абреком, неизвестно, имеют ли события, непосредственно предшествующие угону скота, отношение к абреческому сюжету.

Обратимся теперь ко второму сказанию, в котором главным действующим лицом выступает Крым Султан, сын Урузмага, — нартского поколения. События, связанные с интересующей нас темой, начинаются с приезда Крым Султана к жилищу нарта Сослана. Явление героя носит откровенно скандальный характер, так как один дома отсутствовал, а гость пришел в спальню, где находилась жена Сослана. «Все окружавшие разбежались, и, обиженная таким решением жена, не поднимаясь с места, оглянувшись назад, говорила: „Как видно, у нартов старших есть свое приличие и хорошие манеры, у жен их есть также приличие и хорошие манеры, но у молодежи нартовской нет ни приличия, нет ни хороших манер“»².

Свою речь жена Сослана завершает язвительным сравнением его внешности и внешности Крым Султана, в результате чего герой предстал изнеженным человеком с женоподобным красивым лицом. Далее следует реакция героя: «Таковыми словами Крым Султан сильно тронут. Он взволновался, встревожился, повернулся назад, сел на своего коня и скрылся из среды нартов и поехал странствовать»³.

В своих странствиях он, преодолев заросли терновника, оказывался в «пустыне, которая была вся усыпана человеческими костями». Ехал долго и по этим костям. Наконец, в одно утро прискакал к какому-то незаметно какой-то странному черному всаднику»⁴. С этим всадником Крым Султан ведет бой, который заканчивается тем, что всадник приглашает его к себе в гости. Отведав угощение, Крым Султан засыпает на целую неделю и после пробуждения обнаруживает, что место Черного всадника занимает золотоволосая девица.

С ее стороны следует объяснение, в ходе которого герой узнает, что «в образе Черного всадника он сражался с ней и был ее гостем». Крым Султан и золотоволосая девица, вступив в брачный союз, направляются к нартам. «Когда они подъезжали к Нартовскому аулу,

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 3. С. 107.

² Там же. С. 383.

³ Там же.

⁴ Там же.

то увидели стоявших на одном и на другом курганах попов в длинных черных поповских платьях»¹.

Вернувшийся на родину нарт выясняет, что стоящие на курганах люди — Сослан и его жена. «Так если ты Сослан нартowskiй, а это твоя жена, удивляется Крым Султан, то отчего вы носите такие черные платья, как сауджины (досл.: 'носящий черное платье'). Поэтому у осетин священники называются сауджинами»². А вот отчего, сказал Сослан... мы носим сау (траур. — Ю. Б.) по сыну нартowskiго снежноборо́дого Урызмага Крым Султану, который сделался абреком и скрылся неизвестно куда. Оттого-то и до тех пор, пока он не возвратится к нартам или же мы не узнаем, что нет его в живых, мы будем носить этот глубокий траур, и до того времени, пока... мы сами не умрем с этим вечным трауром»³.

Далее следует объяснение Крым Султана и обращение его к жене Сослана, которое вносит новые детали в характер странствований героя: «Сколько лет и столько времени я был без вести абреком, много странствовал, потому что я был поражен твоими словами и дал себе клятву, что я не перестану странствовать до того времени, пока не найду себе невесту, и такую, которая бы была красивее и ненагляднее тебя... После того он сказал Сослану: Идите теперь и очистите себя от вашего траура»⁴.

Сопоставим эти два сказания, которые по своей сюжетной канве скорее отличаются друг от друга, нежели совпадают. Тем не менее приведенные тексты объединяет не только формальное упоминание слова «абрек». В качестве однотипных в повествовании можно выделить следующие эпизоды.

I. Как в первом, так и во втором случаях главный герой отправляется в длительную одиночную поездку. При этом, на первый взгляд, причины, повлекшие за собой опасные странствования, у них совершенно разные. Крым Султан, как это совершенно определенно исходит из содержания текста, становится абреком вследствие оскорбления и одновременно осознания своей вины.

Созырыко едет на охоту, но охота не совсем обычная: герой отправляется на нее, уверовав в свою непобедимость, не найдя для себя никого равного по силам. И в дальнейшем его действиями в немалой степени руководит этот же мотив: «Решили испытать себя в деле, — обращается Созырыко к отцу юноши, — укажи нам какую-нибудь нетронутую землю, там и испытаем нашу силу»⁵.

Поиски испытаний, в первую очередь, связаны с военными походами — *балцами*, в которых нарты искали для себя «нетронутые» ими же земли. Здесь же планы Созырыко резко меняются с того мо-

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 384.

² Там же. Кн. 3. С. 101.

³ Там же. Кн. 2. С. 384.

⁴ Там же. С. 385.

⁵ Там же. С. 105.

мента, когда он видит, что преследуемый им золотой олень становится добычей кумского юноши. Так же, как и Крым Султан, Созырыко «оскорбляется» — именно это чувство определяет его дальнейшие действия. В обоих случаях планы героев внезапно и кардинально меняются — охота Созырыко заканчивается, Крым Султан, вернувшийся в родной нартowskiй аул, отправляется странствовать.

II. В сказании о Созырыко дорога в селение, куда попадает герой, лежит через «черный лес», сквозь который путь прокладывает татарский конь юноши. Но самая важная деталь — это четкое определение в тексте некой границы, отделяющей территорию селения, которую юноше нельзя пересечь.

Для Крым Султана территория, где ему приходится действовать, — пустыня, покрытая человеческими костями, и прежде чем сюда попадает, он преодолевает преграду (заросли терновника).

III. И в том, и в другом случае герои вступают в единоборство с противником, которое не завершается ничьей победой. Созырыко результатно бьется до полудня с кумским юношей, и расходясь, уносят на теле по двенадцать ран¹. Поединок Крым Султана с кумским всадником заканчивается к вечеру третьего дня, когда они рывли друг друга одинаково тяжкими ранами².

IV. Определенные аналогии можно проследить и в эпизодах, связанных с угощением героев. Созырыко становится гостем отца юноши и, более того, побратимом. Точно так же Черный всадник приглашает к себе в гости Крым Султана и приводит его в железный аул (крепость. — Ю. Б.). Правда, в текстах синхронность событий нарушается. Крым Султан сражается с Черным всадником, сразу после чего от него следует приглашение стать гостем. В случае с Созырыко схватка происходит уже после того, как нарта принимают в гости. Но негативные последствия этого действия фактически сведены к нулю, и дальнейшая гармония в отношениях главных героев сказания ничем не нарушается. Так, когда юноша сообщает о том, чем Созырыко отплатил им за гостеприимство, единственный, кто беспокоит его отца, это то, что сын бился с гостем и «теперь мы зорились». Сын успокаивает отца: «Ссора началась, когда мы перешли границу. — Тогда ничего, выздоравливай, а там видно будет, может, ваша ссора кончится миром»³.

Таким образом, требование отдать коня, предъявленное гостеприимному хозяину, и нанесение ему тяжких ран — немаловажные доказательства, способные вызвать затяжное противостояние, здесь играют фактически статус несостоявшихся. Кстати заметим, что юноша все-таки перешел границу, но в данном случае на первое место выступает более важное обстоятельство — изменение последовательности событий.

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 105.

² Там же. С. 383.

³ Там же. С. 105.

V. Крым Султан возвращается к нартам, женившись на золотой волосой девушке, выступавшей под личиной Черного всадника. Созырыко возвращается домой один, но здесь также в сюжетную канву вставлен брачный союз родной сестры кумского юноши с одним из трех богом любимых братьев. Но и Созырыко возвращается в родные места не с пустыми руками — кумский муж и его сын «проводили его до границы. Дали ему и шкуру золотого оленя. С тех пор Созырыко и юноша стали побратимами»¹. Женидьба на золотоволосой девушке и приобретение героем шкуры золотого оленя — события, относящиеся к одному типологическому ряду. В эпосе мы встречаемся с превращением оленя в девушку.

Следовательно, можно отметить, что, несмотря на кажущееся несходство, как в первом, так и во втором сказаниях, есть ряд параллельных структурных узлов, позволяющих говорить об адекватности текстов, что, в свою очередь, дает возможность с большей уверенностью рассматривать повествование о Созырыко как сюжет об абреках. Имея, условно говоря, эталонный сюжет об абреках, попытаемся выделить из многочисленных сказаний те, которые, с нашей точки зрения, можно сопоставить с сюжетами о скитаниях Крым Султана и Созырыко.

В сказании о «Битве Созырыко с Челахсартонем» верный слову Созырыко вынужден отдать Челахсартону свою жену, которую тот выбрал в качестве приза за победу в соревнованиях на свадьбе. Но «под конец к Созырыко пришло раскаяние: „С любимой не успел и ночь провести, а он ее забрал!“. И в гневе решил отправиться в погибельную страну»². Нарты, узнав о решении своего любимца, просят его одуматься, но доводы их ни к чему не привели: Созырыко «сел на коня и отправился в погибельную страну»³. Нарт Батраз не оставляет Созырыко и следует за ним вопреки просьбам последнего. Наконец, чтобы избавиться от своего спутника, Созырыко обращается с просьбой к богу выдвинуть большой камень, в укрытии которого он намеревался ожидать, пока Батраз не выдержит и вернется домой. Без воды и пищи, Батраз не покидает свой пост и вынуждает Созырыко изменить в конце концов свое решение. «Если ты уж от меня не отстанешь и хочешь, чтобы я вернулся в Нарту, тогда дай мне клятву, что по субботам станешь приводить к крепости Хыз войско, по воину от каждого нартового дома. Батраз поклялся ему в этом богом»⁴.

Вернувшись в Нарту, Батраз объявляет о сборе войска и завершает свою речь следующими словами: «Кто не придет, тот пусть женский платок наденет и скитается по гребню Хаца»⁵. Уход Созы-

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 108.

² Там же. С. 113.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 114.

⁵ Там же.

рыко в «погибельную» страну, таким образом, завершается военнымходом против Челахсартона.

Другое сказание «Урызмаг и Созырыко» начинается со ссоры двух видных нартово. «Созырыко так говорит: „Моя жена лучше тебя, да и я сам лучше тебя!“» Когда же нарт просыпается утром, «нашло на него раскаяние: Эх как бог меня проклял: будто коня плетью я моего старшего ударил, так я обидел его. Как еще я нартово пойду я? Погублю-ка свою голову, а не то мне будет стыдно!». Узнав о бегстве Созырыко, главный женский персонаж — Сатана обращается к своему зятю Челахсартону с характерной речью: «Зять наш! Половина нашего аула убежала (букв.: ‘убежала в бегство’). — Ю. Б.), вороти Созырыко!»¹. Челахсартон, с просьбой о возвращении, надев похоронную одежду (букв.: ‘одежда к мертвым’), отправился за Созырыко.

Их совместное путешествие заканчивается у Иелусанеду. Рассказчик, ведущий повествование, объяснил, что «это такое место: когда бог создал людей, то они вышли из Иелусанеда». Согласно комментариям к тексту, в родине первых людей можно видеть искаженное слово Иерусалим². Добравшись до цели своей поездки, Созырыко бросается в воды Иелусанедской реки, то же самое делает Челахсартон, после чего главный герой вынужден вытащить зятя на берег. Челахсартон предлагает Созырыко переменить его планы, но чтобы при этом не пострадало доброе имя героя. «Я тебя бесчестным возвратом не ворочу, Созырыко: есть у нас одна сестра, ее мы сватают... Эту вот самую я тебе и отдам»³. Далее события развиваются по следующему сценарию: отказ девицы приводит к осаде крепости, где она жила с братом. Созырыко овладевает крепостью и берет в жены девицу, которая под угрозой силы меняет свое решение.

Два выше рассмотренных сказания приближаются к абреческому сюжету в следующих моментах.

Внезапный разрыв главного героя с нартово. Причина этого — «психологическая» — Крым Султан после нарушения им социальных норм «взволновался, встревожился» и направился в длительное странствование. Созырыко отправляется в погибельную страну после того, как к нему «пришло раскаяние». В третьем случае — Созырыко, мучимый раскаянием, решил погубить свою голову. Герои целенаправленно или невольно приближаются к некой территории. В первом сюжете об абреках герой скитается в лесу и пересекает границу, которую юноше, живущему на этой территории, нельзя переходить. Во втором сюжете это уже пустыня, усеянная человеческими костями. В третьем сюжете герой отправляется в погибельную страну. Правда, он ее не достигает, но в

Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 254.

Там же. Кн. 3. С. 70.

Там же. Кн. 2. С. 254.

сюжете в качестве своеобразного рубежа фигурирует огромный камень, который отделяет Созырыко от Батраза.

Дальше от этого рубежа герой в сторону погибельной страны не идет. В четвертом сюжете Созырыко достигает водной преграды, которая отделяет цель его поездки — некую мифическую страну, где бог создал первых людей и где, судя по контексту, герой решил погубить свою голову.

3. Проникновение в это пространство или начало странствования к нему связано с четко фиксируемой вербальной магической формулой. В первом сюжете развитие событий начинается после того, как кумский юноша обратился к Созырыко на магическом хагианском языке. В сказании о «Созырыко и Гумском человеке», нами не рассмотренном, которое является менее развернутым вариантом сюжета об охоте Созырыко, нарт, любясь оленем, проклинает себя: «Да пропади ты, Созырыко, если выстрелишь в этого оленя прежде, чем насмотришься на него». Только сорвались слова с уст Созырыко, как Гумский человек выстрелил в оленя»¹.

Во втором сюжете Крым Султан обрекает себя на долгие странствования, дав клятву не прекращать поисков, пока не достигнет цели. В третьем сюжете Созырыко направляется в погибельную страну, казалось бы, без какой-либо клятвы или проклятия, но перед состязанием на свадьбе он с Челахсартаном «подали друг другу руки, поклявшись богом», а у нартов «было в обычае: не преступать клятвы, данной перед богом»². Кроме того, в этом сюжете Созырыко дает слово вернуться в Нарту, если Батраз поклянется ему предоставить войско. Свою клятву Батраз подкрепляет угрозой проклятья, если от каждого дома не будет предоставлено по воину. В четвертом сюжете Созырыко принимает решение погубить свою голову сразу после того, как вспоминает о случившемся, и дает оценку сложившейся ситуации: «Эх, как бог меня проклял».

Как нам представляется, пространство, на котором или в непосредственной близости от которого происходят события, есть территория смерти, куда временно попадает герой.

Текст сказаний позволяет нам подкрепить это положение дополнительным материалом. Крым Султан, будучи гостем Черного всадника, выпивает напиток, после чего погружается в продолжительный недельный сон, который без особой натяжки можно рассматривать как смертельный. Сам образ Черного всадника, несмотря на то, что в данном сюжете он практически не развит, согласно представлениям народов Кавказа, неотделим от мира призраков и духов³. Вернувшись на родину, Крым Султан встречается с Созырыко и его женой, на которых он видит незнакомую для себя черную одежду.

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 100.

² Там же. С. 113.

³ Кануков И. Черный всадник (Осетинское поверье) // Казбек. 1897. № 74. С. 4; (Заметка анонимного автора). В горах Осетии. Черный всадник // Терек. 1914. № 4850. С. 3.

Вряд ли можно заподозрить Крым Султана в незнании того, как должна выглядеть траурная одежда нартов. Особый вид одежды должен был выразить особый тип траура или подчеркнуть его глубокую степень.

Траурная одежда присутствует и в сказании о споре Урызмага и Созырыко. Правда, «одежда к покойным», которую надевает на себя Челахсартон, должна была в первую очередь подчеркнуть степень опасности миссии, взятой им на себя — вернуть нарта из его поездки. Тем не менее наличие траурной одежды в сюжете — деталь показательная.

В. И. Абаев, говоря о сказаниях Сослановского (Созырыко) цикла, отмечал, что путешествие героя в царство мертвых является одним из наиболее интересных сюжетов. При этом он справедливо подчеркивал, что сюжет этот — один из древнейших эпических сюжетов, какие вообще «засвидетельствованы в памятниках мировой литературы. Озирис в Египте, Гильгамеш в Вавилоне, Одиссей, Гелл и Орфей у греков, Вейнемейнен в Калевале... вот наиболее известные имена героев, посетивших, как нарт Сослан, царство мертвых»⁴.

Но помимо этого «классического» проникновения героя в мир мертвых, мы постоянно встречаемся с ситуацией, когда в эпосе действует герой, обладающий атрибутами мертвого, или просто мертвой героиней, действующий среди живых. Формы этой «жизни» можно наблюдать в самых различных вариантах.

Начать следует с известного в мировом эпосе (например, чуждое рождение Гер-оглы) сюжета появления на свет Сатаны — как отмечалось, центрального персонажа нартского эпоса. Сасана, дочь нартов Урызмага и Хамыца, умирая, просила своих сыновей похоронить ее тело три ночи. Небожитель Уастырджи, воспользовавшись оплошностью Хамыца, проник в склеп и овладел мертвой Сасаной, которой добивался при жизни. Мертвая Сасана через год рождает главную героиню нартского эпоса⁵.

Нарт Урызмаг, дожив до старческой немощи, обращается к нарту с просьбой: «Сделайте мне из плотного чугуна гроб, положите его в море и киньте»⁶. Течение прибывает гроб к берегу еще нетронутой набегам нартов страны, куда хитроумный Урызмаг направляет войско соотечественников. Отметим, что здесь также фигурирует водная стихия в качестве естественного рубежа между страной нартов и некой нетронутой ими землей.

Созырыко, прибегнув к военной хитрости, притворяется мертвым и лежит у крепости своего противника. «Как же Созырыко не был еще, а жив, — сказала дочь отцу, — когда все его тело разложилось и завелись в нем черви, такое несется от него зловоние, что

⁴ Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. С. 177.

⁵ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 24.

⁶ Там же. С. 80.

нельзя подойти к нему близко». «Талантливо» сыгранная роль мертвого завершается тем, что, «обратившись в прежнее свое состояние, Созырыко вскочил на ноги и бросился с мечом в руках на Хызалдара»¹.

Продолжает действовать после смерти (и действовать очень эффективно!) Батраз, пожалуй, самый неукротимый среди нартов. «Раскалился до красна сын Хамыца Батраз и испустил дух на берегу моря. Зэды и дауали в тот же миг окружили умершего. Батраз же испустил такой дух, что многие из небожителей погибли»². Однако все вышеперечисленные фрагменты есть пример лишь эпизодического пребывания героев различных сказаний в пограничном состоянии между жизнью и смертью.

В эпосе мы встречаем ряд сказаний, где переход из одного мира в другой является основной сюжетной канвой. Для нас наибольший интерес представляет даже не посещение Созырыко страны мертвых, о чем уже упоминалось, а сюжеты с описаниями приключений умерших нартов. Так, случайно убитый Урызмагом его малолетний сын «через несколько дней, после того как ушел в могилу, начал горевать». Его угнетало то обстоятельство, что он не может ничем помочь своему отцу в тяжелое для нартов время бедствий и голода. Мальчик упраскивает хозяина страны мертвых Барастыра отпустить его. Получив в свое распоряжение девять дней, неузнанный Урызмагом сын вместе с отцом направляется в страну Терка и Турка, единственную, куда из-за моря не мог проникнуть Урызмаг. Мальчик переезжает через море, где его сразу встречают «волк с железным рылом, ворон с железным клювом и жеребец с железной мордой». Мальчик пригоняет отцу богатую добычу и, выделив из всего стада одного белого вола, велит: «Этого вола съедите на поминках по мне»³.

Появление мертвых среди нартов связано главным образом с их желанием отомстить врагам, обидчикам своих родных. В Нарте вернувшийся из странствий Созырыко, играя с нартами, отрубает у проигравших по своему усмотрению руку, нос или ухо. Очередь доходит до Урызмага, который, в качестве единственной надежды, отправляет весть своему безымянному сыну в страну мертвых. Созырыко проигрывает и теперь уже сам попадает в затруднительное положение. «Тогда юноша говорит: „Нос бы твой отсек, но ты из моей фамилии... Ухо бы тебе отсек, да всей фамилии позор, „безухими“ нас станут называть. Руку бы тебе отрубил, да всей фамилии будешь в тягость...“ Содрал юноша со спины Созырыко два ремня, потом с ладоней два кусочка кожи вырезал и сказал: „Если станешь еще над кем-нибудь насильничать, вспомни своей спины боль, на ладони рук

ляни и перестань измываться“»⁴. Таким образом, встреча безымянного юноши и Созырыко завершилась для последнего относительно благополучно. В силу родственных отношений месть была возможна, и все завершается наказанием и наставлением на путь истинный заблудшего родственника. Аналогичным образом развивается события в сказании об Алымбеге, сыне Алымбега, который отомстил Созырыко за смерть убитых им семи своих братьев. Созырыко, обученный Сатаной хитростям, убивает Алымбега. Уходя год Алымбег возвращается в Нарту и приглашает Созырыко в поход. Как и в предыдущем сюжете, Алымбег лишь срывает со спины Созырыко полосы кожи, но при этом делится с ним угнанным имуществом.

Идея мести как нравственный императив выражена в сказании «Мертвья Нарта Созырыко». Главному герою рассказывает историю своей смерти сын бедняка. Юношу убивают «трое спесивых всадников». Покойного хоронят с оружием, и мать справляет по нему поминки. На поминки приезжают убийцы, которые, угощаясь, ведут с собой глумливую беседу об умершем. «И под третью субботу похоронить на кладбище приехали. Знали, что опять поминки устраивать будут. Угостили их за мой упокой. И поехали они, веселясь. Не дали меня сдержать могильные плиты, разворотил я их над головами убитых тех трех юношей. Вот из-за этого я попал в рай. Созырыко сказал: — Тогда с тобой иду, с тем, кто, даже будучи мертвым, за меня свою отомстил»⁵.

Наиболее полно сюжет с погибшим мстителем развернут в сказании «О нарте Созырыко и маленьком Тотрадзе, сыне Аммбака». Созырыко убивает отца Тотрадза и его самого, используя в схватке хитрость, которой обучила его Сатана. «Целый год мать делала по обычаю нартов, поминки. Осталось по нему сделать только последний годовой сабатизар. Когда она приготовила все кушанья и напитки и вынесла на могилу, то откуда-то явился Созырыко»⁶.

Мать убитого Тотрадза отказывает Созырыко в его желании угощаться напитками. Обиженный отказом, Созырыко разбрасывает на землю свою пищу и избивает плетью женщину, которая взывает к нему с просьбой дать возможность Тотрадзу отплатить Созырыко. Тотрадз обращается к Барастру: «Позволь мне отправиться отсюда, к мертвым, и отомстить Созырыко. Он сильно обидел мою мать»⁷. Просив разрешение, Тотрадз возвращается в мир живых и после долгой борьбы убивает Созырыко. Затем мститель отрезает у своего отца правую руку и привозит ее матери: «Ана! Вот тебе правая рука Созырыко, испившего мою кровь и обидевшего тебя несносно. Ты отомщишь его своей долгией по мне барысчи! (поминки. — Ю. Б.) Я

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 422—423.

² Там же. С. 296.

³ Там же. С. 52—54.

⁴ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 138.

⁵ Там же. С. 169.

⁶ Там же. С. 400.

⁷ Там же. С. 401.

очень теперь доволен, что успел ему отплатить и мне не придется у мертвых перед Барастром повторять свою смерть дважды»¹. Ответные слова матери закрепляют представление о выполненном долге: «От нынешнего дня я перестану тебя оплакивать. Буду почитать тебя как мертвого, а молить тебя как зэда-ангела... Я радуюсь потому, что ты... и в могиле не забыл свою месть Созырыко! — говорила Тотрадзу мать»².

Отметим предварительно существенное для нас обстоятельство: в эпическом тексте ясно выделяются две сюжетные линии.

1. Собственно абреческая, где герой, вследствие некоего психологического срыва, отправляется в странствования, в той или иной форме включающие в себя посещение некой заповедной территории, отделенной четко фиксируемым рубежом (поток реки или море, черный лес, заросли терновника, огромный камень). Скитания предваряются произнесением заклания, благодаря которому герой и попадает на эту территорию.

2. Вторая сюжетная линия связана с идеей исполнения мести и с мертвым героем, который берет на себя этот долг чести. При этом данная функция, как уже отмечалось, всегда выделялась в литературе по Кавказу как важнейшая отличительная черта мира абреков.

Теперь сосредоточим внимание на известном в сказаниях о нартах сюжете — борьбе родов Ахсартатгата и Бората. История противостояния этих нартовских родов стала объектом изучения французского ученого Ж. Дюмезиля, который на материале мифологии индоевропейских народов аргументированно показал, что за конфликтом нартовских фамилий можно увидеть троичность древнего индоевропейского общества, разделенного на три социальные группы или сословия³. При этом, «согласно образцу индоевропейского, индоиранского типа, наименьшим по численности было жреческое сословие, хотя оно и пользовалось наибольшим почитанием; после него шло сословие воинов, которое, несмотря на свой престиж, было меньше, гораздо меньше скотоводов-земледельцев»⁴.

Если французский исследователь использует сюжет борьбы нартовских родов главным образом для выхода на глубинные пласты мифологии, то для нас тот же сюжет представляет интерес как отражение бытовых реалий.

Согласно повествованию, между родами Ахсартатгата и Бората, то утихая, то вновь вспыхивая, шла кровная война. Коварные Бората заманили в смертельную ловушку юношу по имени Айсана, который, несмотря на свою молодость, успел доставить им множество неприятностей. Чаше всего Айсана предстает как сын Урызмага. Поиски убитого Айсаны ничем не завершаются, и Бората пригла-

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 402.

² Там же.

³ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. С. 214.

⁴ Там же.

от ни о чем не подозревающих Ахсартатгатаевых на пир. В это время нарт Сырдон, отличающийся своим умом и коварством, грустно удивляется тому, что видные нарты пируют в доме убийцы родственника. Далее события развиваются следующим образом: Айсан встал с пира и сказал: «Идти нам время, пойдем по домам». Нарты пошли, решив бежать»¹.

Прежде чем мы продолжим рассмотрение этого сюжета, отметим, что Ж. Дюмезиль по поводу бегства нартов сказал: «Каждый из героев вызывает на бой и истребляет целые войска... Почему же они устрашились или, во всяком случае, принимают столько осторожностей?». Ответ на этот вопрос, согласно точке зрения Дюмезиля, заключается в том, что действия героев должны были подчеркнуть малочисленность одного сословия и многочисленность другого². Для нас аргументированный ответ на вопрос, почему нарты покинули селение, содержится непосредственно в са-тексте эпоса. В сказании «Бората и Ахсартатгата» уход из селения имеет совершенно иную мотивацию. «Похоронили покойника и угрожать Бората. Люди вошли между ними посредниками и просить Ахсартатгата, чтобы они помирились... Когда Ахсартатгата поняли, что люди не оставят их в покое, пока они не примирятся, то бежали к Кантисар Хуандону»³. Или в сказании «Как Урмаг отомстил за кровь своего сына» уход из общины главного героя выглядел таким образом: «Урмаг сказал про себя: „Послушай свою жену и подумай, как отомстить за свою кровь. У Кафтысар Хуандона много войска, попрошу его, может даст мне войска. Тут же вскочил и отправился к Кафтысар Хуандону. Надел на лохмотья из грубой ткани»⁴. В данной связи также отметим, что наш абхазский информатор, рассказывая об одном из местных абреков, в частности, упомянул, что после того, как этому человеку нанесено публичное оскорбление, «он ушел в лес, ему спокойно давали жить, мирить хотел»⁵.

Уход из селения вызван таким образом не страхом, а желанием отомстить в полном объеме, создать для этого необходимые условия.

Следующий этап повествования — получение нартами от хозяина страны войска, за которым они пришли. Особый интерес представляет описание обретения этого войска. «Вон там, в степи — одиогила, пусть человек ударит в ее дверь ногой, и когда она отворится, пусть он скачет и не смотрит назад — люди будут»⁶. Нарты ступают согласно указаниям хозяина страны, однако через неко-

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 351.

² Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 218.

³ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 358.

⁴ Там же. С. 354.

⁵ Полевые материалы из поездки в Абхазию в 2003 г.

⁶ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 353.

торое время все-таки оглядываются — дверь тут же закрывается и выход войска обрывается. Нетрудно увидеть в этом эпизоде один из вариантов известного мифического сюжета, когда герой посещает мир мертвых, оставляет его и оглядывается назад, нарушив оговоренное условие. Описание другого варианта обретения войска Хуандона также содержит интересную информацию. «Идите и обратитесь по-хатиагски к железным воротам, что в Черной скале, и они раскроются перед вами, и войска будут идти за вами до тех пор, пока вы не оглянетесь назад, а потом ворота закроются»¹.

В описании этого выхода мы можем увидеть существенное сходство с входом в страну мертвых, которую посещал Созырыко. «Созырыко отправился к мертвым. Когда он приехал туда, к воротам железной стены, то сказал сторожившему — отвори ворота»². Сюда же можно отнести и упоминавшиеся ранее стражей скота, с которыми герой эпоса сталкивается в некой мифической стране, — волка с железной мордой, ворона с железным клювом и жеребца с железной мордой.

Войско, вышедшее из страны мертвых в мир нартов, еще прозрачно, недееспособно, им невозможно воспользоваться без соответствующей процедуры — пересчета всех воинов, процедуры, фактически обладающей такой же магической силой, как и проклятье. Лишь с помощью удивительных способностей Сырдона, хитроумного плана Сатаны, войско, будучи пересчитанным, становится реальной силой.

Собственно месть развивается в сказаниях по двум основным вариантам. Первый, наиболее эпический, максимально отвечает духу мести: «Войска же Урузмага ворвались в сахар (аул) Ахсартаггата, перебили лучших мужей и ограбили все жилища, оставив только Куырды сых живым. Таким образом, Бората уничтожили между нартами род Ахсартаггата (здесь центральные персонажи нартов действуют под именем Бората. — Ю. Б.)»³.

Второй вариант мести отражает паритетное завершение кровной мести. Бората и Ахсартаггата «помирились на том условии, что будет свадьба из-за пролитой крови: Ахсартаггата выдают девушку, а Бората ее сватают». Под видом невесты в дом проник Урузмаг, который, убив жениха, надругался над девицей, предоставленной Бората в качестве подружки мнимой невесте. «За смерть нашего человека мы убили одного вашего человека; девица же — это вам в приданую. А теперь поступайте как знаете»⁴.

На основе сказаний, рассмотренных нами выше, можно смоделировать некий обобщенный «абреческий» сюжет, согласно которому герой порывает с общиной и перемещается на территорию,

свою непосредственное отношение к миру мертвых. В частности, в тексте упоминаются следующие характеристики этого пространства: гроб из плотного чугуна, поле, засыпанное человеческими костями, войско, выходящее из могилы, железные ворота Хуандона, которые определенно напоминают ворота страны мертвых. В этом же контексте можно рассматривать и железные ряды стражей (волк, ворон, конь), с которыми сталкивается герой, пав в не тронутой нартами страну.

В ритуальном отношении герой умирает, пройдя соответствующий обряд. Следует отметить, что у народов Кавказа различные варианты ритуальной смерти достаточно широко реализовались в рядовой сфере. Отметим, в частности, хевсурский обычай призывных поминок, проводимых одинокими людьми — *твигда-хва*. «Во время самопохорон устраивали большой поминальный обед, на который приглашали родных и односельчан. Хуци освещал пелену и произносил поминальную молитву. В течение всей этой процедуры тот, по кому справлялись эти «похороны», прятался за дверь и, закрыв глаза (ибо считал себя мертвым), слушал, как его оплакивают, но принимать участие в трапезе он не мог»¹.

И поныне в обряде примирения кровников, например у чеченцев, важнейшим этапом является шествие с погребальными носилками, на которых лежит в саване живой человек, которого одна из сторон конфликта приносит на двор своих кровников. Здесь же уместно будет вспомнить еще раз крепкий сон Крым Султана.

В то же время страна, где оказывается герой эпоса, неадекватна миру мертвых. Его описание в полном объеме представлено в сказании о Созырыко и является в этом отношении своеобразным эталоном. Нам кажется, что таким образом в эпосе нашло отражение представление о временном статусе умершего или, точнее, его лирическом, по В. Тэрнеру, положении. Характеризуя так называемые «пороговые людей», В. Тэрнер, в частности, отмечал: «Лиминные существа ни здесь ни там, ни то ни се; они в промежутке между положениями, предписаниями и церемониями. Поэтому их мысли и неопределенные свойства выражаются разнообразными символами в многочисленных обществах, ритуализирующих социальные и культурные переходы»². Представление о некой промежуточной территории существовало, например, у осетин, что конкретно проявлялось во время погребального обряда. «Осетины полагают, что после солнечного заката закрываются ворота царства мертвых и что до утренней зари никто не впускается; поэтому похороненных не хоронят после захождения солнца, дабы их души не застряли в пространстве между землею и царством Барастыра»³.

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. С. 359.

² Там же. С. 178.

³ Там же. С. 370.

⁴ Там же. С. 360.

Макалатия С. И. Хевсурети. Тбилиси, 1940. С. 175.

Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 169.

Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 3. С. 17.

С нашей точки зрения, это положение также отражено в уже упоминавшемся нами сказании о Крым Султানে. По герою несут глубокий траур, но при этом траур особый — Крым Султан видит стоящих на курганах людей, одетых в незнакомую для него одежду.

Этот особый статус умершего героя связан с нарушением установленных правил проведения обрядового цикла или незавершенностью последнего. В одном случае это безымянность сына Урызмага, что определяет его неприкаянность в мире мертвых. Поэтому не случайно, возвращаясь из похода, он отделяет от общего стада жертвенного быка для своих поминок и просит их справить.

В другом случае умерший действует в тот период, когда по нему не удалось справить полный цикл поминок. Так юноша мстит своим убийцам, превратившим поминки в пир.

Появление эпического героя в пространстве смерти обусловлено веской причиной; согласно содержанию текстов, это сильнейший психологический срыв или, что в наибольшей степени отвечает абреческой линии, исполнение обычая кровной мести. Здесь в пространстве между миром мертвых и миром живых герой приобретает некий дар, который позволяет ему справиться со своей задачей. Так Созырыко заключает побратимство с кумским мужем, Крым Султан становится гостем Черного всадника, образ которого был непосредственно связан с миром теней и который, согласно представлениям осетин, рассматривался как покровитель всех искателей приключений и абреков в первую очередь¹. В этом же ключе, т. е. приобретения в потустороннем мире мистической силы, можно рассматривать возвращение Урызмага и других нарттов с огромным войском, с помощью которого они совершают свою месть.

Важным представляется также момент обратного вхождения в мир живых. В эпосе возвращение героя осуществляется посредством его женитьбы — т. е. рождения заново в ином социальном статусе. Здесь можно выделить сюжеты о брачном союзе с золотоволосой девицей или овладение героем шкурой золотого (белого) оленя, который в сказаниях адекватен женщине. «Нашел он большого белого оленя, которому, по сложению и виду, не было равных. Он подкрался к нему. И что же? Олень превратился в длиннозолотокосую женщину»².

В сюжете о приобретении войска у Хуандона, Урызмагу ставится следующее условие: «В битве у нас такое правило: когда увидим своего противника, пускаем вперед всех всадников. Кто первым ударит в дверь плетня, тому ты должен отдать свою жену... А потом уже будет сражение»³. Практически, только чудом Урызмагу удалось избежать подобной участи. Он сам первый достиг ворот и на новых условиях добился своей жены Сатаны, что аналогично же-

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 3. С. 174.

² Там же. С. 174.

³ Там же. С. 356.

стве. Да и само войско, как уже указывалось, которое ведут за собой нартты, призрочно и воспользоваться их силой можно лишь в том случае, если войско будет пересчитано или, иными словами, ему будет присвоено имя — акт рождения на уровне ритуала.

Сюжеты, выбранные нами, представляют собой цельное, разорванное повествование, но в тексте эпоса мы находим многочисленные фрагменты и разрозненные эпизоды, которые, с нашей точки зрения, также имеют непосредственное отношение к «абреческому» циклу. Рассмотрение этих эпизодов как чисто «абреческих» некорректно, однако, речь может идти о некой растворимой в эпосе идеологии абречества. Именно так можно относиться к многочисленным эпизодам о похождениях Созырыко. При объединении этих эпизодов в единое целое образ нарта Созырыко с известной долей условности наиболее тесно соприкасается с миром абреков. Подведем некоторые итоги.

I. Как известно, нартты в эпосе рассматриваются как народ, ведущий «волчье» происхождение, но тем не менее чаще всего это существо подчеркивается в связи с Созырыко (Сослан). Сатана, обладающая даром предвидения, предсказывает жизнь новорожденного героя, обращаясь к нему со словами: «Алолай, не рожденный мною, подобно волку из стаи (такой волк считался особенно свирепым. — Ю. Б.), нападающему на своего собрата, будешь ты»¹. Сослан, предварительно раскалив в горне, закаливает в волчьем море². Сослан надевает на себя волчью шкуру и вступает в поединок³. И наконец, смертельно раненный Сослан, убедившись в верности волка, награждает его своим мужеством. «Пусть при нападении у тебя будет мое сердце...»⁴.

Для нас интерес заключается в следующем ракурсе. Абрек, порвав общинные связи и умерев в ритуальном отношении, менял свою ипостась. И здесь образ волка наиболее адекватен образу абрека. Согласно фольклорным текстам, волк — это существо, которое было непосредственное отношение к миру мертвых.

II. С именем Созырыко в эпосе связано представление о стране мертвых. Тема проникновения героя в эту страну и возвращения в мир людей развита и в сказании о смерти нарта. Эта тема развита и в сказании о смерти героя. Созырыко живым сходит в могилу и, искупив у бога разрешения, выходит по тревоге из земли на помощь нарттам. Особый интерес в связи с нашим вопросом представляет упоминание о его неприкаянности — «он не имел больше права выйти из страны мертвых, но и в страну мертвых не смел войти из своего кровника, сына Тотрадза — Алымбека»⁵.

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 3. С. 89.

² Там же. С. 88.

³ Там же. С. 389.

⁴ Там же. С. 164.

⁵ Там же. С. 173.

III. В целом Созырыко наиболее автономен из всех нарттов. Его оторванность от общины очень четко прослеживается. В споре нарттов, кому принадлежит лисья шкура, Созырыко говорит такие слова: «Не вам следует лисья шкура, а мне, я человек странствующий хатаг-бараг и мне следует из нее сделать себе шубу»¹.

Но отстраненность Созырыко от общины проявляется не только топографически. Из всех нарттов Созырыко наиболее противопоставлен общине, а зачастую представляет для нее непосредственную угрозу. Для него не существует общепринятых правил. Например, он может покинуть дом и отсутствовать где-то семь лет, при этом ни один нарт не знает, куда он отправился. Можно сразу же отметить, что это исчезновение не имеет никакого отношения к военному походу — балцу, Созырыко нанимается к армянину, не подозревавшему о том, что его работник — известный нарт. Очевидно, что этот сюжет перекликается с сюжетом о безымянности Урызмага, прибывшего к Хуандону. Положение Созырыко явно принижено, о чем говорит и роль слуги, которую он исполняет, и соблюдение инкогнито (вариант социальной смерти). После того как истек срок службы, Созырыко открывает себя и получает от армянина в качестве платы за работу альчики, с которыми можно всех обыгрывать.

В другом сказании говорится, что Созырыко вернулся в Нарту, обучившись «нечистым колдовским приемам» — достаточно прозрачная аналогия союзу с нечистой силой. Приезд Созырыко наблюдала Сатана. «Однажды она увидела ехавшего по берегу моря всадника... „Если поищет он броду, — сказала Сатана про себя, — то он простой всадник... если же он не простой человек, то въедет в самую глубь моря“... Всадник въехал в самую глубь моря и, подобно рыбе, переплыл на своем белом шаулохе море»². Еще раз обратим внимание на наличие моря как рубежа между мирами живых и мертвых. Нарты рады возвращению своего любимца — в тексте делается особый акцент на всеобщем ликовании при встрече с Созырыко. Но к ним возвращается словно другой человек, которого ждали. Нарты играют с Созырыко и проигрывают. Согласно условиям, установленным Созырыко, проигравший лишается или руки, или носа, или уха.

Характерно замечание Сырдона, встретившего нарттов после игры: «А-а-а, нарты! Вот вы семь лет носили траур по Созырыко, а теперь вы видите...». Отметим попутно, что все семь лет пока отсутствовал Созырыко, по нему несли глубокий траур, как и в случае с Крымом Султаном. Да и сама Сатана укоряет Созырыко: «Ай-ай, Созырыко! Нарты семь лет по тебе траур носили, никто из них не взял скрипки в руки за эти семь лет, а ты их теперь так изуродовал»³.

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 3. С. 448.

² Там же. С. 139.

³ Там же.

может отрубания Созырыко рук, носов и ушей у нарттов можно сопоставить со сказанием о посещении нартами Хуандона. После того, как прошло семь лет их полной недееспособности, нарты выставили на скачки своего коня, который был отправлен позже остальных коней и, догоняя, отрывал кому ухо, кому хвост, кому гриву»¹.

Итак, главным выразителем идей, преемниками и носителями которых являются абреки, как правило, выступает Созырыко, наиболее автономный и «антиобщественный» образ нартского эпоса. Интересно, что преемственность эта понималась весьма определенно. Как, согласно одному из абхазских сказаний, «какой-то могучий всадник, грабитель» остановился на ночлег на кладбище нарттов. В ходе дальнейших событий между ним и Сасрыквой, на могиле которой он заночевал, устанавливаются дружеские контакты, завершение которых в эпосе выглядит следующим образом: «Сасрыква вынул своего араша, оседлал его и поставил рядом с собой. Вынул саблю из ножен и во всеуслышание заявил: „Все это пусть будет твоим, араша, которую придадут тебе ныне одичавшие мои собаки (т. е. воля, сила, которая была у меня, пусть с сегодняшнего дня перейдет к тебе)“, — сказал Сасрыква (гостю) и действительно получил он ту силу»².

Фольклорный образ кабардинского абрека Гулея устная народная традиция наделяет рядом характерных черт, свойственных нартам, что позволяет рассматривать эту фигуру в качестве их непосредственного преемника. Так, например, у Гулея была любовница, которая «всегда, когда Гулей получал рану, его исцеляла». Единственный раз Гулей не обратился к ней за помощью — и умер от потери крови³. И «жена Тлебыца-коротыша умела исцелять. Раны заживали, как только она касалась их рукой»⁴.

Точно так же и в песне ингушских абреков основной темой является понимание той преемственности, которая существует между абреками и нартами.

Если мы не споем — не воспрянет дух,
Сели Саты своей не продернет иглы.
Не распадут пророки предутренней мглы.
Сели Саты, о сестры, оставила нам
Ту иглу золотую беречь и хранить
Мы заставим, о сестры, играть по шелкам
За иглой золотою крученую нить»⁵.

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 3. С. 358.

² Сакалая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976. С. 219.

³ Кабардинский фольклор. М.: Л., 1936. С. 271.

⁴ Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974. С. 296.

⁵ Слободской М. Из песен ингушей. Абреческая // Золотая зурна. Владикавказ, 1926. С. 107.

* * *

Как уже отмечалось, в эпосе Нарты существует некая заповедная территория, проникнуть на которую герой может только преодолев препятствие — чаще всего реку или море. Эта территория — обиталище.

Так, Ашамез предлагает нартам: «Нужно вам на тот вот остров ворваться, где Тлебыца Коротыш. — Возошедший на остров не возвращается, там Тлебыца находится — не пустит, — ответили Ашамезу. Но тот на своем настоял, и вот стали переправляться через море. Кроме малыша, все, как щенята, шлепнулись в воду... Все чуть не утонули, и он их с трудом повывтаскивал»¹. Нарт Тлебыц — владелец табунов коней, за которыми и отправились в поход нарти.

Могучий кабардинский богатырь Кянжоко Шаой — одинокий всадник, «жил между двух морей»². В верховьях Инжил-реки, в недоступном месте, находился дом могучего нарта — мужа знаменитой Аднух, и только полотняный мост соединял берега³. Карачаевский богатырь Ецмей, убив своего кровника, покинул его территорию, увозя с собой жену врага. «Переезжая через реку и увидя отражение мнимого мужа в воде, жена сказала ему: „Каким ты маленьким кажешься в воде, а прежде ты был вдвое больше“»⁴. Чеченский кант, спасаясь от демона-ешан, прибегает к реке, «через которую вместо моста было брошено бревно. Чончилг перебежал по бревну, а ешан побоялась»⁵. Кабардинский абрек, приехав в Чечню, проходит испытание, чтобы стать мужем Харзанап — прекрасной чеченской девушки. «Через болото лежал бревенчатый мост. Было такое место... — река узенькая, но глубокая. Попадешь — не поднимешься. Это было такое место, где легко человеку погибнуть... Эдиг Цагов, последний на очереди, сказал: Живым не останусь, но перейду этот мост»⁶.

Лакский молодец в своих путешествиях предлагает спутнику: «Поедем вот на ту сторону реки, и там поищем для себя добычи». Отогнав табун у нарта-великана, герой вступает с ним в схватку и побеждает⁷. Знаменитый кабардинец Андемыркан из более позднего, чем Нарты, эпического цикла также попадает на остров, где проживает его мать и откуда он возвращается, став еще более мощным, чем прежде⁸.

¹ Кабардинский фольклор. С. 45.

² Там же. С. 64.

³ Там же. С. 21.

⁴ Карачаевская сказка // Сказки, собранные воспитанниками Закавказской учительской семинарии. Сборник сведений. Тифлис, 1896. Вып. 21. С. 80.

⁵ Чончилг и Ешан // Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М., 1983. С. 186.

⁶ Кабардинский фольклор. С. 390.

⁷ Казикумухские (лакские) народные сказания // Кавказские горы. М., 1992. С. 49.

⁸ Кабардинский фольклор. С. 304.

Тема реки как некой роковой черты, отделяющей мир живых от территории, где человека ожидает смертельная опасность, постоянно звучит в фольклорных текстах. В песне, посвященной одному из кабардинских воинов, от лица женщины звучат слова осуждения тем, кто бросил героя:

Одинокого всадника в бой вы призвали
И бросили близ Аржанея-станицы...
О том, как бросили прах героя,
Как Езуговы кана убили:
«Лахадугов, бредя через реку,
подобрать злосчастное тело мог бы!»¹

Аналогичная тема — преодоление водной преграды, как возможность уйти с территории смерти, — звучит в сказании об Увжу-Кундетове, который «погиб за Теремом при набеге на „линию“, лучи ранен в ногу. Умирая, он повторял: „Добраться бы мне до реки, я бы переплыл буйный Терек“»². Иначе говоря, как явно следует из контекста, остался бы жив. Здесь же уместно вспомнить о том, что изгой у кабардинцев носил название *пси-хадзь*, т. е. «брошенные в воду»; происхождение этого термина связано с тем, что чаще всего преступника продавали в неволю или привязывали ему к большому камню и бросали в воду»³.

Преодоление реки как препятствия на пути к особой территории связано со смертельной опасностью, а возвращение оттуда — с приобретением дара. Чаще всего это или угнанный табун или невеста, которая достается герою. Интересно, что этот мотив проступает и в другом контексте, казалось бы не имеющем отношения к данному сюжету. Речь идет об известном предании о переселении Кабарды Тамбиева, в котором прародитель кабардинского народа, наблюдавая за всадником, переправляющимся с противоположного берега через бурную реку, всеуслышавшее заявляет, что отдаст ему в жены свою дочь, если всадник останется в живых⁴.

В кабардинском предании о Магомете Хатхове герой возвращается с набега и переправляется с добычей через реку на свою территорию. Интерес представляет тот факт, что действия разворачиваются около Волги (Индыль). Здесь следует отметить, что сестра и жена героя не узнают в «страннике-наезднике» мужа и брата. Мать Хатхова, неверно истолковав слова, сказанные его женой на переправе, вызывает с ней отношения. Но конфликт между женщинами завершается благополучно. Герой обращается к своей матери со следующими словами: «Ты раньше дала крепкое слово: Не хочу видеть ее другой снохой... Говорю тебе, что женюсь я на иной жене — не та-

¹ Кабардинский фольклор. С. 383.

² Там же. С. 378.

³ Дубровин Н. С. Черкесы. Краснодар, 1927. С. 151.

⁴ Кашежев Т. П. Фольклорные записи. Переселение Кабарды Тамбиева // Ранние произведения адыгских просветителей. Нальчик, 1980. С. 239.

кой, какой ты считала ее. Так он женился вторично и говорит матери: Я женился вторично и по твоей воле и ради тебя взял иную жену, раз ты сказала, что не хочешь иметь такую сноху, как первая»¹.

Итак, герой возвращается с территории, отделенной Волгой, никем не признанный, иначе говоря — другой. Его вхождение в мир людей, прежний мир, происходит после его перерождения — он вторично женится на своей собственной жене.

Аналогичная ситуация имеет место в кабардинском сказании о Хадиже, которое начинается с возвращения отряда из годичного похода. При этом всадники не идут в селение, а делают привал на берегу Чегем-реки, у переправы. Разговор между всадниками заходит о женах, и один из них клянется верностью своей жены. В результате его жена Хадижа своим достойным поведением спасает мужа от смерти. Интерес в данном случае представляет последняя фраза опубликованного текста: «Хадижа отправилась вперед по только что выпавшему снегу, оставляя за собой след»². Таким образом, женщина фактически показывает всадникам дорогу в их собственное селение, где они стали чужими, прибыв с территории, находящейся за рекой. Согласно одному из народных представлений, бытовавшему среди грузин, человек пересекший Терек (букв.: 'испивший воды Терека'), неизбежно становился другим³. При этом Терек в данном контексте рассматривается как порубежная с Россией черта. Уместно будет в связи с представлением о пересечении реки как некой роковой черты упомянуть об использовании адыгами при лечении скота так называемого *мужо ган* (камень-дыра) — камне с отверстием естественного происхождения. Согласно народным представлениям, камень терял свою магическую силу, если мужо ган переносили через реку⁴.

В течение Кавказской войны Кубань и Терек служили пограничными реками, отделявшими территории, присоединенные к России, от земель, населенных народами Северного Кавказа, отстаивавшими свою независимость. Кордонная линия была ареной бесконечных набегов, стычек и крупных сражений. Слова, приведенные в работе В. А. Потто, отражают суть происходившего на этой территории: «И во все время командования Кавказом Ермоловым Кубань была ареной борьбы, и смерть там грозила ежеминутно всякому, кто переступал этот заповедный порог»⁵.

В одном из кабардинских сказаний нартам, задумавшим проникнуть на недоступную для смертных территорию, где пасутся табуны Тлебыца, предстоит переправиться через реку. Никто из нартов не может найти переправу, кроме Ашамеза. При этом весьма Примеча-

¹ Кабардинский фольклор. С. 339.

² Там же. С. 340.

³ Устное сообщение В. А. Дмитриева.

⁴ Архивные материалы Е. Н. Шиллинга. И-2187-48.

⁵ Потто В. А. Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 2. С. 24.

но, что река, отделяющая земли нартов от не менее мифической территории Тлебыца, вполне реальна — это Псыж (Кубань)¹. Таким образом, в тексте происходит отождествление мифической, запретной и недоступной для смертных территории с земными реалиями, в основе которых выступают русские земли за рекой Кубань. На этом этапе проникновение вглубь территории России для большинства представителей народов Кавказа было сопряжено с драматическими обстоятельствами. Именно абреки стали своеобразными первооткрывателями России.

В одном из служебных циркуляров, направленном в 40-х годах XIX в. в Кабардинский временный суд, напоминалось, что, согласно информации генерала Ермолова, виновные в связи с абреками «и вообще неблагонадежными людьми, приезжающими в Кабарду тайно из Чечни и из других непокоренных мест, которые постыдным поведением своим возмущают, тревожат спокойствие кабардинского народа, должны подвергаться строгому наказанию: ссылкой в Сибирь, в арестантские роты, лишением всего имущества и удалением из них в Россию; таким образом поступать и с теми, которые идут к неприятелю, или едут туда тайно»².

Россия представлялась страной неведомой, таящей угрозу, потенциально опасной территорией для каждого, кто туда попадал. Сформировавшееся отношение к России не ограничивалось сферой отвлеченных фольклорных представлений, но могло породить и сугубо прагматические выводы и решения, о чем, в частности, можно судить на основе следующего свидетельства о победе враждебных Российской империи убыхов. «Они привели убийцу из своих в одно из наших укреплений и сказали начальнику: „Этот человек убил своего отца. Его следовало бы прибить, но у нас этого давно не было, старики не помнят, да и не можем мы опозорить нашу землю казнью свободного человека. Провас, возьмите его и делайте с ним что хотите. У вас, мы слышали, тоже не казнят смертника; ссылают куда-нибудь убийцу; ну сожгите и нашего, просим вас, а нам девать его некуда, казнить не хотим»³. Не вызывает сомнения, что для делегации убыхов передача убийцы в руки российских властей была равносильна его казни. Турецкие эмиссары, пытавшиеся возбудить среди карачаевцев антирусские настроения, использовали следующий веский аргумент: «Они говорили, что русские будут вербовать их в солдаты, учат с родины и отправят на службу в холодные северные страны, откуда, по прошествии длинного ряда лет, молодые будут возвращаться седыми и немощными стариками»⁴.

Кабардинский фольклор. С. 50.

Архив КБР. Ф. И-23, оп. 1, д. 45, л. 10.

Скарятин В. Заметки о Кавказе // Отечественные заметки. 1862. Т. 141. С. 537.

Потто В. А. Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 5. С. 330.

В отношении Сибири формируется устойчивый образ «погибельной страны». В чеченских илли об Автархе к абрекам, попавшим в Сибирь, отправляется их друг, знающий спасительный путь назад:

И вот он в Сибири, таясь от властей,
К воротам морским подбираючись, бродит...
Соса, сын Шибилы, шел по морю вброд
На землю средь моря, где горе живет...
Меня терпеливо дожидесь друзья,
Идти, не нащупавши брода, нельзя.
Беда, если к месту глубокому вышли мы. —
Погибнем, проглочены рыбами хищными!

Здесь Сибирь имеет тот же набор признаков, что и классическая «погибельная» страна, куда совершают свои опасные путешествия герои эпических сказаний северокавказских народов. Стойкое представление о Сибири как о стране смерти, сложившееся на уровне бытового сознания, отражено в художественной литературе. Так, в романе И. Базоркина один из героев делится своими впечатлениями о знакомом ему человеке, вернувшемся из Сибири: «И их сослали в синюю Сибирь. Он как из могилы вышел! Не узнал я сразу... Сибирь покрыла его голову снегом...»².

Несмотря на то, что России в фольклоре народов Северного Кавказа отводится специфическое место страны *иньжсей* — *урусов*, которых насылает *Тха* (верховное божество) великий, и т. п., тем не менее сам факт включения России в фольклорную канву, в местный культурный контекст представляется исключительно важным. Россия становится в определенном смысле фактором кавказской жизни.

Россия с ее неведомыми пространствами и ее «вечным холодом» как нельзя более соответствовала образу «погибельной» страны, проникнуть на территорию которой по силам только незаурядной личности. Эпический размах традиции походной жизни, когда человек на долгие годы исчезал из общины, прекрасно ложился на новые географические реалии. Мифические странствия обретали в лице России адекватные им реалистичные формы. Данное положение наглядно иллюстрирует эпизод из жизни шапсугского предводителя Хатхе Мхамета в повести Тембота Керашева «Дочь шапсугов»: «Все знали, что Хатхе ездил в далекую страну и участвовал в войне русских против Наполеона. Он отсутствовал около двух лет... Но люди привыкли к тому, что Мхамет часто и надолго уезжал в неведомые края, и потому не теряли надежды увидеть его живым»³.

¹ Илли. Геронко-эпические песни чеченцев и ингушей. Грозный. 1979. С. 70.

² Базоркин И. Из тьмы веков. М., 1971. С. 635.

³ Керашев Т. Дочь шапсугов // Керашев Т. Избранные произведения. Май-коп, 1982. Т. 2. С. 307.

Не менее показательна в этом отношении судьба аварского поэта Махмуда из Бетль-Кахаб-Росо, личности явно маргинальной, но при этом пользовавшейся большим почетом среди местного населения. Вообще все рассказы про Махмуда... характеризуют его как бродячего, беззаботного, пренебрегающего общественной репутацией». За что в 1919 г. на почве любовных походов Махмуда некому было мстить, так как он давно оторвался от семьи и рода. «Когда началась европейская война, он, как и многие представители горской молодежи, не усидел дома, пошел добровольцем в русскую армию и был с нею походы в Карпатах». Общая тональность стихов, написанных им на фронте, в целом адекватно отражала сложившийся стереотип представлений о судьбе скитальца в дальней стороне.

Тем, что я все ходил за тобой, я был опозорен
в народе, а теперь я хожу и
смотрю, где бы мне умереть...
Осталась позади Россия.

Мы в городах австрийцев, что похожи на Иблиса¹.

Здесь можно вспомнить также судьбу адыгского абрека Анчока Яхса, убежавшего на фронт в молодом возрасте.

Как уже говорилось, уход абрека в Россию оформлял его окончательный, принципиальный разрыв с обществом. Так, в рассказе «Аб-» Тембота Керашева абрек Каймет, отправляясь на русско-австрийскую войну, прощается с любимой девушкой и говорит ей следующую фразу: «Не думай обо мне... Считай умершим»².

В ауле Кошехабль (Адыгея), как сообщил один из наших информаторов, в начале XX в. жили три брата-хаджирета, которые не ладили ни с царским правительством, ни с советской властью. В Кошехабле проживала их мать, к которой они приходили по ночам. Один из партийных активистов, желая узнать у матери место, где живут ее сыновья, позволил себе грубо с ней разговаривать и даже избил пожилую женщину плеткой.

При встрече с сыновьями мать сказала: «Меня из-за вас мучили при царе, и при советской власти. Или уходите навсегда отсюда, или сдавайтесь». Вскоре после этого один из братьев напал на обиду прямо в поле, когда тот сопровождал подводу с возвращавшимися с работы женщинами. Выхватив сельского активиста из середины подводы, куда тот в страхе спрятался, хаджирет посадил его с собой на коня и скрылся в лесу за Лабой. С тех пор ни братьев, ни того партийного работника больше никто в селении не видел. Многие из жителей Кошехабля побывали в Ленинграде и там случайно встретились со своим земляком — абреком. В Ленинград он уехал из Адыгеи вместе с братьями. На Кавказ уже не вернулись³.

¹ Жирков Л. И. Старые и новые аварские песни // Дагестанский сборник. Чкалка, 1927. Т. 3. С. 115.

² Керашев Т. Абрек. С. 572.

³ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 40.

* * *

Обладание абреком некой мистической силой, его инакость, пожалуй, один из самых популярных сюжетов, с которым сталкиваешься при знакомстве с литературой XIX в., имеющей отношение к абрекам Кавказа и отражающей представление, сложившееся о них в местной народной среде.

«Народная фантазия, — отмечал современник и автор серии очерков, посвященных абреку Зелимхану, — наделяла его чудодейственной силой»¹.

Знаменитый в Шапсугии своими набегами на кордонную линию Казбич также имел широкую мистическую славу. «Суровая личность Казбича так поразила воображение соплеменников, что в жарких сражениях с русскими он, долго после смерти, не раз чудился черкесам на белом коне и в белой одежде»². Не менее знаменитым, судя по описанию Хан-Гирея, был уже упоминавшийся нами абрек Донекей из «шапсугского клана Дзжи, наводивший ужас на путешественников»³.

В качестве одной из ярких составляющих мистического портрета абрека можно выделить такое присущее ему свойство, как способность без каких-либо последствий для себя проникать в места запретные и опасные для всех остальных. Территория, где временно или постоянно протекала жизнь абрека, являлась местом пребывания различных духов гор и лесов, а также не менее многочисленных душ погибших людей. Так, в «девственных лесах Сванетии и верхней Менгрелии местные жители встречают диких людей. Называли их... „очокочи“ (очо — дикий, кочи — человек)». В той же Менгрелии и Имеретии верили в «существование каджи и чинка. Эти получеловеческие существа находятся на службе у дьявола»⁴. Согласно народным поверьям гурийцев, нечистая сила в женском обличье находит себе местопребывание в лесах, на берегах рек и темных балках⁵. Согласно одному из кабардинских преданий, жители аула, считая место своего обитания «нечистым от влияния злого духа, переселились с реки Баксана на Уруп»⁶.

Таинственными, таящими потенциальную угрозу существами, в традиционных представлениях народов Кавказа, населены горы:

Там, где на кручах высоких, на скалах
Дикие лебеди вьют свои гнезда,

¹ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. № 139. С. 2.

² Потто В. А. Кавказская война. Т. 2. С. 519.

³ Хан-Гирей. Князь Пшской Аходягоко // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17. С. 10.

⁴ СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. 18. С. 9, 13.

⁵ Мамаладзе Т. Народные обычаи и поверья гурийцев // СМОМПК. Вып. 17. С. 96, 99.

⁶ Дубровин Н. С. Черкесы. Краснодар, 1927. С. 104.

Где по ночам бесконечно, бессонно
Алмасы плачут, рыдают и стонут.

Согласно верованиям осетин, на вершине Гуд-горы обитает страшный демон, которого никто не может видеть безнаказанно². Есть же можно привести еще одно осетинское предание, связанное с горой Мна: «Причудливы и странны очертания Мна — точно громадный каменный столб, а от него, по склону снежной горы, тянется много таких же столбов, представляющих издали вид нагорного осетинского селения, когда бедные сакли его бывают занесены лавовыми сугробами. Народ говорит, что это и есть селение, но только селение мертвецов, тени которых, витая вокруг столбов, дышат воплями и стоном наполняют окрестности»³.

Нечистая сила занимала по отношению к человеку весьма активную позицию и могла добраться до человека из своего логова. По тем временам в горах Хевсурии было небезопасно и дома — там злой дух мазахара «обходит деревню и через окошечко зовет спящих, дважды называя по имени кого-либо из членов семьи. Если окликнутый человек спросит: „Чего тебе?“, то мазахара проклянет его и он умрет»⁴.

В художественной литературе Кавказа (а именно этот материал никакой другой прекрасно отражает сложившийся стереотип представления по отношению к абрекам) достаточно часто фигурирует так называемое зачатое место. В частности, в рассказе «Тайна минарета» таким местом стал для черкесов минарет и тот, кто попал в него, больше не возвращался⁵ или «башня, в которой жил умный князь» (из рассказа «Нарта»), «стала считаться зачатой», «кто даже днем не решался ее посещать»⁶.

Один из героев драмы «Тяжелый долг» всю ночь проводит в горах в дозоре и на вопрос, не заметил ли он врагов, отвечает: «Нет, я еще до бугра доезжал». Аслануко (укоризненно): «Сколько раз я кричал тебе, не езжай туда один. Там проклятое место. Или хочешь отдать свою голову?»⁷.

Два названных брата — ингуш Саид и осетин Габо — отправились к священному дереву, возле которого находился склеп. «Габо заходит и заглядывает внутрь. — Страшное место. Много мертвецов

Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. С. 31.

Потто В. А. Кавказская война. Т. 5. С. 86.

Потто В. А. Осетинская легенда «Черный всадник» // Тифлисский листок. № 145. С. 3—4.

Макалатия С. И. Хевсурети. С. 184.

Ахметуков К.-Б. Тайна минарета // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. С. 101.

Ахметуков К.-Б. Нарта // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. С. 10.

Ахметуков К.-Б. Тяжелый долг // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. С. 410.

лежит там, похороненных под каменным полом, а по обеим сторонам вдоль стен стоят на досках гробы: некоторые развалились и видны белые кости. „Хорошее место, чтобы спрятаться абреку“, — шепчет сам себе Габо»¹. И уже позже, став на самом деле абреком и спасаясь от погони, он действительно находит укрытие в склепе: «Здесь он чувствовал себя в безопасности. Место пользовалось дурной славой, и здесь его искать, конечно, никто не будет»².

Осетинский абрек Урус-Хан прячется в священной роше и тем самым совершает тяжелейшее святотатство. Проникая на запретную территорию, он осознает тяжесть своего поступка, но «с тех пор как ему приходилось проводить много ночей в могильных склепах, среди мертвецов, привык преодолевать любой страх»³. Сила запрета для непосвященных проникать в священную рошу Тбау-уац-Ила настолько велика, что на этом строится сюжет повести. Абрек окружен жителями селения, но находится в безопасности, так как они не могут переступить границу. Проникновение абрека на территорию священной роши объясняется автором исключительно его личным мужеством и трезвым нигилистическим (в известных пределах) взглядом.

В романе А. Кешокова «Зеленый полумесяц» пристанищем абрека Жираслана является разрушенный могильник⁴. Ингуш Калой бестрепетно посещает замок Ольгетты, «куда даже днем люди не рисковали въезжать верхом»⁵.

Один из известных эпизодов абреческой жизни Зелимхана — это его удивительно удачное исчезновение из пещеры у селения Харачой, где его окружили солдаты. Нас в данном случае интересует представление, сложившееся у местного населения о месте, где Зелимхан нашел себе укрытие. Авторы обоих произведений о Зелимхане, подробно описывая перипетии событий, никак не характеризуют пещеру в интересующем нас ракурсе. Зато упомянутый ранее П. Чинский, с интересом относившийся к различным «суевериям» и легендам, связанным с этим знаменитым чеченским абреком, сообщает: «Играющие со смертью чеченцы и ингуши, называющие крутые горы своими сестрами, — даже они обходили этот страшный обрыв, даже они смотрели на отвесную скалу с некоторым испугом — Там живет шайтан...». Из поколения в поколение передавался, по словам этого автора, рассказ о том, как в пещеру на скале лишь однажды забрался человек, решивший вступить в борьбу с ее обитателем, но оставшийся там навеки⁶. Эта пещера и стала ой-

¹ Искуль В. Я. Названные братья // Кавказские повести. Цхинвал. 1976. С. 28—29.

² Там же. С. 93.

³ Искуль В. Я. Святой Илья горы Тбау // Кавказские повести. С. 113.

⁴ Кешоков А. Зеленый полумесяц. М., 1969. С. 86.

⁵ Базоркин И. Из тьмы веков. С. 144.

⁶ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. № 191. С. 2; Там же. № 130. С. 2.

м из обиталищ Зелимхана. Список свидетельств подобного рода можно продолжить и дальше.

Таким образом, места обитания абрека, где протекали долгие годы его скитальческой жизни в отрыве от людей, были населены многочисленными демоническими персонажами. Живой человек не мог находиться здесь длительное время без риска подвергнуться нападению со стороны обитателей «другого мира». Абреку оставался один выход — он должен был стать одним из этих обитателей лесов гор Кавказа, для чего требовалось изменить свою человеческую сущность и, соответственно, приобрести взамен свойства инородного существа. В противном случае непонятен тот страх, который в одном из произведений Хан-Гирея испытывает группа вооруженных воинов — представителей княжеских и дворянских адыгских фамилий (т. е. именно те, кто, согласно кодексу чести, в прошлом не имел права его показывать) при проезде через лес, где часто оставался со своими людьми разбойник Донекей. «Нас было человек тридцать... Приближаемся к лесу, умолкли песни... Старики призывали всем спрятать нагайки, вынуть ружья из чехлов и ехать тихо, да не выедем из леса... Мы проехали безмолвно мрачный лес»¹. Здесь скорее мы имеем дело не с проявлением элементарной предосторожности, а с суеверным страхом.

Задача перевоплощения решалась в плоскости ритуала. Важнейшей его частью являлась клятва абрека (если свою судьбу он решал окончательно) или проклятие (когда сородичи вычеркивали человека из общества людей навсегда).

Как уже упоминалось, клятва, заклание, проклятие в сфере ритуалов имели первостепенное значение. Согласно представлениям этих народов Кавказа, проклятие Алмасты приводит к гибели мужчины или всех мужчин проклятого рода². Известная легенда о «бодячем осетине» повествует о том, что родная сестра проклинает своего недостойного брата, вынужденного до скончания веков странствовать, не находя себе нигде покоя³.

В сказании «Сослан и Урызмаг» сестра Агунда прокляла нартов, желав им следующие несчастья: «Пусть семь лет ваш резун-меч режет, пусть ваш скаковой конь не прибегает к цели, к кому приедет, того гнев испытайте, семь лет пусть устами своими с вами не говорит Канупсар Хуандон — алдар!»⁴. Из другого аналогичного проклятия можно добавить пожелания сестры их Удакеза: «Куда ни ступил мужчина из рода Ахсартатгата, пусть целый год его питают не больше чем собаку, пусть в слове его не будет веса»⁵.

¹ Хан-Гирей. Князь Пшэской Ахадягоко. С. 9.

² Карпов Ю. Ю. Оборотничество на Кавказе // Кунсткамера. Этнографический ежегодник. СПб., 1993. Вып. 1. С. 55.

³ Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. (Воспоминания офицера, пленного в плену у абхазов) // Пантеон. 1850. Кн. 6. С. 9.

⁴ Нарты. Осетинский героический эпос. С. 352.

⁵ Там же. С. 358.

Дочь Урызмага и Сатаны произнесла такое проклятие: «Да пропадет между нартами ваше мужество и слава! Впадите в такое бессилие и нищету, чтобы семь лет не были в состоянии поддерживать свое мужество, были бы бессильны к мести»¹.

Проклятия родной сестры полностью сбываются. Нарты демонстрируют крайнюю форму своей несостоятельности — их не встречают как гостей, на их приветствия не отвечают, их самих не замечают. Утратив возможность исполнять свои основные функции, которые и определяли их высокий статус героев, мужчин, в социальном отношении они перестают существовать. Истекает срок проклятия, и нарты вновь возрождаются, при этом в тексте демонстрируется некий качественный взлет их способностей или, по крайней мере, их первозданная новизна. Меч не просто остр — он рассекает наковальню, а пущенный на скачках на день позже других конь Урызмага — приходит на день раньше.

Несмотря на то, что различного рода проклятия постоянно раздаются на всем протяжении повествования и при этом «пожелания и проклятия нартов всегда сбывались», далеко не все из них имели в действительности тяжкие последствия². Видимо, не лишним в данном случае будет процитировать фрагмент из туркменского героического эпоса, в котором тетка малолетнего Гер-оглы говорит своему похитителю: «Коли уеду я сейчас с тобой, тот мальчик проклянет меня, укоряя: „Моей тетке, оказывается, толстощекий мужик нужен был“. Его проклятие погубит меня... Я сделаю вид, что подношу тебе воду, а ты для виду насильно увези меня. Тогда, сколько бы ни проклинали, тебя будут проклинять! Потому я прошу об этом, что вы с ним враги, а проклятие врага, говорят, не имеет силы»³. Приведение данного текста нам представляется уместным, так как, во-первых, он отражает круг представлений, связанных с проклятиями, бытование которых в прошлом имело широко очерченный ареал, а во-вторых, в нем приведено исчерпывающее объяснение качественного различия проклятия врага и близкого человека.

Особенно рельефно ритуал проклятия разработан для той ситуации, когда общество само избавляется от одного из бывших своих членов. Идея, заложенная в этом ритуале, весьма прозрачна. «У кумыков над убийцей близкого родственника совершали следующий обряд. Жители села стреляли в сторону преступника из ружей, произнося формулу проклятия: „Налат тубек атганлар“ — Он не человек, у него нет чести, он убил своего отца». Стреляли в воздух, так что преступник оставался цел, но после этой тягостной церемонии его не допускали ни на общественные сборища, ни в кунацкие соборы общинников. Он обязан был покинуть родное село»⁴. У тушин прак-

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. С. 367.

² Там же. С. 11.

³ Гер-оглы. Туркменский героический эпос. М., 1983. С. 409.

⁴ Анчабадзе Ю. Д. Остракизм на Кавказе // Советская этнография. 1979. № 5. С. 139.

ковалось «побитие имени» преступника. Камни с проклятием бросали бывшие сородичи «и тем самым как бы избивали камнями его имя»¹.

После подобных обрядов человек в ритуальном смысле становился мертвым, вопрос был решен даже с погребением — после его физической смерти тело не придавали земле. То есть человек, подогнувшийся обряду отречения, был в буквальном смысле слова — мертвым трупом.

Положение несчастного не менялось и после смерти — душа извне находила успокоения в мире мертвых, так как его тело не было погребено согласно обычному ритуалу². Теряя статус живого, он мог приобрести статус мертвого и отправлялся в некое отстранство пограничья.

Интересный обряд изгнания из общины струсившего в бою абзаса описывает В. Савинов. Человека, вину которого подтвердил свидетель, связывали ремнями и выводили на середину улицы в толпу собравшихся одноаульцев. Жена или сестра била его плетью, принимая ее из рук старейшины и чадрой вытирала жертве слезы. Затем изгнанника одевали в женскую одежду, упрекали в полной трусости, выжигали на лбу клеймо. После этого женщины били его палками за границу аула³. Здесь ритуальная смерть реализуется в иной форме. Изгой лишают статуса мужчины, смена мужской ипостаси на женскую также равносильна смерти.

Изгой, пользовавшийся гостеприимством, получал место на самом темном углу дома, а остатки его пищи «тут же выбрасывались на съедение псам с характерным возгласом „От собаки — не жди“»⁴. В этой словесной формуле, как нам представляется, следует видеть в первую очередь не образность, а более чем реальное изменение нового статуса человека. Утратив человеческий статус, он превращался в нечистое существо.

Приведем полный текст клятвы абрека, как она предложена в рабском Потто: «Я сын такого-то... клянусь святым, почитаемым мною богом, на котором стою, принять... летний подвиг абречества, и во все эти годы не щадить ни своей крови, ни крови всех людей, избивая их, как зверя хищного. Клянусь отнимать у людей все, что им в сердце, их совести, их храбрости. Отниму грудного младенца у матери, сожгу дом бедняка и там, где радость, принесу горе. Пусть же я не исполню клятвы моей, если сердце мое забьется для любого любовью или жалостью — пусть не увижу гробов предков, пусть родная земля не примет меня»⁵.

Анчабадзе Ю. Д. Остракизм на Кавказе. С. 140.

Там же.

Савинов В. Достоверные рассказы об Абзасии. Кн. 9. С. 8.

Анчабадзе Ю. Д. Остракизм на Кавказе. С. 142.

Потто В. А. Кавказская война. Т. 2. С. 68.

Не лишним будет привести здесь точку зрения А. Гассиева, примечательную тем, что уже в конце XIX в. этот автор полностью отрицает «дьявольски-мизантропический» принцип, принцип «человеконенавистничества», приписываемый абрекам. В частности, он говорит о том, что абрек «в кругу своих друзей, родных, соотечественников не менее иного цивилизованного мог иметь любовь, чувство чести, совести, чувство сострадания и проч. Ясно отсюда, что абрек есть таким образом просто беглец, а не заклятый человек, слуга шайтана»¹. Попутно отметим, что точка зрения, характеризующая суть абреков, против которой выступал цитируемый автор, была достаточно расхожей, а следовательно должна была опираться на бытовавшие в народе представления. Нас же в данном случае интересуют не жизненные реалии, а исключительно ритуальный аспект этого явления.

Согласно тексту клятвы, уход абрека из общества людей носит тотальный характер и его месть направлена против всех. При этом сложность стоящей перед ним задачи понимается отчетливо — это действительно подвиг. Абрек, как нам представляется, проходит обряд уподобления представителям мира инобытия через утрату своего человеческого начала, в первую очередь через утрату присущего человеку комплекса нравственности — сострадания, личной привязанности, жалости, любви и т. п.

В результате прохождения через ритуал отречения, который в его случае сводился к краткой формуле заклятья, абрек оказывался в пограничной ситуации, в некоем пространстве между жизнью и смертью. У пшавов, как отмечает М. Б. Канделаки, термин «аманат», который, с нашей точки зрения, соотносим с понятием «абрек», использовался также для обозначения умерших и захороненных на чужбине горцев². И. Бларамберг отмечает, что, уходя в абреки, горец давал клятву, которой следовал неукоснительно³. «Сначала, — говорит В. Савинов о переломном моменте в жизни уходящего в абреки, — он осудит и проклянет себя, потом осудит и проклянет людей...»⁴. Дав клятву «быть врагом своего собственного спокойствия и жизни людей, горец оставляет родной аул и бежит в непроходимые трущобы гор»⁵.

Абрек, в ритуальном отношении уходя в пограничный мир, менял вместе со статусом и ипостась, что, в частности, прекрасно иллюстрирует чеченская песня об абреке Геха.

Дело абрека — звериную долю
Геха отважный без ропота нес...

¹ Гассиев А. По части книжных древностей (рецензия) // Кавказ. 1873. № 36.

² Канделаки М. Б. Из общественного быта горцев Грузии. Тбилиси. 1978. С. 10.

³ Бларамберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 233.

⁴ Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. Кн. 4. С. 2.

⁵ Там же.

Доля абрека трудна и опасна,
Подвиги требуют жертв и борьбы...
В час роковой завершенья судьбы...
Злою тоскою по другу горел.
Звал человека, искал, но на свете
Не было равных по сердцу ему —
И равнодушию жизни ответил
Резким ударом он яростной плети,
Горьким проклятием миру всему.
К лютому зверю отправился Геха
Волком голодным, страдая, завыл,
Все свое горе, всю злобу излил...
И отозвался на крик человека
Серый скиталец, свирепый босц,
Не выносящий ярмо и опеку.
Верную дружбу принес он абреку.
Слились две злобы двух буйных сердец.

Заканчивает абрек Геха свою жизнь в бою, попав в засаду:

К смерти навстречу желанной святой
С радостным криком вдруг бросился Геха,
К смерти — невесте в объятья жених¹.

В. Савинов, замечая, что «абрек поистине есть самый страшный из абреков Абазии»², хотел этим подчеркнуть его опасность для окружающих, и был недалек от истины. Отсылая читателей к статье Ю. Карпова «Оборотничество на Кавказе», в которой автор проводит глубокий анализ этой темы, отметим два момента. Во-первых, образ волка в фольклоре народов Кавказа является излюбленным сюжетом, связанным с миром воинов. А во-вторых, тема оборотничества тесно связана с потусторонним миром, когда «оборотнем-волком» становится мертвец или его душа, принимающая облик волка³. Согласно грузинским народным поверьям, «злодеи не принимают землею и они, возвращаясь к жизни, делаются ко-человеками»⁴.

Действительно, отношение к смерти у абрека совершенно особое. Она является постоянным фактором его жизни. Абрек приближается к смерти настолько возможно близко и пребывает в этом состоянии перманентно.

Я промчу тебя по грани
Жизни с смертью, испытаю

¹ Последняя игра. (Перепев легенды об абреке Геха) // О тех, кого называли абреками. Сборник рассказов, повестей, легенд, сказок, стихотворений и социально-экономических очерков о Чечне и чеченцах. Грозный, 1927. С. 5—6.

² Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. Кн. 4. С. 1.

³ Карпов Ю. Ю. Оборотничество на Кавказе. С. 49—50, 53.

⁴ Поверья грузин Телавского уезда // СМОМГК. Вып. XVII. 1893. С. 162.

Я твою там жажду битвы,
Храбрость всю твою узнаю¹.

Абрек в своем поведении не просто храбр, его цель фактически — испытание судьбы. Он не боится ни преследования, ни мести, «одним словом... рисковать быть убитым первым встречным, если он сильнее»². Жизнь для абрека становится «эшафотом, на который он восходит для того, что бы умереть, свершив тьму отвратительных злодейств и неистовств»³. Абреческая песня ингушей, приводимая ниже, есть фактически поминальная песня по еще живущим:

Где не плачет мать, коль покинул сын
Для набега в далекий вражеский край?
Где сестра не скорбит, если брат был один,
Да и тот не вернулся сказать прощай?
О бездомный голодный волк, у тебя
Есть ли мать, чтоб оплакать погибель твою?
Черный коршун, а есть ли сестра у тебя,
Что тоскует о брате в родимом краю?
Ты, как синяя птица, находишь ночлег
Там, где день погасает, а так — среди дня
Молодой джигит лишь для буйных утех,
Лишь для смертного боя задержит коня.
Кто бы смог это небо — найдется ль такой —
Истрепать, укрываясь им в непогоду так,
Как кроется буркой? И есть ли такой,
Что протрет эту землю, нося как чувяк?
Ну а тот, кто на этой земле не вкусил
Ни любви, ни других наслаждений — потом
Насладиться сумеет средь камней могил.
Где нельзя шевельнуть ни рукой, ни бедром⁴.

Абрек, пройдя в той или иной форме ритуал разрыва с общиной, терял атрибуты живого человека, что позволяло ему войти в эту пограничную область и стать не временным гостем, а одним из ее жителей.

Так же, как иные представители «параллельного мира», абрек неуязвим для обычного человека.

Действительно, одно из необычных свойств, которым народная молва награждала абрека и что нашло отражение в художественной литературе, это его удивительная неуязвимость. Даже в повести Тембота Керашева, где образ абрека трактуется в сугубо реалистических формах, эта особенность отчетливо проступает в следующем

¹ Юсуп // О тех, кого называли абреками. Сборник рассказов, повестей, легенд, сказок, стихотворений и социально-экономических очерков о Чечне и чеченцах. Грозный, 1927. С. 12.

² Бларамберг И. Кавказская рукопись. С. 233.

³ Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. Кн. 4. С. 2.

⁴ Слободской М. Абреческая. Из песен Ингуши // Золотая зурна. Владикавказ, 1926. С. 106.

эпизоде. Абрек Каймет, желая прекратить неумное хвастовство сидящих с ним пастухов, достал револьвер, разрядил его и «насмешливо сказал: „Кто храбрый, тот не сдвинется с места!“ — бросил патроны в костер. На мгновение все окаменели от ужаса, а потом разом рассыпались в стороны. У костра остался один Каймет. Он не дрогнул, пока не выстрелили все шесть патронов, и спокойно продолжал чинить свои чувяки»¹.

В романе «Дата Тугашхия» один из свидетелей побега абрека так описывает события: «Солдаты в него палят — только заряжать успевают. А он повернулся и — прямиком в молодой лесок. И спокойно так идет, не торопится, будто не пули на него сыпятся, а — брехня пустая. Ушел! Эти пули свои все потратили, а попасть не смогли»². Осетина Габо окружают плотным кольцом две сотни чеченцев и ингушей. Начинается длительная перестрелка. Но если его не находят цель, то «сам Габо неуязвим»³. И кабардинец Бекмурза, вспоминая последний набег отмечает: «...сколько полегло солдат. И как меня шайтан не возьмет: сам лез вперед, как зверь, ничего, даже раны не привез с собою!»⁴.

И. Базоркин следующим образом описывает в своем романе эпизод из жизни Зелимхана, когда он оказывается в перестрелке со солдатами: «Суеверный ужас искажил лицо одного из них... Вот он сдернул с головы шапку... Третий приподнял винтовку... Не стреляй!.. — крикнул кто-то. И ни один солдат не выстрелил... Или не верили молве, что Зелимхан заговорен?.. Или не хотели стрелять в человека, который никогда не причинял вреда простым людям...»⁵.

В своем романе Д. Гатуев также отмечает эту особенность, которой наделяла Зелимхана народная молва. И солдаты, окружив дом, в котором скрывался Зелимхан, завидев его, побежали, так как «слух о его заговоренности оказались действительными не только для солдат»⁶. Или тот же Зелимхан, но уже в романе Мамакаева, когда солдаты окружили пещеру, в которой он скрывался, вышел из нее и открыл частую и меткую стрельбу по солдатской цепи. В ответ на него посыпался град пуль, а он все стоял, как заговоренный»⁷.

П. Чинский также отмечал: «...среди чеченцев существует убеждение, что Зелимхана не берет ни пуля, ни кинжал. Потому, во-первых, что при нем всегда „живая рука“. А во-вторых, потому, что чеченский святой предсказал Зелимхану, что он умрет своей смертью»⁸. Согласно же поверьям чеченцев, «у горных воров и гра-

Керашев Т. Абрек. С. 552.

Амирэджоби Ч. Дата Тугашхия. Тбилиси, 1988. С. 658.

Ихскуль В. Я. Названные братья. С. 96.

Ахметуков К.-Б. Тяжелый долг // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. С. 428.

Базоркин И. Из тьмы веков. С. 485.

Гатуев Д. Зелимхан. Орджоникидзе, 1971. С. 120.

Мамакаев М. Зелимхан. Грозный, 1990. С. 206.

Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. № 135. С. 2.

бителей есть такая примета: если достать и носить всегда с собой руку невинного младенца — они будут неуловимы»¹. В своем романе Дзахо Гатуев также упоминает об этом в следующей форме: «Дошло до того, что беднота верила в чудодейственные свойства Зелимхана. Считали его хранителем талисмана, охраняющего от пули. Беднота не подозревала, что сила Зелимхана была ее силой»².

Согласно информации, полученной нами от Р. Гуажбы, на абхазского абрека Цвишбу была устроена полицейская засада. После того как он зашел на мост, с двух его сторон по абреку был открыт плотный оружейный огонь. Тем не менее абрек остался невредимым. Его друг-абрек поинтересовался у Цвишбы, как ему удалось остаться в живых. В ответ Цвишба снял с себя талисман, надел его на петуха и предложил своему другу, прекрасному стрелку, попасть в птицу. Абрек, до этого поражавший цель на звук, не мог попасть в петуха, бегавшего по двору крестьянского дома. В качестве талисманов абхазские абреки использовали выписки из Корана, метеоритный камень, зуб волка или змеи, сухую волчью лапу³.

При всей своей мифической неуязвимости или заговоренности, в реальной жизни абрек был, тем не менее, смертен. Но именно в описании смерти абрека идея его «бессмертности» продолжает проступать со всей определенностью. Смерть абрека в прямом и переносном смысле есть финальная сцена его пути. Но еще до своей физической смерти абрек находится в ее лоне или, точнее, абрек выступает как равный ей, что и нашло свое отражение в народной чеченской песне, которую М. Мамакаев называет песней Зелимхана:

Горяча ты, пуля, и несешь ты
смерть — но не ты ли была моей
верной рабою? Земля черная,
ты покрось меня — но не я
тебя конем топтал? Холодна
ты, смерть, даже смерть
храбреца — но ведь я был
твоим господином⁴.

Интересно в этой связи и описание сцены добровольной сдачи абрека Сулумбека: «Сулумбек в сердце города въезжал на черном коне. Сулумбек ужасом насыщал дома... Сулумбек сам на смерть пришел... Как на праздник, пришел на суд Сулумбек...»⁵. О том же Сулумбеке ходила народная молва, что «опасности для Соламбека не существовало. Он смеялся над смертью, он играл с нею»⁶.

¹ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. № 130. С. 2.

² Гатуев Д. Зелимхан. С. 37.

³ Полевые материалы из поездки в Абхазию в 2003 г. Л. 7.

⁴ Мамакаев М. Зелимхан. С. 9.

⁵ Гатуев Д. Зелимхан. С. 103.

⁶ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. № 139. С. 2.

Абрека невозможно убить как простого смертного, случайной смерти для абрека также не может быть.

Абрек Жираслан — князь, враг советской власти, в предельно политизированном романе Алима Кешокова, тем не менее, выведен образ наиболее правдоподобный и удачный с точки зрения информативной. Жираслан гибнет в ущелье в поединке от пули красной армии Аюба, которого писатель наделяет огромной силой богатыря, благородными человеческими качествами и сравнивает с народными героями. Тем самым Жираслану фактически предоставлен человек, от которого он мог достойно уйти из жизни. Показательна и реакция людей на смерть Жираслана: «Вест о том, что привезен труп этого Жираслана, была невероятной. Это не укладывалось в воображении простых людей... Говорили, что, якобы, дух Жираслана все еще продолжает борьбу с Аюбом. И право, в этих словах не много преувеличения: раны мучили богатыря, он метался, стонал, когда выкликал имя Жираслана...»¹.

Неуловимый осетинский абрек Соста, ставший «волком для своих и для чужих», в день праздника своих врагов «вдруг, как го- дынный волк, появился среди них... и стал косить и рубить их. Многие сделали он добычей своей шашки... Но Тотырата наконец оправи- лись, и Соста нашел свой конец под их шашками. Так отомстил он за себя, но зато кончился весь род Соста...»².

Осетин Царай, узнав о смерти любимой женщины, «волком был... и скрылся в лесу». Враги не могли выследить абрека, а в день святого Раха, когда Ахлауата направились к святыни, Царай неожиданно встретился с Азаматом у самой молельни, в лесистом раге». Убив своего врага, Царай продолжает сражаться теперь уже со спутниками Азамата, родственниками и друзьями, вместе с которыми он пришел к молельне. И лишь к вечеру, понеся большие потери, благодаря численному превосходству, врагам удалось одолеть абрека³.

Абрек Урус-Хан, окруженный преследователями, идет на их предложение отдалиться на волю «суда божьего» и гибнет во время поединка на кинжалах. Если бы это был обычный поединок, то, без- оспорно, смерть абрека воспринималась бы как нарушение своеобразного канона, так как смерть от руки сильного, но одного соперника не соотносима с тем потенциалом, каким обладает абрек. По- единок же с завязанными лицами, когда рукой врага управляет рука того Тбау-уац-Ила — эти обстоятельства смерти абрека соотно- сятся с его статусом. Но и смертельно раненный, с перерезанным жалам горлом «пробуждается Урус-Хан для новой ярости и но- жажды крови. Даже умирая, стремится он задушить ненавистно- ...»⁴.

¹ Кешоков А. Зеленый полумесяц. С. 324.

² Беджизати Ч. Башни говорят. Цхинвали. 1987. С. 34.

³ Там же. С. 72—73.

⁴ Искуль В. Я. Святой Илья горы Тбау. С. 176.

Ставший абреком осетин Габо выходит на смерть к окружившим его врагами и «походит в этот миг на сказочного нарта-богатыря». При этом он «танцует перед лицом смерти, которая грозит ему сотней направленных на него ружей... Теперь же он танцует со смертью». Полученные раны не мешают ему продолжать борьбу, пока наконец, обескровленный, поразивший многочисленных врагов, он не падает на землю. Но смерть все еще не может окончательно его победить. И слова одного из врагов, вонзающего в его сердце кинжал: «Габо, присяжный брат Саида, умирает как герой», он еще слышит, «поэтому на его иссеченном лице застыла гордая усмешка»¹.

Смерть знаменитого чеченского абрека Бей-Булата Таймиева нашла освещение в произведениях М. Ю. Лермонтова и Кази-Бека Ахметукова. Оба они, согласно пояснению Ахметукова, использовали один и тот же рассказ учителя кабардинского писателя Хаджи-Омара. Несмотря на то, что Ахметуков считает, что великий русский поэт, «благодаря своей богатой фантазии, переделал по своему», тем не менее оба сюжета в целом совпадают. Согласно обеим версиям, Бей-Булат встречается в ущелье со своим заклятым врагом Хаджи-Абреком. Противники обладали равноценным потенциалом, что и показала их борьба: «Как молнии сверкали в воздухе их кинжалы, нанося смертельные удары, и оба они пали в равном бою. Лица их исказились от злобы, и трудно было признать их трупы»².

М. Ю. Лермонтов эпизод смерти двух абреков увидел так:

В глухой теснине
Два трупа смрадные, в пыли,
Блуждая путники нашли
И схоронили на вершине.
Облиты кровью были оба,
И ярко начертала злоба
Проклятие на их челе.
Обнявшись крепко, на земле
Они лежали костеня,
Два друга с виду, — два злодея!

И с присущим его поэтическому дарованию проникновением в суть кавказского материала М. Ю. Лермонтов продолжает смертельную схватку врагов уже за гранью реального:

Быть может, то одна мечта,
Но бедным странникам казалось,
Что их лицо порой менялось
Что все грозили их уста³.

¹ Икскуль В. Я. Названные братья. С. 96—97.

² Ахметуков К.-Б. Хаджи-Абрек // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. С. 191.

³ Лермонтов М. Ю. Хаджи-Абрек // Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М., 1969. С. 247.

Реальные же обстоятельства смерти знаменитого абрека хорошо известны. Он стал жертвой своего кровника Салат Гирея — сына того им кумыкского князя Мехты Гирея. При этом, встретившись со своим противником, Бей-Булат позволил себе оскорбительное высказывание в адрес покойного и его сына, после чего со стороны кумыков следует выстрел, которого оказалось достаточно, чтобы Бей-Булата не стало¹. Смерть Бей-Булата Таймиева от руки кровника, произошедшая прозаично и быстро, настолько не укладывалась в представление об этом образе, что события, связанные с его последними часами, в народной редакции были существенно откорректированы. «Между прочим, показать трагический конец Бей-Булата от руки князя Салат-Гирея не решился не только М. Ю. Лермонтов. В чечено-ингушские поэты-певцы также интерпретируют встречу Бей-Булата с князем»².

Можно говорить о том, что в целом просматривается тенденция проникновения представления о бессмертии легендарных абреков.

Смерть Зелимхана, попавшего в засаду в селении Шали, наиболее ярко отражена в романе М. Мамакаева. Раненный пулей предателя Зелимхан выскочил во двор, отстреливаясь на ходу. «И тут он резко и страстно запел доа. Что-то жуткое было в этом пении». Искля кровью, Зелимхан провел ночь, отстреливаясь от боявшихся приблизиться к нему солдат. Утром он сам появился перед не ждавшими его солдатами: «Эй, господа офицеры, взгляните сюда! — крикнул абрек. — Меня не берут ваши пули! А сейчас пора утренней молитвы. И он громко запел».

И далее: «Грянул залп, и Зелимхан упал как подрубленный. Но в тот же миг снова вскочил на ноги и выпустил еще пять смертельных выстрелов в своих врагов. Дальше все происходило, как в фантастическом фильме: раздавался залп, абрек падал и, как заколдованный, вставал вновь, и снова гремели его ответные выстрелы. И так продолжалось еще двадцать». Но и после этого Зелимхан, уже будучи не в силах поднять винтовку, сражал своих врагов из браунинга. «Кровь текла по многочисленным ранам так, что он походил на какой-то красный фонтанчик. И уже в убитого стреляли солдаты, потому что и мертвый абрек казался своим врагам живым»³.

Описание смерти этого знаменитого чеченского абрека у Д. Гамзата уже не имеет столь ярких черт, превращающих живого человека в эпического героя. После того, как дом окружили, Зелимхан заговорил — отходную молитву и не прекращал петь ее во время всеобщего боя. Утром, израненный, «он встал на ноги. Винтовку он не мог поднять Зелимхан. Браунинг поднял. И в последний раз двоями ранил»⁴.

¹ Попов А. В. Лермонтов на Кавказе. Ставрополь, 1954. С. 20.

² Кусов Г. И. Малоизвестные страницы путешествия А. С. Пушкина. Орджоникидзе, 1983. С. 108.

³ Мамакаев М. Зелимхан. С. 217—219.

⁴ Гамзатов Д. Зелимхан. С. 133.

В одной из газетных публикаций, написанных сразу после смерти Зелимхана, сообщалось, что, отстреливаясь от солдат, раненый абрек скрылся в дом. Дом был взят в плотное кольцо окружения. «Вдруг Зелимхан, стреляя, выбегает из дома, но встреченный залпами дагестанцев, возвращается. На рассвете, стреляя из винтовки и браунинга, Зелимхан делает новую попытку прорваться. В ответ залп за залпом. Несколько пуль попадает в патронташ на груди Зелимхана. Патронташ взрывается. Почти в предсмертной агонии Зелимхан стреляет из браунинга, ранит вторично юнкера Закария и падает мертвым»¹. Как это сообщение о героической смерти, смерти в бою отличается от вышеприведенных описаний!

Необычные, сверхъестественные свойства, столь явно присущие натуре абрека, с точки зрения местного населения должны были восприниматься как проявление его особой природной сущности, отличной от человеческого естества.

У осетин существовал обычай, согласно которому страждущий «от раны, нанесенной огнестрельным или холодным оружием, пользуется большим вниманием со стороны всех. По вечерам около такого больного собираются сверстники и друзья, приглашается музыкант... поют вполголоса песни и баллады исторического характера. Делается это, с одной стороны, для развлечения страждущего, а с другой, для укрепления его духа, причем (! — Ю. Б.) если рана получена в стычке с абреками, то в честь страждущего составляется хвалебная песня»².

Представляется, что особые почести воздавались не только потому, что абрек был заведомо сильным противником. Абрек — представитель чуждого мира, а поэтому и меры по поддержке больного и предотвращению нежелательных последствий должны были быть приняты адекватные опасности. Описанный выше осетинский обряд аналогичен адыгскому, известному под именем *чапц* и связанному с рядом магических действий, направленных на выздоровление раненого³.

Само оружие абрека представляло собой значительную опасность, если судить хотя бы на основании нижеследующей цитаты. «В жизни не боевой, домашней... винтовка висит заряженная — часто будучи обращена дулом к двери, что значит винтовка заклата. Заряжая винтовку, заклиная заряд — это обычай горских абреков, которые, прибивая пулю, дают себе честное слово не кинуть ее на ветер и сберечь для задушевного врага... Вот смысл заклата: „Я (имя) сын (такого то, имя) клянусь честью, совестью и вечным мщением врагам моим за обиду... не разряжу винтовки ни на птицу, ни на зверя, ни разряжу ее на врага моего дома, на недругов племени родных гор — на кровного врага моего“. Кровомститель, заклиная

¹ Убийство Зелимхана // Русское слово. № 224. С. 5.

² Каев С. Похоронные обряды у осетин // Терские ведомости. 1898. № 55. С. 3.

³ Дубровин Н. С. Черкесы. С. 116.

ряд, и последним словом прибавляет имя того, чьей жизни шут, — и почти никогда не изменяют ни своей клятве, ни своему слову»¹.

В романе М. Мамакаева часть посланных в качестве прикрытия солдатам местных жителей посмеивалась «над всей этой шумихой, уверяя, что царским солдатам никогда не поймать абрека, так как он в дружбе с джиннами». А после благополучного исчезновения Зелимхана из окруженной войсками пещеры среди чеченцев «шепотом шел разговор, что абрека унесли горные духи»². В романе Базоркина в эпизоде, когда Зелимхан, пытаясь отбить свою семью, устроил засаду в горах, солдаты видят над собой в вышине чеченского абрека и стоящего с ним Калоя: «Лицо в башлыке... Но какой он огромный! Словно горный дух...»³.

Один из наших информаторов отмечал, что когда самый знаменитый хаджирет в Адыгее Махмуд Хатит ограбил богатого односельчанина и отобранные золотые ночью анонимно раздал бедным овцам, все считали, что пришел белый джинн, чтобы спасти детей голода⁴.

Мулла, желая испугать своего врага, говорит ему о якобы готовом уйти в абреки Калое: «Он говорил, что первым убьет тебя, потом — всех твоих сыновей, твоих внуков, чтоб покончить с твоим домом. Он будет мстить за отца, за дядю, за мать, за Докки и, наконец, за себя и брата... У тебя сильный род и власть... Друзья среди начальства. Но человек, который отрешился от всего земного, во имя этой цели прозаяжил душу шайтану, — это опасный человек! Очень опасный!»⁵.

В романе И. Базоркина образ Калоя очень опосредованно связывается со знаменитой в фольклорной традиции народов Кавказа фигурой Черного всадника. Его ночные поездки на коне попали на благоприятную почву, и односельчане «передавали друг другу удивительные рассказы о таинственном всаднике, который темными ночами бесшумно скользит по скалам на крылатом коне»⁶.

Действительно, одним из главных персонажей, стоящих за спиной абрека, является так называемый Черный всадник, представленный о котором бытует в народной среде. Осетинское поверье (именно в Осетии этот фольклорный образ разработан наиболее рельефно — переданное в стихотворной форме, рисует Черного всадника у бараг) следующим образом:

Когда черная ночь свой опустит покров...
На коне выезжает из горных темнин...

¹ Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. Т. 2. С. 15.

² Мамакаев М. Зелимхан. С. 205—206.

³ Базоркин И. Из тьмы веков. С. 485.

⁴ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г.

⁵ Базоркин И. Из тьмы веков. С. 290.

⁶ Там же. С. 144.

Черный всадник, патрон удальцов — осетин...
 Ростом он великан, он в доспехах своих, —
 Он в кольчуге тяжелой одет.
 Та кольчуга с волшебной приметой,
 Не боится ни пуль, ни ударов лихих...
 И следит он, на коне на лихом
 Не крадется ли кто с жгучей мстостью своей,
 Чтоб исполнить обычай наследный...
 Когда ж близко к заре прокричит лишь петух,
 И нечистые спрячутся силы,
 Мертвецы вновь уйдут все в могилы,
 Черный всадник тогда исчезнет, как дух¹.

Образ Черного всадника — это богатырь, покровительствующий отважным джигитам. Его явное отношение к миру призраков, с которыми он, точно так же, как и они, исчезает с рассветом, не несет негативного заряда, а скорее вносит элемент таинственности, что дополняет образ справедливой, грозной силы, стоящей на страже осетин. Черный всадник, согласно другому осетинскому поверью, проживает в недоступной пещере горы Урс-хох. С неё он следит за деятельностью искателей ночных приключений, грабителей, которым он покровительствует. Прежде чем отправиться в набег, следует заручиться поддержкой Черного всадника: принести дары и призвать его направлять действиями отряда. «Только после этой молитвы и обета „молодцы“ пускаются в путь. Им кажется тогда, что сам Черный всадник, куда бы они ни направились, едет впереди „удалых всадников“, на своем вороном коне, в черном одеянии, и в ночной темноте указывает им верный путь к добыче»².

Тем не менее Черный всадник имеет неоднозначный характер, что естественным образом обуславливается его мистической природой и принадлежностью к миру духов. У тех же осетин записана легенда, в которой этому персонажу дана ярко выраженная негативная характеристика. Содержание легенды повествует о том, что Черный всадник помогает знаменитому разбойнику Лоло, проклятому «богом за убийство двух своих братьев». Лоло, призвав покровительство Черного всадника, спускается с двумя такими же, как и он, грабителями к ледникам горы Мна за добычей.

Добычей разбойника становится осетинская девушка. «На черном шиферном утесе на вороном коне в темных доспехах, точно окутанный сумраком ночи, стоял Черный всадник и распростертой рукою указывал путь дерзкому разбойнику»³. На помощь приходит светлый всадник — Георгий Победоносец, после чего «в ужасе отпрянул назад Черный всадник и, сорвавшись со скалы, стремглав вместе с конем полетел в бездонную пропасть». Подобная участь

¹ Кануков И. Черный всадник. (Осетинское поверье). С. 4.

² В горах Осетии. Черный всадник // Терек. 1914. № 4850. С. 3. (Заметка анонимного автора).

³ Потто В. Осетинская легенда «Черный всадник». С. 4.

стигла и грабителей, лишившихся своего покровителя¹. При же-
 нии нетрудно увидеть в этом сюжете победу новой религии над
 старыми образами языческих представлений, облаченную в класси-
 ческую по своей конкретной прямолинейности форму.

Негативной характеристикой, которая отчетливо прозвучала в
 осетинской легенде, отмечена и чеченская легенда. Здесь образ
 Черного всадника лишен и своего эпического размаха, и романтиче-
 ского ореола. Событиям предана сугубо бытовая характеристика.
 Главный герой — руководитель (*батча*) небольшого отряда чечен-
 цев узнает о проезде богатого армянского купца из Астрахани и от-
 правляется со своими людьми на грабеж. По пути их обгоняет всад-
 ник, при этом чеченцы не подозревают, кого они увидели, хотя и
 отмечают быстроту коня и смелость всадника при форсировании им
 быстрой реки. Дальнейшие действия Черного всадника также не вы-
 ступают за рамки обыденного. Он убивает и купца и присваивает его
 имущество — «законную» добычу чеченцев, а когда последние прибли-
 жаются, выстрелами из ружья Черный всадник убивает сподвижни-
 ков главного героя. В итоге чеченская легенда завершается следую-
 щим резюмэ: в человеческом образе, в образе Черного всадника,
 олицетворяет сам Сатана².

Мифологический план при обрисовке образа абрека в романе
 «Датата Туташхия» стал темой обсуждения в рецензии Реваза Тварад-
 зиса, который, в частности, пишет о том, что Туташхия — имя, извест-
 ное из колхидской мифологии, и буквально оно переводится как
 «лицо луны», которая занимала главенствующее положение в языче-
 ском пантеоне грузин, и с принятием христианства была в народном
 сознании заменена святым Георгием. Абрек Дата Туташхия, явля-
 ющийся земным воплощением Туташхи, — благородный рыцарь,
 борющийся со злом³.

Не менее значимой фигурой романа является двоюродный брат
 Туташхи Мушни Зарандия, который, будучи офицером полиции, по-
 падает в Туташхия. Его образ в мистическом плане представляется
 в рецензии не менее масштабным, а именно «воплощением
 злого дракона — символа зла». А в самом романе дается сле-
 дующая характеристика этого человека, которым «владел демон,
 порожденный особым демоном, который „не мог иначе“. С поразитель-
 ной настойчивостью стоял насмерть, боролся с Датой Туташхия...
 не с ним — с феноменом Даты Туташхия. Эти два начала, чело-
 веческое и демоническое, действовали совокупно, не порождая ду-
 шевидной раздвоенности, и в этом выражалась цельность и свое-
 бытность натуры Зарандия»⁴. Особый интерес представляет тот
 факт, что абрек в романе внешне практически неотличим от своего

¹ Потто В. Осетинская легенда «Черный всадник». С. 2.

² Федоров. Кто он? (Из преданий Чечни) // Терские ведомости. 1911. № 246.

³ Амирэджоби Ч. Дата Туташхия. С. 727.

⁴ Там же. С. 521, 732.

брата-преследователя, что дает повод рассматривать, опять же в мистическом плане, эти две столь разные личности как некое целое.

Д. Гатуев, видящий в личности абрека лишь борца с царским режимом, тем не менее, оставляет на страницах своего произведения свидетельства его дочери, позволяющие говорить о трансцендентных способностях Зелимхана. «Медди, как о чудесном, рассказывает, что задумав новое предприятие, отец ложился спать на левый бок и только наутро... сообщал близким свое бесповоротное решение, которое всегда было в зависимости от сновидения. Медди, — дает свой комментарий Д. Гатуев, — не знала курса нервных болезней. И такое предвидение они почитали за сверхъестественное, заключенное в зелимхановской оболочке»¹. И далее по тексту о тех же способностях абрека: «Зелимхан разрабатывал новые планы. Говорил о них со старым волком Юсупом Датыхским, и однажды вдруг прекратил разговор: — Валла-ги, билла-ги, Юсуп, я видел во сне, что ты скоро пойдешь мириться с русскими и предашь меня. Юсуп весельчак. Он посмеялся зелимхановским словам и, расставшись с Зелимханом, через доверенных заторопил начальника округа: Скорее надо. Знает откуда-то Зелимхан»².

В том же произведении представляет интерес следующая характеристика Сулумбека: «Настоящий мужчина, абрек настоящий. Это не воришка-абрек, это не убийца-абрек. Это такой абрек, который, когда убивает, точно сам аллах убивает»³. И подобное уже у М. Мамакаева о Зелимхане, который говорит богатому овцеводу: «Аллах и я решили наказать тебя за твою жадность»⁴.

У неоднократно цитируемого нами П. Чинского, оставившего весьма полное описание жизненного пути чеченского абрека, есть сюжет, когда абреки, попав в окружение, вступают в перестрелку с казаками, при этом они «все время кричат: „Зелимхан! Зелимхан!“ — точно призывают Бога... С именем Зелимхана на устах умирает один из них»⁵.

С нашей точки зрения, приведенные выше фрагменты из текстов дают возможность отметить следующее. Абрек — это маргинальная фигура, в мистическом плане сочетающая в себе как человеческое, так и демоническое начала. Как правило, возмездие, которое абрек готовил своим врагам, было несопоставимо с теми строго регламентированными действиями сторон в рамках традиционного института кровной мести, которые были направлены в конечном счете на затухание конфликта. Как правило, уйти в абреки человека представляли обстоятельства экстраординарные, разрушающие его представления о необходимости паритета сторон, когда месть должна

быть адекватна его личной оценке масштаба нанесенного ущерба. Как правило, месть абрека в этой связи становилась явлением долговременным, если не бессрочным. Для выполнения этой задачи абрек должен был отбросить себя во власть «потусторонних», демонических сил.

Уже сама клятва, которую давал абрек перед своим уходом в изгнание, ставила его в совершенно особое положение по отношению к остальным людям. Став абреком, человек уже не принадлежал самому себе — он превращался в известном смысле в орудие мести. Бек-Мурза, скитающийся в надежде отыскать родню своего отца и отомстить, не принадлежит себе. «Этот год прожил для меня, как будто бы я прожил их десять... Где будет конец моим страданиям? Бедный отец! Его дух блуждает по горам, не найдет покоя. Сколько раз в дороге я чувствовал, как он вот тут около меня... нигде я не нахожу себе места! Дух грозный гонит меня из аула, как будто бы я сам убил отца... Тоска!»¹.

Действия абрека, подчиненные главной идее — идее мести, рассматривались его бывшими одноаульцами как наказание, исходящее от некоей таинственной силы. Эта идея — носителя кары нашла свое отражение еще в эпосе «Нарты». Так, например, одна из героинь чечено-ингушского эпоса упрекает нарттов за их действия — «нарты стыдились за самих себя, устыдились того, что они служат карой народу»². Сосруко в кабардинском эпосе также с изумлением смотрит от старухи, что с его приходом исчезло изобилие. «Неужто такой губитель? А живу на свете!»³. Примечательно, что в кабардинском варианте «Нарттов» указывается двойственность природы Сосруко:

Нарт Сосруко,
Ночи черной зов,
Наездник черный,
Наездник чудный...
Для зла ты рожден,
Но склонен к добру⁴.

Абрек рассматривался как орудие, посредством которого осуществлялась кара. Абрек, как отмечал один из авторов конца XIX в., пользуется среди народа прочным, почти религиозным уважением... Он является человеком мести к людям, переходящей в манию и несущей мистическую подкладку. Этой идейной чертой он резко отличается от простого разбойника»⁵. Возможно, с подобным пред-

¹ Гатуев Д. Зелимхан. С. 60.

² Там же. С. 85.

³ Там же. С. 102.

⁴ Мамакаев М. Зелимхан. С. 109.

⁵ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 160. С. 2.

¹ Ахметуков К.-Б. Тяжелый долг // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. С. 408.

² Далгат Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 121.

³ Кабардинский фольклор. С. 31.

⁴ Там же. С. 23.

⁵ В. В. Абреки и абречество в Терской области // Северный Кавказ. 1888. С. 2.

ставлением, пришлось познакомиться английскому туристу О. Грове, посетившему Кавказ в конце XIX в., недоумение которого отразилось в комментарии по поводу поимки властями одного из местных разбойников. «Князь-разбойник оказался лицом действительным, так как на следующее утро он был пойман и привезен в Кутаис... Об этом князе-разбойнике сложилась странная легенда, не говорящая в пользу высокого развития народа: „Разбойник и его отец дали друг другу клятву убивать людей“»¹.

В этой связи интерес представляет следующий комментарий, относительно действий мугаджиров: «Такой беглец называется мугаджиром... беглому мужчине они предлагали — нанести какое-нибудь оскорбление обществу, из которого он ушел, или какому-нибудь влиятельному лицу этого общества. Чтобы заслужить любовь и доверие мюридов, мугаджир старался убить или ограбить кого-либо из своих, что ему легко удавалось, благодаря знакомству с родной местностью». И особенно любопытное замечание: «Но во всем этом самое удивительное то, что общество, которое терпело от нападений мугаджиров, не осуждало их, а только высказывало к ним сострадание, как к заблудшим»².

Также можно привести фрагмент осетинского предания, когда к предавшему свое селение Фирузе, после проклятия его в молельне жрецом *деканози*, обращается отец: «Вон от нас, гяур! С этих пор пусть твой кинжал не знает пощады ни для родных, ни для странников»³. Таким образом, здесь изгоя умышленно направляют на стезю мести.

Мистический союз с духами не мог пройти для человека бесследно. В народном сознании существовало представление о безумии как следствии общения с духами. Так, согласно поверьям гурийцев, в густых лесах, непроходимых болотах живет демонический персонаж Чинка, которая «намечает кого-нибудь в жертву себе и начинает с тех пор увлекать его в свою сторону; наконец, она доводит человека до того, что последний бросает свой кров, родной очаг и семью, уходит в лес... Его трудно бывает вернуть домой; некоторые из них совершенно лишаются рассудка: злой дух вселяется в них, по представлению гурийцев»⁴.

Джафар, герой рассказа Ахметукова «Тайна минарета», скрывается от возмездия в пещере под минаретом. На его совести смерть двух братьев, которых Джафар из-за своей любви к героине рассказывает, жене старшего из них, сделал непримиримыми врагами. В финальной сцене Джафар упрекает любимую женщину и, в частности, говорит, что ради нее он «продал душу шайтану». В итоге Джафар

¹ Грове О. Холодный Кавказ. СПб., 1879. С. 27.

² Лилов А. И. Очерки из быта горских мусульман // СМОМПК. Тифлис. 1886. Вып. 5. С. 3.

³ Хаханов А. Осетинская легенда // Казбек. 1899. № 528. С. 2.

⁴ Мамаладзе Т. Народные обычаи и поверья гурийцев // СМОМПК. Тифлис. 1893. Вып. 17. С. 99.

оряет рассудок, убивает героиню, приняв ее за шайтана, и уходит, стигнув людей за смерть любимой. «Жители уверяют, что это злой дух в образе человека, ненавидевший род людской и сгубивший всю фамилию Курбан-Гирея. Человек этот, по их понятиям, обречен на вечную муку, и горе тому, кто попадет в его руки»¹.

Темиргоевский князь, искушаемый коварным союзником — адзехским князем, принимает трудное решение — отдать свою жену в обмен за прекрасного коня, и тем самым выбирает себе дальнейшую скитальческую судьбу. «Молча отдал лошадь Темирбулат, обратив внимание на безумие джигита. Джембулат не показался мной»².

Связь между состоянием «безумия» и способностью к контакту с миром духов передает, как нам представляется, чеченская сказка, в которой рассказывается о старике, имевшем сына, отличавшегося странным поведением. «Люди считали его сумасшедшим. Отправят его пасти овец, а он их всех перережет и возвращается домой. Надо же он людям, и говорят они отцу: „Или успокой своего сына, или погони“». В дальнейшем этот герой попал на кладбище, где «увидел костра могилу, в которой одна девушка дралась с молодым человеком. Схватил сын старика девушку и стал бить ее о надгробную плиту»³. Последовавшее развитие событий позволяет объяснить, почему герой сказки без какого-либо раздумья выбирает сторону молодого человека и прибегает к столь решительным мерам. Молодой человек, которому его земляки, вероятнее всего, не без оснований приписывали отклонение в психике, просто увидел происходящее в истинном свете, что явствует из объяснений побежденной девушки-демона: «Я овладела душой одного человека, заставила людей похоронить его, хотела сделать из него своего пособника и жила с ним в могиле»⁴.

Интерес представляет описание Ф. Торнау одного из братьев-абреков Карамурзиных. «Этот человек, довольно рассудительный и даже добродушный в обыкновенные минуты, страдал припадками раздражительности, возбуждавшими в нем непреодолимую жажду крови. В подобном расположении духа он убил уже в горах семь человек и шадил только своих братьев... Давно бы его убили, если бы он не принадлежал к роду Карамурзиных, с которыми нелегко было бороться в делах кровомщения»⁵. Выскажем предположение, что аб-река Карамурзина не убивали еще и потому, что его психический сдвиг являлся важнейшим, по местным представлениям, атрибутом аб-река. Карамурзин являл собой классический вариант абреческого состояния, и убивать его означало вступить напрямую в состояние

¹ Мамакаев М. Зелимхан. С. 97; Ахметуков К.-Б. Тайна минарета // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. С. 99, 101.

² Ахметуков К.-Б. Гурия рая // Там же. С. 147.

³ Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М., 1983. С. 104.

⁴ Там же. С. 105.

⁵ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. М., 2000. С. 154.

вражды не только с родом Карамурзиных, но и с гораздо более грозной силой.

Представление о потере рассудка, безумие есть один из способов передать состояние абрека, его инакость, его связь с миром «по ту сторону реальности». Месть, которую совершают герои некоторых произведений К.-Б. Ахметукова, проходит если не вопреки их воле, то, во всяком случае, они уже не контролируют полностью свои поступки, подчиняясь тем силам, которым они в свое время отдались. После того, как герой драмы «Тяжелый долг» Бек-Мурза понимает, что его месть должна быть направлена на любимую девушку — единственную наследницу врага своего отца, он принимает решение ее спасти, но «в состоянии безумия бросает ее в пропасть»¹.

Или офицер царской армии — дагестанец Сафар-Бек, который становится участником заговора своих земляков и сослуживцев, направленного против российской администрации в Дагестане. Один из руководителей заговора Джафар-Хан, в прошлом воевавший на стороне русских против Шамиля, приказал расстрелять тавлинского наиба — отца Сафар-Бека. Сафар-Бек под влиянием доводов заговорщиков, апеллировавших к его гражданским чувствам, страстной речи дочери кровника, решается его простить, но в последний момент «безумие затмило его разум... и он, не сознавая что делает, убил... После же этого жажда мести сделалась для него необходимой, и он совершил другое преступление»². Отметим, что другим преступлением, совершенным Сафар-Бек, становится убийство молодой дочери кровника, которая увидела в последний момент своей жизни, «как к ней медленно подходил безумный человек с кинжалом в руке»³. Точно так же осетин Габо свою месть совершает «в порыве безумного гнева»⁴. Здесь важно подчеркнуть следующее — абрек не свободен. Так, Бек-Мурза, сравнивая себя с молодым джигитом, искренне завидует ему: «Как счастлив он, душа его свободна» — и, мысленно беседуя с ним, говорит: «Пробудитесь, горные духи, дайте совет усталому джигиту. Нет, Аслануко... нет, я не могу остаться... я без воли»⁵.

В короткой истории молодого дагестанца, отец которого женился на его невесте, эта же мысль вновь проводится Ахметуковым: «Узнал это сын, вышел на порог дома и крикнул во все горло: „Да будет проклят час моего рождения“, — сказал, сел на коня и хайда... Ездил, ездил и вот тоже, как и ты, набрел на наш аул...». И далее: «Как и ты, ходил вместе с нами в походы, суровый был, все молчал и лез всегда вперед, как будто бы на свободу»⁶.

¹ Ахметуков К.-Б. Тяжелый долг // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. С. 451.

² Там же. Старые ссеты. С. 334.

³ Ахметуков К.-Б. Тяжелый долг // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. С. 333.

⁴ Искуль В. Я. Названные братья. С. 63.

⁵ Ахметуков К.-Б. Тяжелый долг // Там же. Избранные произведения. С. 440.

⁶ Там же. С. 442—443.

М. Мамакаев также вкладывает в слова Зелимхана мысль о свободе или, вернее сказать, о ее отсутствии, когда абрек обращается к своим людям: «Доля абрека — нелегка... Становясь абреком, человек закрывает себе навсегда доступ к свободе, к семье, к покою»¹. И далее, в развитие той же мысли: «И все же Зелимхан не достиг ни покоя, ни счастья, а главное — не приобрел желанной свободы. Наоборот, чем дальше, тем больше харачоевец чувствовал себя глубоко несчастным и завидовал убогим нищим, которые могли спокойно ходить по дорогам... А тем, кто говорил ему, что он свободен, как легкий ветер, с горечью отвечал: „Пока нет веревки на шее“»². Правда, здесь речь идет о иной несвободе абрека, несвободе, природой которой лежит в чисто внешних, очень конкретных обстоятельствах, а не связана с его внутренним миром. Но, как нам представляется, в общем контексте сказанного эта выдержка вполне уместна.

Абрек брал на себя большой нравственный груз, который начинал постепенно его трансформировать. В реальной жизни природа этого явления хорошо понятна. Настоящая охота, которую вели за абреком власти и его кровники, не могла не наложить своего отпечатка на характер его действий и умонастроений. С точки зрения этого информатора, «самый порядочный человек вне закона обязательно озверевает. Я не знаю, какое еще слово может подойти. Невозможно всю жизнь жить в лесу или в горах — это немыслимо»³. Это, кстати, отмечает и Зелимхан в своем письме в Государственную Думу: «Кто раз встал на этот путь, тот подвигается по нему все дальше в дебри, откуда нет возврата, ибо, спасаясь от преследователей, приходится убивать, а чтобы кормиться и одеваться, приходится грабить»⁴. И уже непосредственно о нем самом пишет Мамакаев, комментируя ситуацию, когда Зелимхан теряет своих близких: «Смерть отца и брата глубоко потрясла Зелимхана. Он почувствовал, что им овладела безумная ярость»⁵. Гораздо более жесткий комментарий по этому же поводу даст П. Чинский: «После смерти отца и брата Зелимхан как бы озверел. С этого момента начинается новая эра его разбойных походов»⁶.

На уровне народных представлений человеческая сущность абрека со временем начинала вытесняться демонической составляющей. Отсюда еще один образ — образ абрека, испытывающего несодоходящую жажду крови, практически уже собственно демона, утратившего всякий контроль над овладевшей им нечистой силой. Так, одной из легенд А. Цаликов описывает последний этап в жизни абрека Сосланбека. «Страшных дел наделал Сосланбек. Его сердце

¹ Мамакаев М. Зелимхан. С. 107.

² Там же. С. 130.

³ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 8.

⁴ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 137. С. 2.

⁵ Мамакаев М. Зелимхан. С. 111.

⁶ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 139. С. 2.

не знало жалости. Не щадил он ни детей, ни женщин. Будто дьявол вселился в его душу. Не мог народ избавиться от кровавого разбойника. Но вот пропал Сосланбек. Исчез неведомо куда. Однажды охотники нашли в глубокой пропасти обглоданный волками труп человека»¹.

Возможно, не лишним будет провести параллель между точкой зрения, высказанной православным священником Ельчаниновым относительно подобной практики и названной им «черной благодатью», и состоянием, в котором пребывал абрек. У людей злобных наблюдается прилив особых сил, возрастание энергии почти беспредельное. Если правильно, что «будь только человек добр и никто не сможет ему воспротивиться», то верно также и то, что «будь человек зол, — очень трудно воспротивиться и этой силе. Если человек отдался во власть злобным настроениям, то он в своей душе отверз входы демонским силам»².

П. Чинский, говоря об осетинском абреке Алдатове, которого он называл грозой Военно-грузинской дороги, приводит следующие его слова: «Тогда я озверел и начал мстить обществу. В чаду зверства я забывал горе»³. Иной пример, когда сильная в психическом смысле личность могла «гармонично» сочетать в себе паритет сил, хотя эта борьба или контроль над властью духов давались большой ценой. Иллюстрацией этой мысли могут служить выдержки из произведений сугубо реалистического характера: «Все зелимхановские дела, — пишет Д. Гатуев, — были праведные. И все же не выдерживал Зелимхан. Все же овладевали им настроения мрачные, смертельные. Тогда он ненавидел людей, себя ненавидел»⁴. Или абрек Каймет, которого «какая-то грусть неотступно иссушала», так, что даже «в часы самого пылкого азарта, увлечения делом, стоило ему присесть передохнуть — и тотчас же тяжелая апатия наваливалась на него. Уставившись оцепенелым взором в одну точку, он надолго застыл на месте»⁵.

С определенной долей условности можно сказать, что уход в абреки есть частный случай общения с духами, установление контактов с ними. В рассмотренных выше примерах мы можем увидеть лишь весьма слабые отголоски того явления, когда представление о контакте абрека с духами носило более четкие, определенные контуры. Вера в существование некой связи абрека с духами, по сути своей языческая, в использованной нами художественной литературе часто определяется уже в терминах ислама, достаточно общих и ус-

¹ Цаликов А. Любовь абрека // В горах Кавказа. Быль, очерки и легенды. М., 1914. С. 77.

² Св. Ельчанинов А. Записки. СПб., 1994. С. 35.

³ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 186. С. 2.

⁴ Гатуев Д. Зелимхан. С. 60.

⁵ Керашев Т. Абрек. С. 551.

ловных: главным образом упоминаются Аллах и шайтан. Как правило, абрек отдает себя под покровительство Аллаха, рассматривая свое дело праведным, в то время как окружающие часто видят в нем дела шайтана. Тем не менее само явление — непосредственный выход абрека на мир духов, вероятно, не могло органично сочетаться с официальной практикой ислама.

В этой связи, исключительно в качестве предположения, рассмотрим короткий сюжет, связанный с реальным событием из жизни Зелимхана, когда исламское духовенство обратилось к населению Чечни с посланием. Д. Гатуев приводит следующий текст этого обращения в своей книге: «Мы, нижеподписавшиеся, извещаем вас, что разбойник Зелимхан Гушмазукаев... очень вредный для всего населения, и действия его совершенно противны шариату и недопустимы. Деяния Зелимхана безумны. Великий бог наградит того, кто избавит народ, страдавший от разбойников»¹. Само постановление, вероятно, как об этом и говорят Д. Гатуев и М. Мамакаев, могло быть написано под давлением представителей местной администрации, использовавших различные средства для поимки чеченского абрека, однако должно было строиться на весомой для правоверного мусульманина аргументации. Несовместимые шариатом деяния Зелимхана, как это явствует из текста, приводят к тяжелым для населения последствиям. Но, возможно, характеристика деяний Зелимхана как безумных заключает в себе информацию о его язычестве, о том, что он стал носителем враждебных для человека демонических сил.

Существовало представление о иной природе абрека с проистекающим из этого выводом о неправомерности осуждения его действий с общечеловеческих позиций — как невозможно осуждать стихийное бедствие, несущее человеку смерть или разрушение. Это отношение проступает, в частности, в образе Черного всадника, несущего в себе черты, позволяющие соотнести его с образом абрека. В своем «эпическом» варианте Черный всадник — хранитель всех тех, кто действует под покровом ночи, не только наездников, отправляющихся в набег за добычей, но также грабителей и отщепенцев любой различной масти. При сжатии до масштаба человеческой личности Черный всадник уподобляется абреку, растворяется в нем, о чем говорит характер поступков последнего, стиль поведения. Своей двойственностью Черный всадник соотносим с абреком, вызвавшим у местного населения в равной степени противоречивые чувства ужаса и уважения. Желание никогда не встречаться с абреком в реальной жизни дополнялось постоянной привлекательностью этого образа у местного населения, что находило свое отражение в сложении многочисленных песен, легенд и сказок.

¹ Гатуев Д. Зелимхан. С. 118.

Отметим, что данная характеристика полностью соответствует образу этого знаменитого абрека, сложившемуся в ингушском народе и воплотившему лучшие характеристики народного героя. Также и описание внешности Зелимхана в документальном романе М. Мамаева не может нести на себе никакого экзотического отпечатка. П. Чинский, со слов очевидцев, так описывает Зелимхана: «Этот абрек небольшого роста, довольно худощав, но широк в плечах... (он. — Ю. Б.) производил впечатление человека нервного, но обладающего страшной силой воли»¹.

Вероятно, писатель Чабуа Амирэджиби, создавая своего знаменитого героя Дату Туташхия, также был далек от мысли привлекать к его внешности и стилю поведения нездоровое внимание. Его герой должен был вызывать симпатию, и в силу этого обладать внешностью, соответствующей определенному стереотипу, сложившемуся у местного населения. Дата предстает человеком выше «среднего роста, крепкого телосложения. Глаза голубые, нос крючковатый, ноги чуть кривые от постоянной езды верхом. Одевается изящно, к лицу, любит грузинскую чоху, преимущественно черного цвета... Словом, он почти ничем не отличается от своих соотечественников аристократического происхождения»².

Особый интерес в плане интерпретации внешности абрека представляет случай со знаменитым Бей-Булатом Таймиевым. Абрек Бей-Булат становится главным героем поэмы М. Лермонтова и повести К.-Б. Ахметукова. При этом в произведениях обоих авторов, использовавших один и тот же сюжет, значительной коррекции подвергнута не только кончина знаменитого абрека, но, косвенно, и его внешность. В рассмотренных произведениях Бей-Булат является счастливым возлюбленным молодой красавицы, и весь контекст произведений позволяет составить весьма лестное представление о его внешнем облике. На самом деле, если доверять мнению негативно настроенного по отношению к нему русского офицера Раджицкого, наружность его была следующей: «Бей-Булат человек среднего роста, довольно полный, пожилой, с багровым лицом... глаза небольшие, кабаньи, то есть быстрые, блуждающие и налитые кровью. В физиономии его не было ничего замечательного, кроме лукавства и скрытности; но казалось, что этот человек весь налит был кровью и жаждал ее...»³. Подобной характеристике вторит короткое замечание о Бей-Булате, сделанное в предании об основании Назрани и приведенное в одной из работ Б. Далгата, которое скорее подтверждает точку зрения Раджицкого, чем отрицает ее: «Главою всех чеченских шаек абреков в то время был пузатый Бейбулат Таймиев»⁴.

¹ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 137. С. 2.

² Амирэджиби Ч. Дата Туташхия. Тбилиси, 1988. С. 15.

³ Потто В. А. Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 5. С. 229.

⁴ Далгат Б. Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом // Известия Ингушского НИИ. Орджоникидзе, 1934. Т. IV, вып. 2. С. 25.

Наши информаторы из Кошехабля отмечали, что абрека всегда можно было отличить по походке. «Человек от чувства внутренней свободы, чувства гордости шел прямо, легкой, танцующей походкой. Его движениях сквозило благородство. У нас старухи скажут о человеке не сутулом, если не шаркает — он идет как дворянин. Считаюсь раньше, что дворяне по-особому ходят и по-особому сидят на шадии, спят»¹. Именно через эту характерную особенность представляет А. Кешоков абрека Жираслана, который даже под конвоем не терял горделивой походки и держался с достоинством². Подобная особенность манеры держать себя была присуща, согласно истинным представлениям, людям независимым, живущим по нравственным законам, т. е. абрекам, что, собственно, и хотели подчеркнуть информаторы.

Характерная походка выражала не только внутреннюю сущность абрека, но и была естественным следствием его образа жизни. Так, в отношении движения Зелимхана отмечались «кошачьей ловкостью»³, а Т. Керашев в связи с абреком Кайметом отмечает: «Трудно было постичь, как сам Каймет мог передвигаться совершенно бесшумно. В своих плотно пригнанных постелах он ступал так мягко и осторожно, что ни одна ветка под ногой не хрустнет»⁴.

Но, безусловно, наиболее показательной и информативной «деталью» внешнего облика абрека было лицо. Хан-Гирей приводит со слов очевидца описание знаменитого разбойника Донекея, который был «роста небольшого, но хорошо сложенный, казался сильным и жестким, со свирепым выражением лица»⁵. Интерес в данной связи представляет замечание, прозвучавшее у К.-Б. Ахметукова в адрес мстителей, к которым можно с полным основанием отнести и абреков: «Мне сдается, что Сафар-Бек мстит кому-нибудь. Недаром его постоянно такое суровое лицо. По лицу всегда можно узнать этих людей. На лице у них лежит печать Аллаха»⁶. Здесь, как и в случае с походкой, лицо является отражением психологического состояния абрека, его внутреннего мира. Но лицо также несет на себе следы реальной, полной опасности жизни абрека. «Лицо старого абрека, — пишет А. Цаликов о старом осетинском абреке, — обращало на себя особое внимание. Широкий рубец рассекал его правую щеку и заходил на все лицо мрачную тень»⁷. Примечательно также замечание В. А. Потто относительно воевавшего на Кавказе декабриста

¹ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 8.

² Кешоков А. Зеленый полумесяц. М., 1969. С. 88.

³ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 137. С. 2.

⁴ Керашев Т. Абрек // Керашев Т. Избранные произведения. Т. 2. Майкоп, 1993. С. 568.

⁵ Хан-Гирей. Князь Пшхской Ахадягоко // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17.

⁶ Ахметуков К.-Б. Старые сказы // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. Нальчик, 1993. С. 320.

⁷ Цаликов А.

Якубовича, влияние которого, по словам автора, было «в горах огромно... Впоследствии самая наружность его, с высоким челом, у самого виска пробитым черкесской пулей, и никогда не заживающей раной, прикрытой черной повязкой, производила поражающее впечатление на умы горцев...»¹.

При этом следует иметь в виду, что на Кавказе отношение к шрамам на лице было далеко не однозначным. Так, в частности, у адыгов не существовало того расхожего мнения, свойственного европейской традиции, что шрамы являются подтверждением личного мужества мужчины. Согласно традиционным представлениям адыгов, воин должен или победить врага, оставаясь при этом целым и невредимым (что собственно и являлось подтверждением его высоких профессиональных навыков), или пасть в бою².

В данной связи представляет интерес особая примета, которой «наградил» абрека Жираслана А. Кешоков: «Когда-то начальник края, полковник Клишбиев, вырвал в припадке ярости у своего родственника-конокрада один ус. Новый ус отстал плохо, на губе оставался рубец, но и этот рубец не портил красивого лица»³. Надо сказать, что автор тем самым очень серьезно заострил драматизм ситуации. Согласно сообщению наших информаторов, любой разговор у адыгов, когда хотят призвать к порядку, пристыдить нарушителя норм этикета, начинается с фразы: «Если ты мужчина и носишь усы» (аналог: носишь шапку), или говорят: «У нас если сбить шапку или дернуть за ус, с ходу получишь кровника»⁴. Таким образом, шрам на лице абрека Жираслана — знак нанесенного ему когда-то жестокого оскорбления, а не просто следствие физической травмы. Рубец на лице можно однозначно уподобить позорному клейму, нанесение которого требовало ответной акции мщения. Знаменательной в данной связи звучит фраза уходящего в абреки одного из братьев — героев известного произведения А.-Г. Кешева: «Наша кровь покрылась позором... Не смерть, а жизнь нужна нам, чтобы стереть с лица клеймо...»⁵.

Клеймение человека на Кавказе практиковалось по отношению к представителям самых низких социальных категорий, в первую очередь рабов. Сохранившееся в чеченском языке выражение: «Аса оц лергах хлост даькхкина длахоьцур ву хьо» — «Я сделаю тебе метку на ухе» — говорит о возможной метке ушей у рабов⁶. Один из героев адыгского фольклора ставит своим своякам-недоброжелателям условие: за выполнение вместо них трудного задания — доставки оленьего молока, он прикладывает к их ягодицам «небольшую пе-

ть», что для последних оборачивается плачевно. В кульминационный момент герой, используя это обстоятельство, расправляется с ними: «Эти два твоих зятя — рабы, бежавшие от моего отца; на них положено наше тавро, а потому прошу возвратить их, как непокорных рабов!»¹.

В своей статье об остракизме на Кавказе Д. Ю. Анчабадзе отмечает, что изгой, навсегда отлученный от общества, отмечался особым знаком², в том числе подвергался клеймению. Так, В. Савинов, описывая уже упоминавшуюся церемонию изгнания общинника, проявленную в бою трусость, в частности, приводит слова старшины: «А чтобы... когда ты... погибнешь в степях наших, и самый зверь не коснулся бы твоей опозоренной головы... то вот вечное клеймо твоего преступления — и с этими словами старшина концом окалиенного кинжала выжигает на лбу труса треугольный знак»³. Здесь причина клеймения очевидна — клеймо должно было отделять раба или изгоя от свободных общинников. Но интересно, что в текстах о нартах встречаются сюжеты, где клеймение героя происходит при совершенно иных обстоятельствах, что позволяет говорить о более широком значении этого явления.

В абхазской версии «Нартов» Цвицв, расставаясь с Сасрыквой, оказывается разделить с ним добычу. «Нет, я не хочу никакого богатства, никакой добычи, ты забирай все домой. Но я хочу на тебе сделать отметину, чтоб при следующей встрече мог узнать тебя», — сказал Цвицв. Сасрыква согласился. Цвицв достал свое кресало, напил его в огне и сделал отметину (тамгу) на спине Сасрыквы»⁴. Как это видно из текста, расставание героев носит сугубо мирный характер и нанесение особого знака на спину, безусловно, не имеет никакого негативного значения, как в случае с изгоем.

Аналогичное клеймение героя происходит в кабардинском тексте об Андемыркани. Мать героя, находясь на острове, прежде чем вернуть сундук с новорожденным сыном воде, ставит ему на лопатки тавро»⁵.

Правда, в осетинском варианте «Нартов» безымянный сын Рызмага, пришедший из страны мертвых, сдирает со спины Созыко два ремня кожи за его издевательства над нартами⁶, но, тем не менее, это драматическое развитие событий, конечно, не имеет никакого отношения к клеймению представителей низших слоев общества.

¹ Адыгские (черкесские) тексты. Нарун-Незнайко // СМОМПК. Тифлис. 1966. Вып. 21. С. 224.

² Анчабадзе Д. Ю. Остракизм на Кавказе // Советская этнография. 1979. № 3. С. 40.

³ Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. (Воспоминания офицера, взятого в плен у абхазов) // Пантеон. 1850. Кн. 9. С. 8.

⁴ Сакалая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси. 1976. С. 226.

⁵ Кабардинский фольклор. С. 304.

⁶ Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1989. Кн. 2. С. 138.

¹ Потто В. А. Кавказская война. Т. 2. С. 381.

² Полевые материалы из поездки в Кабарду в 2000 г. Л. 9.

³ Кешоков А. Зеленый полумесяц. С. 88.

⁴ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 10.

⁵ Каламбий (Адыль-Гирей Кешев). Абреки // Каламбий. Записки черкеса. Нальчик. 1988. С. 146.

⁶ Алироев Н. Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный. 1990. С. 81.

Объединяет эти три похожих сюжета одно важное обстоятельство — все три героя: Цвицв, мать Андемыркана и безымянный сын Урызмага живут на некоем острове или в стране мертвых. Главный герой получает тавро при расставании с представителями иного мира. При этом следует отметить существенную деталь — все три знака поставлены на спине, т. е. месте закрытом, недоступном взгляду постороннего. Таким образом, знак, оставленный на спине героя, можно интерпретировать как свидетельство его сопричастности представителям иного мира.

Особый интерес (так как он непосредственно связан с представителем мира абреков) в связи с сюжетами о клеймении представляет текст с описанием смерти Андемыркана. Согласно одному из вариантов этого сюжета, убийцей героя становится абрек Биту, заманивший Андемыркана в засаду без коня и оружия. Андемыркан вступает в свою последнюю схватку, во время которой он «сбил Биту с коня, саблей отсек ему коротко бороду, затем — три пальца, а последним ударом полоснул по щеке со словами: „Вот это будет твое тавро. Тебе оставляю его“»¹. Этот момент — нанесение сабельного удара — усилен в другом тексте, там Андемыркан наносит тавро зазубренной саблей². Ключом к пониманию клеймения Биту посредством сабельного шрама, как нам представляется, будет сюжет о рачинских колдунах. С точки зрения местных жителей, существовало очень надежное средство заставить колдуна отказаться от своего ремесла. Для этого достаточно было его заклеить, приложив «ко лбу раскаленную добела железную пластину»³. Вероятно, именно с учетом этого народного представления абхазский писатель А. Возба ввел в свой роман об абреке Хаджарате Кяхбе эпизод с клеймением женщины. «Это дочь дьявола! — ответил Шриф. — Видел шрам под ухом? Подарок ее мужа. Однажды муженек, не зная как сладить с чертовкой, повалил ее на землю, предварительно раскалив докрасна подкову, да и приложил... ниже уха, прямо на лебединую шею...»⁴.

Представляется, что нанесение Андемырканом сабельного шрама, которому он сам придает статус тавра, следует рассматривать не только как некую позорную метку, что, безусловно, тоже имеет место быть, но, что гораздо важнее, как лишение абрека той магической, тайной силы, которой он до этого будто бы обладал. Сакральная составляющая его личности, на которой в немалой степени базируется положение Биту как абрека, разрушается, став явной, обнаруженной и уже не представляющей для окружающих большой опасности.

В этой связи еще раз вернемся к сюжету о клеймении изгоя кинжалом, который считался на Кавказе также оружием и против нечи-

¹ Кабардинский фольклор. С. 289.

² Там же. С. 307.

³ Народные праздники, обычаи и поверья рачинцев // СМОМПК. Тифлис. 1896. Вып. 21. С. 122.

⁴ Возба А. Хаджарат Кяхба. М., 1991. С. 25.

той силы. В Гурии, например, он рассматривался как единственное оружие «против Кхаджи, как и против остальных видов нечистой силы...»¹. Изгой, таким образом, изначально лишился возможности обратиться к покровительству демонов, являясь лишь нечистым и незащищенным существом.

Вероятно, не будет ошибкой сказать, что в культуре любого народа глазам человека отводится роль одного из наиболее важных и чутких трансляторов разнообразной информации о внутреннем мире человека. В фольклорных текстах народов Кавказа глаза часто являются своеобразным символом человеческой силы и жизни в целом. Так, в чеченской народной песне, сложенной под впечатлением недавшего восстания Ума Хаджи в 1877 г., отражающей состояние полного упадка сил, для характеристики былой бодрости героя использована следующая метафора:

Сказывать песню поры-времени у меня не было:
Со зрячего глаза хмурым стал я,
С резвой ноги слабым стал я².

Нарт Сосруко, закопанный в землю, не может успокоиться в могиле и обращается к живущим:

Там, где небо синит,
Где земля зеленит,
Семь дней походить
Я свободно хочу.
Жить хочу,
Чтоб врагам отомстить,
Им вырвать глаза ненавидные (т. е. уничтожить. — Ю. Б.)³.

Кабардинский абрек, убивая своих врагов, вырезает им глаза и кладет в сумку. В дальнейшем они становятся важнейшим, неоспоримым доказательством совершенного им подвига⁴. Показателен в этой связи и монолог Гайтака — героя одной из чеченских илли, который произносит следующую клятву:

Будь я проклят тысячу раз
Не бывать мне в родном краю.
Если, мать, за один твой глаз
Шестьдесят врагов не убью⁵.

В имеретинской сказке конь советует деве-вонтельнице, как расправиться с драконом, направляя ее удар в единственное уязвимое

¹ Мамаладзе Т. Народные обычаи и поверья гурийцев // СМОМПК. Тифлис. 1933. Вып. 17. С. 99.

² Яковлев Н. Проблемы изучения культуры чеченцев и ингушей // Многоликий Ингушетия. СПб., 1999. С. 34.

³ Кабардинский фольклор. С. 31.

⁴ Там же. С. 396—397.

⁵ Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. Грозный, 1979. С. 160.

место: «Но только твой меч для этого не годится, сказал он, возьми кинжал и ударь его прямо в глаз»¹.

Э. Спенсер в своих письмах из Черкесии писал о том, что на людях, имевших определенный цвет и форму глаз, «лежит пятно отмеченных злым глазом»². Согласно представлениям кабардинцев, человеку следует остерегаться «мужчины рыжебородого с серыми глазами»³. У балкарцев и карачаевцев в одной из сказок колдунья «намазала мазями свои волосы и глаза, и волосы у нее из черных стали рыжими, а глаза серыми»⁴. Согласно Ш. Ногмову, потомки бывших врагов тургутов «и доньне находятся у нас в холопском состоянии. Кабардинцы прозвали их нашку, т. е. „узкий глаз“»⁵. Примечательна в этой связи и характеристика, которую дали простые ингуши противнику России в русско-японской войне. Далеких от Кавказа японцев герои Базоркина называют людьми с «неправильными глазами»⁶.

Но наиболее важным признаком специфической природы человека или иного существа является его зримая «ущербность», кривота, одноглазость.

Античный автор III в. н. э. Гай Юлий Солин со ссылкой на Аполонида сообщает, «что в Скифии рождаются женщины, называемые „битиями“, они имеют-де в глазах двойные зрачки и губят своим взглядом, если случайно на кого посмотрят в гневе. (Такие женщины есть и в Сардинии)»⁷. В этой связи интересно отметить, что нарт Сослан (осетинская версия), обладавший ярко выраженными маргинальными признаками и прославившийся своими путешествиями в мир мертвых, имел «в одном глазу — два зрачка»⁸.

Обратимся к классическому, хотя и имеющему отдаленное отношение к рассматриваемому нами региону, примеру, связанному с верховным богом скандинавской мифологии Одином. Чрезвычайно важным в нашем случае является то, что изначально Один (Ватан у германцев) — это «хтонический демон, покровитель воинских союзов и воинских инициаций и бог-колдун (шаман)»⁹. По преданию, он отдал один из своих глаз великану Мимиру за мудрость, содержащуюся в его медовом напитке. При этом ум Одина не отделяется «от шаманской интуиции и магического искусства»¹⁰.

¹ Имеретинские сказки // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. 19. С. 44.

² Спенсер Э. Путешествие в Черкесию. С. 117.

³ Кабардинский фольклор. С. 598.

⁴ Баранов Е. Сказки горских татар // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. 23. С. 29.

⁵ Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1982. С. 92.

⁶ Базоркин И. Из тьмы веков. М., 1971.

⁷ Античные источники о Северном Кавказе. Нальчик, 1990. С. 155.

⁸ Нарты. Осетинский героический очерк. Т. 2. С. 387.

⁹ Мифологический словарь. М., 1990. С. 403.

¹⁰ Там же. С. 403—404.

«Одноглазость» как отличительная черта внешности героев кавказского фольклора недвусмысленно подчеркивает или их откровенно демоническую природу, или определенную степень посреднической функции между миром мертвых и живых. Так, когда героев адыгского предания настигает враг, он предстает в следующем виде: «И вот подбегал к ним на белом коне нарт. Страшен он был — Боже прибави! Как туча черный и с одним глазом во лбу»¹. Согласно одному из вариантов распространенного у кабардинцев сюжета о человеке, прикованном к Эльбрусу, он был одноглаз, могуч и имел дерзость проникнуть в расселину между вершинами — место обитания тха. Его отношение к людям трактуется кабардинской легендой далеко не так идиллически, как известный миф о Прометее: «Придет время — тха, на людей разгневанный, освободит от наказания ста-лика, спустит его с цепи, и тот станет вымещать на людях свои долгие страдания»². Отметим попутно, что линия поведения этого фольклорного персонажа в целом укладывается в русло абреческой традиции мести всему и вся.

Согласно представлениям рачинцев, колдун мог сделаться поощником *ропани*, т. е. демона-предводителя, при этом он должен был выколоть себе глаз «в знак преданности ропани»³.

Отец героя грузинского эпоса Амирани был вынужден вырвать свой глаз и отдать его дэву. Амирани долго искал врага своего отца, вступив с ним в единоборство, был проглочен, т. е., иначе говоря, попал в лоно смерти. Тем не менее он «алмазным ножом прорезал рево дэва, но вышел оттуда одноглазым. Однако Амирани заставил рева и вылечить его самого, и вернуть глаз Иамана»⁴. Точно так же встреча с грозным коротышкой — персонажем адыгского фольклора — стоила знаменитому Иналу глаза⁵.

В чеченской быличке «Чончилг и ешан» имеются следующие любопытные детали. Хотя ее главный герой ни разу не назван в тексте абреком, по ряду признаков он вполне соответствует этой категории лиц. В частности, кант Чончилг находится в острой конфронтации с жителями аула, ненавидящими его за строптивый характер. Особенно не любят его старики, именно те, кому принадлежит право инициировать его изгнание. Этого, однако, не происходит потому, видимо, что окружающие боятся вступать с ним в откровенную вражду. В любом случае Чончилг — личность явно маргинальная, любит проводить время в глухих лесах, предаваясь охоте, где и происходит его первая встреча с демоном, от которого канту удалось бежать. Желая избавиться от Чончилга, жители отправляют его снова к ешан с трудными заданиями, надеясь на его невозвращение. Самым

¹ Казикумухские (лакские) народные сказания // Кавказские горы. М., 1992. С. 49.

² Кабардинский фольклор. С. 90.

³ Народные праздники, обычаи и поверья рачинцев. С. 121.

⁴ Грузинское народное поэтическое творчество. Тбилиси, 1972. С. 290.

⁵ Кабардинский фольклор. С. 140.

важным для нас эпизодом является следующий. В последний раз, направляясь во владения ешан, «Чончилг замазал один глаз, сбрил один ус и, прихрамывая, отправился в лес»¹. И ешан не узнает канта, не просто изменившего свою внешность, а придавшего ей характерные черты демонических персонажей и поэтому ставшего для них своим.

Как нам представляется, в контексте вышеприведенных рассуждений следующая особенность внешности Зелимхана имеет вполне определенное значение. Согласно П. Чинскому, «в наружности Зелимхана было что-то демоническое, роковое: кто видел это лицо только один раз, тот не мог его забыть уже всю жизнь». При этом автор корреспонденций о знаменитом абреке отмечал, что «один глаз у него косил»². Был ли у Зелимхана на самом деле этот дефект глаза или нет, в данном случае не имеет значения. Если был, то образ борца и народного защитника, который воплотился в документальных книгах о нем, не мог быть наделен этой столь значимой для местной среды особенностью внешности. Напротив, если абрек не имел этого дефекта зрения, его могла наделить им молва, чтобы образ абрека соответствовал определенному мистическому канону.

В конце этого параграфа речь пойдет о ношении бороды как возможном отличительном признаке внешнего облика абрека. В целом отношение к усам и бороде на Кавказе было особое. Д. Д. Межидов и И. Ю. Алироев отмечают: «Важное значение для вайнахов имели борода и усы (мажмекх). Безбородый (куьса) презирался, на бороде клялись»³.

В одном из вариантов сюжета о единоборстве Амирани, герой вырывается из чрева дракона, полностью потеряв волосы, поливает себе голову водой «и у него вновь вырастают усы и борода, еще лучше прежних»⁴. Таким образом, именно усы и борода выступают здесь в качестве признака, фиксирующего его возвращение к жизни. Герой возрождается, возвращая себе важнейшие атрибуты прежнего статуса, утраченные со смертью.

Значимость бороды как важнейшей составляющей облика мужчины-воина отражена и в кабардинской песне о Казбурунском сражении:

Семигда Касибиев, погладивши бороду,
ударом бердыша сбивает ворота крепости⁵.

Это же представление отчетливо проступает в предании с изложением еще одной версии смерти Андемыркана. Герой «клеимит»

¹ Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М., 1983. С. 186.

² Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 147. С. 2.

³ Межидов Д. Д., Алироев И. Ю. Чеченцы: обычаи, традиции, нравы. (Социально-философский аспект). Грозный, 1992. С. 55.

⁴ Грузинское народное поэтическое творчество. С. 286.

⁵ Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. С. 87.

предателя, здесь уже Камболета, сабельным шрамом, отрубает ему три пальца и срезает бороду, лишая его, таким образом, намыза.

Руки вязать не спеши мне, Камболет златобородый!
Золотую бороду твою уже я отрезал¹.

А. А. Бестужев-Марлинский в одном из своих комментариев к повести «Мулла-Нур», события которой протекают в Дагестане, по поводу ношения мусульманами бороды пишет, что «две трети молодых людей, лет до тридцати, не запускают бороды, а франты и доорока лет бреются... Правда, когда мусульманин раз запустит бороду, он считает грехом сбрить ее, но он может без нареканий не запускать бороду до старости. Желая оспениться, мусульманин сзывает родных и знакомых на пирушку и объявляет им торжественно, что он отпускает себе бороду. Этот праздник называется у них сал-коян знафети»². Таким образом, наличие у человека бороды являлось знаком его принадлежности к старшей возрастной группе, хотя, как отмечает сам автор, признак этот не имел в рассматриваемый им период жесткой привязки к биологическому возрасту.

В статье анонимного автора конца XIX в., посвященной теме отношения бороды и волос у армян, отмечается, что «длинные, распущенные волосы у язычников... считались символом мужества и величия»³. В более поздний период, как и у мусульман Кавказа, у армян-христиан волосы играли точно такую же функцию естественного знака приобщенности к определенной возрастной, конфессиональной страте, так «отцами церкви постановлено стриженее, как знак христианского смирения и унижения». «Согласно церковному установлению V века, юноши не имели права запускать бороду, не принадлежа к духовному сословию. В X веке два монаха предприняли попытку ввести новое учение, призывая, в частности, не стричь волосы до перехода от отрочества к юношеству. Юношей же, считая они, нужно называть термином в буквальном переводе означавшем „стриженный“, в переносном значении „молодец“»⁴.

Создавая в лице дагестанца Мулла-Нура образ благородного кавказского разбойника, А. А. Бестужев-Марлинский наделяет его короткою черною бородою...⁵. Если же судить по встречающимся в литературе описаниям портретов некоторых известных абреков, то более напрашивается предположение, что борода для этой категории лиц являлась типичной деталью их внешнего облика. Так, в частности, чеченский абрек Бей-Булат имел рыжую бороду. Торнау, отправившийся в экспедицию к Черному морю со знаменитыми но-

¹ Кабардинский фольклор. С. 322.

² Бестужев-Марлинский А. А. Мулла-Нур. Быль // Кавказские повести. СПб., 1905. С. 192.

³ Обычай ношения бороды и волос у армян // Кавказская старина. 1872. Т. 6. С. 152.

⁴ Там же. С. 159.

⁵ Бестужев-Марлинский А. А. Мулла-Нур. С. 282

гайскими абреками братьями Карамурзинными, оставил о старшем брате очень лестную для него характеристику, отметив среди прочего наличие у него черной бороды. Младший произвел на Ф. Ф. Торнау скорее отталкивающее впечатление. «Невысокого роста, широкоплечий, с большими светло-голубыми глазами, бросающими безжизненные взгляды, и с рыжею бородой, доходившею до пояса, он возбуждал своею наружностью какое-то неопределенное чувство опасения...»¹. Зелимхан имел черную подстриженную бороду². Список можно было бы продолжить, но при этом вопрос, является ли борода для этой категории лиц маркирующим признаком, остался бы открытым.

Е. Н. Студенецкая, говоря о мужских прическах XVIII—первой половины XX в., отмечает, что данные по этому вопросу немногочисленны и часто противоречивы. «Усы, по-видимому, носили все мужчины, у многих короткие подстриженные бороды»³. Согласно мнению наших информаторов из аула Кошехабль, для адыгов в целом не было характерно ношение бороды в молодом возрасте, бороду отпускали не раньше 40 лет. При этом один из информаторов отметил, что когда он в 1993 г. побывал в Грозном, его неприятно удивило большое количество молодых людей с бородами⁴.

Он же подчеркнул, что борода не являлась атрибутом исключительно абреков⁵. Эту точку зрения подтвердил и А. Х. Афашагов — краевед из аула Ходзь, считая, что борода не была присуща абрекам как некий характерный признак их внешности и что ношение бороды в адыгской среде не было широко распространено, за исключением, пожалуй, абадзехов, которые были известными «бородачами»⁶.

Скорее всего, эта точка зрения фиксирует позднюю традицию. Так, Э. Спенсер, описывая внешний вид черкеса, отмечает, что для его облика были характерны прямая походка, а также «темные усы и ниспадающая борода»⁷. Это впечатление английского путешественника подтверждается довольно мрачной зарисовкой декабриста Н. И. Лорера насыпанного при Зассе в окрестностях Прочного Окопа кургана, на котором во времена его командования «постоянно на пиках торчали черкесские головы, и бороды их развевались по ветру»⁸. Тем не менее Ф. Ф. Торнау, собираясь в свою опасную экспедицию, пишет о том, что в целях конспирации он показывался на людях «в горском платье кабардинского покроя и с бороною, усво-

¹ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. М., 2000. С. 148.

² Чинский П. Зелимхан. // Раннее утро. 1913. № 147. С. 2.

³ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII—XX вв. М., 1989. С. 37.

⁴ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 10.

⁵ Там же.

⁶ Там же. Л. 35.

⁷ Спенсер Э. Путешествие в Черкессию. С. 67.

⁸ Лорер Н. И. Записки декабриста. СПб., 1907. С. 250.

енными мною с намерением противно абхазскому обычаю, потому что я не знал языка и не мог выдавать себя в Абхазии за абазина...»¹. Ф. Ф. Торнау выдавал себя в походе за чеченского абрека.)

Отметим еще один аспект, связанный с ношением бороды у народов Кавказа, имеющий, как нам представляется, отношение к нашей теме. Борода являлась не только знаком возрастной, конфессиональной и, с известными оговорками, этнической принадлежности человека, но и маркером его специфического временного состояния. Ношение бороды у многих народов Кавказа являлось знаком того, что мужчина находится в состоянии траура. Так, у хевсуров «бритье головы „тавмосапарсо“ устраивали вечером в годовщину смерти. Это был день снятия траура, бритья головы и бороды»². Опечаленный смертью Сатаны, брошенной нартами в озеро ада, «Сослан запер двери своего дома — Не выходит он больше к людям, Отрастил свою бороду до пояса»³. Состояние траура семантически соотносилось с положением абреков, многие из которых мстили за смерть своих родственников. Кроме того, борода как траурный знак также органично вписывается в то психологическое и мистическое состояние, в котором абрек пребывал.

Весьма вероятно, что наличие бороды подчеркивало также состояние отрыва человека от родины, которое можно считать определяющим в характеристике абрека. «Он был оторван против воли от любимых, от родины; не знал он покоя в своем доме, и стало ему тяжко абрек»⁴. Так, С. Х. Хотко в своей работе о черкесских мамлюках пишет, что «неотъемлемой частью внешнего облика черкесских мамлюков была борода, а обривание считалось наиболее тяжким оскорблением»⁵. В этой связи можно привести эпизод из романа И. Базоркина, в котором события разворачиваются в период Первой мировой войны. «В полку многие не сразу узнавали Калоя. Пришлось ему рассказывать, что в госпитале стригут всех подряд... Мужчину, который хотел его побрить, он прогнал. Но когда явилась санитарка, он не мог сопротивляться, потому что касаться руками чужой женщины неприлично, а она... сразу отхватила ножницами полбороды... выглядел он теперь моложе Орци»⁶.

Пожалуй, это единственное место в романе, посвященное ношению бороды. Когда события романа разворачивались в Ингушетии, подобной необходимости не было. Братья, как и все всадники ингушской сотни, носят бороды. Это обусловлено тем, что борода приобретает знаковый характер — все находятся в чужом краю, на войне и независимо от возраста (Орци — младший брат) пользуются

¹ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. С. 71.

² Макалатия С. И. Хевсурети. Тбилиси, 1940. С. 174.

³ Нарты. Осетинский героический эпос. Т. 2. С. 148.

⁴ Baharati Sozgir. Zardi duar. Владикавказ, 1926. С. 44.

⁵ Хотко С. Х. Черкесские мамлюки. Майкоп, 1993. С. 158.

⁶ Базоркин И. Из тьмы веков. С. 557.

этой привилегией. Эта деталь — право ношения бороды молодыми — читается в общем контексте описания внешнего вида членов ингушской секты, основанной Батыл-хаджи, состоявшие в которой носили полный комплект вооружения. «Подобное вооружение и стриженная борода являются внешними отличительными признаками последователей Батыла»¹. Очевидно, что стриженные бороды не могут быть отличительным знаком в среде, где люди и так их носят. Но важно, что бороды носят молодые, те, кому по возрасту носить их в обыденной ситуации не полагалось бы. Став обязательной для всех, борода становится отличительной особенностью.

Таким образом, речь не может идти о том, что наличие бороды являлось знаком, присущим исключительно абрекам. Но борода являлась естественным, функционально удобным маркером самого различного состояния человека. Состояние траура, временный отрыв от родины, о чем помимо всего прочего свидетельствовало наличие бороды, — то семантическое поле, которое органично соотносится с абречеством как социальным состоянием человека. И в этом контексте наличие бороды с полным основанием можно рассматривать в качестве знака абрека.

* * *

Традиционный комплекс одежды народов Кавказа в немалой степени сложился под воздействием военного фактора, поэтому полностью соответствовал задачам, стоящим перед абреком, и образу его жизни. Тем не менее специфика ситуации, при которой личность дистанцировалась от общины, не могла не способствовать формированию своего, особого мира. Очевидно также, что жизнь на периферии человеческого общежития должна была способствовать созданию целого комплекса особенностей быта, и а priori мы можем предположить наличие если не комплекса специальной «абреческой» одежды, то, во всяком случае, одежды, несущей на себе ярко выраженный отпечаток этого состояния. Известно, что знаковый потенциал одежды — один из самых мощных в комплексе материальной культуры.

А. А. Бестужев-Марлинский, описывая облачение разбойника Мулла-Нура, практически предлагает своеобразный эталон экипировки этой категории лиц: «Эриванский папах, закинутый назад... Из-под чухи с откидными рукавами сверкала кольчуга с бляхами, насеченными золотом. Кроме ружья, за спиной его, на крюке, прицеплен был коротенький мушкетон, какие носят одни турки. В петле пояса, над кинжалом, выглядывал пистолет. два подобных висели в сквозных кобурах седла»². Если к этому перечню добавить руку за-

¹ Борисович К. Сектантство среди ингушей // Этнографическое обозрение. 1893. Кн. 18. № 3. С. 140.

² Бестужев-Марлинский А. А. Мулла-Нур. С. 282.

щищенную «стальным налокотником и кольчатую наручью»¹, то оружие будет явно преобладать над элементами одежды, собственно папашой и черкесской (чуха).

В. А. Потто со ссылкой на И. Д. Попку следующим образом характеризует адыгского хаджирета: «Хеджрет — это открытый, добродетельный, иногда закованный в кольчугу наездник; это лев набегу»². Фактически как в первом, так и во втором случае (хотя речь идет о дагестанском разбойнике и адыгском хаджирете) представлен внешний облик наездника первой половины XIX в., с той возможной поговоркой, что для разбойника или абрека (в отличие от воина, наездника) подобное дополнение арсенала к одежде являлось фактом его повседневной реальности.

С точки зрения М. Н. Губжогова, Кавказская война привела к крайнему обнищанию адыгского населения, что не могло не сказаться, в частности, и на качестве носимой одежды. Автор пишет о том, что обычным явлением даже для некоторых состоятельных адыгов становится отсутствие «отдельных элементов комплекса одежды — рубашки, бешмета, обуви», а русские источники постепенно начинают утверждаться в мысли, что подобные случаи — не результат войны, а всего лишь следствие традиционного «пренебрежения к чуждому»³ и что у адыгов «ходить оборванным не составляет никакой суеты, как для богатых, так и для бедных»⁴.

Соглашаясь в целом с подобной аргументацией, отметим, тем не менее, особенность внешнего облика абреков, которую И. Д. Попка приписывал именно этой категории лиц и которая, с его точки зрения, отличала их от окружающих. «По одежде они последние бедняки, по оружию первые богачи. Дорогой оправой винтовки и лохотьями черкески одинаково тщеславятся, молодого человека, названного бешметом с галуном, язвят насмешкой. Кожа с убитого хеджирета, говорят горцы, ни на что не годится, но когти этого зверя дорого стоят... царица шапсугского пира проходит... мимо блистающих расотой и галунами юношей и подает руку оборванному, затертому толпе хеджрету...»⁴.

Подобный внешний вид абрека, во-первых, мог быть обусловлен причинами сугубо бытовыми. Хотя в период Кавказской войны в абреческом стиле ведения боевых действий отличался от атаманской черкесской конницы, представлявшей, по оценке очевидцев, крайне эффектное зрелище. Абрек, представляя собой по сути тип воина-одиночки, был вынужден следовать иному стилю ведения войны, далекому от ее парадной стороны, со всеми вытекающими, в том числе и для одежды, последствиями. Вторая причина, возможно,

¹ Бестужев-Марлинский А. А. Мулла-Нур. С. 282.

² Потто В. А. Кавказская война. Т. 2. С. 341.

³ Губжогов М. Н. Западные адыги в период Кавказской войны (этнокультурные аспекты) Дис. канд. ист. наук. Нальчик, 2001. С. 98—99.

⁴ Попка И. Д. ...

связана с тем обстоятельством, что абреки, как уже отмечалось, в предыдущих главах, являлись носителями аскетической традиции, провозглашенной в героическом эпосе и воплощенной в идеальном образе одинокого всадника. «Кянжоко Шаой — славный всадник. Был он всадником одиноким... Когда Шаой шел в набег, не брал он с собой спутников, всадников... Когда собирался в поход, надевал он платье рваное, плохое платье»¹.

Если традиционный комплекс одежды можно считать оптимальным вариантом одежды воина и путника, то одежда абрека есть образец ее окончательной «шлифовки», что как нельзя лучше показано у Т. Керашева на примере костюма абрека Каймета: «Каждый ремешок у Каймета был обдуманно и аккуратно прилажен. Абрек одевался в просторную короткую черкеску с короткими рукавами; газыри, рукоять кинжала были черные; серебряные бляхи на поясе и уздечке тоже покрыты чернью — ничто не блестело и не отражало солнечных лучей»².

Согласно полученной нами в Абхазии информации, человек, уходящий в абреки, обрезал полы своей черкески кинжалом. Зафиксировано два вида объяснения этому факту. Первое базируется на сугубо прагматической почве — жизнь в лесу предполагала использование более удобной, т. е. короткой одежды. Согласно второму объяснению, короткая черкеска говорила окружающим о том, что ее хозяину нанесено оскорбление и до тех пор, пока он не отомстит, он не наденет нормальной, обычной одежды³.

Если в плоскости рациональной отличия одежды абрека от базового варианта комплекса традиционной мужской одежды на Кавказе сводятся к незначительным деталям кроя и использования ее в специфических условиях, то иррациональная и знаковая составляющие одежды абрека гораздо более информативны. В качестве предварительного этапа к дальнейшему рассмотрению материала об одежде абреков, обратимся к одной из ключевых для данной работы знаковых ее функций. Речь идет о свойстве одежды маркировать важнейшие признаки человека, через которые личность идентифицирует себя как таковую: это признаки этнической (родовой) и половой принадлежности. Выполняя данную функцию, одежда на психологическом уровне становится также естественным, универсальным средством активного формирования самого человеческого естества. Так, Б. Далгат, описывая обряд посестрия у ингушей, сообщает следующее: «Для этого девушки меняются платьями и вообще одеждой»⁴. Или, иными словами, они становятся в ритуальном смысле единой плотью. В этом отношении весьма любопытным является замечание Э. Спенсера, который при контакте с черкесами обратил

¹ Кабардинский фольклор. С. 64.

² Керашев Т. Абрек. С. 547.

³ Полевые материалы из поездки в Абхазию в 2003 г. Л. 8.

⁴ Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Многоликая Ингушетия. СПб., 1999. С. 182.

внимание на следующее обстоятельство: «Это непостижимо, насколько вы можете снискать дружбу народа, даже нецивилизованного, и ослабить их подозрение, приняв их костюм и приспособившись к их привычкам и манерам»¹. С известными оговорками можно предполагать, что черкесская одежда, которую надел на себя Спенсер, сделала его своим для окружающих.

Это в целом присущее одежде свойство могло концентрироваться на отдельных ее деталях, обладавших особой значимостью. Такой частью костюма для народов Кавказа, несомненно, является головной убор. Б. Далгат отмечает, что «присяжные» братья у ингушей обмениваются папахами или черкесками². М. Ковалевский описывает осетинский обряд, совершение которого позволяло преследуемому воспользоваться покровительством сильной личности, для чего достаточно было надеть на себя шапку хозяина или прикрыть себя головой его платья³, иначе говоря, стать им самим. Головной убор в том контексте мог вообще восприниматься в качестве самостоятельной действующей единицы, своеобразного двойника. Так, в одной из чеченских сказок хитроумный абрек, чтобы спасти своего гостя, с которым он не мог разговаривать лично, отвернулся от него, взял его шапку и ей рассказал, что отвечать, чтобы спастись»⁴. Интересно, отметить, что подобное представление о головном уборе реализовывалось не только в фольклорном варианте. Г. А. Ткачев, говоря о том, что жители Малой Кабарды нанимали ингушей караулить свои хутора от возможных набегов, приводит, в частности, случай, когда один из караульщиков, уезжая лечиться от раны, сказал жителям, «что он оставляет на хуторе свою шапку, которая предупредит от краж и грабежей»⁵.

В этом ракурсе можно попытаться посмотреть и на следующий известный эпизод из истории кабардинцев. Ш. Ногмов, повествуя о подготовке кабардинцев к свержению власти крымского хана, отмечает, что на совете было решено одновременно перебить всех крымцев, при этом «не исполнившим сего повеления назначен был значительный штраф, и сверх того, в знак трусости, черный, шелковый олпак»⁶.

Мы не располагаем сведениями, почему знаком трусости стал тот довольно необычный, судя по описанию, головной убор. В качестве вероятного объяснения можно предположить, что в историче-

¹ Спенсер Э. Путешествие в Черкесию. С. 72.

² Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей. С. 182.

³ Ковалевский М. Современный обычай и древний закон. М., 1886. Т. 2.

С. 52.

⁴ Сказка о том, как мулла поспорил с бедняком // О тех, кого называли аб-реками. Сборник рассказов, повестей, легенд, сказок, стихотворений и социально-экономических очерков о Чечне и чеченцах. Грозный, 1927. С. 169.

⁵ Ткачев Г. А. Ингуши и чеченцы в семье народностей Терской области. Владикавказ, 1911. С. 13.

⁶ Кабардинский фольклор. С. 611.

ской памяти народа с этим головным убором были связаны определенные ассоциации. Например, он мог являться характерным головным убором врагов, некогда потерпевших поражение на поле битвы, что в последующем нашло свое отражение в закреплении вышеотмеченной традиции.

С тех же позиций, по нашему мнению, убедительно объясняется и, казалось бы, противоречивое поведение абрека Бей-Булата, о котором пишет Л. Н. Колосов: «Как доложил калмыцкий пристав Ахверов... Бейбулат в эти годы „аккуратно получал свое офицерское жалование — 250 рублей серебром в год, но избегал надевать офицерский мундир“. В эти же годы он свободно развешивает по Чечне и возглавляет то одну, то другую акцию чеченцев»¹. Для чеченца Бейбулата пойти на военную службу к врагу и получать за это жалование было вполне приемлемо, так как он рассматривал свое решение как временный, тактический ход. Однако он не мог столь же легко надеть одежду врага и тем самым принять его сущность.

Непосредственное отношение к кругу рассматриваемых нами проблем имеет ситуация, связанная с многочисленными упоминаниями о ношении на Кавказе женщинами мужской одежды. Предварить этот сюжет хотелось бы германским мифом, связанным с предысторией битвы винилов с вандалами. «Водан предсказал победу тем, кого увидит первыми. Это были жены винилов, которые по совету его жены сделали бороды (объяснение названия „лангобарды“ — длиннобородые)»².

Фактически Один (Водан) увидел не жен, а самих воинов — используя важнейший признак мужчины, жены винилов приобрели этот статус. Пожалуй, с наибольшей полнотой идея изменения с помощью одежды половой принадлежности женщины выражается в одной из имеретинских сказок. Дочь царского эконома, надев мужскую одежду, совершает череду подвигов и в заключение побеждает дракона. Поверженный дракон «упал на пол и в предсмертных корчах прошептал проклятие девушке: „Если ты мужчина, то обратись в женщину, а если женщина, то стань мужчиной!“»³. Проклятие дракона лишь «официально закрепляет» за девой-воительницей уже навсегда статус мужчины, в котором она и так пребывала, совершая подвиги и уподобившись с помощью одежды мужчине.

Флавий Виписк Сиракузский, один из писателей истории Августов (117—284), описывая триумф императора Аврелиана, отмечал, что среди пленников «были ведены также 10 женщин, которых он взял в плен, когда они в мужском убранстве сражались среди готов (т. е. сарматов. — Ю. Б.)»⁴.

Согласно китайской хронике «Юань-ши», один из крупных аланских князей, погибший в бою, перед смертью приказал своей

¹ Колосов Л. Н. Славный Бейбулат. Грозный, 1991. С. 160.

² Мифологический словарь. С. 403.

³ Имеретинские сказки // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. 19. С. 52.

⁴ Античные источники о Северном Кавказе. С. 157.

жене Ваймасы защитить их владения. Надев шлем и латы, жена во главе войска усмирила волнение¹. В более поздний исторический период снискала себе славу отважной женщины аварская ханша Баху-бике, которая нередко «являлась... в сражениях впереди вооруженных полчищ аварских, на коне, с обнаженной шашкой в руке и меткою винтовкою за плечами...»². Однако, согласно точке зрения одственников Хаджи-Мурата, т. е. тех, кто действительно мог быть на курсе дел двора аварских ханов, «Баху-бике, как женщина, не могла стать во главе войск и посещать места сражений, так как женщине это не приличествовало»³. Но при этом ханша могла совершать свои подвиги в мужском костюме.

Наш информатор из аула Кошехабль сообщил, что его старший дядя до революции нередко занимался угоном лошадей. Пригнав свою добычу, он оставался дома, а его жена, надев мужскую одежду, сидела на коня и той же ночью отгоняла лошадей в аул Егерухай, где продавала их перекупщику. При этом информатор особо подчеркнул, что использование женщиной мужской одежды всегда являлось следствием крайней необходимости и оставалось тайной⁴.

Необходимость же эта, во-первых, диктовалась войной и, во-вторых, местью. Так, герой одной из чеченских сказок рассказывает о произошедшем с ним событии. «В это время ко мне подъехал какой-то всадник и, узнав, что меня заботит, предложил мне дружбу. Он предлагал свои услуги для убийства кровника, но я не давал согласия. Он уехал и через некоторое время вернулся с головой кровника. Он открылся мне и снял с себя папаху. Это, оказывается, была расцветанная мною девушка»⁵. Практически тот же сюжет мы встречаем и в дагестанской сказке о Теймир-Хане, где некий незнакомец стал «срезать кинжалом головы разбойников», а затем произнес следующий монолог: «Дорогой мой брат! Я за тебя отомстила твоим кровникам». Завершается все тем, что незнакомец «сорвал с себя папаху, и передо мной предстала красавица девушка»⁶. Согласно информации, полученной от жительницы аула Блечепсин, в 1864 г. перед выселением беглых кабардинцев в Турцию около аула Ходзь произошла последняя их битва с русскими, о которой была сложена песня-плач. Героем песни стала девушка Ракуят, все братья которой погибли в бою. Переодевшись в мужскую одежду, она также приняла участие в сражении. Смертельно раненная, лежала она на поле

¹ Иванов А. История монголов (Юань-ши) об асах-аланах // Христианский восток. СПб., 1914. Т. 2. (11?), вып. 3. С. 283 — 284.

² Кузминский подпор. Описание экспедиции дагестанского военно-окружного начальника М. П. Ланского в Северный Дагестан против Гамзат-бека // Материалы по истории Дагестана и Чечни. Махачкала, 1940. Т. 3. ч. 1. С. 334.

³ Ясулов Г. Предания о Хаджи Мурате. С. 8.

⁴ Полевые материалы поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 37.

⁵ Сказки и легенды ингушей и чеченцев. С. 211.

⁶ Сказка Теймир-Хан // Дагестанский сборник. Махачкала, 1927. Т. 3. С. 58.

боя и, когда мимо проходил офицер, выстрелила в него, отомстив за себя и братьев¹. Примеры можно было бы продолжить.

Обратная ситуация, когда женская одежда надевалась на мужчину, не столь распространенная, была связана главным образом с обрядом изгнания. Так, В. Савинов, описавший обряд изгнания из абазинского аула мужчины, проявившего трусость, сообщает, что жена или сестра вытирают ему глаза платком и одевают в женскую одежду². К этому же семантическому полю можно отнести поступок грузинской женщины, послуживший толчком к началу резни русского гарнизона в 1812 г. в Сигнахе. В Кахетии в это время были очень сильны антирусские настроения. В деревне Тионети, выражая свое недовольство бездеятельностью мужчин, женщина подошла к мужу и накинула на него свое покрывало. Этого провокационного жеста оказалось достаточно, чтобы развитие событий приняло острую форму³.

Надевание женской одежды в рассматриваемом варианте влекло за собой полную потерю мужчиной его статуса. Но существовала ситуация, когда переодевание мужчины в женскую одежду не отражалось на нем пагубным образом. Так же, как и в случае с переодеванием женщины в мужское платье, к подобному шагу прибегали в качестве военной хитрости, чтобы обмануть врага или отомстить кровнику.

Согласно осетинскому варианту «Нартов», вражда между родами Бората и Ахсартагата должна была закончиться примирением, завершающим этапом в котором планировалась свадьба между представителями враждовавших сторон. Урузмаг под видом невесты оказался один с женихом и девушкой из рода Бората. Воспользовавшись благоприятной ситуацией, Урузмаг убил жениха и обезвредил девицу и таким образом отомстил кровникам⁴. Или другой пример — абреки из Блечепсина по просьбе стариков переодеваются в женское платье и покидают аул, пройдя через оцепление казаков⁵. При этом подобный шаг никоим образом не отразился на их репутации.

В конце параграфа нами будет подробно рассмотрен комплекс традиционной походной одежды народов Кавказа. Е. Н. Студенецкая в своей монографии, посвященной одежде народов Северного Кавказа, выделяет в качестве трех обязательных элементов сложившегося в этом регионе комплекса походной одежды бурку, башлык и папаху, «которые собственно и превращали его в дорожный костюм»⁶. Бурка и башлык всегда являлись атрибутами воина, отправляющегося

в военный набег. При этом походная жизнь на протяжении исторически длительного времени неразрывно сочеталась на Кавказе с военной сферой, где бурке также отводилась заметная роль. Так, Д. Ю. Чахкиев и Б. Б. Абдулвахабов, правда не конкретизируя, отмечают, что в «боевой обстановке в прошлом войнах искусно использовали бурки в качестве защитных функций»¹.

Бурка — один из немногих элементов традиционного костюма, который продолжает свое существование, являясь в условиях высокогорья с его густым, влажным туманом и обильными снегопадами незаменимой одеждой чабанов. Таким образом, бурка и функционально дополняющий ее башлык были одеждой любого жителя Кавказа, отправляющегося в дорогу. Мы же попытаемся рассмотреть бурку в интересующем нас контексте абречества.

В связи с первым упоминанием бурки у народов Кавказа, Е. Н. Студенецкая ссылается на Интериано и приводит дату — 1504 год². Авторы другой монографии, посвященной ногайцам, отмечают, что бурка была известна издавна и, в частности, приводят сведения Рубрика, о том, что ногайцы из войлока изготавливают плащи и шапки³.

Вероятно, не будет ошибкой сказать, что возраст бурки определить крайне сложно, если иметь в виду саму идею этой плечевой одежды, так как в своем первоначальном варианте бурка — это кусок войлока, который не имел ни одного шва и держался на плечах человека с помощью завязок. «Подобного рода шкуры-накидки имелись вплоть до XX века у абхазов»⁴.

Согласно точке зрения некоторых специалистов-кавказоведов, башлык в этот регион пришел из Азии. Так, С. Ш. Гаджиева считает, что прототипом ногайского башлыка является головной убор населения Средней Азии IV—V вв., а также гуннов⁵. В. С. Уарзиати отмечал, что островерхие головные уборы из войлока некоторых скифских племен можно рассматривать в качестве прообразов кавказских башлыков⁶.

Даже при первом, поверхностном знакомстве с историей и функциями этого головного убора можно судить о его солидном семиотическом потенциале. Так, в частности, «во время сева крестьяне иногда использовали его как сеялку, завязав лопасти через плечи...»⁷. И второй пример из кабардинского фольклора: «Только уви-

¹ Чахкиев Д. Ю., Абдулвахабов Б. Б. Традиционная одежда чеченцев и ингушей. Грозный, 1992. С. 7.

² Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 82.

³ Калмыков И. Х., Керейтов Р. Х., Сикалиев А. И. Ногайцы. Черкесск, 1988. С. 123.

⁴ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 16.

⁵ Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев в XIX—начале XX в. М., 1976. С. 123.

⁶ Уарзиати В. С. Культура осетин: Связи с народами Кавказа. Орджоникидз, 1990. С. 123.

⁷ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 120.

¹ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 29.

² Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. Кн. 9. С. 8.

³ Потто В. А. Кавказская война. Т. 1. С. 462.

⁴ Нарты. Осетинский героический эпос. Т. 2. С. 360.

⁵ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. С. 27.

⁶ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 123.

дел Занеко всадника, сразу его узнал. Прицелился, убил... Он же отрезал голову Шаохужико, швырнул ее в башлык и привязал к седлу. Вернул сам лошадей со словами: «Я не гобаши, не затем я сюда явился, чтобы угонять кумыкских лошадей»¹. Как в первом, так и во втором случае башлык упоминается в ритуальной ситуации — сев и кровная месть, поэтому видеть в подобном применении головного убора лишь одну практическую целесообразность (удобство использования) вряд ли правильно. При этом нельзя сказать, что упоминание башлыка в контексте обряда кровной мести в эпосе есть случай единичный. Нарт Шабутноко, мстя нартам за смерть отца, выдвигает им следующее условие:

Е-э, у Нартов весь шелк,
Е-э, соберите,
Ер, на Харама-горе сожгите,
Ер, если мой башлык,
Е-а, наполните пеплом и отдадите —
Е-э, как плату за кровь отца,
Радэм, я приму, — говорит².

Нет сомнения, что бурка относится к кругу предметов высокого семиотического статуса, таких, например, как кинжал или головной убор. Бурка всегда являлась одним из элементов внешнего облика кавказца, атрибутом образа мужчины и воина. Так, Сурхо, герой одной из чеченских эпических песен — илли, появляется перед стариками, пришедшими к нему домой, следующим образом:

Вышел он к старцам в бешмете белом.
Черную бурку на плечи накиннул он.³
Серую шапку на брови надвинул он³.

Цвет бурки у адыгов, создавших, пожалуй, самое сословно стратифицированное общество на Северном Кавказе, являлся знаком социальной принадлежности. «В Кабарде на белую одежду (бурку и черкеску) для недворянских сословий существовал запрет»⁴. Не только цвет бурки маркировал социальную принадлежность, но и сама бурка как таковая обладала этой функцией, что достаточно отчетливо просматривается из приводимых ниже примеров, имевших непосредственное отношение к дворянам 3-й степени у кабардинцев, так называемым уорк-шао-глыхус. «Если кодьз желал сделать кого-либо уорком, он дарил этому человеку или лошадь, или ружье, или лук, или саблю, или кинжал, или бурку. Словом, какую-либо вещь, хотя бы плетъ. Кодзь скажет кому-либо, вручая плетъ: „Даю тебе уоркское приданое“, — и получивший плетъ считается уже уорком»⁵.

¹ Кабардинский фольклор. С. 183.

² Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974. С. 248.

³ Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. С. 123.

⁴ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 87.

⁵ Кабардинский фольклор. С. 146.

Здесь надо отметить, что подобный обряд, несмотря на то, что он был связан с самым низким слоем дворянства, имел принципиальное значение: посредством него происходил качественный скачок — кабардинец-простолюдин входил в привилегированное сословие. Таким образом, эта ситуация, безусловно, носит пограничный характер. Правда, бурка являлась далеко не единственным предметом, использовавшимся в данном обряде, причем нетрудно заметить, что их набор не случаен: ружье, лук, сабля, как и бурка, относятся к кругу предметов снаряжения всадника. И все-таки бурка, как нам представляется, на общем фоне вышеотмеченных вещей имела в качестве знака социального ранга особое место. Так, в частности, в одном из фольклорных текстов мы находим следующие строки:

Пши убивали людей-героев, как Андимырган.
Уорки им завязывали бурки¹.

Одна из обязанностей уорков низших степеней состояла в том, чтобы завязывать князю бурку, а также «подсаживать его в седло, помогать сходиться с коня» и «везти с собою бурку пши или тлектотеша»².

Не меньшая роль отводилась бурке и в сфере брачных отношений. Так, в песне об Адиюх приводится описание того, как юноша похищает свою возлюбленную — девушку из карахалка (простонародья). Речь о бурке идет в самом конце, в трагической развязке:

На руки я беру тебя, о моя Адиюх!
Кутаю в черную бурку, о моя Адиюх!
Обнявшись, пускаемся в путь, о моя Адиюх!
Незнакомой дорогой, о моя Адиюх!
На заре фазан вспорхнул из кустов, о моя Адиюх!
Конь метнулся — выронил тебя, о моя Адиюх!
Не умела бурка от беды укрыть, о моя Адиюх!³
По тебе убиваюсь, плачу, о моя Адиюх!

Связь бурки с брачной сферой отчетливо прослеживается как в обрядности, так и в фольклорных сюжетах. В сказании об Эдиге Цагове группа кабардинцев проходит испытание — переход через одобрусный мост, — которое выдержал только Эдиг. Но прежде чем чеченская девушка станет его женой, юношу ждет завершающая часть испытания. «Тебе, кабардинскому всаднику, осталось еще одно. Кто, бросив бурку на землю, нанесет на скаку коня два удара по концу бурки, за того и выйду, — сказала Харзанап... Эдиг, не доезжая до бурки, наклонился в сторону и ударил так, что точно попал в указанное место»⁴.

¹ Кабардинский фольклор. С. 540.

² Там же. С. 639.

³ Там же. С. 450.

⁴ Там же. С. 390.

Для удержания бурки на плечах спереди у ворота пришиваются накладные кожаные петли. В связи с использованием бурки в сфере свадебной обрядности отметим, что «иногда лицевую сторону петли сплошь покрывали золотым или серебряным шитьем. Такие петли, заготовленные заранее, служили подарком невесты молодым родственникам мужа»¹.

У чеченцев при выезде свадебного поезда родственники или односельчане невесты для получения за нее выкупа могли задержать поезд перетянутой через улицу веревкой или буркой². Кроме того, при вводе невесты в дом у порога кладут веник и войлочный ковер, который невеста должна аккуратно убрать с дороги и положить на это место деньги. «Раньше же к ногам невесты бросали бурку»³. В кумыкской народной песне «Участь бобыля» ее герой, сетуя на свою участь, в частности, говорит: «У меня нет ни кола, ни двора — если я женюсь, то жене негде будет жить, разве из бурки моей сделаю для нее брачную комнату»⁴.

Нахождение мужчины и женщины под одной буркой считалось знаком их близости, о чем недвусмысленно свидетельствует один из сюжетов о нартах. «Внезапно разразилась гроза с ливнем. Сосруко укрыл Адюох своей буркой. Непобедимое желание овладеть Адюох покорило нарта Сосруко. Без слов, беззвучно, мгновенно Сосруко познал всю сладость Адюох, и тут обнаружил, что Адюох была девой»⁵.

Подобная оценка бурки как некоей территории, где происходит встреча, соединение представителей противоположных полов, находит отклик и в художественной литературе, посвященной традиционным сюжетам. Так, главный герой рассказа «Месть табунщика» адыгского писателя Тембота Керашева замечает: «Недаром в наших сказаниях, когда герою приходилось ложиться под одну бурку с женщиной, нуждающейся в его защите, он клал между собой и ею обнаженный меч»⁶.

Здесь, как нам представляется, создается ситуация, аналогичная широко известной истории, когда хозяин дома вынужден спасать от гнева одноаульцев убийцу своего собственного сына, оказавшегося под его кровом, — т. е. героя вводят в пограничную, нравственно экстремальную ситуацию и оставляют перед выбором, с тем чтобы через его поступок показать приоритет одной нравственной нормы над другой. В данном случае непреложность соблюдения закона гостеприимства оттеняется обычаем кровной мести.

¹ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 84.

² Межидов Д. Д., Алироев И. Ю. Чеченцы: обычаи, традиции, нравы. С. 77.

³ Там же. С. 78.

⁴ Кумыкские песни // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17. С. 37.

⁵ Кабардинский фольклор. С. 22.

⁶ Керашев Т. Месть табунщика // Керашев Т. Избранные произведения. Май-коп, 1982. Т. 2. С. 519.

Оказавшись под буркой вдвоем с женщиной, т. е. в условиях, подразумевающих непереносимое соединение, герой не может на это пойти, связанный нравственным обязательством. Меч, кинжал — оружие, обладающее большим зарядом сакральной силы, используется героем в качестве средства, способствующего преодолению ауры бурки. Завершить сюжет на тему бурки в контексте семейно-брачной обрядности можно описанием сцены родов из статьи А. Захарова о положении женщин в Азербайджане в конце XIX в. Когда роды протекают трудно, «то, завернув роженицу в одеяло или бурку, начинают катать ее по полу или заставляют перепрыгивать через разведенный посреди комнаты огонь, или же ползти меж ног ослицы»¹. Итак, как это демонстрируют вышеприведенные примеры, связь бурки с обрядами, сопровождающими состояние перехода (изменение сословной принадлежности, свадьба, рождение), проступает достаточно отчетливо. Здесь не приведены примеры из сферы погребальной обрядности, но мы рассмотрим этот сюжет несколько позже.

Образ абрека в фольклоре неразрывно связан с буркой и башлыком. Так, в илли о Чеге — Бесстрашном Сердце появление знаменитого абрека Бейбулата выглядит следующим образом:

Вихрем ворвался в аул Бибулат
В бурке косматой, в папахе лохматой...²

Мифическая Сатаней в крайней степени гнева обращается к Бадыноко, одному из видных нартов, и дает ему характеристику, которая, по сути, соответствует образу абрека: «Эй ты, зачатый бродягой, шатающийся туда и сюда! Эй ты, снятый с кучи навозной! Коли у нас в округе найдется вертун похлеще тебя, пусть тха с высокого места произнесет смертное слово над нашей землей»³. Это впечатление дополняется текстом куплета из так называемой «гармошки Лашин» — цикла, посвященного нартам, где Бадыноко адресованы следующие строки:

С истока Курпа настагаешь
Даже того, кто в глубь стога забрался.
Нарт Бадыноко, искатель души моей,
Не сватай так часто меня ты...
Мне мужа не надо такого,
Кто таскает на теле
И летом жаркую бурку,
Кто бродит бойцом одиноким в степи⁴.

В этих строках, пожалуй, наиболее четко прослеживается ношение бурки как знака определенного, а именно скитальческого, образа жизни героя.

¹ Захаров А. Домашний и социальный быт женщины у закавказских татар // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. 20. С. 95.

² Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. С. 34.

³ Кабардинский фольклор. С. 68.

⁴ Там же. С. 70.

В гибзе об ауле Куртати сообщается о трагической гибели кабардинского торгового каравана, атакованного абреками во главе с Мысостом Наурзоковым. И несмотря на то, что литературная метафора переключает внимание на иной аспект, нам важен факт, что образ абрека создается не в последнюю очередь с помощью башлыка.

Впереди врагов скачет Мысост Наурзоков,
Всадник передовой, друг наш кан,
Ой, лучше б не знать нам кана такого!
На кабардинцах и башлыки как шлемы¹.

В песне хаджиретов есть такие слова:

Пиши, откормленные Кабардой,
За курганом сидят, притаились.
Ливень пуль нам башлыки дырявит².

Бурка и башлык обладали одним немаловажным для абрека свойством. Башлык, в частности, абрек надевал тогда, когда хотел остаться неузнанным³. Так, В. А. Потто описывает конкретный случай внезапного нападения русских кавалеристов на один из чеченских аулов, но «еще быстрее них несли всадник, с головой окутанный башлыком, чтобы не быть узнанным. Это был один из изменивших нам лазутчиков. Он вскочил в аул и злоеющим криком „урус!“ поднял всех на ноги»⁴. Этот аспект использования башлыка в кавказском фольклоре прослеживается достаточно четко. Так однажды герой кабардинского эпоса Озырмес расправляется с врагами, «...кроме одного всадника. Этот всадник укутал голову башлыком и усакал вперед. Озырмес догнал его, поднял шашку, и только хотел снять ему голову, всадник повернулся к нему лицом и говорит: „Не убивай меня“. Тут Озырмес узнал сына Муртазова и говорит: „Пусть аллах не простит тебе, проклятому предателю, молоко-грудь нашей матери. Прочь с глаз моих!“»⁵.

Башлык при его реально существующей способности скрывать лицо, в этом случае скрывает предателя с эпической основательностью, до последнего момента, когда сам изменник открывается перед угрозой смерти. То же самое можно сказать и о другом сюжете, где герой занят поисками похищенной дочери русского князя: «Как-то раз днем, когда Жагфара не было дома, Жамбот, закрыв свое лицо башлыком, в одежде нищего подошел к дому Жагфара»⁶.

Нарт Сослан, убив Тотрадза и желая остаться неузнанным, закутывает свою голову башлыком, видя подъезжающих всадников. Один из всадников, описывая наружность Сослана матери убитого

¹ Кабардинский фольклор. С. 332.

² Там же. С. 424.

³ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 123.

⁴ Потто В. А. Кавказская война. Т. 5. С. 216.

⁵ Кабардинский фольклор. С. 164.

⁶ Там же. С. 198.

героя, говорит: «Внимательно смотрел я на него, — сказал один, — и удивился: голова его башлыком закутана, а в одном глазу два зрачка»¹.

Отметим, что удивление было вызвано не только наличием странного глаза, но и закутанной башлыком головой. В трех приведенных случаях все герои находятся в положении во многом сходном. Один откровенно предает своих молочных братьев, за что и получает проклятие от одного из них, второй — имитирует изгоя, третий, прибегнув к хитрости, становится убийцей. Таким образом, башлык не только скрывает их лица для удобства выполнения совершенно конкретной задачи, он одновременно и маркирует их социальное положение.

В этой связи мы предлагаем рассмотреть один из эпизодов истории Гурии начала XIX в. В. А. Потто приводит предание об убийстве владельца неприступного замка Асалтани. Правитель Койхосро встретил в лице Асалтани непримиримого врага, разорвавшего округу и являвшегося проклятием здешних мест. Единственная возможность, которая оставалась Койхосро для устранения врага, — предательство. План заключался в том, чтобы выманить Асалтани из замка и убить. Сделать это должен был преданный вассал Койхосро — Беридзе, являвшийся Асалтани старинным другом. «Смутно почувствовал старый Беридзе, какую именно службу потребует от него Койхосро. Страшно и бесечно казалось ему быть предателем Давида, с которым вместе они проводили первые дни беспечной молодости... Подавив тяжелое чувство, Беридзе выслушал, что ему нужно делать, молча накинул на плечи бурку, закрыл лицо башлыком и отправился в путь»².

С формальной точки зрения Беридзе просто надел дорожную одежду, но, как нам представляется, слова «закрыв лицо башлыком» в контексте вышеизложенной истории есть выражение отношения к поступку самого Беридзе. Согласившись на убийство друга, он еще до осуществления своего замысла дает принципиальную оценку своим действиям и вытекающим из них для себя последствиям.

В литературе встречается упоминание о том, что башлык, прикрывающий голову, был одним из признаков, по которому можно было определить абрека. Так, в кавказской были об Амалат-беке А. А. Бестужева-Марлинского находим следующее замечание: «Это и не кровомстители и не абреки: лица их не закрыты башлыками»³. То же самое замечание встречается и у В. Савинова: «Я приняла тебя за кровомстителя... Мне показалось, что голова твоя накрыта башлыком»⁴.

Ф. Ф. Торнау в своих воспоминаниях описывает эпизод, когда ему однажды пришлось ехать в колонне абхазских всадников: «Мы

¹ Нарты. Осетинский героический эпос. С. 387.

² Потто В. А. Кавказская война. Т. 2. С. 616.

³ Бестужев-Марлинский А. А. Амалат-бек. Кавказская быль // Бестужев-Марлинский А. А. Сочинения: В 2 т. М., 1958. Т. I. С. 438.

⁴ Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. Кн. 4. С. 3.

ехали, укутав лицо башлыками, по обычаю абреков...»¹. Особо любопытной в этом ряду примеров является информация Норденштама о чеченцах: «Бывают между горцами люди, которым жизнь наскучила, и по беспокойному характеру своему нарочито скитаются для того, чтобы искать ссоры или кровомщения, эти люди обыкновенно надевают красный башлык, дабы тем отличить себя от других и дабы всякой мог остерегаться от встречи с ними, всякой их боятся...»².

Если, укутав голову башлыком, можно было закрыть свое лицо, то, надевая бурку, всадник таким образом нередко хотел скрыть свое оружие³. Это, безусловно, так, но нам бы хотелось сделать особый акцент на интерпретации этой особенности назначения бурки. Скрывая свое оружие, всадник отстранялся от чрезвычайно важных символов, определяющих статус воина и мужчины. Конечно, можно было предположить, что они находятся под буркой, но их сокрытие должно было создать некий нейтральный образ. Тем большим по эффекту являлся переход от нейтрального состояния к активному, что убедительно демонстрируется в «Песне тлукотла», где главный герой-абрек повествует о своих делах:

Трое, вижу, за мной едут...
Не из Крыма ли вы, всадники злые?
Сказал и рукою под бурку.
Вынул саблю с тремя острями!⁴.

Сложившееся в местной среде представление о скрытой под буркой угрозе, тайной, т. е. гораздо большей опасности, использует И. Базоркин, создавая понятный для своих читателей образ: «Это убедило ее, что словам Калоя верить нельзя, что его спокойствие — это только бурка, под которой спрятано оружие»⁵. Эта особенность бурки могла распространяться не только на оружие, но и на самого человека. Так, у того же автора главный герой, чтобы незаметно провезти девушку к ней домой мимо ее отца и односельчан, идет на весьма рискованный шаг. «Уже недалеко от аула, на горе, они увидели людей. Калой сел в седло и закрыл девушку буркой. Она обняла его за талию и в страхе прижалась к нему»⁶. Это присущее бурке свойство скрывать могло принимать и курьезные формы. Так, И. Д. Попка не без иронии сообщает об адыгах: «Почтенные соседи черноморцев умеют ловко стянуть, что им приглянется и что будет

¹ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. С. 150.

² Норденштам И. И. Описание Чечни с сведениями этнографического и экономического характера // Материалы по истории Дагестана и Чечни. Махачкала. 1940. Т. 3. ч. 1. С. 321.

³ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 82.

⁴ Кабардинский фольклор. С. 396.

⁵ Базоркин И. Из тьмы веков. С. 235.

⁶ Там же. С. 168.

плохо лежать, поэтому не допускается им входить в торговые ряды в бурках»¹.

Но гораздо более плодотворной для нашей цели является не свойство бурки и башлыка скрывать человека, а свойство замещать его. Безусловно, это свойство было обусловлено самой фактурой бурки и в первую очередь реализовывалось в сугубо практической сфере. В. А. Потто, говоря о несении донскими казаками кордонной службы на Кубани, пишет: «Действительно, кордонная служба находилась у них в младенческом состоянии... казак... на вышке оставлял ружье с накинутой буркой и надетой папашой. Если посмотреть издали, особенно снизу — точь-в-точь стоит часовой»². Так же и Зелимхан, совершая побег из тюрьмы, оставил «на постели бугром приподнятую бурку так, чтобы надзиратель, если он заглянет в волчок, подумал, что это спит человек»³. Или еще пример — знаменитый эпизод из биографии того же Зелимхана, когда ему удалось скрыться из окруженной казаками пещеры, в которой он прятался. Выбросив с крутого склона мешок в бурке и приковав внимание своих врагов к «безрассудному прыжку», Зелимхан ускользнул от преследователей⁴.

Интересным представляется эпизод, содержащийся в воспоминаниях родственников Хаджи-Мурата о жизни в Хунзахе после убийства имама Гамзата. У убитого сподвижника Гамзата осталась жена Зайнаб, которой «абреки» предложили выйти за двоюродного брата Хаджи-Мурата, — она отказалась, тогда абреки напали на дом Зайнаб, но нападение было отбито. «Когда наступило ночное время, Казанбий, — муж сестры Зайнаб, — накинул на Зайнаб бурку, надел папаху, увел в свой дом и там стал оберегать ее от нападения»⁵.

Аналогичным образом используется бурка и в фольклорных текстах. Так, у картвелов бытовала история о хитроумном и смелом крестьянине Хасико, который расправился с помощью бурки с двумя братьями — лешими. Воспользовавшись тем, что охмелевший от вина леший на минуту заснул, Хасико втыкает в землю кинжал, а сверху него накидывает бурку. Поднявшись в воздух, леший бросается вниз, чтобы раздавить «человека», но гибнет сам, напорвшись на смертоносное оружие. Укутав деревянный обрубок буркой, Хасико готовит приманку для брата лешего, незамедлительно явившегося, чтобы отомстить. Не разглядев, как и его брат, подмены, леший бросается на «кровника» и гибнет, сраженный метким выстрелом Хасико⁶.

¹ Попка И. Д. Черноморские казаки. С. 79.

² Потто В. А. Кавказская война. Т. 5. С. 319.

³ Мамакаев М. Зелимхан. Грозный. 1990. С. 37.

⁴ Чинский П. Зелимхан // Раннее утро. 1913. № 191. С. 2.

⁵ Ясулов Г. Предания о Хаджи Мурате. С. 16.

⁶ Джанашвили М. Картвельские поверья. С. 166.

Практически калькой вышеописанных событий с Хасико является чеченская быличка об охотнике, убившим хромого джейрана и этим вызвавшим гнев царя зверей. «Царь зверей немедленно явился и стал укорять чеченца за убийство... Царь ушел, а охотник развел огонь, поставил около него чурбан, покрыл своею буркой, а сам, зарядив ружье, спрятался. Пришел царь, бросился на чурбан и так и рассек его пополам. Тогда охотник выстрелил в него. Царь исчез, но и чеченец, воротясь, долго проболел»¹.

Согласно гурийской быличке, к дворянину, ехавшему через лес, садится сзади на лошадь Кхаджи (женский демонологический персонаж) «и хочет обнять его за талию поверх бурки... дворянин вынимает осторожно, так, чтобы Кхаджи не узнала, кинжал из ножен, просовывает его правой рукой под буркой, и сзади сильным ударом наносит Кхаджи рану... последняя от сильной и неожиданной боли с криком сваливается с лошади»². Роль бурки настолько значительна, что она выступает практически как самостоятельно действующее лицо, отодвигая в тень, на задний план своего хозяина. Как представляется, именно на этом построена сцена в романе А. Кешокова «Зеленый полумесяц», когда абреки, того не желая, убивают одного из главных героев. «В балке „линкольн“ был остановлен. Осиротевшие, а вернее, озверевшие сподвижники шаха бандитов вскочили на подножку и почти в упор несколькими выстрелами убили шофера и впавшего в забытие Казгирея, прикрытого чужой буркой, буркой Инала»³.

Эта вера в активную роль бурки отчетливо проступает и в ранее цитированном тексте про Адююх, где герой говорит с укоризной: «Не умела бурка от беды укрыть, о моя Адююх!» или же в тексте «Дочь шапсугов» Т. Керашева, где главной героине удается сбежать от похитителей: «Надежда молнией блеснула перед Гулез: внезапным рывком вырвалась она из рук того, кто держал ее, оставив в его руках бурку»⁴.

В равной степени эта функция активного заместителя человека относится и к башлыку, что, с нашей точки зрения, находит подтверждение в следующих эпизодах из произведений Ахметукова и Керашева. Когда встреча двух непримиримых врагов Хаджи-абрека и Бей-Булата наконец состоялась, между ними происходит ожесточенная схватка, в ходе которой оба погибают. «Лица их исказились от злобы, и трудно было признать их трупы. Только по башлыку узнали Бей-Булата»⁵. Башлык становится неопровержимой уликой участия князя в похищении главной героини Гулез, которая «пере-

¹ Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе // СМОМПК. Тифлис. 1897. Вып. 22. С. 20.

² Мамаладзе Т. Народные обычаи и поверья гурийцев. С. 99.

³ Кешоков А. Зеленый полумесяц. С. 354.

⁴ Керашев Т. Дочь шапсугов // Керашев Т. Избранное. Майкоп. 1997. С. 351.

⁵ Ахметуков К.-Б. Старые счеты // Ахметуков К.-Б. Избранные произведения. Нальчик, 1993. С. 191.

дала суду башлык Болотокова. На башлыке том были вышиты имя и титул княжича, а также арабские молитвы, предназначенные предохранять его от пули»¹.

Как представляется, взяв на себя значительную долю заместителя человека, бурка обладает и способностью обезличивать человека, делать его образ аморфным, стирать конкретные, личностные черты. Не случайно, с нашей точки зрения, появляется параллель бурки с туманом, аморфной субстанцией.

С горы Башмакира ползучий туман —
Что серая бурка кабардинских шао².

Или:

Башмакира низкий туман
Походному всаднику бурка зеленая³.

А в адыгской версии «Нартов» Сосруко, собираясь незаметно приблизиться к своему врагу, сел на коня и вместо бурки «окутался туманом»⁴.

Образ тумана как надвигающейся опасности, неизвестности отразился в фольклоре. Так, в уже приводившемся лакском тексте великаны-нарти догоняют героя, и он сначала видит первого нарта: «Он был подобен туче, одет в красное...», далее «видит наш молодец, что черный туман приближается — это догнал их черный нарт». И наконец, «подъехал к ним на белом коне нарт. Страшен он был — Боже избави! Как туча черный и с одним глазом во лбу»⁵.

Бурка с башлыком представляют идеальное сочетание — нечто вроде монашеского капюшона и рясы — одежды, одним из главных назначений которой было нивелировать индивидуальные черты и подчеркнуть принадлежность к некоему замкнутому сообществу.

Когда туман над горами
Бурка балкарку — вместо дома⁶.

Известно, что бурка использовалась горцами не только как одежда, очень часто она заменяла им в горной местности жилье и «наброшенная на воткнутые в землю кольца играла роль заслона или палатки»⁷. Поэтому совсем не случайно в одной из адыгских песен сообщается о том, что война «принудила и красавиц наших сносить бедствия и жить под навесом бурки, вместо палаток»⁸. Но гораздо более интересным представляется рассмотрение не одной лишь

¹ Керашев Т. Дочь шапсугов. С. 368.

² Кабардинский фольклор. С. 413.

³ Адаб баксанского культурного движения. Нальчик, 1991. С. 284.

⁴ Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974. С. 199.

⁵ Казикумухские (лакские) народные сказания. С. 47—49.

⁶ Кабардинский фольклор. С. 454.

⁷ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 82.

⁸ Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. С. 88.

функциональной стороны дела, а всего комплекса представлений, который сопутствует понятию «дом». Осмысление бурки как жилища проступает в различных текстах, например, в описании похода кабардинских партизан в период гражданской войны на Кавказе. «Отряд вошел в селение Алтуд. Выставили охрану. Разместились по домам. Под буркой так темно, как темно в селении»¹. Стилистика повествования такова, что бурка рассматривается в качестве крова.

Оформление входа в жилое помещение на Кавказе часто было связано с изображением руки, открытой ладони, что имеет свое соответствие в бурке. «В некоторых случаях изнутри на углах у подолов делали вышивку из золотых ниток. Ее характер — раскрытая ладонь, звезда и полумесяц, кувшин для омовения — указывают на то, что она имела не столько эстетическое, сколько охранно-магическое значение»².

В одном из кабардинских сказаний главный герой — юноша, отправившийся на поиски средств, необходимых для выплаты калыма, встречается с известным фольклорным персонажем — Маленьким всадником. Всадник спал под буркой, куда и забирается главный герой, чтобы провести ночь. Первым просыпается хозяин и обращается к незваному гостю: «Эй, вставай! — кричал Коротыш. Стащил он с юноши бурку и говорит: „Я тебя разбудил, чтобы спросить, почему тебе надоело жить на свете?“»³. Таким образом, риск, которому подвергал себя юноша, обозначен. Но никакие трагические последствия юноше не угрожают, напротив, он попадает под покровительство этого грозного персонажа.

Аналогичным образом складываются события и в сказании, где уже лакскому молодцу другой персонаж — Безносый человек — задает вопрос: «Кто ты, храбрец? Как смел лечь подле меня, стреножить коня и накрыться буркою?»⁴.

Как нам представляется, объяснение причины, почему для главного героя все заканчивается благополучно, достаточно определенно изложено в сюжете об Инале и том же Коротыше, совершавшем поездку со своей женой: «Когда пришло время обеда, Коротыш оставил лошадей, распряг их, чтобы и они отдохнули. Покончил он с этим, разостлал на земле бурку и улегся. Облокотившись, положил голову на правую руку... Инал подбегает к жене Коротыша, падает к ее ногам, и просит, и молит: „Я гость. Ради аллаха, пощади, ради аллаха, не допусти, чтобы он меня убил!“»⁵.

Итак, бурка, разостланная Коротышом, образует его территорию, временный дом, проникнув куда (собственно, подбежав), Инал просит соблюдения священного закона гостеприимства. И как часто бы-

¹ Кабардинский фольклор. С. 548.

² Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 84.

³ Кабардинский фольклор. С. 299.

⁴ Казикумухские (лакские) народные сказания. С. 47.

⁵ Кабардинский фольклор. С. 140.

вает в сказаниях, Коротыш становится перед выбором — «Я дал клятву, что не оставлю за своей спиной стрелы, полагающейся на его долю. Поэтому не могу я не спустить стрелы»¹. Данное слово и соблюдение закона гостеприимства удалось не нарушить, прибегнув к компромиссу — Коротыш спускает стрелу в глаз Иналу, сохранив при этом ему жизнь.

В этом отношении представляет интерес описание встречи, состоявшейся в 1830 г., штабс-капитана Новицкого с влиятельными в Шапсугии двумя братьями Аббатами. Желая провести рекогносцировку на территориях, занятых враждебными России закубанскими народами, Новицкий пытался заручиться их поддержкой и представлялся им как частное, гражданское лицо. «Отъехав версты две от Анапы, он увидел кучу людей, впереди которой двое лежали на бурках, при его приближении оба они встали и вместе с тем поднялись скрытые в перелесках до пятисот вооруженных черкесов. — Аллах посылает нам клад, — сказал Бесленей, — и мы, ничем не рискуя, получим за него хороший выкуп».

Выдержав устроенное ему испытание, Новицкий проявил себя как хладнокровный человек, и тогда «Бесленей улыбнулся, приказал разостлать бурку и, пригласив Новицкого присесть с ним и братом, охотно отвечал на все его расспросы»². Вероятно, можно говорить о том, что благополучному исходу своей миссии Новицкий в немалой степени обязан тому обстоятельству, что во время первой встречи с братьями Аббатами он фактически выступил в роли их гостя, получив приглашение с их стороны присесть на бурку.

По всей видимости, бурка в традиционном представлении народов Кавказа осмысливалась не только как дом, но и как территория в целом. В одном из местных преданий говорится о том, как кабардинцы, окруженные в степи врагами, «опокинули арбы... сделали завалы. Разостлали бурки на траву и на бурки высыпали порох»³. Разостлать бурку и высыпать на нее порох — выражение, которое неоднократно используется в фольклорных текстах, в ситуации, когда подчеркивается решимость героев стоять насмерть, как при защите родной земли.

В этой связи привлекает внимание сюжет абхазского нартского эпоса о сватовстве Нарджхьюу. Прибывшего на их двор Нарджхьюу нарты — братья Гунды Прекрасной — пытаются принять согласно этикету. Один из братьев подвел коня богатыря «к коновязи и привязал — коновязь не выдержала и вошла глубоко в землю. Нарджхьюу подали скамью, и он сел на скамью — все ножки врезались глубоко в землю. Тогда он встал, снял свою бурку, расстелил на земле и сел. Не понравилось все это нартам»⁴.

¹ Кабардинский фольклор. С. 140.

² Эса-дзе С. Покорение западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Майкоп. 1993. С. 34.

³ Цаликов А. Т. В горах Кавказа. С. 27.

⁴ Сакалая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. С. 232.

... могла понравиться... превосходства силы их гостя. Мы же хотим обратить внимание на следующий нюанс. Нарджхьоу расстилает бурку на их дворе, тем самым как бы экстраполируя свою территорию на землю нартов, — жест в высшей степени агрессивный, захватнический. В дальнейшем, уже увозя Гунду к себе домой, Нарджхьоу встречается в пути с другим персонажем эпоса — Хважарпысом, который пытается посягнуть на девушку. Действия богатыря, ожидающего нападения, кажутся весьма показательными: «Нарджхьоу остановился, отвел в сторону Гунду Прекрасную, расстелил бурку, посадил ее, а сам приготовился встречать врага»¹. И речь здесь вряд ли идет о создании Гунде Прекрасной комфортных условий для ожидания конца поединка, гораздо важнее в данном случае демонстрация всей серьезности намерений Нарджхьоу по защите Гунды, находящейся на его бурке (читай: на его земле, под его покровительством).

В. Я. Искуль в своей повести «Святой Илья горы Тбау» вводит эпизод, где между женихом, у которого была украдена невеста, и его другом, принимавшим участие в погоне, происходит следующий диалог: «— Где Залихан? — Она сидит здесь на бурке, Керим...»². Для одного осетина было важно сообщить, а для другого услышать не о том, где и на чем сидит невеста, а тот отрадный факт, что погоня завершена и невеста находится в руках друзей и родственников.

Это представление о крове и неразрывно связанной с ним защите, что сливалось в народном сознании с образом бурки (еще раз, уже в данном контексте напомним сюжет с Адиох), очень хорошо иллюстрируется словами из народной песни о Зелимхане:

А с первым криком муллы, с вечерним намазом
Взял Зелимхан свою семью под бурку и винтовку — брага своего.
Подавляя свою судьбу, ушел гордый Зелимхан³.

Г. Вертепов, писавший в конце XIX в. о земледелии горных ингушей, вероятно, также не случайно использовал сравнение с буркой при характеристике земельных участков, которые «состоят из отдельных клочков самых разнообразных форм и величин, от величины разостланной бурки до 1/4 десятины»⁴. Возможно, подобное сравнение возникло под впечатлением известного на Кавказе сюжета, как горец, придя обрабатывать свой надел, сбросил бурку и не нашел участок, пока не собрался домой и не поднял ее с земли⁵. Этот рассказ обычно рассматривался в качестве яркого образа малоч-

земелья горца, нас же в данном случае в большей степени привлекает возможная иная трактовка, возникающая при сравнении с фольклорным текстом «Батраз и Нарты», где, в частности, говорится:

Басово я мог бы поле
Под полою бурки спрятать.
Башлыком я сметаю
С неба тучи, звезд касаясь¹.

Бурка соотносится с территорией, она обладает неким свойством определять пространство как таковое. Бурка адекватна представлению о «своей территории», «родной земле», которая может быть какой угодно — от крошечного участка земли до просторов степей среднего течения Кубани (Басово поле). Отметим, что в фольклорной традиции народов Кавказа этим свойством обладает и бычья шкура. В местных преданиях существует бродячий сюжет, согласно которому правитель выделяет новопоселенцам столько земли, сколько будет покрыто бычьей шкурой. Хитроумные просители разрезают шкуру на тонкие ремешки и ими, как чертой, ограничивают территорию своего будущего проживания.

Развернув на земле бурку, горец оказывался на своей территории; свернув бурку и приторочив ее к седлу, он имел за своей спиной свернутое пространство, которое мог вновь развернуть, где сочтет нужным.

Образ бурки неразрывно связан не только с представлением о родном доме, обжитой территории, но также и представлением об особом, сакральном пространстве. Так, согласно ингушскому преданию, основание селения Джерах проходило следующим образом: «Прежде чем переселиться на новое место, Леван разостлал бурку и бросил стакан, произнося такие заклинания: „Я переселюсь в ту страну, куда обратится стакан (открытой частью): это будет признаком нового счастливого места“»². Согласно сведениям И. Д. Полки, каждый «воин черкесского сборища, затевающего открытый набег, бросает на разостланную бурку камешек. Все брошенные камешки сосчитываются и таким образом предводители сборища получают сведение о численном составе вооруженной силы... Такова строевая отчетность людей, почитающих унижительным прямой счет человеческих личностей»³.

В традиционном обществе адыго-абхазских народов бурка также являлась территорией, на которой проводился поединок кровных врагов. Согласно воспоминаниям А. Хечия о своем детстве, его отец, останавливая ссору сыновей, иногда шутил: «Я вас поставлю на бурку». По рассказу отца А. Хечия, в Абхазии во время поединка между двумя врагами расстилали бурку, они становились на противо-

¹ Сакалан III. X. Абхазский нартекий эпос. С. 233.

² Искуль В. Я. Святой Илья горы Тбау // Кавказские повести. Цхинвали. 1976. С. 179.

³ Гатуев Д. Зелимхан. С. 145.

⁴ Вертепов Г., Максимов Е. Туземцы Северного Кавказа. Владикавказ, 1892. С. 35.

⁵ Потто В. А. Кавказская война. Т. 2. С. 166.

¹ Кабардинский фольклор. С. 11.

положные ее концы, спиной друг к другу и с пистолетами в руках. Посредник, ставивший их, считал до трех, после чего соперники разворачивались друг к другу лицом и стреляли в упор¹. Описание такого поединка под названием «бросать бурку» ввел в свой роман А. Возба. «И не каждому позволялось бросать бурку, только героям из героев... Два героя встают на брошенную перед ними бурку и решают спор. Кинжалами, саблех или пулей по выбору. Но не сходя с бурки... Это кончалось чаще всего двумя гробами. И очень редко — одним...»².

А. Кешоков для того, чтобы отразить тяжелое психологическое состояние своего героя, использует описание ритуального поединка кабардинцев. «Иналу представлялось, что он как бы раздвоился, на одной бурке встретились два Инала, и в единоборстве они должны решить, кто из двоих останется на ногах, на бурке, а кому — быть завернутым в бурку»³. Описание ритуального поединка — «божьего суда» у осетин представлено в произведении В. Я. Искуля «Святой Илья горы Тбау». Противникам завязывают глаза башлыками, и, вооруженные кинжалами, они должны поразить друг друга, определяя нахождение соперника по силе звука от хлопка ладоней окружающих их наблюдателей⁴.

Если в первом случае бурка ограничивает территорию поединка, то башлык в осетинском «божьем суде» ограничивает их передвижение, лишая возможности видеть. Это действие описывается неоднократно. Так, И. Базоркин вводит в повествование описание слухов, которые передаются друг другу жителями ингушского аула: «Кто-то в полночь видел тень всадника на тропе к замку Ольгетты, куда даже днем люди не рисковали выезжать верхом. Кто-то клялся, что сам видел коня — вовсе без седока, тот мчался по ущелью с глазами, завязанными башлыком»⁵.

В. А. Потто в своем сочинении приводит описание побега на русскую территорию молодого дворянина Джембулата с украденной им княжеской дочерью. Когда погоня настигла беглецов у Кубани, «Джембулат вскочил на высокий утес... накиннул на голову ему (коню. — Ю. Б.) бурку... ринулся с 12-саженной высоты вниз... Пораженные черкесы остановились на краю утеса»⁶.

Согласно информации, полученной нами от краеведа аула Ходзь А. Х. Афашагова, в истории аула есть предание, согласно которому молодой житель селения по имени Ахмед заманил за собой врагов к обрыву и бросился вниз. Не зная о грозящей им опасности, большая часть вражеского отряда последовала за ним и погибла. Благодаря

этому подвигу аул был спасен от истребления. Чтобы конь не вышел из повиновения у опасной черты, Ахмед набросил ему на голову свою бурку¹. Отдавая отчет о прагматической целесообразности в данном случае приема прикрывания глаз лошади, мы, тем не менее, с учетом сакральной значимости бурки и башлыка, считаем возможным говорить о существовании некоего подтекста, «второго плана» — завязанные ими глаза отдают человека во власть высших, потусторонних сил, которые с этой минуты им управляют.

Важнейшим свидетельством непосредственного функционирования бурки в сакральном пространстве является то, что у адыгов, например, ее использовали при проведении доисламских ритуалов. В частности, Э. Спенсер отмечал, что исполняющий «обязанности жреца, который выполняет божественную службу на всеобщей ассамблее народа, обычно человек в расцвете сил, с пышной бородой, почти достигающей пояса; он одет в чаоуко (бурку. — Н. Н.)²; и с непокрытой головой, склоняясь ревностно перед крестом, начинает службу умиловительным жертвоприношением...»³. Практически аналогичное описание обряда, у убыхов, проходившего в священной роще, приводится у Ю. Д. Анчабадзе: «Моление совершал старец... К кресту ставили зажженные восковые свечи. Старец омыл себе лицо и руки, надевал бурку, брал в руки наполненную вином или бузой чашу... и громогласно начинал просить богов об изобилии урожая и стада»⁴.

В этот же ряд нам хотелось бы поставить еще два примера, где бурка используется в качестве важнейшего атрибута уже в контексте исламского культа. В. А. Потто, рассматривая сложившуюся в 1825 г. обстановку в Чечне, отмечает, что «по всем аулам Чечни пронеслась молва, что имам уже явился, что он летает на бурке, совещается с пророком и творит чудеса»⁵. Тот же автор, описывая стремительное обретение популярности Казимуллой уже среди жителей Дагестана, пишет: «Умы койсубулинцев заколебались. Появились рассказы, в которых Казимулла являлся окруженный ореолом сверхъестественных свойств... рассказывали также, что будто бы имам расстилает бурку для вечернего намаза на бешеных волнах Койсу и недвижимый водой совершает молитвы»⁶.

В трех приведенных примерах бурка выступает как необходимое условие установления контакта с сакральным миром. В первом случае это формы языческих верований с христианским напластованием, в следующих двух представлен исламский культ с добавлением

¹ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 35.

² Н. Н. — Наима Нефляшева, автор перевода и комментариев к тексту Э. Спенсера.

³ Спенсер Э. Путешествие в Черкесию. С. 110.

⁴ Анчабадзе Ю. Д. Абаза. (К этнокультурной истории народов Северо-Западного Кавказа) // Кавказский этнографический сборник. М., 1984. С. 162.

⁵ Потто В. А. Кавказская война. Т. 2. С. 132.

⁶ Потто В. А. Кавказская война. Т. 5. С. 172.

¹ Полевые материалы из поездки в Абхазию 2003 г.

² Возба А. Хаджарат Кяхба. М., 1991. С. 243.

³ Кешоков А. Зеленый полумесяц. С. 362.

⁴ Искуля В. Я. Святой Илья горы Тбау. С. 173—175.

⁵ Базоркин И. Из тьмы веков. С. 144.

⁶ Потто В. А. Кавказская война. Т. 1. С. 620.

изрядной доли народной фантазии. Если в первом случае бурка по-могает осуществить контакт с иным миром в качестве ритуальной одежды, то во втором и третьем она откровенно принимает форму некоего средства передвижения, способного перемещать человека в различных стихиях.

Представление о территории, которая отделяла абрека от остального мира, может быть дополнено еще одной важнейшей ритуальной функцией бурки, связанной с понятием иного мира. Речь идет о похоронной обрядности, где бурке отведено особое место. В фольклорных текстах смерть героя очень часто описывается в подобных выражениях:

В бурку косматую — горе! — труп завернувши,
вынесли сына Хоста¹.

В другом тексте того же кабардинского фольклора говорится о трагическом для адыгов взятии Басхага, что подчеркивается описанием смерти героя:

Спеленутое черной буркой
Израненное твое юное тело
В дом отца, как велел ты, привозят².

Согласно доисламским обычаям чеченцев, покойника «одевали в чистое и новое платье и в полном вооружении, с шапкой на голове и буркой на плечах, опускали в могилу»³. Так же и в Осетии в «каменный ящик покойника клали одетого с головы до ног в новую одежду и завернутого в войлок или бурку»⁴. У. Б. Далгат-Чавтараева отмечает характерные для горского похоронного ритуала черты, «а именно: умершего, как правило, несут хоронить на специальных носилках, называемых горцами „лестницей“; умершего мужчину обязательно покрывают сверху черной буркой»⁵.

Обычай этот настолько был распространен на Кавказе, что даже вплетается в сюжет грузинского анекдота — в качестве верного средства, к которому прибегают плутоватые мингрельцы, чтобы скрыть украденную ими корову. «Один из мингрельцев придумал такую хитрость: зарезать корову, положить ее на „джалавери“ (одр, на который кладут покойников в Мингрелии), накрыть сверху буркой и пронести через город в таком виде... Ни одному из горожан, конечно, и в голову не пришло, что на джалавери под буркой лежит не покойник, а зарезанная корова»⁶.

¹ Кабардинский фольклор. С. 424.

² Там же. С. 425.

³ Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ. 1893. Вып. 3, кн. 2.

⁴ Калоев Б. А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII—начале XX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1984. VIII. С. 98.

⁵ Далгат-Чавтараева У. Б. Этнографические материалы в кавказских повестях Л. Н. Толстого // Советская этнография. 1953. № 4. С. 74.

⁶ СМОМПК. Вып. 18. С. 36.

У осетин во время обряда посвящения коня покойнику, уходящего, согласно выводам Б. А. Калоева, корнями в иранский мир, «оседлого коня покрывали буркой или траурным покрывалом (в Нарской котловине и в ряде других мест Центральной Осетии — часто большим головным платком вдовы), на седло вешали башлык, кнут, треножку, а если покойник умел хорошо обращаться с оружием, то и ружье»¹.

Бурка использовалась также и при проведении поминок, которые в Осетии отличались своей масштабностью и относились к кругу важнейших обрядовых действий. «За девять дней до начала состязания, участников приглашали в дом покойного для определения состава призов, которыми могли быть самые лучшие вещи умершего: кинжал, шашка, осетинская винтовка, часы, пояс, газыри, седло, бурка, башлык, позже в ряде мест в качестве призаставляли значительные суммы денег»². В другом поминальном обряде — «ночь мертвых» в канун Нового года, когда, согласно представлениям осетин, душа покойного прилетает домой, она вселяется в чучело, изображающее покойника, которое сажали за богато накрытый стол в костюме умершего. Сзади развешивали кинжал, ружье, седло, бурку и плетень, предназначенные для передачи ему на тот свет³.

Бурка по-прежнему продолжает использоваться у современных адыгов в качестве неперменного атрибута похоронной процессии. При этом, так как практическая необходимость в бурке отпала, она имеется далеко не в каждой семье. Поэтому одна и та же бурка в случае возникающей необходимости передается из рук в руки. В этой связи отметим, как нам представляется, интересное сообщение, полученное от З. М. Байкуловой. Согласно словам информатора, после того, как стало известно, что ее отец погиб в результате репрессий, его близкий друг дал зарок в течение года не бриться, спать на полу (земле), подложив под голову седло и укрывшись буркой⁴. Здесь мы видим к тому же выраженную с помощью бурки очень жесткую корреляцию знаков траура и знаков скитальческой жизни.

В фольклоре кабардинцев есть сказание, в котором связь бурки с пространством смерти проступает весьма определенно. Речь идет об одном из сюжетов, связанных с одиноким всадником Кянжоко Ша-ойем, который в пути встречается на перекрестке с нартами. Последние, взяв с Кянжоко слово ожидать их приезда, отправляются на празднество, настав на него метель. Кянжоко завернувшись в бурку, остается на кургане дожидаться своих новых знакомых. «Выпало много снега. Кянжоко лежал без движения. Так прошла неделя...»⁵. Смерть здесь определена целой серией символов — ожиданием на

¹ Калоев Б. А. Похоронные обычаи и обряды осетин. С. 79.

² Там же. С. 88.

³ Там же. С. 94.

⁴ Полевые материалы из поездки в Адыгею в 2000 г. Л. 14.

⁵ Кабардинский фольклор. С. 63.

кургане, глубоким выпавшем снегом, укрывшим героя, его семидневным, без каких-либо движений лежанием под буркой.

Один из сюжетов об Андымеркане повествует о том, как он, расположившись отдохнуть на бурке, слышит оглушающий шум и, обернувшись, видит гигантского змея, который стал обвивать кольцами его тело. Но Андымеркан, не прерывая своего отдыха, отбрасывает его в сторону кончиком плети со словами: «Поди прочь, червяк»¹. Представляется, что одновременное участие в повествовании бурки и змея не случайно. Этот сюжет перекликается с другим кабардинским сказанием «Злая жена и дракон», где место бурки определено предельно четко. Повествование начинается с того, что некий «старичок» едет через лес и замечает большую яблоню с красными яблоками, а под ней глубокую яму. «Остановился старичок и думает: „Вот хорошее средство избавиться от злой жены“. Взял он навалил над ямой сухих веток, накрыл их буркой, а сверху насыпал самых крупных, самых красных яблок»². В эту ловушку и попадает его злая жена, направленная мужем в лес за лакомством. А некоторое время спустя старик помогает выбраться из ямы дракону, избавляя его тем самым от общества злой старухи. Интересно, что у темиргоевцев вместо дракона выступает разбойник Орюзмег (имя нарта)³.

Здесь важно отметить, что образ гигантского змея связан с загробным миром. В этой связи, в частности, сошлемся на исследование В. Миллера в связи с Этокским надгробным памятником, на котором, с его точки зрения, изображено убийство Руймона — змеобразного чудовища, героя многих осетинских мифологических сказаний. «Тело Руймона... служит в загробном мире поддержанию существования душ умерших, и нам кажется, что такое пиршество изображено на передней стороне»⁴. Особо следует подчеркнуть, что использование бурки в похоронном обряде не случайно, так как являясь дорожной одеждой, она идеально соответствует идее перехода, дальней дороги из мира людей в мир мертвых.

Предваряя итоговые замечания, еще раз отметим, что бурка и башлык являются основными элементами походной одежды, в силу чего идеально соответствуют положению о том, что «предметы, используемые в ритуале для обозначения „чужого“, обычно расположены на периферии освоенного человеком пространства или на границе „своего“ и „чужого“». Причем поскольку эта граница не абсолютна, то в качестве таковой могут быть и элементы одежды и части дома»⁵. В этой связи напомним также, что бурка являлась не только элементом костюма, но нередко выступала как вариант жилища, причем жилища, которое человек развешивал, как правило, на чу-

¹ Кабардинский фольклор. С. 315.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 593.

⁴ Калоев Б. А. Похоронные обычаи и обряды осетин. С. 99.

⁵ Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 85.

жих, не освоенных им территориях, где пребывание его носило явно временный характер — в отдаленных горных районах, лесах, т. е., с точки зрения традиционного сознания, местах обитания различных персонажей демонологического ряда.

Степень «маргинальности» бурки, непосредственной близости к иным сферам чрезвычайно высока, что и являлось причиной ее использования в обрядовой практике. Бурка как «инструмент соединения двух миров» наиболее адекватна миру абрека, который в мире людей наиболее близок к персонажам необжитого человеком пространства и мира мертвых. Нарушая законы общины, и изгоняясь ею, или самостоятельно принимая решение по той или иной причине оставить сообщество людей, абрек ставил себя в ритуальном смысле в пограничное между жизнью и смертью положение. Жизнь его отныне протекала по особым законам.

Каждый житель Кавказа пользовался походным комплектом одежды, реализуя тем самым ее прагматическую функцию, но далеко не каждый мог реализовать во всей полноте заложенную в ней глубокую смысловую многозначность.

Нам представляется, что абрек в традиционном мире являлся той фигурой, которая в наибольшей степени актуализировала знаковую функцию бурки. Фигура абрека, в силу того, что сама несет мощный знаковый заряд, придавала «знаковости» бурки перманентный характер.

¹ Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 85.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

З авершить рассмотрение темы абречества нам хотелось бы обращением к современному материалу, позволяющему говорить о сохранении преемственности в развитии этого специфического института общественной организации народов Кавказа. Речь пойдет о событиях, имевших место в Абхазии во второй половине XX в. Учитывая сложившуюся в настоящее время общественно-политическую ситуацию в Северо-Кавказском регионе, при рассмотрении нашей темы казалось бы наиболее оправданным обращение к чеченскому материалу. Действительно, состояние длительного военного противостояния, ставшее реальней повседневной жизни большей части местного населения, не могло не создать условий, при которых этот институт должен был обрести свое «второе дыхание». Однако нам хочется в качестве примера рассмотреть сюжет, который не столь очевидно связан с внешним, российским фактором, а является порождением внутренних коллизий жизни сельского сообщества.

Причиной рассматриваемой нами на абхазском материале истории было оскорбление, нанесенное представителю фамилии Т. представителем фамилии А. При этом, во избежание неправильной трактовки причины ссоры, перешедшей в дальнейшем в неприкрытую вражду, мы опустим конкретные детали. Отметим лишь, что ссора имела развитие и вылилась в драки, в ходе которых Т. и А. нанесли друг другу телесные повреждения. На этом этапе в дело вмешалась общественность в лице совета старейшин, попытавшаяся примирить обе стороны. В ходе переговоров было принято решение о заключении скорее нейтралитета, чем об установлении мирных отношений между противниками, что иллюстрирует следующий ответ героя нашего повествования Т. общественным парламентариям: «Я их преследовать не буду, они тоже пусть за мной не охотятся. Но если они попробуют мой хлеб-соль, тогда мы враги».

Трагедия произошла во время *Ацуных* — ежегодного ритуала жертвоприношения, получившего в современной устной традиции название праздника урожая. В современном абхазском селении праздник проходит «побригадно», иными словами, в кругу представителей фамилий, проживающих в отдельных поселках *ахабля*, на

которые делится абхазское селение *акыта*, в советское время составлявшими коллектив колхозной бригады. Право и обязанность быть *дато*, т. е. организатором и старшим на празднике, ежегодно менялось. В июле 1962 г. организатором Ацуных был Т. В его задачу, в частности, входило предоставить для принесения в жертву и для праздничной трапезы быка, а также необходимое количество вина. Во время праздника в поселок приехал А. в сопровождении двух своих родственников, принимавших участие в конфликте с Т. Зная о том, что организацией праздника занимается Т., они, тем не менее, решили его посетить. Родственница уговаривала их не делать этого, но решение они уже приняли и пришли на праздник.

В обычной ситуации они стали бы желанными гостями участников Ацуных. Как гостей их угощают и в этот раз, хотя окружающие понимают всю тяжесть сложившейся ситуации. Т. незаметно уходит с праздника, берет ружье и выходит на дорогу, по которой представители фамилии А. должны возвращаться домой. Зная о конфликте и желая предотвратить возможную трагедию, им советуют выбрать другую дорогу, но они возвращаются старой дорогой и двое из них гибнут от выстрелов находящегося в засаде Т. С этого момента Т. уходит из селения и на долгие годы исчезает из жизни большинства своих односельчан, пока в марте 1988 г. его не находят мертвым в двух километрах от его родного дома. В возрасте 94 лет Т., не имея физических сил продолжать скитальческий образ жизни и не желая сдать власть, покончил с собой возле заготовленного его односельчанином *абыцы* (вязанки гибких прутьев для плетня), понимая, что односельчанин обязательно вернется за ней и обнаружит его тело.

О многолетней жизни Т. вне общества известно крайне мало. Наиболее популярный и, пожалуй, единственный достоверно известный эпизод этой жизни таков. Однажды Т. сел в рейсовый автобус в Очамчирском районе (по другим сведениям, в Гальском). Пассажиры, главным образом местные жители, обратили внимание на неизвестного им человека в старой изношенной одежде. Находящиеся в автобусе молодые люди стали отпущать в адрес пожилого незнакомца грубые шутки. Попытка Т. призвать их к порядку успеха не имела. Тогда Т. прошел к водительскому месту, распахнул бурку, под которой было укрыто оружие и потребовал у водителя остановить автобус. Под дулом автомата он вывел из автобуса всех мужчин, загнал их в болото (Очамчирский район изобилует подобными местами) и, оставив их там, уехал в автобусе.

Обратимся теперь к комментариям, которые наши информаторы дали вышеописанным событиям. Во-первых, все без исключения информаторы однозначно называют Т. абреком, или чаще — последним абреком. До ухода в абреки Т. был известен как заслуженный, уравновешенный человек, не способный к неблагоприятному поступку. Более того, он был известен как человек щепетильно придерживающийся «старого» обычая. Известно, что на общественных мероприятиях он крайне болезненно относился к фактам ущемления социально незащищенных людей и нарушениям норм традицион-

го этикета, всегда занимая принципиальную позицию в деле отстаивания своих убеждений.

Не подлежит сомнению, что в случае с нежелательным приходом представителей фамилии А. на Ацуных, общественное мнение поддерживало Т., как человека отстаивающего свою честь. Характерна одна из оценок поведения противников Т.: «они недооценили его», иначе говоря, оскорбили Т., продемонстрировав своим приходом на праздник несерьезное отношение к его словам. При этом мотивация поступка А., по описанию информаторов, также не сводится единственно к желанию оскорбить Т. Уговоры их сестры не ходили на Ацуных могли бы быть оценены как проявление слабости перед врагом. Подобное предположение подтверждается отказом вернуться домой безопасной дорогой, что могло быть воспринято окружающими как признак малодушия.

Таким образом, уходя в абреки, Т. мог надеяться на поддержку населения, что было очень важно, так как, согласно мнению информаторов, самостоятельно просуществовать в условиях горной местности такой длительный срок невозможно. Существует точка зрения, что он имел поддержку среди представителей власти в лице высокопоставленного начальника милиции. Тем не менее, значительную часть своей скитальческой жизни Т. провел вне человеческого жилья, что стало возможным благодаря его навыкам охотника: Т. был метким стрелком, попадавшим в глаз птице.

Сам способ ухода Т. из жизни также встретил полное одобрение земляков. Абрек оказался до конца несгибаемым, не сдался властям, которым так и не удалось его поймать. Застрелившись за чертой селения (фактически не вернувшись домой), он не поставил своих близких перед лицом нового витка развития конфликта, чреватого новыми жертвами.

Поведение Т. в автобусе можно рассматривать как классический пример правильного поведения абрека, выступающего в роли если не сурового, то строгого учителя, воздающего окружающим по заслугам. Важно, что в данном случае наказанию за глумление над пожилым человеком были подвергнуты не только молодые люди — непосредственные виновники, но и мужчины пожилого возраста, не пресекавшие недостойного поведения. Еще раз обратим внимание на значение бурки в экспозиции сцены возмездия. Она скрывает грозного мстителя от окружающих.

Интересно отметить также факт, связанный с Т., в той или иной форме сопровождавший описания жизни многих видных абреков. Это взаимоотношения абрека с «коллегой», который нередко превращался из друга и союзника во врага или предателя. Согласно народной молве, Т. некоторое время поддерживал контакт с неким молодым человеком (вероятно, преступником), скрывавшимся от властей. Молодой спутник Т. отличался безрассудством, что заставило абрека расставить «точки над і». «Т. солидный человек, а тот в городе показывался. Т. говорит: „Если скрываться, то скрываться, а ты на базар выходишь, чачу пьешь, пиво пьешь, к девушке своей едешь

меня затянешь“. А этот молодой в ответ: „Ты трус“. Т. сказал: „Ты ко мне не приходи“». Вскоре молодой человек погиб в перестрелке с милицией. Показательно, что общественное мнение однозначно находится на стороне Т. Молодой сподвижник Т. репрезентуется как не выдержавший суровое испытание. Т. в отличие от него способен выиграть поединок с властями. Его так и не удалось никому поймать и длительным противостоянием властям он доказал силу своего характера.

Тем не менее, несмотря на то обстоятельство, что среди населения за Т. закрепилась однозначно положительная характеристика, отрыв от общины, нахождение на социальной периферии, делали абрека в известной степени чужим и беззащитным перед многочисленными слухами о нем. Некоторые информаторы отмечали, что возвращение Т. к мирной жизни было уже невозможным, так как он нес ответственность за убийства, совершенные в период жизни вне общества. Чрезвычайно любопытна информация, полученная от одного из наших информаторов, согласно которой некоторые невесты, чья невинность в момент свадьбы не подтверждалась, возлагали вину на Т., якобы, обольстившего их.

В итоге нам хотелось бы выделить следующие основные характеристики рассмотренного института абречества.

1. Как уже отмечалось, в принципе не может вызвать возражения положение о динамике изменения института абречества во времени. Но вызывает возражение выделение неких чистых типов, например изгой, разбойник, защитник родины и т. п., жестко связанных с конкретными историческими периодами. Абрек представлял собой значительно более сложный социальный тип. Те формы, которыми характеризуются различные периоды истории абречества, например в работах В. О. Бобровникова, с нашей точки зрения, суть различные проявления одного и того же института в изменяющемся историческом контексте.

Так, абреки периода Кавказской войны, как нам видится, не являлись представителями некоего нового общественного движения. Линия поведения абрека по отношению к России выстраивалась согласно уже сложившейся в этой среде традиции. Абрек представлял собой единицу предельно самодостаточную, независимость которой от общества имела серьезную мотивацию. Отсюда и сложный рисунок его поведения, когда абрек, например, мог вступить в союз с представителями лагеря противника. Главное, что следует отметить, абречество периода Кавказской войны не исчерпывалось лишь типом абрека, ведущего непримиримую войну с Россией.

2. С нашей точки зрения, можно выделить две основные характеристики, позволяющие говорить об абречестве как явлении, обнаруживающем отчетливо выраженную преемственность. Во-первых, речь идет об особом положении, его абрек занимал по отношению к основному ядру общества, которое можно определить как маргинальное. Во-вторых, не менее важной в плане обозначения контуров этой категории общества является ситуация мести, в которой абреки

оказывались и которая выстраивала соответствующим образом их поведение по отношению к окружающему миру. Объектами мести абрека могли стать его кровники, мироеды, представители царской власти на местах или даже сама община, откуда его изгоняли или которую он покидал добровольно.

3. Существовала внутренняя динамика изменения (развития) в рамках этого института. При этом, на первый взгляд, собственно абреками-мстителями могли стать представители второго из рассмотренных выше блоков. Представители первого блока, напротив, в своей подавляющей массе являлись скорее стороной пассивной, уходящей от возмездия. Подобное впечатление может возникнуть при фиксации начального этапа, связанного с уходом из селения, сам же процесс становления абрека как специфического типа личности мог иметь сложный, постепенный путь развития. И в этом процессе первой и очень важной его фазой был уход из общины. Личность в этот момент находилась в крайне зыбком состоянии социальной взвешенности, которое могло завершиться как переселением в другую общину с последующей адаптацией к новым условиям (именно такую категорию лиц у грузин-горцев, укрывавшихся от преследования по кровной мести в дальних, чужих общинах, называют аманатами), так и привести на абреческую стезю. Практически, в описании семилетнего отрезка жизни абазина Дии Капсерегова, составленном с его слов, прослеживается поэтапное развитие конфликта, в ходе которого человек, не имевший первоначально веских на то причин, становится абреком. Став кровником и беглецом, Капсерегов меняет за этот сравнительно короткий срок нескольких покровителей. Ситуация опасности, в которой он оказался, угроза, постоянно исходящая от мстителей и властей, отсутствие семьи создают условия, при которых его существование отличается повышенной степенью мобильности. Капсерегов проводит свои набеги на территорию, которую сам называет «родной землей», однако его ответные действия еще не приняли крайней формы. Месть как составляющая его жизни не вынесена на первый план, а имя связано главным образом с угоном скота, но не с убийством своих врагов. Дальнейшее проведение набегов или слава в их проведении, ему приписываемая, рано или поздно должны были расширить зону конфликта, в который неизменно втянулись бы новые его участники, а последствия приняли бы необратимый характер. Архивный материал, а в нашем случае это, как правило, рутинная фиксация повседневных происшествий, дает возможность увидеть промежуточную стадию процесса становления, которая для большинства потенциальных абреков так и оставалась лишенной дальнейшего развития. Далеко не каждый горец мог адаптироваться к опасностям и трудностям, связанным со специфическим образом жизни абрека.

4. Абречество являлось естественным следствием конфликтов личности и общества, развивавшихся в традиционной среде, а также своеобразной формой оппозиционных настроений, давления на общество со стороны не только отдельных индивидуумов, но в ряде

случаев и целых социальных групп, например группы мужской молодежи. Так, в обстановке политического безвластия в Хунзахе оппозиционные настроения молодежи проявляются уже не в форме одиночных, разрозненных побегов в абреки, а принимают отчетливую форму организованной структуры. Конфликт с его разрушительными для общества последствиями, своеобразное «выпускание паров» уже не выносятся вовне.

Для выходцев из зависимого сословия, равно как и для людей неродовитых, абречество могло стать и своеобразным инструментом социальной эмансипации.

5. Существовало два подхода к оценке предназначения абрека. Во-первых, взгляд самого абрека на ситуацию, в которой он оказался. Во-вторых, это взгляд извне, оценка действий абрека со стороны общины.

Абрек, защищавший интересы народа и пользовавшийся огромным авторитетом, мог стать одновременно виновником народных бедствий. Вопрос в том, насколько ответственен абрек перед народом за свои действия.

Это прежде всего касается эпоса или литературных текстов, где создается некий идеальный образ, воплощающий в себе наиболее рельефные черты данной социальной группы. В этих случаях мы имеем дело, как правило, с самым верхним и немногочисленным ее слоем.

Создается стойкий миф об абреках-заступниках, помогавших бедным и обездоленным и наказывавших врагов общества. Этот образ, одно из ярких творений народной идеологии, в свою очередь, формировал соответствующие установки реальных абреков. Образ абрека-заступника, а также те идеальные взаимоотношения между абреком и общиной, о которых уже шла речь, суть представления о норме с точки зрения общественного мнения, иначе говоря, взгляд на ситуацию извне. Эта ситуация характеризуется весьма значительной зависимостью абрека от общины, степень его автономности от общества весьма относительна. В сложных конфликтных ситуациях абрек порой являлся своеобразным полномочным представителем общины, выполнял посреднические функции.

Безусловно, подобный стиль отношений имел место в реальной действительности, тем более, что миролюбивая позиция во взаимоотношениях абрека с общиной являлась гарантом относительно безопасного его существования. Но рассмотренная линия взаимоотношений между абреком и народом была не единственно возможной. Поведение абрека далеко не всегда было адекватно представлениям народа об его идеальном образе.

Примечательно, что народное сознание практически не фиксирует те поступки абреков, которые не совместимы с его идеальным образом. Абрек, даже если он становился опасным для общества или изначально был его врагом, не заносился в «черные списки». Абрек в своих действиях следовал не «разумной» логике выживания, а был носителем престижной в народе идеологии борьбы за идею, личного

героизма. Абречество — это своеобразный компромисс между высокими идеологическими установками, от которых народ не может отказаться, и реалиями жизни. В народной памяти, как правило, сохранялись образы абреков со сложившейся «репутацией», завоевавших своими делами признание, оставивших яркий след в общественном сознании.

6. Одиночество как форма существования рассматривалось в народной традиции далеко не однозначно. Представление об опасном для человека состоянии одиночества в фольклоре выражено совершенно определенно. Став абреком и посвятив себя мести, человек уже не принадлежал самому себе. Он становился в известном смысле орудием своей мести. Существовало представление об иной, нечеловеческой природе абрека с вытекающим из этого выводом о неправомерности осуждения его действий с общечеловеческих позиций, как невозможно осуждать стихийное бедствие, несущее смерть или разрушение. Это отношение проступает, в частности, в фольклорном образе Черного всадника, несущего в себе черты, позволяющие соотнести его с образом абрека. В своем «эпическом» варианте Черный всадник — покровитель всех тех, кто действует под покровом ночи, не только наездников, отправляющихся в набег за добычей, но также грабителей и отщепенцев. При сжати до масштаба человеческой личности Черный всадник уподобляется абреку, растворяется в нем. Самой своей двойственностью Черный всадник соотносим с абреком, вызывавшим у местного населения в равной степени противоречивые чувства ужаса и уважения. Желание никогда не встречаться с абреком в реальной жизни дополнялось постоянной привлекательностью этого образа у местного населения, что находило свое отражение в сложении многочисленных песен, легенд и сказок.

7. Абрек брал на себя большой нравственный груз, который начинал постепенно трансформировать его личность. Природа этого явления хорошо понятна. Настоящая охота на абрека, которую вели власти и его кровники, не могла не наложить своего отпечатка на характер его действий и умонастроений. Лишь исключительно сильная в психическом смысле личность могла противостоять мизантропическим настроениям.

В мистическом плане человеческая сущность абрека начинала вытесняться демонической составляющей. Отсюда еще один образ — образ абрека, испытывающего непреходящую жажду крови, практически уже собственно демона, утратившего всякий контроль над собой.

Как нам представляется, уход в абреки есть частный случай общения с духами, установление контактов с ними. В настоящее время мы можем увидеть лишь весьма слабые отголоски того явления, когда контакт абрека с духами носил более четкие, определенные контуры. Вера в существование некой связи абрека с духами, по сути своей языческая, в использованной нами литературе часто определяется уже в терминах ислама, достаточно общих и условных: главным

образом упоминаются Аллах и шайтан. Как правило, абрек отдает себя под покровительство Аллаха, рассматривая свое дело праведным, в то время как окружающие часто видят в нем и его делах шайтана. Тем не менее само явление — непосредственный выход абрека на мир духов, вероятно, не могло органично сочетаться с официальной практикой ислама.

8. Нарушая законы общины, и изгоняясь ею, или самостоятельно принимая решение по той или иной причине оставить сообщество людей, абрек ставил себя в ритуальном смысле в пограничное между жизнью и смертью положение. Жизнь его отныне протекала по особым законам. Представление об особой «территории» абрека находило выражение в характерных особенностях его габитуса и в первую очередь комплекса традиционной одежды. Степень «маргинальности» бурки, непосредственной близости к сферам инобытия чрезвычайно высока, что и являлось причиной ее использования в обрядовой практике. Бурка как «инструмент соединения двух миров» наиболее адекватна миру абрека, который в мире людей наиболее близок к персонажам необжитого человеком пространства и мира мертвых. Нам представляется, что абрек в традиционном мире являлся той фигурой, которая в наибольшей степени актуализировала знаковую функцию бурки. Фигура абрека, в силу того, что сама несет мощный знаковый заряд, придавала «знаковости» бурки перманентный характер.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| Введение. | 5 |
| Глава I. Уход в абреки. Конфликт личности и общества. . . . | 16 |
| Глава II. Абрек и общество: области конфликтов. | 48 |
| Глава III. Свой среди чужих, чужой среди своих — локус абрека. | 83 |
| Глава IV. Между жизнью и смертью — мифологизация образа абрека в традиционных представлениях народов Кавказа. | 105 |
| Глава V. Облик абрека и его семантика. | 156 |
| Заключение. | 198 |

серия



Ботяков Юрий Михайлович
АБРЕКИ НА КАВКАЗЕ:
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ ЯВЛЕНИЯ

научное издание
ISBN 5-85803-283-0

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

Редактор — И. П. Сологуб
Корректор — Р. Н. Ишбулатова
Технический редактор — Т. В. Чудинова

Издательство «Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
Для корреспонденции и заказов:
198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111
<http://www.pvost.org>
e-mail: pvcentre@mail.ru

Подписано в печать 05.05.2004. Формат 60×90 1/16
Бумага офсетная. Печать офсетная
Гарнитура основного текста «Таймс»
Объем 13 печ. л. Тираж 500 экз. Заказ № 394.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12



В серии вышли книги:

Симаков Г. Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии: Ритуальный и практический аспекты. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. 320 с. ISBN 5-85803-111-0 (Ethnographica Petropolitana, I).

Этикет у народов Южной Азии. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 304 с. ISBN 5-85803-121-8 (Ethnographica Petropolitana, II).

Этикет у народов Юго-Восточной Азии. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 192 с. ISBN 5-85803-119-6 (Ethnographica Petropolitana, III).

Хайко Шрайдер. Экономическая антропология. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 192 с. ISBN 5-85803-131-5 (Ethnographica Petropolitana, IV).

Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. 400 с. (Ethnographica Petropolitana, V).

Бутинов Н. А. Народы Папуа Новая Гвинея. От племенного строя к независимому государству. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. 384 с. ISBN 5-85803-146-3 (Ethnographica Petropolitana, VI).

Карнов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. 416 с. ISBN 5-85803-172-2 (Ethnographica Petropolitana, VII).

Мазалова Н. Е. Состав человеческий: человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. 192 с. ISBN 5-85803-175-7 (Ethnographica Petropolitana, VIII).

Адоньева С. Б. Категория ненастоящего времени: (антропологические очерки). СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. 176 с. ISBN 5-85803-146-3 (Ethnographica Petropolitana, IX).

Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура; In memoriam. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2003. 464 с. ISBN 5-85803-227-3 (Ethnographica Petropolitana, X).

Нефедкин А. К. Военное дело чукчей (середина XVII—начало XX в.). СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2003. 384 с. ISBN 5-85803-244-3 (Ethnographica Petropolitana, XI).

Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2004. 368 с. ISBN 5-85803-246-X (Ethnographica Petropolitana, XII).

Ю. М. Ботяков

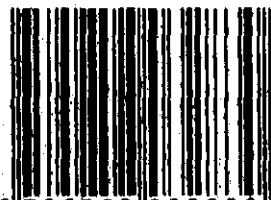
**АБРЕКИ
НА КАВКАЗЕ**

**СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ
АСПЕКТ ЯВЛЕНИЯ**

Первое монографическое исследование феномена абречества. В книге рассматривается широкий круг проблем, в том числе посвященных этническому своеобразию этикета, формам противостояния личности и общества, внутри- и межобщинным противоречиям, специфическим реакциям общества и личности на нарушение общепринятых норм и др.

Абречество явилось естественным следствием конфликтов личности и общества, развивавшихся в традиционной среде, а также своеобразной формой оппозиционных настроений, давления на общество со стороны не только отдельных индивидуумов, но в ряде случаев и целых социальных групп.

ISBN 5-85803-283-0



9 785858 032830