



М. М. Ковалевский

Закон и обычай на Кавказе

Максим Ковалевский
Закон и обычай на Кавказе

«Кучково поле»

1887

УДК 347:392
ББК 63.3(2)51(24)

Ковалевский М. М.

Закон и обычай на Кавказе / М. М. Ковалевский — «Кучково поле», 1887

ISBN 978-5-9950-0297-0

Выдающийся русский ученый Максим Максимович Ковалевский в обстоятельном труде «Закон и обычай на Кавказе» проследил древние обычаи и социокультурные институты горских народов, исторические связи Кавказа с другими регионами. Он отмечал прогрессивное для своего времени российское влияние на Кавказ, справедливо указывая, что после присоединения к России народы Кавказа получили возможность самостоятельно развиваться, были избавлены от внешних угроз, смогли значительно расширить экономические и культурные связи с Россией. Книга будет полезна специалистам-историкам, а также читателям, которые интересуются обычаями горцев, их законами, а также влиянием, которое Россия оказывала на Кавказ в XIX в.

УДК 347:392
ББК 63.3(2)51(24)

ISBN 978-5-9950-0297-0

© Ковалевский М. М., 1887
© Кучково поле, 1887

Содержание

Том I	5
Предисловие к I тому	5
Источники кавказского адата	7
Отдел I. Народные элементы адатного права	7
Глава I. Матриархат	7
Глава II. Агнатический род	19
Отдел II. Культурные влияния и их отражение на обычном праве горцев	44
Глава I. Иранские влияния	44
Глава II. Греческое и римско-византийское влияние	63
Глава III. Влияние христианства, канонического и Моисеева права	74
Конец ознакомительного фрагмента.	81

Максим Максимович Ковалевский

Закон и обычай на Кавказе

Том I

Предисловие к I тому

Изучение быта кавказских горцев началось уже давно. Сотни лет прошли с тех пор, как генуэзец Интериано и Иоанн Луккский, французы – Шарден и Тавернье, голландец Стрюис, немецкий подданный Олеарий познакомили нас с особенностями религиозного, общественного и юридического быта черкесов, горцев Грузии и Осетии и горцев Дагестана. Литература конца XVIII и начала текущего столетия особенно богата летучими заметками и систематическими описаниями быта горцев. С 1850-х годов, вслед за переходом многих из них под русское владычество, начинается официальная запись их юридических обычаев, или адатов. Беглые этнографические очерки чередуются с многотомными трактатами, и литература о Кавказе начинает приобретать размеры, невольно парализующие в каждом новом исследователе стремление к полноте и всесторонности. Можно было бы ожидать, что при таких условиях не представится затруднения найти ответ на вопросы: что такое горский адат, из каких элементов он сложился? можно ли видеть в нем исключительное выражение народных юридических воззрений или он отражает на себе также те различные воздействия, каким в равное время подчинялась историческая жизнь Кавказа? каково, в частности, его отношение к древним религиозно-юридическим системам, к иранскому, римскому, византийскому, армянскому и грузинскому праву? какую печать наложили на него бродячие народы Севера или прибывшие с Востока арабы и персы? какое, наконец, влияние оказало на него насильственное сближение покоренной силой оружия страны с русской культурой? По всем этим вопросам текущая литература хранит упорное молчание, а между тем они – те самые, от решения которых зависят не только научное понимание кавказского права, но и самое направление нашей внутренней политики в этой окраине. Не получив по ним ответа, невозможно, с одной стороны, определить, в чем именно заключаются оригинальные и чисто народные нормы кавказского права, а с другой – выяснить то положение, какое русское законодательство и суды должны занять по отношению к горскому адату. Таким образом, значение никем доселе не поднятых, впервые поставленных в настоящем труде вопросов одновременно и теоретическое, и практическое. От их скорейшего решения зависят, на наш взгляд, и дальнейшие успехи кавказоведения, и выполнение принятой нами культурной миссии на Кавказе. Без определения тех элементов, из которых сложилась кавказская гражданственность, всякие попытки достигнуть правильного ее понимания неизбежно останутся бесплодными, точно так же, как без выяснения туземных и чужеродных элементов кавказского права русское правительство навсегда останется в неизвестности насчет того, что оно должно сохранить, а что отвергнуть в действующем адате. Этнография и история обязаны на этот раз прийти на помощь законодательству и судебной практике, выясняя им тот путь, по которому они должны идти, имея в виду интересы общественного возрождения края. Автор не обольщает себя мыслью, что печатаемое им исследование заключает в себе последнее слово по возбужденным им вопросам. Он разделяет, наоборот, уверенность в том, что его выводы нуждаются в пересмотре и исправлении со стороны местных исследователей. Задача его слишком обширна, чтобы быть выполненной с надлежащей полнотой и обстоятельностью. Он еще более далек от мысли ждать скорых практических результатов от той новой постановки вопроса об отношении обычая и закона, которую читатель найдет в его

труде. Кто имел случай действовать на общественном поприще, тот, разумеется, успел отказаться от иллюзии о возможности непосредственного практического воздействия. Окружающая нас со всех сторон рутинная не позволяет сомневаться, что высказываемые автором пожелания, как бы скромны они ни были, осуществляются не раньше, как на расстоянии десятков лет. Русский писатель, видящий в торжестве своих идей единственный стимул для деятельности, несомненно, отложил бы в сторону перо – так мало надежд вызывает в нем действительность. Есть эпохи в истории, когда путеводная нить теряется из глаз, когда прошедшее перестает быть залогом для настоящего и будущего, когда невольно утрачивается вера в прогресс, в неизбежность поступательного движения человечества. Одну из таких эпох переживаем мы ныне. В созданных ею условиях одинокий работник, пишущий в тиши кабинета для неизвестного и, может быть, несуществующего читателя, по всей вероятности, найдет для своей деятельности некоторое оправдание.

*Село Воложский Кут,
19 сентября 1889 года*

Источники кавказского адата

Отдел 1. Народные элементы адатного права

Глава I. Матриархат

За последние годы все более и более стало выясняться значение, какое для сравнительной этнографии и истории права, не говоря уже о языкознании и истории религий, может иметь всестороннее изучение быта населяющих Кавказ народностей.

Интерес, с каким встречены были в Германии «Осетинские этюды» Всеволода Миллера и составленная на основании их работа профессора Гюбшмана об этнологии осетинского языка, готовность, с которой такие ученые издания, как *Journal des Savants*, *English Archaeological Review* и *Memorials of the Asiatic Society*¹, принимают всякую статью, относящуюся к археологии и бытописанию Кавказа, не позволяют сомневаться в том, что европейская наука начинает смотреть на изучение народных верований, обычаев и преданий нашей южной окраины с таким же интересом, с каким она относится к этнографии и древностям туземных племен Америки или столь разнообразного по своему составу населения Индии.

То обстоятельство, что в сочинениях, нередко весьма далеко стоящих от прямых задач кавказоведения, все чаще и чаще попадаются ссылки на современные обычаи осетин, черкесов, или грузинских горцев, само по себе указывает на источник того интереса, какой кавказоведение начинает вызывать в крупных представителях истории и сравнительной истории права, как Дарест, Эсмен, Поль Виоле, Колер и другие. Европейских ученых занимает прежде всего мысль о том, в какой мере изучение юридического быта кавказских племен подтверждает или опровергает те гипотезы насчет древнейших стадий общежития и развившихся на их почве юридических институтов, какие этнологам и юристам Запада удалось построить на основании часто отрывочного, неполного, и еще чаще плохо проверенного и потому сбивчивого и противоречивого материала. Еще с конца прошлого века стала постепенно выясняться невозможность обойтись при изучении древнейшего права без того могущественного подспорья, какое дает исследователю наблюдение над бытом диких и варварских народов современности. То обстоятельство, что древнейшие из дошедших до нас памятников литературы и законодательства относятся к эпохе уже сложившегося государственного быта – причина тому, что о предшествующих государству общежительных формах мы, на основании этих памятников, можем составить себе лишь отрывочное и далеко не полное представление. Правда, в них рассыпано немало указаний на то, каковы были те порядки, с которыми пришлось бороться развивающейся государственности, в них попадают еще обломки или пережитки потерявших свой первоначальный смысл юридических институтов; но и того, и другого далеко не достаточно для восстановления в мельчайших подробностях всех сторон предшествующей государству социальной организации.

Чтобы выйти из той неопределенности, с какой теологи и метафизики рисовали догосударственный быт людей, изображая нам одни – воспроизводящее картины рая «состояние невинности», а другие – мало чем отличное от него «естественное состояние», англичанин Гоббс еще в XVII веке счел возможным обратиться к быту дикарей как к вернейшему указателю того, в чем именно состоял этот превозносимый всеми догосударственный строй. С тех пор как в сочинении Лафито о нравах и обычаях краснокожих историки и юристы нашли пер-

¹ Ученый журнал, Английское археологическое обозрение и Записки Азиатского общества. – Ред.

вое сколько-нибудь систематическое и цельное описание первобытной культуры, сравнительная этнография сделалась постепенно одной из вспомогательных наук как для истории вообще, так и для истории права в частности. Широкие обобщения, к каким по вопросу о начальных формах общежития пришли за последние тридцать лет такие писатели, как Мен, Бахофен, Макленан, Морган или Спенсер, в основании своем не имеют другого источника, кроме сопоставления и восполнения данными сравнительной этнографии данных истории права.

Чем для Макленана и Моргана является в этом отношении быт американских краснокожих, тем для Мена или Лайеля служат обычаи туземных племен Индии, и в частности – ее арийских народностей. Если Макленан или Бахофен считают возможным выставить гипотезу о матриархате, то есть об общежительных союзах, объединяющим началом которых является родство по матери, как о древнейшем типе социального устройства, то потому лишь, что в быте американских дикарей они находят и толкование, и восполнение тех отрывочных указаний, какие насчет материнства заключают в себе древние и средневековые писатели, а также и первые по времени законодательные памятники. Если Морган и за ним Физон выступают с совершенно новым учением о древнейшем браке, как о союзе, заключаемом не как ныне – между отдельными индивидами, а между целыми группами, то опять-таки на том основании, что эти порядки, на которые можно найти лишь слабые намеки в исторических источниках, иллюстрируются как нельзя полнее и обстоятельнее современным бытом американских и океанийских племен.

Если, наконец, Мен считает возможным возвести на степень общего правила преимущество родового, общинного и феодального строя, то, несомненно, потому, что в обычаях джатов, раджнутов и других арийских племен Индии он нашел руководящую нить в том лабиринте отрывочных и, на первый взгляд, противоречивых указаний, какие содержат в себе постановления древнейших источников римского, индусского, английского и ирландского права. Я не вижу причин, по которым этнография Кавказа, которая по многочисленности и разнообразию обнимаемых ею народностей и типов культуры далеко оставляет за собой бытоописания как американских и океанических, так и индусских племен, не могла бы быть привлечена с успехом к изучению древнейших стадий общежития. Но может быть, ее содействие является излишним, так как сами эти стадии уже установлены и вновь привлекаемый к исследованию материал в состоянии только подтвердить уже известное. Один факт одновременного существования двух взаимно исключающих друг друга теорий, из которых одна проповедует повсеместное на первых порах распространение матриархата, а другая исключительность и обусловленность этого явления временными и местными причинами, говорит нам уже о том, что недавняя по времени наука «эмбриологии общества» далеко еще не сказала своего последнего слова. Прибавим, что даже в рядах тех, которые признают матриархат за начальную стадию общежития, далеко не существует единогласия касательно причин, вызвавших его к жизни. Коммунальный брак и беспорядочное половое сожитие; отсутствие постоянной связи между мужем и женой и вытекающая из этого безызвестность отца; взаимные отношения, связывающие детей и их дядю по матери, или что то же – ее брата; обязательство не брать жены иначе, как из среды собственных родственников, и противоположное ему требование – вступать в брак только с чужеродцами, другими словами, «эндогамия и экзогамия» – источник этих обеих норм, порядок их преимущества, значение, какое они имеют для судеб матриархата; групповой и индивидуальный брак; родство по классам и родство по коленам; происхождение отеческой власти и причины перехода от материнского рода к роду агнатическому – все это вопросы, только поставленные, но далеко еще не решенные. Говоря это, я вовсе не хочу сказать, что сравнительная история права в связи со сравнительной этнографией доселе не установили ни одного сколько-нибудь общего положения. Я имею в виду только то, что их обобщения нуждаются в проверке. А для такой проверки едва ли не самым надежным материалом является тот, какой доставляет нам наука кавказоведения.

Большое преимущество этого материала, превосходство его над тем, какое дает нам, положим, изучение быта американских, малазийских и полинезийских племен, а также разнообразных обитателей Индии, лежат в том, что мы имеем дело с народностями, которые самой природой занимаемых ими местностей поставлены в условия, благоприятные более или менее неизменному сохранению их стародавних нравов и обычаев. Народности эти наблюдаемы были с древнейших времен и продолжают быть наблюдаемы и поныне. Об одном и том же племени мы имеем свидетельства и таких писателей древности, как Геродот и Страбон, знавших о них по рассказам греческих колонистов, и таких средневековых анналистов, как Моисей Хоренский или Моисей Кагансат, и таких также средневековых путешественников, как Контарини, Пауло Карпини или Интериано, не только знавших о них по рассказам генуэзских колонистов на восточном побережье Черного моря, но и прошедших их страну вдоль и поперек. Византийские и арабские хроники, армянские и грузинские историки и географы сменяют друг друга в описании их быта.

Католические миссионеры XVII и следующих столетий с падре Ламберти во главе, французские, немецкие и голландские путешественники, вроде Тавернье и Шардена, Олеария и Стрюиса, проникают во внутренние условия их быта с такой обстоятельностью и всесторонностью, которые далеко оставляют за собой случайные наблюдения и сделанные по ним коротенькие заметки предшествующих веков.

С начала военных столкновений России с Кавказом и во все время продолжения борьбы туземцев за независимость горцы, и во главе всех осетины, черкесы и лезгины, останавливают на себе внимание не только случайно занесенных судьбой авантюристов, вроде Рейнегса, но и таких ученых, как Потоцкий, Паллас или Клапрот. Деятельное вмешательство в отчаянную, хотя и бесплодную, борьбу с наступающей на горцев со всех сторон русской державой дает англичанину Беллю и поляку Лапинскому возможность провести несколько лет в среде абаз и кабардинцев и ставит их, таким образом, в самые благоприятные условия для изучения внутренних причин и духа тех учреждений, из которых слагается гражданственность горцев.

Одновременно забота о внутреннем управлении добровольно присоединившихся или завоеванных силой оружия провинций побуждает русские власти собирать точные и полные сведения о юридических обычаях туземных племен. Пользуясь этими материалами, местные этнографы один за другим обнаруживают и в периодической прессе, и в специально издаваемых с этой целью сборниках целые исследования об общественных и правовых порядках горцев. Эти описания не только подтвердили во многом показания предшествовавших по времени путешественников, но и обнаружили поразительную живучесть в среде туземцев Кавказа обычаев и порядков настолько древних, что о них идет речь еще у писателей Греции и Рима.

Юрист-этнограф, строящий свои заключения на основании кавказского материала, имеет, таким образом, в своем распоряжении целый ряд разновременных, взаимно контролирующих и восполняющих друг друга данных. Вместо того чтобы довольствоваться чисто субъективными догадками о вековой древности изучаемых им обычаев и институтов, он имеет возможность удостовериться в этой древности справками у греческих и римских, арабских и византийских, армянских и грузинских географов и анналистов. Мало ему этого материала, он и в отчетах путешественников и миссионеров найдет и обильную пищу для своей любознательности, и средство к достижению исторической достоверности. Одним словом, преимущество, представляемое кавказским материалом, сводится к превосходству материала историко-этнографического над материалом чисто этнографическим. Это превосходство не только делает возможной многократную проверку одних и тех же данных, но и раскрывает перед нами порядок зарождения и рост отдельных институтов, а также ту преемственную связь, которая существует между различными стадиями развивающейся общественности.

Если судить по тем результатам, какие для эмбриологии общества дало доселе изучение быта наиболее обследованного из горских племен – осетин, кавказоведение не грозит ниспро-

вержением уже добытых социологией результатов. Оно не отрицает собой ни факта широкого распространения родового быта, ни возможности открыть в этом быте пережитки более ранней стадии развития – матриархата или зародыши более поздних форм общежития – общинной и феодальной. Если бы оно делало это, доверие к общности устанавливаемых им выводов было бы поколеблено. Возникла бы мысль об исключительности условий, в которых зародилась и развилась кавказская гражданственность. Исключительность явлений вызвала бы необходимость искать объяснения им в исключительности сопровождавшей их обстановки. Этнография кавказских племен явилась бы не освещением общего мирового процесса развития, а доказательством возможности местных от него отклонений. Чем меньше этнографических курьезов, не повторяющихся в других местностях обычаев и порядков, чем больше общего с другими народностями заключает в себе этнография кавказских племен, тем, разумеется, меньше становится ее значение для тех, кто верит в нескончаемо повторяющиеся перевороты в основных теоремах общественных наук. Но для всякого, кто вместе с нами видит поступательный ход обществоведения в пересмотре, подкреплении и исправлении уже добытых результатов, во внесении большей определенности и точности в установленные уже выводы, в более полном согласовании их между собой и обобщении в одну стройную, прочно опирающуюся на факты теорию, для того изучение Кавказа представится одновременно и необходимым, и неизбежным. Какие же, спрашивается, выводы по отношению к эволюции общества дает нам этнография кавказских племен? Постараемся ответить на этот вопрос возможно коротко. В обычаях черкесов и ингушей, осетин, сванет, хевсуров, пшавов и тушин, а также большинства горских племен Дагестана, то есть в среде весьма пестрой по своему этнографическому составу, в которой чисто арийские элементы, выступающие в лице осетин, смешиваются с картвельскими, адыгейскими, лезгинскими и тюркскими, можно отметить целый ряд юридических обычаев и обрядов, происхождение которых не может быть объяснено порядками родового агнатического устройства и необходимо предполагает существование матриархата и связанных с ним учреждений. Перечислим эти факты, откладывая до поры до времени всякое обобщение. Беллем впервые было отмечено существование в среде абазинских племен, населяющих горные долины по побережью Черного моря, своеобразной общественной организации, характер которой он передает словом «братство». В состав каждого из братств, или «тлеух», входит несколько родов (ачих). Отношения между мужчинами и женщинами одного и того же братства те же, что между братьями и сестрами. Члены братства считают себя происходящими от общего корня и потому самому кровными родственниками. Интересную для нас черту составляет то обстоятельство, что брак между мужчинами и женщинами одного и того же братства считается недозволенным. В старые годы, по описанию Белля, виновные в нарушении этого запрещения бросаемы были в море. В 40-х годах текущего столетия довольствовались платежом полной платы за кровь и возвращением новобрачной ее отцу. Брачные запреты распространяются не только на членов одного и того же рода, но и на членов всех родов, входящих в братство. При этом все равно, идет ли дело о заключении брака между свободными или несвободными членами сообщества. Рабы и рабыни считались принадлежащими к тлеуху их владельца и на этом основании разделяли со свободными установленные для них экзогамические запреты².

Общность земельного владения и круговая порука в отмщении обид, направленных против любого из членов братства, дополняют эту картину тесного товарищеского общения нередко целых тысяч человек, объединенных представлением об общем происхождении или слившихся свои роды воедино путем договора. Тесная солидарность, существующая между членами подобных союзов, сказывается на каждом шагу, между прочим, в следующем: при недостаточности средств для покупки невесты из чужого братства нужный для ее приобретения калым составляется из добровольных приношений всех «братьев». Купленная на общие сред-

² См.: Bell J. Journal d'une residence en Circassie pendant les années 1837, 1838 et 1839. V. I. P. 167.

ства жена и по смерти мужа продолжает составлять общее достояние его рода и братства. Еще в XV веке генуэзец Интериано отмечает следующую любопытную подробность: у черкесов, говорит он, называя их «зикки», никто не стыдится провести со вдовой покойного брата даже ближайшую ночь, следующую за его смертью³. Вдова не вправе вступить в брак с членом чужого племени, не вознаградив предварительно тот, в который она была куплена.

Дополняя эти данные, Белль говорит, что в его время, то есть в 40-х годах текущего столетия, вдова, как приобретенная на средства одного из членов братства, по смерти мужа отдаваема была даром кому-либо из членов сообщества⁴.

Барон Сталь в своем этнографическом очерке черкесского народа дополняет несколькими новыми чертами эту картину экзогамических братских союзов.

Подтверждая показания Белля о необыкновенной короткости отношений между замужними женщинами и мужчинами одного и того же братства, он замечает, что у одного из черкесских племен, у шапсугов, «волокичество в прежнее время составляло общераспространенный обычай». Иметь любовника (ч-ас) не считалось позорным для женщин, и мужья даже гордились тем, что жены их любимы другими мужчинами.

Один арабский путешественник X века, Абу эль-Кассим, говорит о гетеризме замужних женщин как об одной из особенностей народного быта кассагов, то есть черкесов⁵. Это показание подтверждает и другой одновременный, также арабский писатель – Массуди⁶.

В XVII веке Тавернье и Стрюис дополняют все эти свидетельства следующими в высшей степени характерными подробностями. Если у замужней женщины заведется любовник, говорит Тавернье о черкешенках, и муж застанет жену на месте преступления, он спокойно выходит из сакли и не напоминает ей никогда о случившемся ни единым словом. Чем больше женщина имеет связей, тем в большем она почете. Когда между женщинами поднимется ссора, они обыкновенно попрекают одна другую тем, что уродство или обилие детей мешают ей иметь любовников помимо мужа⁷.

«Черкешенки, – пишет Стрюис, – не отличаются недоступностью; их не пугает приближение мужчины. Они нимало не отгоняют его от себя и не прочь поддаться на его ласки⁸. Если женщины податливы, то о мужьях надо сказать, что они очень снисходительны; спокойно смотрят они на ухаживание за их женами, не обнаруживая никакой ревности. Поведение свое они объясняют тем, что женщины подобны цветам, красота которых была бы излишней, если бы не было глаз для того, чтобы любоваться, и рук для того, чтобы срывать этот цвет».

Чтобы понять значение, какое для вопроса о древнейшей форме общественной организации имеет существование братств между черкесами, мы напомним в немногих словах ту роль, какую в теории матриархата играют во многом сходные с черкесскими братства американо-австралийских племен. Физону и Моргану удалось проникнуть во все тонкости этой организации и указать нам, что в основе ее лежат экзогамические запрещения. Так, например, у ирокезов брак не только запрещен в пределах одного и того же рода, но не разрешается даже в том случае, когда жених и невеста, принадлежа к различным родам, входят в то же время в состав одного и того же братства. У одного из племен, принадлежащих к ирокезской конфедерации, у сенек, браки не могут быть заключаемы между членами следующих тотемов, или

³ См.: Ramusio G.-B. Raccolta di Viaggi. Venezia, 1559 a. T. II.

⁴ См.: Bell J. Journal d'une residence en Circassie pendant les années 1837, 1838 et 1839. V. I. P. 168.

⁵ См.: D'Ohsson M. Des peuples de Caucase et des pays au Nord de la mer Noire et de la mer Caspienne au X siècle, on Voyage d'Abou-El-Cassim. Paris, 1828. Ch. V.

⁶ См.: Magasin Asiatique, 1835. Description du Caucase et des pays qui avoisinent la mer Noire et la mer Caspienne par Massoudi (943 a.). Trad. par Klaproth.

⁷ См.: Tavernier J.-B. Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier. Paris, 1676. Ch. XI.

⁸ Elles feroient scrupule de l'empêcher de cueillir ce qu'il faut de lis et de roses pour un bouquet de juste grosseur. См.: Struys J. Les voyages de Jean Struys. Amsterdam, 1681. P. 195.

родов: медведя, волка, кастора и черепахи. Входящие в состав их семьи вольны в то же время вступать в супружеские союзы с четырьмя тотемами, составляющими из себя опять-таки одно и то же братство. Эти тотемы носят наименование следующих животных: лани, бекаса, сокола и цапли.

Находя в среде австралийцев организацию, во всем однохарактерную с только что описанной, Физон справедливо замечает, что наипростейший тип ее есть тот, который представляет собой племя камиларои: племя это распадается всего-навсего на два подразделения, из которых одно известно под именем кумит, а другое – под именем кроки. Мужчины каждого из этих подразделений могут сделаться мужьями женщин противоположной группы и наоборот, но в пределах одной и той же группы все женщины и все мужчины считаются братьями и не могут заключать браков между собой. Целомудрие строго соблюдается незамужними, и всякое оскорбление девушки со стороны брата, то есть члена одной с ней группы, наказывается как кровосмешение. По отношению же к замужним женщинам, которые, как мы сказали, всегда являются чужеродками, целомудрие так мало соблюдается, что каждый кумит считает себя мужем каждой женщины крока, и наоборот, каждый крока считает себя мужем каждой женщины кумит. Из описания Сталья мы узнаем, что общность жен-чужеродок встречалась в прежние годы и у шапсугов. Она связана была со строгим запрещением всякого сожития с девушками одного и того же братства, целомудрие которых ревниво охраняемо было обычаем. Итак, в основанных на начале экзогамии и сохранивших еще следы коммунального брака тлеухах черкесов следует видеть пережиток тех порядков, которые современная этнология относит к периоду зачинающейся общественности. В обществе, в котором право на приобретенных из чужого братства женщин признается равно за всеми нареченными братьями, совершенно понятным является обычай, по которому лицо, вступившее в более тесную связь с женщиной, чтобы не навлечь на себя недовольства других членов одного с ним братства, избегает всего, что могло бы служить выражением исключительности присвоенных им прав над ней, как то: свидания с ней в присутствии посторонних лиц, публичного обозвания ее женой или явного заявления, что рожденные от нее дети имеют его своим отцом. В высшей степени интересную черту черкесских нравов составляет то обстоятельство, что, по разновременным свидетельствам всех тех, кто имел случай ближе познакомиться с условиями их быта, муж не только бежит присутствия жены каждый раз при посещении его посторонним человеком, но и считает для себя обидой всякий вопрос о том, как поживает его супруга. Черкес, пишет Дюбуа де Монпере, не смеет показаться публично со своей женой; он посещает ее не иначе, как тайком. Большой грубостью считается говорить ему о ней, как о жене, или спрашивать подробности о том, как она поживает⁹. Та же черта отмечена была уже Потоцким и Беллем. Первый прямо утверждает, что мужья только по ночам, и то крадучись, пробираются в помещение, отведенное для их жен¹⁰, а второй рассказывает, как, вошедши с ведома мужа в жилище его жены, он тем самым обратил его в бегство.

Те же побудительные причины могли сделаться источником и другого странного обычая, который у черкесов известен под названием «аталычества». Обычай этот состоит в том, что новорожденный не остается в доме родителей, а отдается на попечение в чужое семейство. Вскармливание ребенка и воспитание его, не идущее обыкновенно далее обучения его верховой езде и обращению с оружием, падает на обязанность семьи аталыка, которая нередко озабочивается также приисканием ему невесты. Между аталыком и ребенком, взятым им на воспитание, устанавливаются те отношения, какие у нас существуют между сыном и отцом. Родственный характер этих отношений признается самим обычаем, которым признается невозможным всякий брак между семьей воспитателя и семьей воспитанника, распространяя, таким

⁹ См.: Montpireux F. Voyage autour du Caucase. Paris, 1839. P. 115.

¹⁰ См.: Potocki J. Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase par le Comte Jean Potockii. Paris, 1829. V. I. P. 164.

образом, на эти семьи те же экзогамические запреты, какие установлены по отношению к членам одного и того же рода и братства. В настоящее время обычай отдавать детей на воспитание в чужие руки продолжает держаться по преимуществу в одних лишь княжеских и дворянских семьях и применяется почти исключительно к мальчикам; но в старые годы обычай этот был всеобщим¹¹ и так строго вынуждаем был на практике, что за лицом, желавшим принять на себя обязанности аталыка, признавалось даже право силой овладеть новорожденным и увезти его в свой аул¹². Во все время, пока воспитанник остается в доме аталыка, отец и мать не должны, согласно этикету, справляться о его судьбе и вообще обнаруживать какую-либо заботливость о нем¹³. Когда воспитанник достигнет совершеннолетия, то есть окажется способным принимать участие в войне, аталык в торжественной процессии приводит его к отцу. Отец, одарив воспитателя, принимает сына в свою семью. Такому акту предшествует совершение обряда, символически выражающего нежелание рода допустить акт усыновления. Белль, который лично присутствовал при передаче аталыком сына в руки отца, рассказывает, что на толпу всадников, сопровождавшую воспитателя и его питомца, аульская молодежь, подчиняясь требованию обычая, сделала шуточное нападение; несколько минут продолжалась пальба холостыми, разумеется, зарядами; наконец, аталыку удалось пробить себе дорогу¹⁴.

Обычай аталычества принадлежит к числу стародавнейших обычаев черкесов. Мы встречаем упоминание о нем еще в первых по времени описаниях их быта и, между прочим, в упомянутом уже сочинении генуэзца Интериано. Отношение, в котором этот обычай стоит к тем отдаленным от нас порядкам, при которых родство по отцу еще неизвестно и установленная самой природой связь между матерью-родильницей и происшедшим от нее ребенком одна считается источником семейного единения, как нельзя лучше выступает из сопоставления кавказского аталычества с однохарактерными ему явлениями в быте полинезийских племен. Из того описания, какое нравам полинезийцев дает Морган¹⁵, видно, что они придерживались тех же экзогамических запрещений и той же системы общения жен, какую мы встретили среди черкесов. Лица, связанные между собой родством по матери, считали друг друга братьями и сестрами. Брак между ними обычаем не разрешался; но тот же обычай допускал братьев одной группы к совместному обладанию сестрами другой, и наоборот. У одного из племен Полинезии, у племени маори, в силу стародавнего обычая дети по правилу никогда не были оставлены при их матерях: с самого рождения они поступали к усыновителям и усыновительницам, на обязанность которых падали их вскармливание и воспитание¹⁶.

Обычай полинезийских дикарей раскрывает перед нами действительный источник аталычества. Дети потому поступают у черкесов на воспитание к постороннему лицу, желающему вступить по отношению к ним в роль аталыка, что принадлежность их тому или другому отцу являлась спорной, очевидно, не по иной причине, как по той, что все члены одного братства одинаково могли быть мужьями их матери. Только открытое признание их тем или другим мужчиной обращало их в его детей. Для этого недостаточно было одного рождения в той или другой семье, требовалось еще усыновление, принимавшее вышеописанную форму передачи аталыком взрослого сына в руки мужа его матери.

¹¹ См.: Bell J. Ibid. V. I. P. 244.

¹² «In fritheren Zeiten wurden selbst die Kinder kurz nach des Geburt von einem sich aufdringenden Erzieher der zuvor mit der Amme undvielleicht mit der Mutter sich'verständigt hatte, gerauht. Sieben Zeugen, die bei dem Raube gegenwärtig sind mtissen später die Aechtheit des Kindes mit einem Eide bekräftigen». См.: Reineggs J. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. V. VI. S. 251.

¹³ «Un prince rougit de colere, – читаем мы у Клапрота, – sil'on s'informe de la santé de sa femme et de ses enfants; il ne répond pas et tourne le dos avec mépris». См.: Klaproth J. Voyage au Caucase et en Géorgie. V. II. P. 362.

¹⁴ См.: Bell J. Ibid. V. II. P. 245 et 246; см. также: Koch K. Reise durch Russland nach dem Kaukasischen Isthmus in der Jahren 1836, 1837 und 1838. V. I. P. 383.

¹⁵ См.: Morgan L. Ancient Society. P. 414.

¹⁶ См.: Giraud-Teulon A. Les origines du mariage et de la famille. P. 67.

Братства встречаются на Кавказе не у одних только черкесов. Мы находим их и у чеченцев, которым они известны под наименованием «тайп». Чеченские тайпы, хотя и распадаются на второстепенные союзы (гаары и неки), но, тем не менее, принадлежащие к ним мужчины считаются все братьями, «воша». Между собой браки запрещены даже в двенадцатой степени родства¹⁷.

Подобно черкесам, чеченцы смотрят на купленную из чужой тайпы женщину как на собственность той семьи, к которой принадлежит муж.

Отсюда то последствие, что по смерти мужа вдова переходит к брату покойного, который, смотря по желанию, может взять ее себе в жены, предоставить ей право заключить новый союз или, не делая ни того, ни другого, лишить ее возможности дальнейшего супружества. Потоцкий рассказывает, что в его время, то есть в конце XVIII века, когда учению Корана не удалось еще реформировать нравы горцев, вдовы по смерти мужа становились по праву женами оставленных ими сыновей; одна только мать не могла сделаться женой сына и поступала к его дяде, то есть к брату умершего. Этот обычай практиковался, впрочем, лишь у одного из чеченских племен – ингушей. На замечания Потоцкого о безнравственности подобного обычая хозяин его, ингуш-урус, отвечал: отец мой проводил же ночь с моей матерью, я не вижу, почему мне нельзя провести ее с его женой¹⁸. И при жизни мужа чеченки редко когда соблюдают верность.

Распутство, по отзыву путешественников и русских администраторов, составляет общую черту чеченских нравов. В этом отношении показания Потоцкого, который, со слов русского пленного, говорит о разгулье, каким нередко заканчиваются чеченские вечерницы, или посиделки¹⁹, сходятся со свидетельствами одного из собирателей ингушских адатов – Нагорного²⁰. Ко всему сказанному прибавим еще, со слов Грабовского²¹, следующую черту ингушских нравов, буквально воспроизводящую ту, которую мы отметили в быте черкесов: «Родители, особенно же отец, относятся к детям совершенно равнодушно, да и сам обычай порицает проявление родительского чувства. Ингуш не только считает неприличным взять на руки или приласкать своего ребенка, но даже в присутствии других назвать его по имени. Точно также считается непозволительным называть свою жену по имени и вообще упоминать о ней в разговоре»²².

Известно, какую роль играет в период господства матриархата брат матери. В американских и полинезийских обществах он в полном смысле слова заступает место отца; то же может быть сказано об обществах малайских и о туземных племенах внутренней Африки. Ввиду этого понятно, какое значение следует придавать обычаю ингушей, по которому брат вправе, не спрашивая предварительного согласия сестры, распорядиться ее рукой. Стоит только брату, говорит Дубровин, во время пирушки выпить за здоровье своей сестры с человеком, желающим взять ее в жены, и принять от него подарок, и сестра считается засватанной; если, вопреки обещанию, данному братом, девушка не отдана будет в супружество, одаривший брата жених преследует его как за кровную обиду²³. Эта роль брата при свадьбе восполняется той, какую ему приходится играть в момент достижения сыном его сестры совершеннолетия. Племянник имеет право требовать от дяди по матери положенного ему обычаем подарка, известного под названием «барч» и состоящего обыкновенно из лошади. Подарок этот, упоминаемый в

¹⁷ См.: Харузин Н. Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии, изд. при Дашковском этнографическом музее. Вып. III, под ред. В. Ф. Миллера. С. 120; см. также: Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. 1872. Т. VI. С. 15.

¹⁸ См.: Potocki J. Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase par le Comte Jean Potockii. P. 127.

¹⁹ Ibid. P. 153.

²⁰ См.: Леонтонович Ф. И. Алаты кавказских горцев. Т. II. С. 173.

²¹ См.: Грабовский Н. Ф. Ингуши, их жизнь и обычаи // Сборник сведений о кавказских горцах. 1876. Т. IX. С. 53.

²² Там же. С. 49.

²³ См.: Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I. Кн. I. С. 427.

составленном Нагорным сборнике ингушских адатов, настолько признается обязательным, что племянник может отнять его у дяди силой, обманом и воровством. Если принять во внимание, что, как следует из постановления того же сборника, совершеннолетний сын у ингушей вправе принудить отца к производству в его пользу выдела из общего имущества, то необходимо придешь к заключению, что в барче мы имеем перед собой не иное что, как законное наследование племянника в имуществе, принадлежащем его дяде по матери²⁴.

Переходя к картвельским народностям Кавказа, мы в современных обычаях хевсур, пшавов и тушин в состоянии отметить немало пережитков материнства. Деление народов на братства, представляющие собой каждое соединение нескольких родов, запрещение браков не только в пределах одного рода, но и в пределах целого братства, – все это может быть в такой же степени отмечено в среде хевсур, как и в среде адыгейских и чеченских племен западного и восточного Кавказа. Если прибавить к этому, что у хевсур, как у всех народностей, придерживающихся начал матриархата, муж, вступив в брак, оставляет свою жену в доме родителей в течение целого года; что, даже по прошествии этого срока, сожителство между супругами происходит не иначе, как тайком; что муж и жена при посторонних не смотрят и не говорят друг с другом, по крайней мере до момента рождения у них ребенка, – то в общем получится картина, довольно близкая к той, какую представляют нам обычаи черкесов и чеченцев. Строгая экзогамия и не менее строгое соблюдение супругами правила о сохранении в тайне существующих между ними отношений еще недавно составляли общую черту всего крестьянского населения Грузии. Вопрос о том, как поживает ваша семья, пишет Кох в конце сороковых годов, признан был бы в Грузии жестоким оскорблением; кто решился бы спросить соседа, что подельывает ваша молодая жена, вправе бы был ожидать всяких оскорблений²⁵. К этим данным присоединим еще более характерную подробность. Брат матери, который, как известно, в период матриархата занимал в семье то же выдающееся положение, которое в период патриархата составляет удел отца, доселе играет в хевсурском обществе выдающуюся роль. В случае же женоубийства, например, платеж за кровь убитой поступает исключительно в его пользу. При убийстве племянника, сына сестры, он вправе рассчитывать на получение выкупа. Обыкновенно, однако, дядя по матери не мирится долгое время с убийцей.

Худадов отмечает ту интересную подробность, что брат матери обыкновенно являлся последним из родственников убитого, который изъявлял согласие на примирение с родом убийцы. В случае примирения родственники убийцы делали в пользу материнского дяди такой же платеж, как и в пользу всех родственников по отцу, вместе взятых. Близость той связи, которая существует между ребенком и его дядей по матери, наглядно выступает также и из того факта, что по смерти отца опекуном над детьми назначается некто иной, как их дядя по матери²⁶. Обычаи Тушетии, выходцами из которой отчасти заселена была Хевсуретия, по отзыву Рейнегса, в конце прошлого столетия во всем были сходны с хевсурскими²⁷.

Что же касается Пшавии и ее старинных насельников – пховелей, известных еще римскому полководцу Помпею, то у них к перечисленным выше обычаям присоединяется еще следующий: пока держится матриархат, родственное отношение брата и сестры является особенно тесным; если налицо не имеется физического братства, то его стараются заменить братством искусственным, и с этой целью обращаются к так называемому посестримству. Такое посестримство представляет нам обычай, в силу которого пшавская девушка выбирает себе кого-нибудь из неженатых мужчин в «цацалы», или нареченные братья. Этот цацала не только

²⁴ См.: Леонтонович Ф. И. Адааты кавказских горцев. Т. II. С. 177 и 178.

²⁵ См.: Koch K. Reise durch Ruszland nach dem Kaukasischen Isthmus in der Jahren. 1836, 1837 und 1838. V. II. P. 290.

²⁶ Сведения эти почерпнуты частью из личного допроса стариков, сделанного во время путешествия по Хевсуретии летом 1887 года, частью из брошюры, посвященной изучению быта хевсур Н. А. Худадовым (см. его Заметки о Хевсуретии. С. 9, 14, 16 и 30).

²⁷ См.: Reineggs J. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. T. I. S. 211.

сопровождает повсюду свою нареченную сестру, но с ведома родителей и спит с ней на одной постели.

Весьма редко, впрочем, эти отношения искусственно породнившихся между собой молодых людей вырождаются в отношения любовника и любовницы. Того же нельзя сказать о тех отношениях, какие завязываются на ежегодном празднестве в честь Лаши, сына царицы Тамары. На этом празднике, говорит Саслани, отношения полов более чем свободны. Сам Лаша является в представлении пшавов с каким-то смешанным характером: то он отождествляется со св. Георгием, то выступает представителем вакхического культа.

Религиозный гетеризм, проявление которого мы встречаем на празднике в честь Лаши, легко может быть пережитком того отдаленного периода, когда, при отсутствии постоянных брачных уз, отношения полов принимали форму временных и свободных связей, заключаемых, впрочем, каждый раз под условием строгого соблюдения экзогамических требований. Эти требования в Пшавии идут так далеко, что брак, даже с девушками-чужеродками, считается недозволенным в том случае, когда мать невесты окажется принадлежащей к тому же роду, что и жених. В этом правиле выступает и то преимущественное значение, какое пшавы придают родству по матери, и то ближайшее соотношение, в каком экзогамия стоит к материнству. Чтобы воспрепятствовать кровосмешению братьев и сестер, какими в эпоху матриархата одинаково признаются все лица, происходящие от одного и того же материнского ствола, обычаю не остается иного пути, как запретить брак когнатов, хотя бы они и принадлежали к разным агнатическим родам.

Древнейшей формой экзогамии поэтому должна быть признана экзогамия не агнатических, а когнатических родов, и эту-то древнейшую форму и сохранил до наших дней только что упомянутый обычай пшавов²⁸. Обязательное заключение брака с чужеродками, характер таинственности, придаваемый отношениям мужа и жены, обычай аталычества – все эти черты материнского права, известные нам из быта адыгейских и чеченских племен, встречаются также в среде осетин – этой распространеннейшей на Кавказе арийской народности.

Принадлежность в эпоху матриархата отдельных жен не исключительно их мужу, но и всей той группе родственников, которые принимали участие в их приобретении, живет доселе в общераспространенных среди осетин обычаях снохачества и деверства, или левирата.

Купив невесту для ребенка-сына, глава семьи нередко вступает в связь с ней, причем происшедшие от сожития дети считаются детьми малолетнего мужа. В старые годы, при неспособности или нежелании поддерживать лично супружеские сношения, мужу дозволялось найти заместителя, если не для главной, то для второстепенной жены (нотулус). Дети, происшедшие от таких дозволенных мужем связей, признавались его собственными детьми. По смерти мужа осетинская вдова и доселе поступает в жены к его старшему брату, а рожденные ею дети считаются детьми покойника. Буде умерший не оставит по себе ни братьев, ни сыновей, его вдове в старые годы дозволялось взять в дом любовника, сын которого (именуемый «дзагалзат») получал все права законного сына.

Перечисленные факты, в одно слово указывающие на существование некогда между осетинами таких порядков, при которых принадлежность к семье обуславливалась происхождением от одной матери, хотя бы и от разных отцов, должны быть восполнены еще упоминанием о той роли, какую брат матери призван играть в осетинской свадьбе. На протяжении всей страны он при замужестве племянниц – дочерей сестры получает от жениха особый подарок, известный под именем «мады-арвады-бах», то есть конь брата матери. В Дигории же сам отец

²⁸ См. в Юридическом вестнике (декабрь 1887 года) мою статью «Пшавы», этнографический очерк. См. также статью А. Хаханова о пшавках в сборнике этнографических материалов по этнографии (Этнографический сборник. – Ред.), ред. В. Ф. Миллером. 1888. Вып. III. С. 93.

невесты из поступающей к нему платы за нее (ирада) обязан сделать вычет в его пользу, обыкновенно в размере двух волов.

Итак, экзогамия, следы «братского общения жен», преимущественного значения, какое происхождение от одной матери играет при определении родственной связи и прав наследования, а также привилегированное положение, какое в рядах родственников занимал дядя по матери, – все это доселе встречается между осетинами, почему мы и считаем себя вправе сделать в заключение тот вывод, что и у них материнство предшествовало развитию патриархата и агнатического родства.

Если принять во внимание всю сумму вышеприведенных данных: распадение племени на экзогамические, братские группы, право каждого из членов этих групп на женщин, приобретенных из чужих родов и братств, отсутствие того ежечасного и тесного общения, какое в наши дни носят отношения супругов между собой и родителей к детям, воспитание подрастающих поколений вдалеке от той семьи, в которой они родились, неоднократное пребывание замужних женщин по целым годам в семьях их отцов и посещение их мужьями не иначе, как украдкой и, по возможности, без свидетелей, наконец, выдающаяся роль, какую в среде горцев занимают отношения брата и сестры, дяди по матери и племянников, то не вполне баснословными представляются нам рассказы древних писателей, и во главе их Страбона, о живших на Кавказе, к востоку от черкесов, женщинах-воительницах, или амазонках. Не все, конечно, подробности этой столь распространенной в древности легенды должны быть признаны достоверными. Весьма вероятно, что амазонки не выжигали себе правой стороны груди, не ограничивали период половой жизни двумя весенними месяцами и не сходились для этой цели со своими соседями гаргарянами на отделявшей их друг от друга горе. Но следующие частности их быта находят прямое подтверждение в только что описанных нами обычаях кавказских племен; а совместное жертвоприношение, сопровождаемое смешением полов в тайне ночи, напоминает собой те проявления религиозного гетеризма, повод к которым дают совершаемые в честь Лаши жертвоприношения. Жизнь амазонок отдельно от избранных ими временных любовников иллюстрируется обычаем хевсур оставлять жен в первый год, следующий за свадьбой, в жилищах их матерей.

Обособление происшедших от сожития амазонок с гаргарянами мальчиков от девочек, поступление первых к отцам, а вторых – к матерям, в своеобразной форме указывает на существование в древности таких же строгих запретов, как те, какие в наши дни установлены в среде черкесов для браков «братьев и сестер» одного и того же экзогамического союза.

Ввиду сказанного я не считаю невероятным сообщаемый Рейнегсом факт, что сказание об амазонках в его время было еще ходячим в среде черкесов, правда, в форме, весьма отличной от той, какая придавалась ему писателями древности.

Независимость и свобода черкесских женщин, их ежечасная готовность разделять с мужьями опасности и труды, располагали горцев относиться с доверием к легендам, в которых женщинам выделяется большая роль, чем та, какая составляет их удел в наше время. Черкесы рассказывали Рейнегсу следующие подробности о воинствующих девах, которых они обозначали прозвищем «эммечи»²⁹, что в буквальном переводе значит происшедшие от женщин, – подробность, которую стоит отметить, так как в ней наглядно выступает связь черкесского амазонства с порядками матриархата. Воюя с черкесами, амазонки однажды решились вступить с ними в переговоры. Предводительница амазонок, пробыв несколько часов в палатке предводителя черкесов – князя Тульме вышла из нее с решимостью прекратить дальнейшую вражду. Она заявила войску, что заключает мир и выходит замуж за своего недавнего против-

²⁹ От слова «эм», что по-татарски означает «самка», и частицы «эч» (или «ит»), означающей род или происхождение (см.: Шопен И. Новые заметки на древнюю историю Кавказа и его обитателей, СПб., 1866. С. 19).

ника. Своим подругам она посоветовала сделать то же: заменить кровопролитие узами Гименея. Ее совет был принят, и амазонки обвенчались каждая с выбравшим ее в жены черкесом.

Вот в каком виде сохранило предание горцев память об окончательном разрыве с порядками матриархата. Очевидно, в этой легенде так же трудно видеть указание на определенный исторический факт, как и в сказании афинян о первоначальном установлении брака Кекропсом. Оно ценно для нас лишь потому, что указывает на существование еще недавно в среде горцев Кавказа определенного представления о том, что власть мужа и отца не установлена от начала веков; что в некоторых обществах неизвестна другая филиация крови, как та, источником которой является мать; что временные связи мужчин и женщин, принадлежащих к неродственным друг другу, строго экзогамическим группам, предшествовали основанию частных семейств и что переходом от старых к новым порядкам было установление постоянного сожития в форме брака. Не противоречат также проводимому нами взгляду о существовавшем некогда на Кавказе материнстве и крайне неопределенные, правда, свидетельства древних писателей о лошисах и тибаренах, то есть «жителях башен» и «жителях снегов», которым Помпоний Мелла отводит страну к востоку от Черного моря в верховьях Куры и Ушороха. Свидетельство Помпония о том, что лошисы «спали вместе без разбора под открытым небом», при всей своей неопределенности, все же указывает на существование у них коммунального брака, или общения жен между членами одной и той же группы, или братства, а общераспространенность в среде тибаренов обычая «кувады», состоящего в том, что при родах муж ложится в постель и симулирует акт рождения, указывает на то, что отеческая власть только зарождалась в их среде. Обычай кувады, общераспространенность которого указана еще Макленаном и нашла в последнее время подтверждение в среде крестьян Черногории и Смоленской губернии, тем интересен, что говорит о необходимости прибегнуть к символическому действию для приобретения отеческих прав. Это действие состоит в симулировании того самого акта, на который опираются права матери над ребенком. Обращение к нему само по себе доказывает и отсутствие на первых порах того, что называют отеческой властью, и установление ее со временем по образцу той, которая искони признавалась за одной матерью в силу физического рождения.

Если мы в заключение зададимся вопросом, какое понятие о матриархате можно составить на основании данных кавказской этнографии, то мы принуждены будем сказать, что эти данные не оправдывают собой ни учения Бахофена о существовавшем некогда периоде женовласти, ни учения Спенсера о ничем не сдерживаемом на первых порах половом инстинкте. Вместо того чтобы принадлежать женщине, власть в материнском роде всецело сосредоточивается в руках ее мужских когнатов: дяди и брата. Они занимают по отношению к подрастающим поколениям место подчас неизвестного, еще чаще отсутствующего отца, отмщают нанесенные племянникам обиды, исполняют по отношению к ним обязанности опекунов и попечителей и наделяют их при совершеннолетию частью принадлежащего им самим имущества. Обязанность повиновения своим материнским дядям, в связи с обязанностью отмщения за них, всецело падает взамен того на племянников и внуков по матери, и слова Тацита о почете, которым древнегерманское общество окружало деда по матери, находят новую иллюстрацию на Кавказе. С другой стороны, трудно назвать беспорядочным половым сожитием то строгое соблюдение начал экзогамии, при котором члены одного и того же братства лишены права взаимного супружества. Термины «полигамия», «полиандрия» и «моногамия» также мало приложимы к брачным порядкам Кавказа, при которых члены одного братства, рода, или нераздельной семьи, еще недавно и отчасти доселе предъявляют права супругов на одну и ту же женщину под условием принадлежности ее к чужому роду.

Выражением этих притязаний служила два, три столетия назад та свобода, с которой черкесские и чеченские жены разделяли ложе с членами одного с их мужем рода, или братства, а также предписываемый обычаем переход вдовы к старшему брату покойного, пример которого доселе представляют нам осетины и чеченцы. В виду этих фактов трудно говорить в приме-

нении к предкам современных нам горцев об ином браке, как о том, какой Морган, а за ним Физон удачно обозначили термином «брак по группам». Такой брак необходимо предполагает, наряду с ограниченным по отношению к сфере действия общением жен, и существование экзогамических запретов. При нем строгое соблюдение половой нравственности незамужними девушками легко мирится со свободой половых сношений замужних женщин, свободой, ограничиваемой, однако, требованием не вступать в сожитие с членами других родов, кроме того, в какой женщина вступила благодаря похищению или купле. Исключение допускается лишь по отношению к сожитию с гостем, но только потому, что гость считается временным членом той семьи и того рода, в котором он нашел приют; оставляя за хозяином право наследовать в находящемся при госте имуществе и получать следуемый в случае его убийства выкуп, обычай соответственно наделяет гостя и всеми преимуществами родственника и брата.

Глава II. Агнатический род

Тогда как матриархат является в среде горцев частью выжившим, частью выживающим порядком, агнатический род носит у них еще все признаки вполне жизненного явления. Редко где можно наблюдать его разнообразнейшие проявления в такой полноте и подробности, в такой чистоте и расцвете, как в кавказских теснинах. Связь этой общественной организации с религиозными представлениями и, в частности, с культом предков, влияние, оказываемое ею на умственный склад, на нравы, обычаи, привычки и экономический строй – все это выступает в быте горцев с такой очевидностью, что историку родовых порядков кельтов, германцев или славян не представляется, на наш взгляд, более надежного пути к проверке устанавливаемых им гипотез, как сопоставление их с данными кавказской этнографии.

Я далек, конечно, от мысли исчерпать все те вопросы родового устройства, к выяснению которых может содействовать изучение общественного быта горцев. Эта задача может быть выполнена с удобством лишь в самостоятельном и весьма обширном трактате. Мне пришлось бы в таком случае поставить себе однородную, хотя и несравненно более широкую задачу, чем та, к осуществлению которой направлена была моя монография о современном обычае и древнем законе. Появление этого сочинения избавляет меня от необходимости входить здесь во все детали родового устройства, насколько они обрисовываются обычным правом кавказских горцев. Я имею в виду остановиться лишь на тех сторонах родовых порядков, которые доселе являются наименее выясненными и бесспорными и на которые кавказская этнография призвана, на мой взгляд, пролить новый свет.

К числу таких вопросов я отношу вопрос о связи родового устройства и вытекающих из него учреждений с религией и, в частности, с домашним культом.

Я полагаю, что данные кавказоведения дают нам право утверждать, что родовое устройство совпадает во времени с периодом полнейшего развития анимизма, то есть не только с одухотворением всех предметов природы, к какому бы царству они ни принадлежали, но и с представлением, что смерть не прекращает собой жизни и что в загробном существовании души наделены теми же потребностями и страстями, что и живущие.

Этим обстоятельством объясняется, на мой взгляд, почему родовое устройство рассчитано на удовлетворение потребностей не одних лишь живущих, но и умерших; почему, с другой стороны, род, как целое, считает возможным вести открытую борьбу со всем, что предумышленно или случайно сделалось источником понесенной им утраты – все равно, будут ли это люди, животные, растения или камни.

Различие между одушевленным и неодушевленным, между преднамеренным и случайным недоступно пониманию того, кто в каждом предмете внешней природы предполагает существование движущей его духовной силы, кто в таких неизменно повторяющихся явлениях, как болезни и смерть, видит непосредственное вмешательство добрых и злых духов, то

есть благопринято расположенных или враждебных к нему душ усопших. Чтобы подтвердить фактами справедливость утверждаемого, я остановлюсь прежде всего на тех представлениях, какие отдельные племена Кавказа связывают со смертью. Эти представления с наглядностью выступают в частности их погребального обряда и сопровождающих его поминках.

На протяжении всего Кавказа, и в частности – у черкесов, существует представление, что раненых и больных ни на минуту не следует оставлять в покое. Во время сна, полагают черкесы, злым духам, виновникам болезней, легче причинить смерть больному. Отсюда то последствие, что больной во все время болезни окружен родственниками, которые развлекают его песнями и пляской и производят в его комнате постоянный шум, не дающий ему ни на минуту возможности впасть в дремоту.

Белль не раз был свидетелем тех мук, которым черкесы подвергают своих больных в надежде предохранить их тем от смерти. Во время ночи, рассказывает он, пятнадцать – двадцать человек остаются в комнате больного, проводя время в пении и пляске; по временам раздаются удары молота по расположенному вблизи постели плугу – все это для того, чтобы пациент не мог заснуть. Во все время ночи на очаге поддерживается сильный огонь, освещающий собой всю саклю. Когда Белль сделал попытку удалить шумевших, сам пациент обнаружил признаки явного недовольствия, так как сам он и окружавшие его придерживались того взгляда, что во время сна злой дух приобретает власть над больным и может причинить ему всякий вред³⁰.

В среде картвельских племен, и в частности – у хевсур, пшавов и тушин, держится то убеждение, что виновником является тот или другой усопший, которому больной упустил сделать положенное обычаем приношение и который, насылая ему болезнь, тем самым мстит ему за обиду. Поэтому первая забота заболевшего – послать за гадалкой и вывести от нее имя прогневавшейся на него души³¹.

Однохарактерные обряды практикуются доселе и осетинами, и сванетами, а также чеченцами и ингушами. В XVII столетии иезуит Ламберти и французский путешественник Шарден в своих любопытных отчетах о мингрельцах упоминают о подобных же гаданиях, совершаемых над больными туземными священниками. Виновником болезни мингрельцы обыкновенно признавали то св. Георгия, то родовых патронов («хати», что в буквальном переводе значит образ). Для исцеления они не видели иного средства, кроме совершения новых жертвоприношений в честь причинившего болезнь патрона³².

Не менее общий характер носят на Кавказе те обряды, какие происходят на похоронах и поминках. В них явственно выступает и вера в непрекращаемость жизни со смертью, и убеждение, что смерть вызывается не разрушением организма, а влиянием злых духов, патронов враждебных покойникам родов. На смерть смотрят как на своего рода обиду, причиненную одним родом другому и налагающую на обиженного обязанность мщения.

Подтвердим сказанное некоторыми данными, заимствованными частью из описаний старинных путешественников, частью из личных наблюдений, сделанных во время моих разъездов по Кавказу.

Что касается, во-первых, представления горцев насчет непрекращаемости жизни смертью и продолжения ее за гробом, то оно как нельзя резче выступает в следующих причитаниях, делаемых над покойником пшавскими плакальщиками: «Как мог ты оставить свою семью, ты, наделенный столькими добродетелями. Покинув нас, ты тем самым нарушил все твои обязан-

³⁰ См.: Bell J. Journal d'une residence en Circassie. V. II. P. 24.

³¹ Сведения, собранные на местах в упомянутой статье «Пшавы». См. также указ. ст. А. Хаханова о пшавках и монографию Н. А. Худалова.

³² См.: Lamberti A. Relatio de la Colchide du Mengrellie par le P. Archange Lamberti, missionnaire de la propagation de la Foy // Thévenot M. Relation de Voyages curieux, 1696. V. I. P. 40–43; см. также: Shardin J. Journal de Voyage du chevalier Chardin en Perse-par la Colchide. Londres, 1686. P. 86.

ности; как ужасно твое поведение, как мог ты подложить огонь под собственное чадо, что станешь делать без тебя твое любимое детище, какая судьба ожидает всю твою семью?».

Не менее характерны причитания, произносимые над покойниками в Пшавии, где, как и в Мингрелии, обрезание кос, раздирание одежды и тому подобные действия строго предписываются похоронным ритуалом.

«Встань, герой, – гласят эти причитания, – довольно спать, пришли к тебе твои сверстники. Не слушает он нас, недоволен нами; горе нам: вдова уйдет в дом своих родителей, сироты будут плакать, пашни останутся без возделывания, враги заликуют от радости»³³.

Не прерывая собой жизни, смерть в то же время является в глазах горца великим бедствием, если не для самого покойника, который и за гробом может вкушать все радости земного существования, то для его рода и семьи. Горцы не могут примириться с мыслью, что смерть есть неизбежный закон природы. Подобно тому, как болезни являются в их глазах порождением злых духов, то есть враждебных им гениев чужих родов, так точно и смерть неминуемо должна быть делом их рук. Но если так, то в ней следует видеть обиду, наносимую одним родом другому, обиду, требующую отмщения.

Только имея в виду сказанное, можно понять происхождение того странного обычая, в силу которого на могилах покойников происходят ристалища, или так называемые «джигитовки». Участие в них вправе принять только родственники. Начинаются они с того, что над могилой раздается несколько выстрелов, после этого начинается скачка. Во время ее от четырех до шести ближайших родственников, держа за уздцы вновь оседланную лошадь, три раза обходят могилу, затем надрезывают себе уши, чтобы несколько капель крови могли упасть на воздвигнутый над покойником холм. Произносимое при этом причитание гласит: кровь эта ради тебя³⁴. Примерное сражение, какое представляют собой черкесские тризны, участие в них исключительно родственников и пролитие ими на могиле родственной покойнику крови в моих глазах не имеет другого смысла, кроме того, что символически выражает готовность рода отомстить за смерть покойного неведомым врагам, виновникам его кончины.

То же воззрение на смерть, как на обиду, совершенную неведомым врагом, обиду, отомстить которую составляет священную обязанность рода, является в Дагестане источником еще более странного обычая. В Каракайтаге, Табасарани и в селениях Годобери и Зиберкуле в том случае, когда смерть последовала от неизвестной причины, родственники покойного, собравшись перед мечетью, объявляли убийцей то или другое лицо и затем мстили ему, как настоящему преступнику.

Если бы смерть не считалась горцами порождением чужой вражеской силы, только что упомянутый обычай не имел бы смысла.

Продолжая вести за гробом то же существование, что и на земле, наделенный теми же потребностями и страстями покойник предъявляет к оставленному им роду не меньше требований, чем живущий. Он нуждается в пище, питье, одежде и освещении. Под угрозой сделать из него врага живущие должны доставлять умершим все то, в чем они могут нуждаться. Отсюда упоминаемый Беллем обычай черкесов одевать покойника в новую и притом праздничную одежду, отсюда распространенный среди осетин обычай оставлять в комнате покойного на ночь зажженную лучину в ожидании его посещений, отсюда же так часто повторяющиеся, особенно у сванетов и осетин, поминки, во время которых на могиле покойника выставляются пища и питье и сам он приглашается принять участие в пиршестве. В Осетии, а также и в Грузии, существует обычай изготовлять из соломы чучело умершего, которое во время поминок

³³ О похоронном ритуале мингрельцев см.: Mourier J. L'état religieux de la Mingrelie // Revue de l'histoire des religions, 1887, Juillet-août. P. 90.

³⁴ См.: Koch K. Reise durch Ruszland nach dem Kaukasischen Isthmus in der Jahren 1836, 1837 und 1838. T. I. S. 437.

сажают с собой за стол обыкновенно на почетнейшем месте. Кто-нибудь из родственников ест за двоих, и избыток пищи считается поступившим в пользу усопшего.

Все только что описанные приношения в честь покойника направлены к одной цели – к тому, чтобы расположить его в свою пользу, сделать из него духа-покровителя, невидимого союзника во всех клонящихся к благу рода начинаниях, а также врага и мстителя всем противникам и обидчикам. Не одни осетины, но и черкесы, сванеты, пшавы и тушины верят, что души предков предотвращают от них опасности и несчастья. Незримые, они участвуют в войнах и набегах, производимых их родом, заботятся о том, чтобы живущие не чувствовали ни в чем недостатка, и потому всячески содействуют урожаю, похищая с этой целью семена у соседей.

Но стоит только потомству отступить от строгого исполнения тех обязанностей, которые лежат на нем по отношению к покойникам, и души предков становятся злыми и мстительными. Они насылают на свое потомство болезни, неудачи в делах и всякого рода лишения. Потомок может провиниться перед предком, не только оставив его без нужной ему пищи или питья, но и не отомстив за его смерть; отсюда воззрение на кровную месть как на долг, как на обязанность, не только светского, но и религиозного характера; отсюда весьма обычное в старые годы одинаково у черкесов, чеченцев и осетин умерщвление кровных врагов на самой могиле их жертв. В ближайшее к нам время кабардинцы, черкесы и чеченцы обыкновенно довольствовались тем, что, отсекив ухо у убийцы, зарывали его в могилу убитого. Принесение в жертву оскорбленной тени хотя бы части тела обидчика признавалось достаточным для ее успокоения. Воззрение на месть, как на нечто необходимое для блаженства предков в загробной жизни, наглядно выступает в обычае оповещать покойника о постигшей убийцу каре. Отомстив за смерть убитого родственника, осетин спешит на его могилу, прикладывает к ней свои губы и произносит: будь спокоен, я отомстил за твою смерть. Вечным позором покрывает себя тот, кто оставит убийство родственника без отмщения. В Дагестане обычай позволяет не принимать участия в кровном возмездии только под условием формального разрыва со всей родней путем выхода из рода (тохума). Мщение настолько обязательно для родственников, что во избежание кровопролития в Дагестане принято выселять на время обидчика и его ближайших родственников, дабы тем устранить их от возмездия. Стоит им только попасть на глаза родственникам жертвы, их ждет неизбежно смерть или по меньшей мере ранение.

В самом способе, к которому горцы прибегают для того, чтобы устранить себя от грозящего им мщения, наглядно выступает та мысль, что мести требует душа покойного и что необходимо прежде всего умиловить его формальным приобщением себя к его культу. Но культ предков – культ чисто родовой; чужеродец не может быть причастным к нему, и потому первое, что предстоит сделать лицу, желающему устраниться от кровомщения, – это поступить в члены обиженного им рода. Средством к тому может служить и совершение украдкой того действия (я разумею прикосновение губами к обнаженной груди женщины), с которым обычаи горцев связывают представление об усыновлении, или вступлении с обиженным родом в искусственное родство. С этой целью кабардинцы стараются похитить ребенка у обиженного ими рода. Сделавшись против воли рода воспитателем одного из его членов, кабардинский убийца тем самым вступает с ним в отношение искусственного родства, при котором дальнейшая месть является немислимой. В Дагестане помилование обыкновенно даруется убийце под условием, что он вступит в род своей жертвы и постарается заменить матери и родне понесенную ими утрату. Осетинский обряд самопосвящения (кифаель-дисин), весьма близкий к тому, какой имеет место в Дагестане при прощении кровному врагу нанесенной им обиды, также наглядно выражает готовность убийцы умиловить свою жертву добровольным поступлением в ряды последователей его культа. Со всеми признаками глубокой печали, в черной одежде, с распущенными волосами является осетинский убийца на могилу убитого и заявляет ему о своей готовности передать себя в его руки. Ожидающий его у могилы ближайший родственник уби-

того от его имени прощает ему обиду. Отныне убийца становится нареченным братом в роде убитого и принимает участие в совершаемых в его честь поминках³⁵.

Упущение обязанности отмщения является только одной из тех обид, какими потомок в состоянии восстановить против себя душу усопшего предка. Причиной недовольства предка на своего потомка может быть также произнесенная последним ложная присяга, каждый раз, когда она сопровождается заклинанием, что при неверности утверждаемого предки должны или вовсе остаться без пищи, или питаться телом нечистых животных.

Для ингуша и осетина такая присяга считается самой страшной, так как при наступлении для предка ожидаемых последствий он не преминет отомстить потомку напущением на него болезней и, в крайнем случае, даже смерти.

Только имея в виду сказанное, можно понять причину, по которой при господстве родовых отношений, как показывает пример кавказских горцев, важнейшим видом судебных доказательств являются присяга ответчика и соприсяга его родственников. Как сам обвиняемый, так и родственники его охотнее согласятся признать на суде невыгодный для них факт, нежели ложной присягой навлечь на себя кару оставленного без пищи предка.

Необходимость постоянного питания покойников в связи с тем фактом, что поглощение пищи огнем одно может быть наглядным проявлением восприятия ее витающими в воздухе душами, – причина того, что центром домашнего культа у кавказских горцев, как и повсюду, где только существует или существовал этот культ, является домашний очаг.

Изготавливая пищу, хозяйка дома обыкновенно бросает часть ее в огонь, произнося при этом, например в Пшавии, следующего рода причитание: «Да достанутся вам, наши мертвые, сделанные нами приношения. Пригласите вкусить от них того, кто ждет от нас поминок, но кого мы в настоящее время вспомнить не можем»³⁶.

Питаясь у очага, души предков своим постоянным присутствием вокруг него дают ему особенное освящение; у всех горцев Кавказа очаг и связанные с ним предметы, как то: котел и цепь, к которой он привешен, в большей или меньшей степени признаются предметами священными и символически выражают собой семейное единство.

Имея это в виду, можно понять причину, по которой не только у осетин, но и у разноплеменных с ними горцев Грузии, а также у черкесов и ингушей обхождение очага невестой составляет необходимую часть брачного ритуала. Оно служит с ее стороны выражением готовности присоединиться к культу домашних божеств той семьи, членом которой сделал ее брак.

Тем же сакраментальным характером очага объясняется и то, что всякий чужеродец, пришедший в соприкосновение с ним, для чего достаточным считается переступить порог сакли или вкусить от изготавливаемых на очаге яств, становится временным членом семьи и вправе рассчитывать на ее помощь и защиту.

Общераспространенный на Кавказе обычай гостеприимства не имеет иного источника. Чужеродец пользуется привилегиями гостя лишь до тех пор, пока остается в общении с очагом. Стоит ему выйти за порог приютившего его двора, и обязанность хозяина охранять гостя от врагов и мстить за его обиду, как за обиду родственника, сразу прекращается. Убийца собственного сына хозяина не подлежит мести до тех пор, пока пребывает под одной с ним кровлей, питаясь яствами от одного с ним очага. Но раз между обоими прекращено общение домашнего культа, хозяин считает долгом мстить своему недавнему гостю за причиненную им обиду.

В связи с очагом и окружающим его культом стоит и порядок установления искусственного родства, или побратимства. У черкесов, осетин и горцев Грузии обыкновенным порядком его заключения является совместное вкушение пищи и питья из одной чаши, в которую предварительно брошены были каждым из будущих братьев серебряные опилки или мелкие

³⁵ См.: Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. М., 1886. Ч. II. Отдел «Уголовные обычаи осетин».

³⁶ Он же. Пшавы // Юридический вестник. 1887, декабрь. С. 205.

монеты. Символическое значение этого церемониала лежит в факте вкушения пищи и питья, изготовленных у одного и того же очага.

Общностью культа, сознанием необходимости ежечасного его поддержания в интересах благоденствия усопших душ и своего собственного объясняется причина той враждебности, с какой родовые союзы относятся к семейным разделам. Пока продолжается семейное общение, не может быть опасений насчет того, что предки останутся без пищи и, раздраженные неуважительным отношением к ним потомства, сделаются для него источником всяких бедствий.

Култ предков, разумеется, является только одним из условий, благоприятных поддержанию семейного комунизма. В обществе, в котором вне рода и семьи не существует охраняющей мир власти, в котором самосуд объединенных единством культа и крови союзов является единственным средством защиты против произвола и насилия, естественным представляется желание не отделяться от своих близких, жить с ними общей жизнью и общими усилиями отвращать общих врагов. Пример Индии показывает, что при изменившихся общественных условиях культ предков может сделаться даже источником некоторого индивидуализма, так как на смену учению о необходимости поддерживать единение как средство обеспечить непрерываемость домашнего культа может явиться противоположное ему учение о пользе семейных дележей, последствием которых является умножение очагов, посвященных культу одних и тех же усопших³⁷.

Общностью домашнего культа объясняется также и то обстоятельство, что членом семьи считается всякий, кто принимает участие в этом культе, – не только кровные родственники, но и все искусственное родство, все равно – будет ли источником его усыновление, побратимство или молочное родство. Различие свободного, полусвободного и рабского состояния также не принимается в расчет в том смысле, что остающиеся при семье вольноотпущенники и принимающие участие в домашнем культе рабы одинаково признаются членами семьи.

Отмеченное Беллем, Кохом и Лапинским гуманное отношение черкесов к их рабам не имеет другого источника. Если Рейнегс и упоминает о существовавшем некогда у кабардинцев обычае приносить на могилах покойников в жертвоприношение рабов, то тот же писатель спешит прибавить, что такими рабами были военнопленные или купленные на стороне люди, отнюдь не те, какими семья владела из поколения в поколение³⁸.

Домашние рабы всегда пользовались у черкесов и кабардинцев, а тем более у осетин значительными преимуществами над военнопленными или покупными, так называемыми «ясырами» и «унаутами». Тот класс людей, которых русские собиратели народных обычаев и адатов обозначают термином «обрядовые холопы и холопки», имел право брака и не мог быть отчуждаем в чужие руки без собственного их согласия³⁹. Единение между людьми одного двора, как связанными единством очага и домашнего культа, возможно лишь под условием ежечасного поддержания между ними внутреннего мира и спокойствия; но этот мир не был бы возможен, если бы к преступлениям, совершенным в родственной среде, приложено было то же начало кровного возмездия, применение которого вызывают обиды, нанесенные членом одного рода члену другого. Отсюда то последствие, что не только детоубийство, но и отце- и братоубийство, как общее правило, остаются без отмщения. Обыкновенным последствием их является удаление из семьи нарушившего ее внутренний мир члена. Кавказское абречество не имеет другого источника; абрек – это то же, что славяно-русский изгой или древнегерманский «wargus». Не имея семьи, отлученный от общения со своими близкими, он обречен на вечное скитальче-

³⁷ См.: Он же. Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения. М., 1879. Ч. I. Гл. 2.

³⁸ См.: Reineggs J. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. T. I. S. 259.

³⁹ В архиве Нальчикского округа мне не раз попадались дела, в которых со слов горских судей было записано, что «по существующему обычаю в Кабарде обрядовые холопы без их согласия не продаются в чужие руки» (См.: Черный настольный журнал Кабардинского окружного народного суда за 1863 год, 22 августа). Другое дело – унауты, которым обычай не дозволяет других связей с женщинами, кроме временных, и которых во всякое время дозволяется отдельно от семьи продавать.

ство. Тысяча опасностей представляется ему на пути: грабеж и убийство, которых он может сделаться жертвой, остаются без отмщения, так как у абрека нет родственников-мстителей. Не обращаясь к такому крайнему средству, как изгнание, осетины и сванеты довольствуются нередко прекращением всякого общения с отце- и братоубийцей. Последняя из названных народностей старается даже отличить виновного внешним знаком, который бы позволял признать его каждому. Таким знаком является ожерелье из камней, напоминающее собой ветхозаветное предписание о побиении отцеубийц камнями; предписание, воспринятое также магометанским правом и строго применяемое доселе северными соседями сванетов – балкарцами.

Не одни живущие под одной кровлей родственники выступают перед нами с характером среды, не допускающей и мысли о кровном возмездии; такой же средой являются и сам род, а также тот братский союз, начало которому кладет добровольное соединение нескольких родов. Мы видели выше, что кровомщение является исполнением религиозного долга, что оно составляет одну из тех обязанностей, какие живущие поколения несут по отношению к умершим. Кавказский горец мстит убийце потому, что этого требует тень убитого; но такое требование не может быть предъявлено в том случае, когда убийца и убитый принадлежат к одному и тому же роду. Допустить противное значило бы признать, что души предков требуют от живущих совершения действий, враждебных интересам рода, и что живущий считает себя обязанным повиноваться такому требованию. Ведь месть родственнику в конечном результате ведет к дальнейшему ослаблению рода, который сверх понесенной утраты в виде убитого, например сочлена, терпит новую в лице самого убийцы. Понятно поэтому, если преступления, совершаемые родственниками по отношению друг к другу, остаются без возмездия. Это не значит, однако, что род тем самым отказывался от мысли положить им предел; неоднократное повторение их сделало бы невозможным поддержание того внутреннего мира, на котором держится самое существование родовых сообществ. Устранение из своей среды преступного сочлена, наглядным выражением чего, смотря по местности, являются тот формальный обряд отречения от него, то разрушение его жилища или, если у него нет отдельной усадьбы, одна конфискация принадлежащей ему собственности, есть, таким образом, требование необходимости. Имея в виду сказанное, нам нетрудно понять причину, по которой обычное право кавказских горцев устанавливает строгую черту различия между воровством, совершенным у члена одного с похитителем рода, и воровством у чужеродца. Последнее действие не только не кажется им позорным, но, по словам барона Сталья, считается у кабардинцев и черкесов своего рода доблестью⁴⁰. Молодая девушка неохотно отдаст свою руку человеку, в прошлом которого нельзя указать двух, трех случаев смелых набегов, окончившихся уводом скота и лошадей. Потоцкий сообщает нам даже интересные подробности о целых воровских шайках, устраиваемых черкесскими князьями. Члены этих шаек являются на общие сходы не иначе, как с закрытыми лицами, и употребляют в своих речах непонятный для других жаргон⁴¹. Адамы кавказских горцев так далеки от мысли считать воровство у чужеродца уголовным преступлением, что большинство их в случае обнаружения вора довольствуются требованием, чтобы похищенное или его стоимость возвращены были хозяину. Другое дело, если жертвой воровства является кто-либо из членов одного с похитителем рода: для таких воров обычной карой служит конфискация. Стоимость украденного с этой целью взыскивается в семь и более раз, причем самое число этих разов возрастает обратно пропорционально ценности похищенного; все это с целью приблизить размер пени к конфискации всего имущества⁴². Особенно наглядно это желание

⁴⁰ См.: Сталь К. Ф. Этнографический очерк кабардинского народа // Кавказский сборник. 1900. Т. XXI. См. также: Леонтонович Ф. И. Адамы кавказских горцев. Т. I. С. 170.

⁴¹ См.: Potocki J. Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase par le Comte Jean Potockii. P. 168.

⁴² У кабардинцев при краже у соседа лошади требуется возвращение трех лошадей, а при краже барана, смотря по тому, у кого он украден, – десять или двадцать (см.: Леонтонович Ф. И. Адамы кавказских горцев. Т. I. С. 253–256). О воровстве у осетин см.: Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Т. II. Отдел «Уголовное право». О воровстве у черкесов

уподобить пеню конфискации выступает в обычаях живших в конце XVIII века еще родовыми поселками кистин. По словам Рейнегса, укравший что-либо в доме своего соседа обязан был заплатить ему семьдесят раз стоимость похищенного⁴³. За исключением этого различия, обычное право горцев допускает только то, источником которого является место совершения кражи: воровство в сакле признается наиболее тяжким, и чем ближе находился похититель к домашнему очагу, тем выше размер постигающего его взыскания. Причина та, что в воровстве из сакли, предполагающем недозволенный вход в чужое жилище, видят осквернение домашнего очага. Весь добавочный платеж к ценности украденного служит вознаграждением за это оскорбление⁴⁴.

Мы сказали выше, что культ предков по природе своей не допускает участия в нем никого, кроме родственников, природных или фиктивных, другими словами – лиц, формально заявивших о своей готовности поддерживать этот культ. Но этим условиям, очевидно, нисколько не отвечает ни ребенок, рожденный во внебрачной связи, ни тот, появление которого на свете связано с прелюбодеянием. Дитя неизвестного и во всяком случае чужеродного родителя, он не может сделаться продолжателем культа родовых божеств, и все его приношения необходимо должны сделаться достоянием иных покойников, нежели тех, которым они предназначались. Неудивительно после этого, если обычаи кавказских горцев требуют умерщвления незаконно-рожденных детей⁴⁵ и убийства обоих виновников прелюбодеяния. Уклониться от личного возмездия в данном случае считается позором, и родственники могут принудить мужа, помилованного свою жену, к разрыву с ней дальнейшего супружеского общения⁴⁶.

Интерес рода выше интереса отдельных его членов, и благосостояние покойников в загробной жизни, думают они, стоит того, чтобы ему принесены были в жертву и сердечная привязанность, и чувство жалости.

Культ предков, по воззрениям горцев, возможен лишь до тех пор, пока на земле продолжается их род. С прекращением последнего предки остаются без пищи и питья и становятся злыми гениями той местности, которой они некогда были патронами. Отсюда источник доселе державшегося у армян представления, что оставленная по причине полного вымирания рода усадьба есть обиталище нечистых духов⁴⁷.

Этим воззрением, не менее распространенным и среди горцев, объясняется, между прочим, тот факт, что из правила о нераздельном владении не только отдельными родами, но и целым племенем занятой ими земельной площади с самого начала сделано было исключение для усадебной земли. По названной причине земля эта искони составляет у горцев предмет подворного владения. Никто не согласился бы получить в силу передела оставленную семьей усадьбу, из опасения тех бедствий, какие могут настать на него самого и на его родственников обитающие в ней «домовые».

Если прибавить к сказанному, что у большинства горских племен существует обычай хоронить покойников на принадлежащей двору земле, что хевсуры и тушины, осетины и сванеты имеют свои фамильные усыпальницы, что желание иметь вблизи себя могилы предков нередко выступает у картвельских и иранских народностей Кавказа с такой силой, что, переселяясь на новые места жительства, они переносят с собой и гробницы отцов, то нельзя будет

см.: Леонтонович Ф. И. Адамы кавказских горцев. Т. II. С. 136, 137 и 262. О воровстве у ингушей см.: Грабовский Н. Ф. Ингуши, их жизнь и обычаи // Сборник сведений о кавказских горцах. 1876. Т. IX. С. 95.

⁴³ См.: Reineggs J. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. Т. I. S. 40.

⁴⁴ См.: Леонтонович Ф. И. Адамы каказских горцев. Т. II. С. 137; Грабовский Н. Ф. Ингуши, их жизнь и обычаи // Там же.

⁴⁵ Убиение незаконнорожденных младенцев одинаково практикуется и черкесами, и осетинами, и сванетами.

⁴⁶ Подробности на этот счет можно найти как в заключительной главе настоящего сочинения (Дагестан), так и в моей книге «Современный обычай и древний закон» (отдел «Уголовное право осетин»). См. также выписку о правах и обычаях чеченцев владикавказского округа, 1849 год // Леонтонович Ф. И. Адамы кавказских горцев. Т. II, и Сборник адатов жителей кумыкского округа. 1865 // там же. С. 118.

⁴⁷ См.: Елиазаров С. А. Исследование по истории учреждений в Закавказье. Т. I. С. 146.

не признать, что в числе причин, содействующих выделению дворовой собственности из племенной и родовой, далеко не последнее место занимает и культ предков. Неотчуждаемость дворовой, или нераздельно-семейной, собственности, вытекающая в большинстве случаев из практической невозможности достигнуть на этот счет полного единогласия всех участников, в некоторых аулах Дагестана принимает характер формального запрещения. Род не терпит поселения в своей среде семей, религиозные и светские интересы которых отличны от его собственных.

Но если культ предков является, таким образом, одним из условий, содействующих удержанию земель в руках их теперешних владельцев, то он же случайно может сделаться источником их отчуждения. Ставя религиозные интересы выше всех других, обычай горцев смотрит на совершение поминок по усопшим как на неотложную обязанность потомства; но эти поминки принимают такие размеры и повторяются так часто, что становятся для отдельных дворов источником их разорения: осетины, сванеты, пшавы затрачивают на их совершение сотни и тысячи рублей, так как на устраиваемые по этому поводу угощения сходятся не только родственники и односельчане, но нередко весь народ; так, например, у сванетов чем больше число лиц, участвующих в поминальном пире, тем больше чести приходится на долю устроившего его двора. Неудивительно после этого, если для устройства поминок двор решается иногда пожертвовать частью принадлежащей ему земли; но прежде чем произвести отчуждение ее в чужие руки, обычай рекомендует предложить ее родственным родам. При покупке ее ими земля не выходит из рода и культ родовых божеств не терпит, таким образом, неизбежного в противном случае сокращения. Право родовой презумпции, то есть предпочтительная покупка родственниками, таким образом, стоит в несравненно более тесной связи с родовым культом, чем та, какую обыкновенно допускают. При отказе родственников дворовая земля может перейти в силу продажи и к чужеродцам, но и в этом случае культ предков дает себя знать в обычае, доселе не вышедшем из употребления во многих местностях Осетии и Грузии. Первым делом покупателя – совершить на приобретенной им земле поминку в честь предков продавца. Он делает это в надежде расположить их в свою пользу и из опасения, что в противном случае они, видя в нем чужеродца и ближайшего виновника того, что совершившийся в их честь культ отныне будет прекращен, не преминет выместить на нем свою злобу и сделается для него и для его семьи источником всякого рода бедствий.

Культ общих предков является для рода тем связующим началом, какое большинство исследователей родовых отношений тщетно искали в факте происхождения от одного общего родоначальника. Если принять во внимание, что большинство родов развилось из упомянутых у нас выше экзогамических групп, которым было известно одно только родство по матери; если иметь в виду, что путем добровольного присоединения к сильному своей численностью роду других более слабых родов, точно так же, как путем неоднократно повторяющихся случаев усыновления членов чужих родов, чистота крови в пределах рода становится фактически невозможной, то немудрено будет прийти к заключению, что нет основания говорить о кавказском роде, как о продукте естественного размножения семьи.

Теория рода, как результата постепенного разветвления первичной семейной ячейки, состоящей из мужа и жены, теория, на несостоятельность которой указано было мной в моем «Первобытном праве», отнюдь не может быть защищаема на основании кавказского материала. Правда, и на Кавказе, в особенности среди дворянских семей, не раз попадаются генеалогические древа. Пример такого древа представляет, в частности, то древо кабардинских княжеских семей, какое Потоцкий приложил к тексту своего интересного путешествия по горам кавказским; но эти генеалогии редко когда идут далее восьми – десяти поколений назад. Наиболее несомненная из них генеалогия шамхалов Тарковских с большей или меньшей достоверностью восходит лишь до XVI столетия; то же может быть сказано о генеалогии кайтагских

уцмиев, кази-кумухских и мехтулинских ханов и султанов елисуйских⁴⁸. Что же касается той генеалогии, на которой настаивают кабардинские княжеские фамилии, то если считать даже бесспорными выставляемые ими притязания, все же приходится отказаться от мысли о ее глубокой древности: между временем более или менее мифического родоначальника кабардинских князей Инала и временем Петра Великого насчитывают всего навсего шесть поколений⁴⁹.

О баснословности и недавнем происхождении осетинских генеалогий я не стану распространяться после того, что сказано мной на этот счет в «Современном обычае и древнем законе». Генеалогии горских таубиев и дигорских Бадилят начинаются всего-навсего с XVI века.

К числу древнейших фамилий на Кавказе, если верить легендам, надо отнести и те, которые дали свое имя некоторым аулам Веденского наибства; так, например, заселяющая аул Эрсено считает уже восемнадцать поколений; та же, которая занимает аул Элистанжи – одиннадцать. В Даргинском наибстве также можно указать на аулы, как Белгатой, основание которого занимающим его родом отнесено за шестнадцать поколений до нашего времени. Если признать даже историческое значение за этими легендами, чего, разумеется, они нимало не заслуживают, то все же получится относительная только древность в тысячу лет, не более.

Сванетские сказания о Дадешкелианах относят возникновение их рода к сравнительно недавней эпохе отделения Мингрелии от Грузии.

Передаваемые Худадовым легенды о происхождении хевсурских родов не возводят их происхождение далее, как к XVII столетию (времена жестокого эристава Зурава). Ингуши и чеченцы, не имея князей, обходятся по этой причине без генеалогий.

Таким образом, мы вправе сказать, что кавказские генеалогии ничего не говорят нам о первоначальном происхождении родов и, следовательно, совершенно могут быть оставлены в стороне при решении этого вопроса.

Гораздо большее значение для его решения имеют ходячие в среде горцев сказания о великанах, или нартах. Сказания эти рисуют нам ряд выдающихся личностей, к которым со всех сторон стекаются и родственники, и чужеродцы, с тем, чтобы под их предводительством совершать удачные набеги на соседей. Любопытную черту этих сказаний составляет то обстоятельство, что в них обыкновенно упоминается не об отцах, а о матерях и сестрах воспеваемых героев, так, например, в чеченских сказаниях, когда заходит речь о шестидесяти орхустейцах⁵⁰, прямо говорится о том, что они произошли от шестидесяти различных матерей. О любимейших героях осетинских и кабардинских сказаний – о Сосрыко, Хамыце и Урызмаге – ни разу не упоминается, как о деле такого-то лица. Имя же их общей матери, Сатаны, приводится на каждом шагу. О значении, какое нартские сказания придают отношениям брата и сестры, можно судить по тому, что в своих препирательствах те же Хамыц, Сосрыко и Урызмаг не раз прибегают к посредничеству сестры⁵¹.

Под предводительством Насран-жаке сражалось немало богатырей: Эй, Имыс, Сосыш, Жинду-жаке, Аракшау, Озершег, Ашов, сын Ашамаз, Хымышев, сын Батыраз, Сибильши, Альбеков, сын Потеран. Сказание ни разу не говорит нам о том, чтобы названные лица состояли между собой в родстве, наоборот, мы часто встречаем упоминания о том, что в богатырских наездах равно участвуют родственники и неродственники. Насран-жаке привозят откормленных баранов и доносят о том, что плохо охраняется и на что с удобством может быть сделан

⁴⁸ Одни только аварские ханы, не имеющие особой генеалогии, в то же время должны быть признаны весьма древними.

⁴⁹ Родословное древо шамхалов Тарковских отпечатано в 1-м томе Сборника сведений о кавказских горцах; родословная кабардинских князей помещена у П. Палласа на 428 с. его *Voyages de M. P. S. Pallas, en différentes provinces de l'empire de Russie, et dans l'Asie septentrionale*. Дюбуа де Монцере в грузинских летописях находит указание на то, что родоначальник кабардинских князей Инал жил в начале XVI века.

⁵⁰ См.: Из чеченских сказаний // Сборник сведений о кавказских горцах. 1871. Т. V. С. 38.

⁵¹ См.: Осетинские народные сказания // там же. С. 15.

набег. Насран-жаке собирает нартгов из соседних и дальних аулов, не исключая и тех, которые расположены на Кубани, и во главе отряда отправляется в такие далекие разъезды, как, например, в пространные степи по Идылю, то есть Волге⁵².

Очень характерно также отношение названных героев к встречающимся им во время их разъездов (балц) женщинам. Временное сожитие с ними представляется делом обычным: предложение чужой жене войти в любовную связь с гостем повторяется неоднократно. Но жен своих нарты, за исключением одного, впрочем, Урызмага, постоянно берут из чужих обществ, причем отказ в невесте признается обидой для «всего нартского аула», жители которого, как бы заявляя свои права на будущую жену их собрата, жалуются, что «девица за них замуж не хочет»⁵³.

Вот в этой-то обстановке, представляющей все черты переходной эпохи от матриархата к патриархату, и развивается деятельность этих первых «собирателей если не земли, то людей». Со всех сторон стекаются к ним без разбора родственники и чужеродцы, не только с целью совершать под их начальством случайные набеги на соседей, но и для того чтобы образовать из себя постоянные союзы взаимной обороны, союзы, охотно переходящие от самозащиты к нападению. Осетинские сказания, записанные Миллером, не раз упоминают о нартских дружинах и решениях, принимаемых ими соборно – на народных сходках, или «нихасах». Их наезды (балц) нередко происходят под предводительством какого-нибудь выдающегося вождя, на которого указывает не только возраст, но и сложившаяся о нем молва. В кабардинских сказаниях начальником нартских дружин обыкновенно является Насран-жаке – «золотобородый». В осетинских – то Софон, то Урызмаг или его сын Батраз.

Общее представление, какое выносишь о деятельности этих народных героев в деле объединения разрозненных элементов общества, довольно близко к тому, какое получаешь при изучении порядка возникновения родов Раджпутов или кланов Шотландии. Вокруг смелого витязя собирается пестрая по своему составу меньшая дружина. С ней он производит свои набеги: уводит у соседей стада овец и табуны лошадей, похищает издалека и вблизи девушек чужих материнских родов; с ней же он пирует в те редкие промежутки времени, которые собранная им дружина проводит в мире и спокойствии. Ожидание ежечасного возмездия не позволяет ему распустить своих товарищей, почему его дружина и переходит постепенно в постоянное сообщество, всегда готовое сняться с места и идти войной на общего врага. Чем больше растет слава о его подвигах и доблести, тем большее число лиц спешит стать под его начальство. Собравшаяся вокруг него толпа не представляет собой ничего однородного; ее связывают воедино только общность опасностей и врагов, общее доверие и нередко привязанность к руководителю или вождю. Но наступает время, когда этот вождь сходит со сцены, потому ли, что падет с честью на поле брани или становится жертвой со всех сторон стерегущих его злых гениев, которым рано или поздно удастся положить предел его земному существованию. Память о его подвигах вскоре делает из него предмет общего почитания. Он становится центром особого культа, в котором главную роль играют устраиваемые в его честь поминки, сопровождаемые неоднократным ходатайством о его невидимом заступничестве в переживаемых его прежними сподвижниками затруднениях. Значение, какое в их глазах имел умерший, – причина тому, что должность вождя обыкновенно переходит к тому, на кого пал выбор покойника, а им всего чаще является его ближайший родственник. Так как вражда, созданная прежними войнами и набегами, не прекращается вместе с ним, так как она всего чаще переходит по наследству от предков к потомкам, то в интересах совместной обороны бывшие

⁵² См.: Из кабардинских сказаний о нартах // там же. С. 53, 64, 65.

⁵³ Сын Сафа не считает обидой передать жене Урызмага предложение быть его любовницей (см. там же. С. 50 и 51), а жена другого витязя, Уастверджи, открыто заявляет тому же Урызмагу, что она сойдется с ним, если только муж ее придет к ней ночью (с. 59). Еще более характерно то, что сам Урызмаг считает возможным снова сойтись со своей вероломной женой, узнавши о характере сделанного ей любовником подарка.

сподвижники умершего героя сохраняют между собой прежнее единение и продолжают совместно свою борьбу за существование. Во втором или третьем поколении еще держится память о ближайших причинах, поведших к образованию группы, но в дальнейших уже начинает слагаться легенда о соединяющем ее членов кровном родстве. Проходит еще несколько времени, и возникают целые сказания, не менее баснословные, как и те, согласно которым сванеты, осетины и картвельцы считаются потомками трех братьев – Суона, Оса и Картыла⁵⁴. Полумифический Хожиц объявляется вышедшим из Грузии и родоначальником стыр-дигорских родов, как Бадило – выходцем из Маджар и основателем рода дигорских Бадилят, а полувитязь и полусвятой Хетаг – первым из рода Хетагуровых! Этим путем незаметно совершается процесс обращения материнских экзогамических групп в столь же экзогамические агнатические роды. Унаследованное от времен материнства запрещение браков между братствами удержано агнатическими родами, потому что в противном случае внутренний мир родовых сообществ сделался бы невозможным ввиду взаимного похищения друг у друга девушек-невест.

В эпоху полного сложения агнатических союзов культ предков, мифическое представление об общем родоначальнике и требование соблюдать в браках начало экзогамии являются для родов таким же прочным общественным цементом, как и нераздельность земельного владения родов, участие в общих сходах с равным для всех правом голоса и подчинение общему предводительству – обыкновенно старшего члена той династии, к которой народное представление относит основателя самого сообщества или славнейшего из его умерших членов.

Из сказанного следует, что и в процессе возникновения кавказских родовых групп культ предков призван был играть далеко не последнюю роль. В нем, а не в совершенно произвольном представлении о единстве происхождения и крови следует видеть то скрепляющее начало, благодаря которому случайно сошедшаяся группа лиц перешла в постоянный союз круговой поруки, известный нам под названием родового союза⁵⁵.

Мы далеко не исчерпали всех тех сторон родового быта, на которые культ предков и связанный с ним культ домашнего очага сумели наложить свою печать; но и сказанного нами достаточно для того, чтобы прийти к убеждению, что без предварительного знакомства с характером того почитания, каким общества, живущие условиями родового быта, окружают своих мертвых, невозможно ясное понимание духа родовых порядков. Говоря это, я тем самым утверждаю, что во всех древнейших памятниках немецкого, славянского или кельтского права, памятниках, возникших уже в христианскую эру, трудно найти ключ к пониманию того нередко сложного умственного процесса, который привел к установлению порядков, стоящих в полном противоречии с современными нам понятиями о правде и справедливости. Кто ограничится изучением родового строя на основании только что названных источников, необходимо придет к мысли не искать за изучаемыми им нормами вызвавших их к жизни принципов, так как он убедится, что принципы эти лежат в заслоненных перед ним христианством языческих верованиях. Только обращаясь к аналогиям, только восполняя недостающие ему сведения о религиозном миросозерцании родовых сообществ данными этнографии, в состоянии он достигнуть той всесторонности и отчетливости в понимании родовых порядков, без которых все его построения не могут иметь иного значения, кроме более или менее остроумных догадок.

Вот с этой-то точки зрения изучение родовых порядков кавказских горцев и призвано оказать неоценимую услугу начинающейся только науке общественной эмбриологии, так как дает ей возможность проникнуть в мельчайшие подробности того миросозерцания, из которого вытекло и в котором нашло свое оправдание родовое устройство.

К числу наиболее спорных вопросов родового устройства надо отнести, наряду с только что рассмотренным, и вопрос о характере, какой в эпоху его господства носит отношение чело-

⁵⁴ См.: Миллер В. Ф. Предание о поселении дигорцев в Камунзе // Осетинские этюды. Ч. I. С. 138.

⁵⁵ Ср. Ковалевский М. М. Первобытное право. Ч. I. С. 85.

века к земле. Бок о бок с писателями, утверждающими, что родовое устройство есть особенность кочевых племен и что ему чуждо поэтому всякое понятие о праве частной или общинной собственности на землю, попадают и такие, которые думают, что родовой быт может быть продолжен и в эпоху перехода постоянной оседлости; отдельные семьи, обособившись от общего ствола, расчищают каждая больший или меньший участок земли из-под леса, кустарника и болота и, в силу приложения своего индивидуального труда к его обработке, приобретают на него права частной собственности. В новейшее время профессор Краковского университета Даргун сделал попытку оживления этой довольно уже устаревшей теории и постарался обосновать ее данными сравнительной этнографии⁵⁶. В России того же воззрения придерживаются профессора Б. Н. Чичерин и Сергеевич⁵⁷.

Кавказская этнография не оправдывает ни одного из только что упомянутых учений. Она указывает нам и на возможность сохранения родовых порядков при переходе от кочевого быта к оседлому, и на произвольность утверждения, что установление постоянных отношений к земле необходимо ведет к возникновению частной собственности. Она учит, что при родовом устройстве одинаково возможны и такие порядки, при которых нет другой земельной собственности, кроме племенной, и такие, при которых земля составляет достояние отдельных родов или их соединений, братств. Сосредоточение ее в руках родовых групп нимало не препятствует выделению известных участков земли усадебной и пахотной в обособленное владение не частных семей, а дворовых общин, пользующихся ею на началах семейного коммунизма.

Доказывая все это, кавказская этнография не становится вразрез с данными сравнительной этнографии. Если бы не смешение понятий, если бы не произвольная замена термина «семейная», или «дворовая община», словом «семья», то на основании собранного Даргуном материала невозможно было бы сделать иного вывода, кроме того, что в родовую эпоху общезжития земля не есть собственность частного лица, все равно женатого или холостого, а объект обладания целых групп; группы эти состоят из лиц, имеющих общий очаг, объединенных культом предков и представлением о единстве их происхождения, другими словами – таких же дворовых общин, как те, с существованием которых знакомят нас данные Кавказа. Те же данные как нельзя лучше доказывают верность положения мауреровской теории, что характер собственности зависит от топографии занятой племенем местности, что на плоскости племенная и общеродовая собственность находит более благоприятные условия для своего существования, чем в горных теснинах, и что там, где нет простора, дворовая, если не частная, собственность является общим правилом. Это положение, верность которого уже доказана по отношению к Германии и Швейцарии, вполне применима и к Кавказу. Простого сопоставления порядков землевладения плоскостных кабардинцев или осетин с теми, которых придерживаются сванеты и хевсуры, не говоря уже о горских народностях Дагестана, достаточно будет, как мы увидим, для того чтобы убедиться в той тесной связи, какая существует между топографией и землевладением. Все дошедшие до нас свидетельства о народах Северного Кавказа в период времени, предшествующий нашествию тюркских племен, сходятся в изображении их нам народами полуоседлыми, полукочевыми. Писатели XIII века Рубриквис и Контарини сходными чертами рисуют нам быт племен, живущих к северу от Кавказского хребта и к югу и востоку от Дона, или Танаиса. Народности эти, которых они называют аланами и команам и из которых первые, как указано Всеволодом Миллером, являются предками современных осетин, постепенно оттеснены были на юг тюркскими пришельцами. Большинство их попало в горы и под влиянием природных условий устроило здесь свой быт на началах, несколько отличных от тех, на каких он был построен в предшествующие столетия. Замкнутость заня-

⁵⁶ Статья Даргуна помещена в Zeitschrift fiir die Vergleichende Rechts Wissenschaft, изд. Колером.

⁵⁷ Опыты по истории русского права Б. Н. Чичерина и его полемика со мной в критическом обозрении за 1878 год. О В. И. Сергеевиче см. его статью в журн. Министерства народного просвещения, перепечатана в его книге «Лекция и исследования по истории русского права».

тых ими долин, трудность сообщения между ними, благодаря непроходимости горных ущелий в зимние месяцы, заставили недавних кочевников заняться земледелием, сделаться народом оседлым и построить свои земельные отношения на началах дворовой общины. Но память о бродячем характере их первоначальной жизни сохранило народное предание. В Чегеме и на Баксане мне и товарищу моих путешествий Миллеру пришлось записать сказания, в которых быт пришлых тюркских племен резко противопоставляется оседлым привычкам туземного населения⁵⁸. Когда на смену тюркских племен на плоскогорье Северного Кавказа явились кабардинцы, физические условия местности сделали возможным продолжение их прежних кочевий. Не далее как в конце XVIII века Потоцкий и Паллас отмечают у кабардинцев характерную особенность народов, недавно вышедших из условий кочевого быта: склонность переносить свои аулы на расстоянии немногих лет с одного места на другое. Черкесы вообще и кабардинцы в частности, говорит последний из названных писателей, живут в селах, которые они покидают на расстоянии немногих лет, потому ли, что их гонит оттуда нечистота, или же потому, что не считают себя более достаточно защищенными против врагов.

Каждый раз, когда следует такое переселение, жители увозят с собой вместе с домашней мебелью и лучшие бревна, все остальное предается сожжению⁵⁹. Кабардинский поселок, говорит в свою очередь Потоцкий, не остается на занятой им местности более четырех или пяти лет. За это время князья, стоящие во главе поселков, обыкновенно успевают перессориться со своими соседями, что вызывает в них естественное желание выселиться и избежать тем самым дальнейшей вражды. Вновь заведенные ими связи и отношения нередко также влекут их к перемене места жительства. Так как земля принадлежит в неразделенную собственность всей нации, то к такому переселению не представляется препятствий. Об этом кочевом образе жизни, прибавляет от себя Потоцкий, историки не могли составить себе точного представления за недостатком живых примеров; но уже древним народам было известно различие между племенами, устраивавшими свои жилища на повозках, и теми, которые жили в палатках⁶⁰. Характерный пример первых представляют нам побывавшие, как мы увидим ниже, и на Кавказе татары времен Чингисхана и Батыя. Дома, в которых они живут, говорит Рубриквис, путешественник XIII века, построены на колесах, соединенных между собой перекладинами, размер которых нередко двадцать, тридцать футов. Эти подвижные жилища передвигаются с места на место с помощью впряженных в них двенадцати и более пар быков⁶¹. Этот вид жилищ известен был и на Кавказе, и не далее как в середине XVII века. Тавернье говорит нам о ногайцах, как о народе, проводящем свою жизнь на повозках с воздвигнутыми над ними шатрами из войлока. Палатки служат жилищем для стариков, детей и состоящей при них прислуги. У того же писателя мы находим подробности о порядке поселения и быте черкесов. Из его описаний видно, что черкесы уже имели в это время постоянные поселения, которые обыкновенно принимали форму круга со свободной площадью внутри, помещением для скота и колодезем. По его словам, черкесы мало занимаются земледелием, не сеют ни ржи, ни овса, а только ячмень для лошадей и просо для собственного употребления. Подробность, которая заслуживает быть отмеченной, это то, что, по словам Тавернье, черкесы не обрабатывают несколько лет подряд одного и того же поля, а переносят ежегодно свои плантации с места на место⁶². Эта подробность, напоминающая собой знаменитое свидетельство Тацита о древних германцах: «*Arva per annos mutant et superest ager*»⁶³, указывает нам не только на слабую густоту населения, но на

⁵⁸ См. в «Вестнике Европы» за 1884 год статью, озаглавленную «Горское общество Кабарды».

⁵⁹ См.: Pallas P. Voyages de M. P. S. Pallas, en différentes provinces de l'empire de Russie, et dans l'Asie septentrionale. V. I. P. 431.

⁶⁰ См.: Potocki J. Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase par le Comte Jean Potockii. P. 176.

⁶¹ См.: Rebrun G. Le Voyage de Guillaume de Rubruquis. Ch. II // Bergeron P. V. I. Voyages en Asie.

⁶² См.: Tavernier J.-B. Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier. Liv. III. Ch. XIII (V. I. P. 313).

⁶³ Земли меняются через известное число лет и поднимаются опять (лат.). – Ред.

сравнительно недавний переход от кочевого быта к оседлому. Итак, во второй половине XVII века адыгейские племена, сохраняя следы некогда свойственного им кочевого быта, в то же время являются народом оседлым.

К еще более отдаленной эпохе следует отодвинуть кочевые привычки осетин и их предков алан, занимавших плоскогорье Кавказа задолго до прихода тюркских народностей и кабардинцев. Чтобы встретиться с указанием насчет бродячего состояния осетин-алан, надо подняться до IV века по Р. Х., времени, к которому относится свидетельство Аммиана Марцелина. «У них, – говорит этот писатель, – нет постоянных жилищ; они не занимаются земледелием, питаются мясом и больше молоком, живут в своих повозках, которые покрывают кусками древесной коры и таскают за собой по неизмеримым степям. Когда они доходят до мест, поросших травой, то располагают свои повозки в круг и питаются как звери. Как только корм весь в известном месте уничтожится, они отправляют дальше на повозках свое, так сказать, государство. На этих повозках мужчины сходятся с женщинами; там рождаются и воспитываются дети; это их постоянные жилища, и, где бы они ни кочевали, всегда они повозку считают своей родной. Они гонят перед собой стада крупного и мелкого скота и таким образом пасут его; но преимущественно они заботятся о лошадях»⁶⁴. Что касается до картвельских племен, то их кочевой быт должен быть отнесен еще к более глубокой древности, так как уже Страбону известно разделение их на четыре класса, из которых один был составлен из землевладельцев. Продвигаясь далее на восток, мы у ингушей еще в начале текущего столетия, как видно из сообщений Клапрота, встречаем тот же обычай частого оставления аулов и переселения с места на место, о котором нам пришлось говорить в применении к черкесам и осетинам. У чеченцев эти переселения сравнительно недавнего происхождения. По народным преданиям, чеченцы искони жили в горах, а занимаемая ими ныне плоскость к северу от Кавказского хребта была покрыта стадами и табунами бродячих ногайцев, калмыков и татар. В горах быт чеченцев далеко не носил характера кочевого. Каждый двор возделывал с большим трудом небольшие клочки способной к обработке почвы, очищая их предварительно от камней. С середины XVIII века часть чеченцев стала эмигрировать на плоскость. Бесперывные столкновения с русскими, занимавшими ее в это время, привили им вскоре привычку к частым переселениям. При Шамиле, сообщает Лаудаев, нередко бывали случаи, когда одно и то же семейство двадцать раз подряд изменяло свое местожительство, оставляя единственными следами своего пребывания легкие и далеко не прочные постройки.

С переходом еще далее на восток и юго-восток мы вступаем в область, в которой частые переселения с места на место не известны уже давно. Путешественники XVII столетия, Олеарий и Тавернье, в одно слово говорят нам о постоянных поселениях в Кази-Кумухских, Аварских, Тарковских и Уцмийских владениях. Преимущественное занятие их жителей составляет скотоводство; но оно не устраняет собой и земледелия в размерах, достаточных для удовлетворения потребностей местного рынка. Обширные села сменяются мало отличными от сельских городскими поселениями, обыкновенно укрепленными, и этот факт сам по себе указывает на невозможность частой смены жилищ⁶⁵.

Итак, мы вправе будем сказать, что кочевой быт кавказских горцев должен быть отнесен к более или менее отдаленному прошлому; а так как родовое устройство и связанные с ним порядки нераздельного земельного владения продолжают держаться и до сих пор, то необходимо будет признать, что переход к оседлости не сопровождался у них полным упадком родовой организации и аграрного коммунизма.

В чем же, спрашивается, сказывается в наши дни этот аграрный коммунизм? У адыгейских племен в том, что земля считается собственностью или всего племени, или братства с

⁶⁴ См. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Т. IV С. 50 и 51.

⁶⁵ См.: Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. 1872. Т. VI. С. 50.

входящими в состав его родами. По показанию Белля, во всем согласному с заявлениями, делаемыми бароном Сталем, ни один черкес не вправе указать на тот или другой участок как на свою собственность; но это не мешает ему в то же время ревниво охранять занятую племенем, или братством, территорию от попыток соседей перенести на нее свои поселения или утилизировать отдельные участки как пастбища для своих стад. Каждый черкесский двор вправе занять столько земли, сколько ему нужно для посева проса или ячменя и выпаса своих стад, но распорядиться этим участком в форме продажи или дарения он не может. Сказанное относится по-преимуществу к тем черкесским племенам, которые живут по побережью Черного моря; отнюдь не к кабардинцам, племенная собственность которых, доселе уцелевшая по отношению к некоторым лесам и пастбищам, не устраняет деления остальной территории на несколько округов по числу княжеских родов, или пшэ. Мы укажем впоследствии, на каких началах устроено землевладение в пределах этих округов. В настоящее время для нас достаточно знать, что не вся занятая кабардинцами площадь составляет нераздельное владение всей нации. Следы аграрного коммунизма доселе живут в ряде обычаев, из которых мы отметим следующие, как наиболее характерные: право каждого свободного кабардинца, без различия сословий, предъявлять к соседям не то ходатайство, не то требование о безвозмездной уступке ему той или другой понравившейся ему лошади или скотины. Право это, по словам Потоцкого, в старые годы применяемо было всеми адыгейскими народностями и к носимому ими платью. Стоило только похвалить при встрече ту или другую часть чужой одежды, и лицо, польщенное такой похвалой, считало долгом обменяться костюмом с хвалителем.

Не далее как шесть, семь лет назад мне пришлось слышать от лица, заведывавшего хозяйством князя Атажухина, одного из кабардинских пшэ, жалобу на невозможность развести хорошую породу скота ввиду существования только что упомянутого обычая. Едва по Кабарде разносился слух о том, что у князя завелись стада хорошей породы, то со всех сторон начинали стекаться к нему гости, которые в преувеличенных выражениях начинали прославлять качества той или другой пары быков или коров, приглашая его тем самым наделить их ею.

Не менее характерен другой обычай адыгейских племен – обычай добровольного обложения себя каждым в пользу потерпевшего соседа. При пожарах и наводнениях черкесы охотно спешат на помощь друг другу. Разрушенное пламенем или водой здание в несколько дней воздвигается вновь совокупным трудом соседей. Считается также долгом помогать неимущему при покупке им жены или при уплате падающего на него выкупа за преступление.

У осетин, как подробнее указано мной в другом месте⁶⁶, племенная собственность не оставила никаких следов. Господствующим типом землевладения является в Осетии дворовая, или что то же – общинно-семейная, собственность.

Пахоти и луга находятся обыкновенно в нераздельном владении живущих под одной кровлей семей; пастбища и леса, наоборот, принадлежат всем дворам, входящим в состав одного и того же аула, подчас даже нескольких аулов. Аулы эти в прежнее время обыкновенно занимаемы были разветвлениями одного какого-нибудь рода; в настоящее же время они служат местом жительства нескольких родов. Никакие частные заимки на протяжении принадлежащей аулу пустоши не считаются дозволенными иначе, как с предварительного согласия всего аула. Судебная практика осетин представляет случаи, в которых воздвигнутые в противность этому правилу постройки подвергаемы были разрушению со стороны аульных жителей, исполнявших постановление общего схода.

Что касается картвельских народностей, то, занесенные судьбой в узкие горные долины, не представляющие простора для развития обширных территориальных общин, они рано выработали у себя тип если не частной, то дворовой собственности. О ней упоминается уже в путешествии Шардена.

⁶⁶ См.: Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Т. I. Гл. Имущественные отношения осетин.

Вся Мингрелия, сообщает этот путешественник, не знает ни сел, ни городов, если не говорить о двух деревнях, расположенных на берегу моря. Усадьбы жителей разбросаны на протяжении всей страны; трудно сделать тысячу шагов, не встретив трех или четырех близко лежащих друг от друга дворов. В этих дворах мингрельцы живут только в мирное время; при набегах же соседей они ищут убежища в особых крепостцах, или городищах, доступ к которым заслонен плетнями и наваленным по дороге лесом⁶⁷.

Система дворовых поселений, нередко принимающих форму хуторов и пересекаемых лишь редкими селениями, доселе встречается у сванет, хевсур, пшавов и тушин.

Редкость годной к обработке земли и необходимость большей относительно затраты капитала и труда на ее возделывание – причины того, что способная к утилизации площадь находится у них всецело в подворном владении и нераздельную собственность одного или нескольких родов составляют только пастбища и леса.

Семейная община, или двор, является также обычным собственником пахотных и сенокосных участков – одинаково среди ингушей, чеченцев и разнообразнейших народностей, населяющих собой Дагестан. Способная к обработке площадь, с трудом освобожденная от покрывающих ее камней, часто окружается у чеченцев каменными оградами⁶⁸. Покидая по причине безземелия свои расположенные в горах усадьбы, отделившаяся от рода ветвь не оставляет их в неограниченную собственность прочих членов «тайпы», то есть рода, но позволяет пользование под условием платежа ей особого взноса, именуемого «бер»⁶⁹.

Только неспособная к земледельческой утилизации площадь да дикорастущий лес остаются у чеченцев, как общее правило, в нераздельном владении.

У горцев Дагестана, как и у лезгин Закатальского округа, совместное владение пастбищами и лесами встречается бок о бок с подворной собственностью в применении к пахоти и лугам. Никто не вправе делать займки в общинной пустоши и лесе, не получив на то предварительного согласия всей общины. Весьма характерны в этом отношении следующие приговоры закатальского народного суда, записанные мной в бытность мою в округе. Житель селения Белоканы Махмед Али Курбан-оглы жалуется на захват соседом его «ахо», или земли, полученной от расчистки леса. По справкам оказывается, что спорный участок подвергся корчеванию без разрешения «векилей» общества (то есть сельских начальников в нем). Постановлено: отобрать землю у истца и передать ее обществу⁷⁰. Другой случай: жалоба подается на самих векилей, которые обвиняются в присоединении к общественной земле займки (ахо), сделанной истцом. Так как судебное следствие выяснило, что жалобщик произвольно открыл свое ахо, то постановлено удержать его расчистку за обществом⁷¹.

Все сказанное нами доселе оправдывает, кажется, тот общий вывод, что родовые порядки не предполагают необходимого господства одной какой-либо формы землевладения, что нельзя поэтому говорить о родовых порядках, как исключаящих по существу всякий другой вид собственности, кроме той, участниками которой являются члены одного и того же рода. Характер местности, служащей для поселения родовых групп, во многом обуславливает их отношение к земле. Там, где, как на кабардинской плоскости, природа не установила особых границ для территориального распространения отдельных родов, возможно удержание как племенной, или народной, так и братской собственности. Наоборот, там, где роды по причине тесноты долин принуждены занять своими ветвями нередко замкнутые друг от друга местности, распространенным типом собственности является не родовая, а дворовая; но чего мы нигде

⁶⁷ См.: Shardin J. Journal de Voyage du chevalier Chardin en Perse-par la Colchide. P. 77.

⁶⁸ См.: Klaproth J. Voyage au Caucase et en Géorgie. T. I. C. 404.

⁶⁹ См.: Лаудаев У. Чеченское племя // Там же. С. 15.

⁷⁰ Дело, разбиравшееся в закатальском народном суде 2 марта 1878 года.

⁷¹ Дело от 12 марта 1878 года.

не встречаем – так это подавляющего господства частной собственности, сосредоточенной в руках отдельных пар, или индивидуальных семей. Другой вывод, на который наводит изучение фактов кавказского землевладения – это отсутствие между общинно-родовым и общинно-сельским землевладением той строгой грани отличия, какая проводится обыкновенно исследователями германских, кельтских или славянских древностей. Очевидно, что, если видеть в роде группу лиц, имеющих общего родоначальника и отличающихся единством происхождения, а в сельской общине – связанных отношениями соседства и совладения членов разных родов, то различие между обоими сведется к тому, какое существует между кровным и территориальным союзом, между разветвившейся семьей и землевладельческой артелью. Но если, придерживаясь данных кавказской этнографии, видеть в родах экзогамические союзы с общим их членам родовым культом и коллективным владением занятой ими площади, а в сельских общинах – эндогамические союзы, члены которых связаны одним фактом совладения, то различие между обоими и самый процесс их обособления друг от друга придется искать далеко не в том, в чем их искали доселе.

Поселение в одной местности членов разных родов, в котором видели источник происхождения сельской общины, может и не иметь такого последствия. Усыновленный черкесским родом чужеродец, устраивая свою жизнь в родовом поселке, не изменяет еще тем характера этого поселка; точно также как присоединившийся к сильному роду, или тохуму, слабый род не становится в Дагестане причиной, по которой род переходит в сельскую общину, так как и в том, и в другом случае между соединяющимися в одно целое индивидами и группами устанавливаются и общность культа, и общность брачных запретов. Ни того, ни другого не бывает тогда, когда принадлежащие к разным родам семьи, не становясь членами общего братства, в то же время селятся бок о бок и оставляют в общем владении часть занятой ими местности.

Возникшее таким порядком селение тем отличается от родового поселка, что населяющие его семьи придерживаются каждая своего домашнего культа и в то же время свободно вступают друг с другом в брачное общение. Мы не ошибемся поэтому, если скажем в заключение, что различие между родом и сельской общиной сводится, во-первых, к тому, что первый является не только экономическим, но и религиозным союзом, и, во-вторых, к тому, что род обязательно придерживается начал экзогамии, которая для сельской общины не обязательна.

Данные кавказского землевладения поучительны еще в том отношении, что показывают, что система периодического передела полей, которую большинство исследователей еще недавно соединяло с древнейшими порядками собственности, на самом деле нимало ни отвечает этому представлению. Мы встречаем у черкесов и кабардинцев существование племенной, братской и родовой собственности на землю и рядом с этим господство переложной системы хозяйства – этой первобытнейшей формы земледелия; и в то же время переделы, возобновляемые в раз и навсегда определенные сроки, совершенно неизвестны этим народностями. У чеченцев и ингушей господство нераздельносемейного, или подворного, владения землей также исключает собой всякую мысль о переделах. С этими переделами мы встречаемся только в плоскостной части Грузии, сельскохозяйственные условия которой, очевидно, отнюдь не могут быть названы более архаичными, чем черкесские или осетинские.

Таким образом, и по этому вопросу данные кавказоведения являются новым подтверждением тех выводов, которые установлены сравнительной этнографией, доказывающей, как мы видели выше, что на низших ступенях общественности место сельской общины с периодически переделываемыми полями занимает община семейная, чуждая переделов и придерживающаяся начал полного имущественного коммунизма не только в сфере производства, но и в сфере потребления. Едва ли не самым спорным вопросом в теории родового быта является вопрос о том, какой характер носила современная ему организация суда и управления.

У первых по времени историков германского права – Эйхгорна, Филиппа и Рогге, как и у представителей теории родового быта в древнейшей истории русских и западных славян,

обыкновенно говорится о родовых старейшинах и народных собраниях, как о первых органах правительственной и судебной власти. Только в новейшее время параллельное изучение древнекельтского и германского права навело некоторых исследователей на мысль о том, что избираемый сторонами посреднический суд, пожалуй, должен быть признан более старинной формой отправления правосудия. Суды ирландских брегонов и франкских рахимбургов подведены были под понятие посреднического суда; но ни у кого, быть может, этот взгляд на древнейший характер суда не проведен с такой обстоятельностью и полнотой, как в недавно отпечатанной монографии Декляреля, озаглавленной «Суд у первобытных народов»⁷².

В своих заключениях автор руководствуется, как он сам говорит, между прочим, тем материалом, какой для решения этого вопроса дают ему обнародованные мной сведения об осетинском процессе. Я полагаю, что автор не ошибается, высказывая ту мысль, что данные кавказской этнографии призваны пролить яркий свет на характер суда в эпоху господства родовых порядков. Вот, в частности, те выводы, какие могут быть сделаны на основании их по занимающему нас вопросу.

Обычному праву родовых общин известно одновременное существование двух видов подсудности: первая обнимает собой преступления, проступки и правонарушения, совершенные в родственной среде; эти, в свою очередь, распадаются на такие, при которых обидчик и обиженный являются членами одного и того двора, и на такие, при которых обидчик и обиженный состоят членами разных дворов. Первые разбираются тем самым лицом, в руках которого находится заведывание религиозными и имущественными интересами двора. Лицо это занимает у черкесов, чеченцев, осетин и грузинских горцев то самое положение, какое в южнославянских задругах принадлежит «домачину», а в великорусских больших семьях «набольшему». Старшинство по летам обыкновенно указывает осетинскому «каау» и черкесскому «огг», или что то же – двору или семейной общине, кого поставить во главе себя. Только при неспособности старшего по возрасту следует выбор старейшины со стороны всех совершеннолетних членов двора. Власть старейшины далеко не является деспотической: он не более, как первый между равными; постановляемые им приговоры не являются его единоличными решениями, а обыкновенно предлагаются на обсуждение всех совершеннолетних мужчин управляемой им семейной общины.

Из сказанного уже следует, что там, где удержалось начало семейного коммунизма, где, как, например, у осетин и ингушей, встречаются дворы, обнимающие собой целые десятки семей, власть мужа над женой и отца над детьми далеко не является столь произвольной, как в тех малых семьях, в которых она не встречает ограничений со стороны семейного старейшины и семейного совета. Неудивительно поэтому, если у ингушей и вообще у чеченцев, у которых еще Рейнегс отметил существование дворов с сорока и пятидесятью членами в каждом, дети пользуются гораздо большей независимостью, нежели в Чечне, например, где более распространена малая семья и где до последнего времени отец имел право жизни и смерти над своими домочадцами. О характере тех дел, какие подлежат разбирательству дворового старейшины и окружающего его совета родственников, можно судить по некоторым примерам: дворовый старейшина принуждает мужа прогнать виновную в неверности жену и произносит над лицом, виновным в брато- и отцеубийстве, приговор отвержения.

В тех местностях, в которых физические условия не являлись препятствием к поселению бок о бок отдельных разветвлений одного и того же рода, наряду со старейшинами отдельных дворов мы встречаем и родовых старшин. Нельзя связывать с этим понятием представления о какой-то избирательной или наследственной должности с раз и навсегда установленными обязанностями и правами. Старейшинами в роде считались все те, которые своим возрастом,

⁷² См.: Revue historique de droit fran9ais et 9tranger, 1889, первые 3 вып.

своей воинской доблестью и смелыми набегами, своей мудростью и справедливостью успевали снискать себе доверие своих собратьев.

Испрашивание их советов, добровольное подчинение их третьейскому разбирательству – вот каковы проявления признаваемого за ними чисто нравственного, а не юридического авторитета. Еще в большей степени, чем старейшины отдельных дворов, родовые старшины могли смотреть на себя, как на первых между равными. Их первенствующее значение сказывалось с особой силой на тех родовых сходах, на которых, между прочим, разбирались и судились случаи столкновений между отдельными дворами – случаи, повод к которым могли дать и раздел совместно награбленной добычи, и пользование принадлежащей всем дворам совместно родовой землей. Право исключения из рода порочных членов, присутствие которых являлось постоянной угрозой мирному сожитию его с другими родами⁷³, обсуждение общих мер к отмщению нанесенных роду обид, а также к уплате причитающегося с него выкупа за убийства, ранения и другие преступления, совершенные лицами из его среды, решение таких существенных для рода вопросов, как вопрос о вступлении его в братство с другими родами или о заключении им с ними временных наступательных и оборонительных союзов, – таковы те дела, которые входят в компетенцию родовых собраний. Собрания эти носили у осетин название «нихасы». Адыгейским народностям они известны под наименованием «зиуча».

Барон Сталь в следующих словах описывает нам родовое устройство у абазехов, шапсуг, убыхов и других черкесских народностей, расположенных к северу от Главного хребта неподалеку от Черного моря: «Каждая родовая община (псухо) управляется своей мирской сходкой; на этой сходке большим влиянием пользуются почетные старшины, «тамата»; простой народ обыкновенно только присутствует на ней, но решающего голоса не имеет»⁷⁴.

В тех местностях, в которых отдельные роды входят в состав более обширных соединений – братств, права родовых собраний переносятся на собрание всего братства, или тлеуха. Братство, подобно роду, имеет своих старейшин или так называемых «тамата», юрисдикция которых в спорах, возникающих между отдельными братствами, носит скорее факультативный, нежели обязательный характер. Каждый раз, когда старшинам, тамата, не удастся примирить враждующих, они обращаются к назначению специальных посредников.

При самостоятельности отдельных родов и братств – самостоятельности, которая до начала сороковых годов с особенной наглядностью выступала в среде приморских черкесов и была удержана чеченцами до времени их добровольного подчинения Шамилю, – споры, повод к которым дают обиды, нанесенные членом одного рода члену другого, не могли иметь других последствий, кроме самосуда родов. Этот самосуд принимал двоякую форму, смотря по характеру самой обиды. Обиды имущественные, к числу которых горцы относят не только случаи неисполнения принятых обязательств, но и случаи насильственного или тайного присвоения себе чужой собственности (воровства), давали повод к имущественному самоуправству. Сам обиженный или любой из членов его рода имели право обратиться к насильственному захвату имущества обидчика или любого из членов его рода. Предметами этого захвата являлись обыкновенно стада овец и табуны лошадей. Такая допускаемая обычаем самопомощь известна на западном Кавказе под наименованием «баранты», а на восточном – «ишкиля». Постановление кайтагского уцмия Рустема упоминает о ней, как об общераспространенном явлении.

⁷³ Дагестанские тохумы, или роды, осуществляли это право на своих сходах; об этом прямо говорят постановления кайтагского уцмия Рустем-хана, современника Адама Олеария (см.: Путешествия Олеария в Московию и Персию в 1633 и 1639 годах / Пер. Барсова. С. 976). В этом первом по времени письменном памятнике кавказского обычного права значится, что родственники могут убить своего порочного собрата, а тем более исключить его из своей среды; тохум, не воспользовавшийся этой возможностью, отвечает за все, что будет сделано предосудительного его беспокойным сочленом. (См.: Сборник сведений о кавказских горцах. 1868. Т. I. С. 87).

⁷⁴ См.: Леонтонович Ф. И. Адамы кавказских горцев. Т. I. С. 192.

Вот в каких чертах описывает нам порядок производства этого легализованного обычаем захвата Берже в своей известной монографии о «Чечне и чеченцах»: «Адат предоставляет обиженному право во всякое время украсть у обидчика лошадь или какую-либо ценную вещь. Он представляет похищенные им предметы старикам, которые, оценив их, выделяют ему ту долю, на которую он имеет право, остальное же возвращают хозяину»⁷⁵.

В том виде, в каком обычай баранты выступает в быте чеченцев, родовая ответственность уже отодвинута на задний план, и место ее занимает ответственность одного обидчика. Но в постановлениях кайтагского уцмий Рустема вполне удержан еще за ишкилем и за барантой первоначальный характер самоуправства, грозящего имущественному составу всего рода. «Брать баранту следует с тех, кто не отделился от тохума (то есть рода) ответчика»⁷⁶, – значит в этих постановлениях; другими словами – с любого из членов одного с ответчиком рода, так как отделение от тохума, то есть формальный выход из него, один освобождает от ответственности. Обычай прибегать к насильственному захвату чужого имущества с целью возмещения вреда, причиненного воровством или невозвращением долга, известен также всем картвельским народностям Кавказа. Тавернье⁷⁷ говорит о нем, как о явлении, широко распространенном в Грузии, а Вахтанг принимает тщетные меры к его запрещению. В Хевсуретии, Пшавии и Тушетии первое, что делает хозяин украденной скотины, это захватить у подозреваемого им вора все, что попадется ему под руку. Обвиняемый обязан очистить себя присягой от подозрения. Сделал он это – захваченное у него имущество снова поступает в его пользу. В противном случае предоставляется выделить из захваченного имущества столько, сколько нужно для покрытия причиненных хозяину убытков и положенной пени (обыкновенно равной шесть раз взятой стоимости украденного), излишек возвращается вору⁷⁸.

Всякому, кто знаком с содержанием древнейших законодательных памятников, самоуправный захват, практикуемый горцами с целью удовлетворения гражданской претензии, порожденной имущественным преступлением или простым неплатежом долга, представится чем-то вполне знакомым. Это тот же способ восстановления нарушенного права, каким занимается «Книга древнего закона ирландцев» (Сенхуса Мор) и который под именем «грабования» унаследован был малороссами от поляков⁷⁹.

Насколько имущественные обиды дают повод к проявлению легализованного обычаем самоуправного захвата, настолько личные вызывают кровомщение. Выражение «личная обида» неверно передает то представление, какое горцы связывают с такими видами преступных действий, как убийство, увечье, ранение и оскорбление семейной нравственности и чести. Такие обиды могут быть названы личными лишь в смысле противоположения их имущественным, так как в глазах горца обиженным является каждый раз не частное лицо, но весь его род, и кровомщение составляет обязанность не одних ближайших родственников – наследников, но всех и каждого, кто входит в состав одной с ними родовой группы. Таковы, по крайней мере, исходная точка зрения на кровную месть, причины, вызывающие ее к жизни, и налагаемые ею обязательства. Горцы со временем отступили от такого взгляда на нее, главным образом, под влиянием писаного закона магометан – шариата, отчасти также по причине всеми сознаваемой необходимости положить предел неограниченности кровомщения, грозившей в конечном исходе полнейшим истреблением враждующих родов. На первых порах всякая личная обида, хотя бы вызванная необходимостью самозащиты, неосторожностью или случаем, равно имела своим последствием кровную месть. Уклониться от мщения, допустить обидчика к выкупу

⁷⁵ Берже П. А. Чечня и чеченцы. С. 104.

⁷⁶ Комаров А. В. Адааты и судопроизводство по ним // Сборник сведений о кавказских горцах. 1868. Т. I. С. 86.

⁷⁷ См.: Tavernier J.-B. Les six voyage de Jean Baptiste Tavernier.

⁷⁸ Сведения, собранные на местах.

⁷⁹ О грабовании см. культурно-исторические этюды Н. Ф. Сумцова в журн. «Киевская старина» за 1889 год.

грозящего ему возмездия признаваемо было позором. Со временем установилось воззрение, что убийства и ранения, сделанные в необходимой обороне, убийство вора или грабителя в момент совершения им преступного действия, как и убийство застигнутого на месте прелюбодея – не дают повода к возмездию; что в применении кровомщения к требующим мести обидам должна быть установлена известная градация; что размер возмездия измеряется величиной обиды и что неосторожные и случайные действия, как бы значителен ни был причиненный ими вред, подлежат возмездию в меньшей степени, чем обиды предумышленные. Первоначально прощение обид, как несогласное с теми религиозными обязательствами, какими живущие поколения связаны с усопшими, не было предоставлено доброй воле самих мстителей; позднее выработалось воззрение, что душа того, чья обида дает повод к мщению, готова удовлетвориться простым признанием обидчиком его вины и готовностью его искупить ее добровольным посвящением себя обиженной им тени. Осетинский обычай уже знает прощение убийцы, добровольно приходящего на могилу убитого человека и формально заявляющего о том, что он отныне всецело посвящает себя ему.

В Дагестане весьма употребителен следующий способ достигнуть примирения с родом обиженного: облеченный в белый саван, с распущенными волосами и висящим при поясе топором обидчик в сопровождении своих близких является в дом ближайшего родственника своей жертвы. Лицо, к которому он явился, совершает над ним обряд, по своему характеру напоминающий пострижение, и прощает ему затем его обиду. Прощение обид не всегда безвозмездно. Обычай считает, правда, постыдным принимать выкуп с прелюбодея, но он допускает «выкуп крови», то есть требование платы за убийства, увечья и ранения, прилагая к этим выкупам то же правило о соразмерности их с виной, какое ранее этого выставлено было по отношению к самой мести. Следуя этому требованию, обычай родовых сообществ Кавказа определяет за неосторожные и случайные убийства платежи в два раза меньше против тех, какие полагаются за предумышленные, и придерживается той же пропорции в случаях непредумышленных увечий. Уже из сказанного видно, что величина следуемого с виновного платежа не является чем-то неизменным. Чтобы определить в каждом данном случае размер причитающегося с обидчика выкупа, необходимым представляется посредничество беспристрастного лица, выбор которого происходит с обоюдного согласия как стороны обидевшей, так и обиженной. Так как подобное согласие нелегко достижимо, то весьма распространенной является следующая практика: каждая сторона назначает своего посредника, одного или нескольких, но всегда в равном числе. При невозможности единогласного решения выбранные сторонами посредники передают свои права третьему лицу, которое затем и постановляет свой приговор. Решение посредников по самой природе своей не имеет ничего обязательного. Если осужденная сторона не согласится его исполнить, то приостановленное на время кровомщение оживает снова.

Обычному праву горцев свойственно, тем не менее, стремление придать обязательную силу постановляемым приговорам. С этой целью осетины требуют или предварительного назначения сторонами поручителей в том, что приговор будет ими исполнен, или частичного выполнения самого приговора до момента провозглашения его посредниками. Благодаря такому частичному выполнению приговор принимает для сторон характер добровольно заключенного ими реального обязательства. Некоторые народности Кавказа идут еще далее в своем стремлении обратить посреднический приговор из факультативного в обязательный. По словам Грабовского, в Кабарде в прежнее время существовал обычай, по которому убийца, почему-либо не соглашавшийся заплатить определенную посредниками плату, преследовался целым обществом и отдавался в полное распоряжение семье потерпевшего.

Те же причины, которые вызывали необходимость посредничества в случаях личных обид, обнаруживали свое действие и при обидах имущественных. Ничем не ограниченный

произвол при совершении имущественного захвата неизбежно имел бы своим последствием межродовую рознь и вражду.

Каждый раз, когда размер захваченного имущества превышал сумму долга, должник, считая себя обиженным, вправе был применить к своему кредитору тот же порядок самоуправного захвата, какой был приложен к нему самому. Чтобы избежать непрекращающейся цепи самоуправств, естественно было предоставить выборному сторонами посреднику решение вопроса о том, в какой мере сделанный захват покрывает имущественную претензию захватчика и не следует ли вернуть должнику часть конфискованной у него собственности. Мы видели образец подобных порядков в быте ингушей и хевсур; самоуправство еще предшествует у них постановке посреднического приговора. Но, очевидно, нет причин, по которым с обоюдного согласия сторон оно не могло бы быть отложено до времени, следующего за приговором. Однажды будет установлен подобный ход дела – посредничество сделается нормальным порядком разбирательства имущественных обид, а самоуправство из обыкновенного – чрезвычайным способом удовлетворения имущественных претензий, чрезвычайным в том смысле, что обращение к нему дозволено будет лишь при нежелании осужденной стороны подчиниться решению судей-посредников. Мы имели до сих пор в виду лишь тот вид посреднического суда, при котором каждая новая тяжба вызывает назначение новых разбирателей. Но нет причин, по которым обычай противился бы однообразному обращению тяжущихся сторон к разбирательству тех родовых старшин, о которых мы имели случай говорить выше. Обращение к ним может быть или непосредственным, или ему может предшествовать суд выборных сторонами посредников – суд, решением которого они остались недовольны. И в том, и в другом случае одинаково возникают условия, благоприятные образованию постоянной судебной власти. Наступлением этих условий объясняется, между прочим, происхождение власти кайтагских уцмиев, первоначально избиравшихся народом судей, которые с XVII века, не без содействия персидских шахов, снабжавших их своими фирманами, приобретают характер верховных судей, передающих свою власть из поколения в поколение.

Кавказская этнография нимало не подтверждает ходячего учения о том, что на ранних ступенях общежития судебная власть составляет атрибут всего собравшегося на сходку народа.

Все, что известно нам из горских адатов об участии народа в суде, говорит о его чисто пассивной роли. Посредничество не требует необходимой публичности и гласности. Присутствия на суде тяжущихся, как могущего повлечь за собой кровавые схватки между враждующими родами, народный обычай всячески старается избежать. С этой целью осетины издревле отводят для заседаний своих посредников узкую площадку, расположенную в Дагоме между двумя уходящими вглубь ущельями, в которых и скрываются ищущие примирения роды. Такой порядок представляет двойное удобство: тяжущиеся не попадают на глаза друг другу, чем избегается возможность предписуемого обычаем кровопролития; в то же время близость сторон к суду облегчает посредникам ведение переговоров о соглашении.

Не будучи народным, суд горцев своим посредническим характером служит прототипом для организации политической власти между ищущими единения родами. В минуты одинаково сознаваемой всеми опасности и необходимости отвлечь ее общими усилиями отдельные роды нередко искали объединения своей деятельности путем установления постоянных союзов. Кому же в этом случае вверяли они заботу о руководительстве общими делами? Никому иному, как выбранным каждым родом посредникам, которые, сходясь на общие советы, постановляли обязательные для всех родов решения. Если простой народ и присутствовал на этих собраниях, то не потому, что принимал сам деятельное участие в обсуждении дел, а потому, что призывался принести присягу в строгом исполнении того, что решено будет его старшинами. Те из адыгейских племен, у которых княжеская власть является слабо выработанной, по словам барона Сталля, придерживаются на этот счет следующих порядков: «Когда избранные уполномоченные старшины обсудят и решат предложенный вопрос, старший между ними

по летам и почету сообщает собранному у подножия кургана народу, чем решено дело. Если народ согласен с решением старшин, то подают Коран, и народ пообщинно присягает исполнить свято это решение. После присяги эфендий составляет «дефтер», то есть текст последовавшего соглашения; присутствующие прикладывают к нему печати («мухор») или пальцы, смоченные в чернилах, и с этого времени дефтер получает обязательную силу»⁸⁰.

Что касается тех адыгейских племен, у которых княжеская власть является вполне выработанной, в частности у кабардинцев, то у них, по верному замечанию Леонтовича, народные собрания состояли исключительно из князей и узденей; остальные же члены родов только присутствовали на сходах родовой знати, но не наделены были правом голоса. Вечевые права присвоены были свободным простолюдинам лишь с прошлого века. Крестьяне же до времен русского владычества и освобождения их из неволи не принимали деятельного участия в народных собраниях⁸¹.

То обстоятельство, что одна из статей составленного Рустем-ханом в начале XVII века сборника дагестанских адатов выставляет требование: «Все должны говорить единогласно, кто же будет противоречить обществу, дом того разрушить, а самого изгонять»⁸², – не позволяет сомневаться, что и в Дагестане деятельное участие в вечевых собраниях отнюдь не было предоставлено народу. В старинных отчетах о быте черкесов совершенно отсутствуют упоминания об организации народных собраний. У Стрюиса, на которого есть ссылка в сочинении Леонтовича, на самом деле говорится не о племенных собраниях черкесов с определенными политическими функциями, а о религиозных собраниях, целью которых бывает совместное жертвоприношение⁸³. В новейших же описаниях народных сходов, к числу которых я отнесу те, которые дают нам Кох и Дубровин, народные собрания изображены красками, довольно близкими к тем, какими средневековые памятники рисуют «мартовские и майские поля» франкской монархии. Всякое предложение, говорит последний из названных мной писателей, выходило от владельцев, князей и старшин. Условясь между собой относительно решения, они предлагали его на суждение узденей, а уздени в свою очередь – простонародью, которое могло только принять или отвергнуть уже готовое решение⁸⁴. Князя, прибавляет Дубровин, занимали, таким образом, на собраниях первое место и обыкновенно имели решающее влияние на его постановления; но для этого необходимо было, чтобы князь пользовался репутацией рыцаря и имел дар слова. Такой князь приобретал в среде своих сограждан название «лтегубзыг», что в переводе значит язык народа⁸⁵. Постановления, делаемые собранием, могли касаться самых разнообразных вопросов; между ними вопросы войны и мира стояли всегда на первом плане; споры между общинами из-за границ их владений также входили в компетенцию собрания. Когда категория преступных действий была расширена включением в нее наряду с обидами, причиняемыми одним родом другому, и таких, жертвой которых являлся весь народ, и, в частности, измен, – постановка по ним приговоров, обыкновенно применяемых немедленно, была возложена на собрания – точь-в-точь как это имело место в Древней Германии, в которой народные сходы, по словам Тацита, подвергали смерти через повешание всех изменников и перебежчиков⁸⁶. Коху только что описанные собрания известны под наименованием «тафес»; другие их названия наряду с упомянутыми уже нами – «зауча», «ибар» и «джемэ». В Осетии те же собрания под именем «нихас», ввиду отсутствия замкнутых сословных групп, носят более простонародный характер. То же следует сказать и о тех, какие по временам имели

⁸⁰ Леонтонович Ф. И. Адады кавказских горцев. Т. I. С. 196.

⁸¹ См. там же. С. 380.

⁸² Комаров А. В. Адады и судопроизводство по ним. С. 87.

⁸³ См.: Struys J. Op. cit. P. 169.

⁸⁴ См.: Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. С. 236 и 237.

⁸⁵ См.: Koch K. Reise durch Ruszland nach dem Kaukasischen Isthmus in der Jahren 1836, 1837 und 1838. С. 359.

⁸⁶ Traditores et transfugas arboribus suspendunt.

место в среде вполне демократических обществ тушин, хевсуров или пшавов. Что касается до чеченцев, то, за исключением короткого промежутка времени, в который они добровольно подчинялись призванным ими самими князьям Турловым, отсутствие в их среде народного единства воспрепятствовало появлению и общих народных советов; каждый аул управлялся самостоятельно своим сходом, на который собирался весь народ и на котором право делать предложение принадлежало всякому, кто высказывал желание говорить. Самые сходы собираемы были следующим образом: желавший сделать какое-нибудь предложение всходил на крышу мечети или собственной сакли и начинал громогласно созывать с нее всех жителей аула. Сбежавшаяся толпа выслушивала его предложение и вступала затем по поводу его в довольно продолжительные препирательства⁸⁷.

Мы покончили с вопросом о народных основах общественного быта горцев, и нам предстоит в настоящее время обратиться к изучению тех многообразных причин, которые в разное время так или иначе изменили эти основы, внося в них чужеземные влияния: религиозные, общественные и юридические. Какой замкнутостью и консерватизмом ни отличается быт отрезанных от мира горцев, но последовательная проповедь зороастризма, или вернее – маздеизма, христианства и магометанства оставила заметные следы не только на их религиозных верованиях, но и на их нравственных представлениях, повседневном складе жизни, обычаях и обрядах, из которых некоторые носят и чисто юридический характер.

Как ни ничтожна была, с другой стороны, зависимость горцев от плоскостных племен Кавказа, тем не менее, сменявшие друг друга во власти над Черноморским побережьем греко-римские и итальянские колонии, как и располагавшие судьбами Закавказья и северо-кавказской плоскости персидские, грузинские, болгарские, хазарские, татарские, монгольские и кабардинские правители, во многом изменили строй общественной и юридической организации горцев, обогащая в то же время их народные верования и нравы чужеземными по своему источнику культами и обычкновениями. Сословная организация горцев, в частности, всецело должна быть отнесена на счет одновременного воздействия на их быт грузинского феодализма и возникшего на северной плоскости, благодаря завоеванию ее пришлым племенем, не менее феодальной по своему характеру организации кабардинцев. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы не дают нам возможности изучить с одинаковой подробностью те многообразные влияния, которым в различное время подчинялась жизнь горцев. Мы укажем только в общих чертах на те следы, какие оставила в их народном быту греко-римская и византийская культура, а также раннее, правда, но совершенно поверхностное восприятие ими христианства.

С несравненно большей подробностью остановимся мы на плохо изученном доселе вопросе о том значении, какое имело среди горцев религиозное, нравственное и юридическое учение маздеизма, систематическим выражением которого является приписываемая Зороастру «Авеста». Мы изучили также с некоторой полнотой те отношения, в каких народные обычаи и сословная организация горцев стоят к древнейшему на Кавказе писаному праву Армении и Грузии и усвоенным им началам римского, византийского и еврейского законодательств.

Другой вопрос, не потерявший своего практического значения, есть вопрос о влиянии, какое писаное законодательство магометан, иначе говоря – шариат, оказало и доселе оказывает на видоизменение и даже совершенную отмену народного обычая. Так как влияние шариата с особенной силой сказывается в восточной части Кавказа, которая следует не ганефитским, как западная, а шафаитским истолкователям Корана, то мы остановимся на сопоставлении народных обычаев Дагестана с нормами общераспространенного в восточной половине Кавказа свода Навави, так называемого «Мингаджа». Постоянная забота раскрыть отношение, существующее между писанным законом и передаваемым устной традицией обычаем, оправдывает название этой книги, но не исчерпывает ее содержания. Обычное право может отражать

⁸⁷ См.: Берже П. А. Чечня и чеченцы. С. 92.

на себе влияние не только чуждого ему закона, но и чуждого обычая. На примере балкарцев мы покажем возможность почти всецелой передачи пришельцам-завоевателям обычного права покоренной ими народности. Сословная организация тех же балкарцев, а также северных осетин, дает нам возможность проследить обратное воздействие народных обычаев пришельцев на туземное право.

Общее заключение, которое читатель вынесет, как мы надеемся, из чтения настоящего труда, по своему значению выходит за пределы тех скромных задач, какие ставит себе кавказоведение. Оно будет состоять в признании, что действующий обычай не является исключительным отражением современного ему юридического сознания народа, а представляет собой ряд исторических наслоений, из которых одни вызваны естественным ростом народной жизни, а другие обуславливаются тем влиянием, какое в разные эпохи писанный закон оказывал на народный обычай. Таким образом, вместо того чтобы быть всегда и неизменно, как думала школа Пухты, первоисточником закона, народный обычай нередко сам в числе своих первоисточников может указать и на закон.

Отдел II. Культурные влияния и их отражение на обычном праве горцев

Глава I. Иранские влияния

По показаниям арабских летописцев Кавказ до прибытия в него полчищ, предводимых Абу Муслимом, занят был «изидами». Под тем же именем известны доселе в среде бродячих у подножия Арарата курдов некоторые племена и роды, у которых современные исследователи, и в числе их Елиазаров, нашли явственные следы зороастризма⁸⁸. Армянская мифология в том изложении, какое дает ей Эмин⁸⁹, в свою очередь, подтверждает факт широкого распространения некогда на Кавказе общего с Древним Ираном культа. Религия армян, говорит этот ученый, имела в своем основании дуализм. С таким, по крайней мере, характером представляется она в тех отрывочных известиях, которые уцелели до нас. В них имя верховного божества Арамазда встречается на каждом шагу. Храм его находился в крепости Ани – месте погребения армянских царей Аршакидов. Как верховное божество, Арамазд у армян назывался отцом всех богов. Постоянными его эпитетами были: великий, мужественный, творец неба и земли, производитель обилия и плодородия. Древним армянам известно было также почитание Митры, который слыл у них под названием Михр. Михр был богом невидимого огня, что доказывается происшедшим от этого имени словом «хур», которое до сих пор служит у армян для выражения понятия невидимого, невещественного огня; видимыми же проявлениями Михра армяне одинаково признавали солнце и луну. Хотя противник Арамазда – Ангра Майнью, Ариман греческих писателей, ни разу не упоминается армянскими источниками, но его ближайшие помощники – деви и воплощение их в драконов хорошо известны народной мифологии.

Моисей Хоренский упоминает о том, что в начале IV века армяне поклонялись двум почерневшим драконам, в которых, по их мнению, вселились злые духи. Что эти драконы были своего рода воплощением Ангра Майнью – следует из того, что в сказаниях, придерживающихся начал маздеизма парсов, значит, что после неудачного нападения, совершенного на царство Ормузда, глава злых духов, ища спасения в бегстве, в форме дракона бросился с неба на землю. Таким образом, есть основание полагать, что в поклонении древних армян драконам следует видеть своеобразное проявление того культа, которым древние иранцы, наравне

⁸⁸ См. об этом Записки Кавказского отдела Русского географического общества. 1873. Т. XIII. Вып. 2-й.

⁸⁹ См. Приложение XIV ко Всеобщей истории Степаноса Таронского. М., 1864.

с Ормуздом, окружали и Аримана. По словам Моисея Хоренского, армяне приносили драконам человеческие жертвы: целомудренных дев и невинных юношей. Скала, на которой производимы были эти жертвоприношения, окружена была глубокими ущельями, наполненными змеями и скорпионами, то есть теми животными, которых религия «Авесты» считает и творением, и символом Аримана.

На загробную жизнь древние армяне смотрели так же, как и персы. Подземное царство известно было им под названием «Джохк». Термин этот напоминает парсийское «дузах», место пребывания Аримана. Царство это отделено от жилища блаженных упоминаемым «Авестой» мостом «чинвад» и управляется особым правителем, не названным по имени, но в котором немудрено узнать владетеля ада – Аримана⁹⁰.

Обращаясь к грузинским источникам, мы и в них находим неоднократные указания на то, что религия Ормузда некогда была распространена на всем Кавказе. Повторяя свидетельство Моисея Хоренского о святой Нунэ, или Нине, – просветительнице Грузии, разрушившей истукан громомета Арамазда во Мцхете⁹¹, грузинская хроника царя Вахтанга упоминает и о сооружении во Мцхете особого идола Армаза (очевидно, Ормузда), и о принесении ему в жертву невольников – и все это не далее как за 237 лет до Рождества Христова.

О царе Парнаджом, или вернее – Фарнаджом, правившем в Грузии в период времени от 112-го до 93 года до Рождества Христова, тот же летописец сообщает следующие подробности: он поставил особого идола Зюдену, что в переводе значит сатана. Затем, сделавшись приверженцем огнепоклонства, господствовавшего в то время в Персии, он выписал из этой страны огнепоклонников и магов, которых и поселил во Мцхете на месте, называемом Могута⁹². О самом Мориане, обращенном в христианство святой Ниной в 331 году от Вознесения Спасителя, в той же хронике говорится, что он поклонялся семи идолам и огню⁹³.

Если в грузинских хрониках и не видеть ничего, кроме беспорядочной и сравнительно поздней записи народных преданий, то все же придется сказать, что приведенных из них отрывков достаточно для обоснования того взгляда, что в глазах самих грузин эпохе их обращения в христианство предшествовал довольно продолжительный период, в течение которого они являлись последователями маздеизма.

Переходя к восточной половине Кавказа, известной в древности под наименованием Агавонии и Албании, то есть к провинциям, расположенным: первая – по нижнему течению Куры, а вторая – в пределах современного Дагестана, мы в агавонской истории Моисея Кагкантаваца, писателя VII века, находим показания о том, что, несмотря на раннюю проповедь христианства, эти провинции, под влиянием персидских правителей долгое время придерживались «огнепоклонства магов». Этот культ связан был, как видно из показаний того же летописца, с беспочтением. Кагкантавац рассказывает по этому поводу, что последователи секты беспочтителей приписывали злым духам силу чародейства и признавали за бесами способность «ослеплять и испещрять тело» тех, которые не соглашались им служить. Не далее как во времена Феодосия Великого персидские владыки еще заботились о поддержании в Агавонии «огнепоклонства и учения магов»⁹⁴.

О распространении древней религии иранцев к северу от кавказских гор мы не находим прямых свидетельств ни в армянских, ни в грузинских летописях, но тщательно изученные Миллером данные осетинского языка и осетинской мифологии наводят на мысль о том, что и в среде этого иранского племени поклонение добрым и злым гениям, а также семейному

⁹⁰ См. там же. С. 260, 261, 272, 278 и 279.

⁹¹ См.: Шопен И. Новые заметки на древнюю историю Кавказа и его обитателей. СПб., 1866. С. 78.

⁹² См. там же. С. 237 и 241.

⁹³ См. там же. С. 265.

⁹⁴ Там же. С. 428, 429 и 437.

очагу и освященным им предметам, было распространено не менее, чем в среде последователей «Авесты».

В «Современном обычае и древнем законе» я счел нужным остановиться в подробности на тех аналогиях, какие осетинское почитание духов-покровителей семьи представляет с культом авестийских фравашей. Я повторю здесь то, что было сказано мной в главе о религиозных верованиях и общественном устройстве осетин: «Вторая часть «Авесты» представляет, на мой взгляд, лучший комментарий к тому почитанию, каким осетины окружают своих мертвых. Священная книга иранцев изображает перед нами души покойников постоянно озабоченными одной мыслью: «Кто будет почитать и прославлять нас, кто принесет нам жертвы, кто заготовит для нас достаточно пищи, чтобы мы никогда не могли нуждаться в ней?». Почитание мертвых в форме совершаемых в их честь поминок составляет главное содержание осетинского культа предков. Осетин считает своим долгом питать покойников в надежде получить от них взамен деятельную помощь и поддержку во всех обстоятельствах своей жизни.

Тот же мотив для жертвоприношений в пользу фравашей выставляет и «Авеста». Вот в каких словах фраваша благословляет заботливого потомка: «Да будут всегда в его жилище стада животных и людей! Да обладает он кроткой лошадей и крепкой колесницей! Да будет в его семье человек, знающий почитать Бога и управлять в собрании народа, опытный в жертвоприношениях» и т. д. Довольные потомством, не оставляющим их без пищи, фраваша спешат ему на помощь: в сражении они борются заодно с ним, защищая каждый свое прежнее жилище; они же ближайши виновники урожая, посылающие обилие вод каждый своему роду, местечку, городу или стране с пожеланием им расти и богатеть. Осетины и последователи зороастрова учения одинаково придерживаются того воззрения, что покойники способны наделять потомство не только счастьем и процветанием, но и всякого рода бедствиями: они мстительны по природе и охотно карают того, кто оставляет их без пищи, питья и света. Здоровье и болезни, думает «Авеста», лежат в их власти; их злоба страшна тем, кто оскорбляет их. В эпитетах, которыми «Авеста» сопровождает термин «фраваша», выступают те свойства, какими иранцы наделяли души умерших предков. Фраваша щедры, мужественны, милосердны, могущественны, сильны и вместе с тем подвижны, как птицы, и легки, как воздух. Все это те самые свойства, какими в глазах осетин обладают души усопших предков, нередко уподобляемые ими падучим звездам⁹⁵. Народная мифология осетин представляет еще ту сходную черту с религией «Авесты», что делает предметом особого культа домашний очаг и все, что имеет к нему ближайшее касательство, в частности – цепь (рахис), на которой висит котел для варки пищи. Эта цепь считается у осетин стоящей под покровительством особого божества Сафо, от которого зависят богатство и изобилие.

Небезызвестен также осетинам и возмущившийся некогда добрый дух Ариман. Они называют его Амиран. В их сказаниях он изображен как притеснитель, не дававший людям покоя и споривший как с божьими дзуарами (святыми), так и с самим Богом. Бог поймал его однажды хитростью и велел запереть в пещеру. Тот же Амиран ставится в какую-то весьма темную связь с цепью домашнего очага, которая, по-видимому, нужна ему для того, чтобы избавиться от заточения. Уж не потому ли Амиран может, как видно из парсийских сказаний, принять форму дракона и в этом виде бегать от преследований? Не отождествляет ли в данном случае народная фантазия дракона с цепью? Недаром же в осетинских сказаниях о цепи говорится, как о спускающейся с самого неба⁹⁶. В осетинской легенде об Амиране легко проследить процесс перехода авестийского Аримана в греко-римского Прометея. В записанном Вахтангом сказании Прометей, закованный в железные цепи и привязанный к высокой горе Беврасна, счита-

⁹⁵ См. Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Т. I. С. 99. Те же положения развиты мной в сообщении, сделанном в Стокгольме и отпечатанном затем в журнале Шведского антропологического общества под названием «Om dyrkan of förfädren hos de Kaukasiska folken».

⁹⁶ См.: Миллер В. Ф. Предание об Амиране // Осетинские этюды. Ч. I. С. 69.

ется владыкой змей, но этот титул в «Авесте» принадлежит никому другому, как Анграманью – Ариман Геродота⁹⁷. Похититель божественного света известен иранской мифологии, которая, подобно греческой, приковывает его за этот проступок к горе Домавент (Эльбрус)⁹⁸. Сказания о Прометее доселе живы и в среде горцев, которые также считают его прикованным к Эльбрусу⁹⁹.

Итак, на протяжении всего Кавказа религиозные верования иранцев являлись одно время господствующими. В течение столетий большинство населяющих перешеек племен оставались огнепоклонниками и дуалистами, имели по образцу иранцев своих магов, или жрецов, и свой строго выработанный домашний культ, напоминающий тот, из которого постепенно развилось авестийское верование во фравашей. Такое продолжительное господство маздеизма не могло пройти бесследно для умственного, нравственного, общественного и юридического склада горцев. Раскрытие этого влияния является первым шагом к уразумению многих и совершенно непонятных на первый взгляд кавказских обычаев и обрядов.

Грузинские хроники, говоря о прошлом картвельских племен, упоминают «о водворившемся у них гнусном обыкновении: в браках не обращать внимания ни на какую степень родства, питаться всем, что только имело жизнь, покойников не хоронить, а пожирать их тела»¹⁰⁰.

Интересно определить, в какой мере эти записанные Вахтангом народные предания находят подтверждение себе в данных кавказской археологии и этнографии. Отметим прежде всего тот факт, что в Дагестане у пограничного с Грузией и наполовину грузинского племени дидойцев вместе с поклонением идолам и нечистой силе во времена Клапрота встречалась та интересная черта, что они смешивались между собой без всякого разбора родства¹⁰¹, другими словами – их брак, вместо того чтобы быть экзогамическим, как у большинства горских народностей Кавказа, являлся эндогамическим в самом строгом смысле слова; но та же эндогамия с теми ограничениями, какие по отношению к ней выставляют брачные запреты шариата, доселе господствует на протяжении всего Дагестана. В доставленных мне официальных данных об организации дагестанских тохумов, или родов, прямо значит, что браки не должны быть заключаемы с женщинами-чужеродками, что принадлежность невесты к роду жениха надо поставить выше знатности и богатства и что самым рекомендуемым обычаем, другими словами – самым почетным браком, является тот, который заключают между собой двоюродные братья и сестры. Источник всех этих предписаний скрывается ни в чем ином, как в продолжительном господстве на Кавказе связанных с древней религией иранцев нравственных и юридических представлений. «Hvaêtvôdatha», или святость брака, заключаемого между родственниками и достигающего до кровосмешения, прямо признается «Авестой». До Сассанидов подобные браки были обязательны для одних магов, но с этого времени они сделались в Персии общим правилом¹⁰², и брачное сожитие было допускаемо как между восходящими и нисходящими, так и между братьями и сестрами¹⁰³. Косвенным подтверждением неограниченного господства эндогамии в период времени, предшествовавший введению Корана, служит самый факт наименования аравитянами пересекающего Кавказ хребта «горами непотребных» (Джебаль аль Кахн)¹⁰⁴. Для последователей Корана сожитие братьев и сестер, матерей и сыновей, очевидно, не могло представиться в ином свете.

Итак, одно из обвинений, возводимых на язычников Кавказа хроникой Вахтанга, находит полное подтверждение как в господствующей доселе эндогамии вне Дагестане, так и в полном

⁹⁷ См.: Шопен И. Новые заметки на древнюю историю Кавказа и его обитателей. С. 226.

⁹⁸ См.: Darmesteter J. The Zend-Avesta (in the 2 parts). See Introduction to the Vendidad. P. LXV.

⁹⁹ См.: Миллер В. Предание о Прометее на Кавказе.

¹⁰⁰ Шопен И. Хроника царя Вахтанга. С. 229.

¹⁰¹ См.: Montpéroux F. Voyage autour du Caucase V. I.

¹⁰² Darmesteter J. Ibid. P. XLXV.

¹⁰³ См.: Dareste R. L'ancien droit des Perses // Etudes d'histoire du droit, Paris, 1889. P. 108.

¹⁰⁴ См.: Шопен И. Новые заметки на древнюю историю Кавказа и его обитателей. С. 20 и 21.

равнодушии, с которым грузинское по своему происхождению племя дидойцев относится к кровосмесительным бракам. И тот, и другой факт не являются случайными, а служат проявлением некогда распространенного среди горцев маздеизма.

Посмотрим теперь, в какой мере оправдывается данными кавказской археологии и этнографии другое обвинение, возводимое на старинных обитателей Кавказа хроникой царя Вахтанга: «...покойников не хоронили и пожирали их тела».

Во время путешествия по Хевсуретии и Тушетии мое внимание не раз возбуждали попадающиеся по дороге старинные усыпальницы. Эти усыпальницы расположены вдалеке от всякого жилья, леса и воды – на обнаженных горных возвышенностях. Достаточно описать одну из них, чтобы составить себе понятие об остальных. По дороге из хевсурского аула Шатиль в Ардоты, ближайшему к Ацунскому перевалу хевсурскому селению, на голой возвышенности поднимаются шесть каплиц, представляющих каждая одну и ту же форму удлиненного параллелограмма. Каплицы эти сложены из простых камней, цементированных глиной, и прикрыты сверху грифельными досками: каждая каплица имеет только два четырехугольных отверстия: одно – с восточной, другое – с южной стороны; в каждое с удобством может быть пронесено тело взрослого человека. Проникнув во внутренность одной из этих каплиц, я очутился в коридоре, по обе стороны которого устроены были не прикасающиеся к земле каменные полаты; на этих полатах расположены трупы, или точнее – скелеты мертвецов, из которых одни лежат вытянутые во весь рост, другие прислонены спиной к стене. Так как сделанные в каплице отверстия дают свободный проход и птицам, и зверям, то отпадение мышц от костяка могло быть результатом не одного только процесса гниения. Посередине коридора в земле сделано углубление, наподобие канавы. Оно наполнено костями распавшихся от времени скелетов.

В других виденных мной в Хевсуретии усыпальницах, и, в частности, в той, которая расположена на большой и голой возвышенности неподалеку от недавно возникшего аула Муцо, можно было отметить следующую небезынересную подробность: яма, расположенная внутри каплицы, глубиной в полтора аршина, была вся выложена кладкой насухо, так что трупы, даже по распадении скелета, не приходили в непосредственное соприкосновение с землей.

В Анатори и Муцо каплицы одинаково представляли собой удлиненные параллелограммы с одним четырехугольным отверстием, начинавшимся с самого уровня почвы. Приближаясь к Ардотам, мне привелось увидеть усыпальницы несколько иного порядка, а именно: правильной четырехугольной формы с двумя большими и четырьмя меньшими отверстиями – большие начинались на высоте почвы, остальные проделаны были в стенах на некотором расстоянии от первых; величина их рассчитана на то, чтобы дать свободный проход и воздуху, и дождевой воде. Следующие подробности похоронного обряда хевсур дополняют собой ту картину их погребальных обычаев, какую дают нам только что описанные усыпальницы.

Худадов, который на правах окружного следователя имел возможность познакомиться в подробности с особенностями хевсурского быта, сообщает на этот счет то же, что записано было мной со слов местных жителей. Едва наступит агония, к умирающему сходятся родственники и чужие. Некоторые из последних, так называемые «нареви», выносят умирающего на двор на заранее приготовленное место. Из домашних и родных никто не прикасается к умирающему; с ним возятся только нареви. Они также одевают покойника и относят его тело в усыпальницу. Остальная публика, собравшаяся на похороны, не подает наревам руки, не ест и не пьет с ними за одним столом; мало этого, она не прикаснется ни к какому блюду, которое попало предварительно в руки наревов. Это объясняется представлением хевсур, что покойник «нечист» и что всякий, прикасающийся к нему, становится «запятнанным». Покойника заворачивают в белый, а потом в красный саван, держат на открытом воздухе пять – семь дней,

причем наревы должны сторожить его и днем, и ночью. Когда наступит время похорон, они берут труп и несут его на могилу; никто из родственников не провожает покойника¹⁰⁵.

Пирикительские горцы, то есть живущие по северному склону Кавказского хребта хевсуры и их соседи кистины, имели обыкновение хоронить своих мертвецов в склепах, или каплицах, подобных тем, какие описаны мной выше. В последнее время они обходят запрещение класть тела покойников в землю тем, что выкладывают могилу громадными шиферными плитами.

Чтобы понять источник, из которого вытекли погребальные обычаи хевсур, необходимо прибегнуть к священной книге иранцев – «Авесте». В той части ее, которая известна под названием «Вендидад», о чистоте говорится как о величайшем благе после жизни¹⁰⁶. Понятия чистоты и нечистоты, замечает Дармстетер, имеют в глазах «Авесты» совершенно другое значение, нежели какое мы связываем с ними ныне; они выражают собой все состояние человеческого духа и его тела. Нечистота означает для нее то, что телом человека овладел бес; целью очищения является изгнание беса. Обычный путь, которым нечистота овладевает человеком, есть смерть, так как она знаменует собой торжество дьявола или нечистой силы: едва человек скончался и душа покинула тело, «трупный бес» (*drug nasu*) поднимается из ада и вселяется в тело покойного; кто приблизится к этому телу, становится нечистым и может сделать таким же всякого, кто прикоснется к нему впоследствии. Признавая характер святости за элементами природы, древние иранцы старались избежать всякого приближения трупа к огню, земле и воде. Отсюда запрещение сжигать мертвых или зарывать их тела в землю; отсюда же требование, чтобы усыпальницы воздвигаемы были не иначе, как на известном расстоянии от воды и огня, то есть от рек, колодцев и семейных очагов, а также на известной высоте от земли; отсюда, наконец, происхождение тех расположенных на горах, вдалеке от всякого жилья, усыпальниц (*dakhme*), о которых так подробно говорит «Вендидад», и следующий предписываемый ею порядок обращения с покойниками: в каждом поселке должны быть устроены небольшие домики для мертвых, в которых мертвецы выставляются, по меньшей мере, на две ближайшие ночи, следующие за смертью, затем тело покойника переносится на горную возвышенность, о которой известно, что на ней постоянно пребывают пожирающие трупы собаки и клюющие их хищные птицы. Труп покойного несут при этом не родственники и знакомые, а два посторонних человека, которые, сняв с себя одежды, из опасения осквернить их прикосновением к мертвецу, доставляют его в домик, сооруженный из камней и глины и предназначенный служить для него усыпальницей, или *dakhme*. Чтобы очистить себя от осквернения, носильщики трупов (*nasu kasha*) совершают омовение, причем место воды занимает коровья и овечья урина, и только в крайнем случае урина ближайшего родственника или родственницы покойного¹⁰⁷. Тела мертвецов, доставленные в *dakhme*, предписывается прикреплять из опасения, чтобы питающиеся ими животные не растаскали костей и не осквернили ими рек и деревьев¹⁰⁸. В течение года тело продолжает лежать в *dakhme*. Перепадающие по временам дожди, дар Агура Мазды, уносят подлежащие тлению остатки мертвецов, и по истечении годовичного срока со времени смерти освободившийся от подлежащих порче частей остов мертвеца становится тем самым свободным от владевшего им дотоле беса¹⁰⁹.

Что предписываемый «Авестой» погребальный ритуал не оставался мертвой буквой, доказательство этому мы находим в отчетах христианских миссионеров в Персии и, в частности, в том описании, какое в XVII веке составлено был иезуитом Шиномом и послужило мате-

¹⁰⁵ См.: Худадов Н. А. Заметки о Хевсуретии.

¹⁰⁶ См.: Fargad. V. Par. 21 (Sacral Books of the East. Vendidad. P. 55).

¹⁰⁷ Ibid. VIII, II. Par. 11, 12, 13.

¹⁰⁸ Ibid. VIII. Par. 10; IV. Par. 16; V. Par. 45–47.

¹⁰⁹ Ibid. I, II, VII.

риалом для всех сообщений, делаемых о гебрах, или огнепоклонниках, Персии путешественниками Шарденом и Тавернье.

«Самое сильное обвинение, возводимое на гебров, – пишет Шинон, – состоит в том, что они не погребают своих мертвецов; покойник считается у них существом нечистым, они совлекают с него одежду и одевают его в самое изношенное платье, какое только могут найти; лицо оставляют неприкрытым; труп уносят в особо отведенное для него место, и, прислонивши его к стене, придают ему таким образом сидячее положение. Самим даже жрецам не дозволено сопровождать тело, но это не мешает им приносить молитвы о душе усопшего. Мне говорили, что гебры придают большое значение тому, выключают ли вороны сперва правый или левый глаз мертвеца: первое считается признаком того, что душа покойника отправилась в рай, второе – что ее удел быть в аду. Когда я стал расспрашивать знакомого мне гебра о том, насколько справедлив этот слух, он ответил мне отрицательно, но в то же время сообщил мне нечто еще более нелепое, а именно то, что приставленный к трупам сторож внимательно следит за тем, как скоро происходит процесс гниения и кости освобождаются от покрывающих их мускулов. В быстром разрушении трупа гебры видят доказательство тому, что душа покойника устремилась в рай. Те, которые носят трупы покойников, каждый раз снимают с себя все, что было у них на теле, затем все это моется в особо отведенном для того месте, отнюдь не в собственных их жилищах. Сами носильщики обливают себя коровьей уриной в надежде тем самым достигнуть очищения; все, к чему труп имел хотя бы мимолетное прикосновение, считается нечистым, поэтому, когда труп вынесут из дома, тщательно сгребают землю на том месте, на котором он покоился, и выбрасывают ее как вещество нечистое далеко за город»¹¹⁰.

Сопоставляя погребальный ритуал хевсур и описанный нами тип их усыпальниц с религиозными предписаниями «Авесты» насчет порядка похорон и той живой иллюстрацией, какую дают нам обычаи гебров, мы необходимо приходим к следующим заключениям: 1. Отмеченный еще грузинскими летописцами факт: «Картвельцы не хоронят мертвых, а пожирают их тела», вполне подтверждается теми переживаниями, какие этот обычай оставил в быте хевсур. Самое пожирание тел легко может означать собой не более, как то, что картвельские народности, подобно всем вообще последователям «Авесты», и, в частности, гебрам, выставляли своих мертвых на пожирание хищным зверям и птицам. Таким образом, не является необходимости объяснять, как это делает Шопен¹¹¹, происхождение только что приведенного свидетельства тем фактом, что древние картвельцы были канибалами¹¹². 2. Источник похоронного ритуала хевсур тот же, что и у гебров. Я разумею те религиозные предписания о соблюдении физической чистоты и необходимости избегать всякого соприкосновения с трупами, о которых говорит «Авеста». Отказываясь от погребения своих мертвых и выставляя их тела на пожирание собак и хищных птиц, хевсуры еще недавно поступали точно так же, как, по словам Геродота и Страбона, не говоря уже о византийском писателе Агатиасе, поступали древние персы, не хоронившие своих мертвых раньше, как после выставления их на пищу собакам. К ним вполне применимы слова Цицерона:

«Majorum mos est non humare corpore suorum, nisi a feris sint ante laniata»¹¹³¹¹⁴, но сами они потеряли память об источнике того странного обычая, который запрещает им погребать покойников в земле.

¹¹⁰ Relations nouvelles du Levant, Lyon, 1671. P. 466.

¹¹¹ См.: Шопен И. Новые заметки на древнюю историю Кавказа и его обитателей. С. 328.

¹¹² «Авеста» принимает строгие меры против людоедства, грозя виновному в нем истреблением всей его семьи и обращением его навсегда в существо нечистое, которым «до оконечности его ногтей» владеет «трупный бес» (drag nasu), обитавший в съеденном им трупе (см.: Fargad. IV–VII. Par. 24).

¹¹³ По обычаю они не хоронят своих умерших прежде, нежели их тела растерзают звери и расклюют хищные птицы (лат.). – Ред.

¹¹⁴ См.: Hovelacque A. L’Avesta. P. 486.

Они объясняют его происхождение тем обстоятельством, что в Хевсуретии, расположенной на ровных покатосях, так мало удобной к обработке земли, что приходится дорожить каждым ее клочком; вот почему, говорят они, мы не считаем нужным отводить ее под кладбище и на расстоянии немногих лет, обыкновенно семи, собираем распавшиеся кости наших покойников и бросаем их в общую яму; таким образом освобождается место для новых мертвецов, и земля не пропадает даром. Хевсуры, по-видимому, далеки от мысли, что однохарактерная практика, вызванная ничем иным, как религиозными предписаниями «Авесты», не далее как в XVII веке продолжала еще держаться у гебров в окрестностях Испагани. Когда для новых покойников не окажется более места в каплице, говорит Шарден, гебры бросают в устроенную среди каплицы яму, однохарактерную с той, какую я видел в Анатори, наиболее подвергнувшиеся тлению тела и на место их кладут новые¹¹⁵.

Не одни только хевсуры воздерживаются от погребения своих мертвецов; того же обычая придерживаются на Кавказе и соседние с ними племена. Я упомянул уже о кистинах, как о народе, следовавшем еще недавно тому же порядку выставления мертвых в особо устроенных для них каплицах. В настоящее время я приведу отрывок из очерка экономического быта ингушей, автор которого Грабовский, весьма далекий от мысли искать в обычаях горцев следы воздействия древних религиозных законодательств Востока, довольствуется теми объяснениями, какие дают им сами горцы. «Недостаток земли, – говорит Грабовский, – так ощутителен, что у ингушей не имеется даже обыкновенных кладбищ; трупы умерших кладутся ими в нарочно устроенные склепы. Подобный обычай погребения, как говорят сами жители, сложился единственно вследствие недостатка земли. Это показание подтверждается самым наглядным образом: склепы обыкновенно находятся на таких местах, где действительно сделать что-нибудь другое было нельзя»¹¹⁶.

Похоронные обряды далеко не представляют у хевсур и соседних с ними горцев единственного пережитка тех религиозных воззрений, выразителем которых является «Авеста». Ее учение о чистом и нечистом, связь, в которую она приводит осквернение путем прикосновения с нечистыми предметами и одержимость этих предметов злыми духами, признание ею нечистыми не только всего, что не имеет еще или лишилось жизни, поэтому одинаково ребенка в утробе матери и мертвого тела, но и всех отделений живого организма, как то: женских очищений, обрезанных волос и ногтей и т. п., – все это с наглядностью сказывается в тех мелких предписаниях, какими хевсуры обставляют такие повседневные факты, как обрезывание волос и ногтей, наступление у женщин периода очищения или беременности. Предписание «Авесты» держать женщин в эпоху менструаций в специально отведенном для них помещении с целью сделать невозможным осквернение ими домашнего очага «даже взглядом» объясняет нам источник того обычая, в силу которого в хевсурских дворах поодаль от усадьбы встречается плетенка из хвороста, обмазанная навозом и называемая «босель»; в этой плетенке женщина обязательно проводит ежемесячно период очищения, вкушая пищу отдельно от прочей семьи. В той же «Авесте» надо искать ключ к объяснению и другого обычая, по которому хевсурские женщины проводят время родов в особой избушке, построенной вдали от селения и называемой «кохи». Следуя предписаниям «Авесты», родильница во все время своего принужденного заточения получает пищу через проделанное в избушке отверстие; когда ребенок рождается на свет, он, согласно воззрениям той же «Авесты», признается нечистым, так как состоял в прикосновении с выделяемыми живым организмом мертвыми телами. На этом основании родильница и ребенок не сразу переходят в общую саклю, а проводят еще три дня в упомянутой выше босели; домик, в котором произошли самые роды, как оскверненный ими,

¹¹⁵ См.: Shardin J. Journal de Voyage du chevalier Chardin en Perse-par la Colchide. V. III. P. 131.

¹¹⁶ Грабовский Н. Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушовского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. 1870. Т. III. С. 13.

подлежит сожжению. Мать и новорожденный выходят из босели не раньше, как по совершении над ними обряда омовения. Этот обряд, примененный к ребенку, принимается нередко у хевсур за обряд крещения.

После сказанного не может быть сомнения в том, что источник предполагаемого у хевсур обряда крещения совершенно иной; что же касается омовения самой роженицы, то оно, в полном соответствии с предписаниями «Авесты», производится не простой водой, а коровьей уриной¹¹⁷.

Не одни хевсуры придерживаются этих странных обыкновений, стеснительность которых, как я имел случай убедиться, они в настоящее время вполне сознают. Сто лет назад Рейнегс вносил в свои путевые заметки следующую подробность о тушинах, грузинском племени, живущем по ту сторону от Ацунского перевала: собирающаяся родить женщина должна удалиться у них из селения. В глухой, никем не посещаемой местности она производит на свет ребенка и остается с ним в течение следующих сорока дней. Никто не заботится о ней, никто не доставляет ей пищи, за исключением какой-нибудь старухи, потерявшей уже всякую надежду сделаться матерью.

По словам Хоранова, пшавы, южные соседи хевсур, также смотрят на женщину как на существо нечистое, по крайней мере во время менструации и родов. Женщина проводит эти периоды своей жизни в особо устроенной для этого хижине, куда никто не смеет проникнуть; пищу ей подают через отверстие, опасаясь оскверниться прикосновением к ней¹¹⁸.

К числу оригинальнейших постановлений «Авесты» надо отнести те статьи «Вендидад», в которых говорится об осквернении себя прикосновением к обрезанным волосам и ногтям, каждый раз, когда такое соприкосновение не сопровождается совершением предписуемых религией обрядов. Падающие с головы волосы, обрезаемые ногти и сбрасываемая борода, как мертвые отделения живого организма, считаются состоящими во власти злых духов; их предписывается поэтому держать вдалеке от огня и воды и зарывать в землю, сопровождая это действие произнесением изгоняющих беса заклинаний¹¹⁹.

Любопытен тот факт, что хевсуры и пшавы не бросают остриженных ими волос и ногтей и обыкновенно прячут их в землю из опасения, чтобы ими не овладели черти¹²⁰.

Проникающее «Авесту» представление, что мир наполнен невидимыми для глаза злыми духами, с которыми человек должен вести постоянную вражду, наглядно выступает в повседневной жизни картвельских племен и других горцев Кавказа. Рейнегс передает нам следующие интересные подробности о суевериях грузин. Они думают, говорит он, что злые духи особенно охотно нападают после родов как на саму роженицу, так и на ребенка; чтобы предохранить обоих от их дурного влияния, грузины кладут под подушку роженицы кинжал или меч ее мужа. Над одеялом прикрепляют красного цвета сетку, на узлах которой повешены свинцовые шарики одинаковой величины; делается это с той целью, чтобы сеть, сохраняя всегда неизменное положение и прикрывая роженицу со всех сторон, не дала возможности злым духам проникнуть под ее одеяло. Сорок дней проводит роженица в этом положении, не смея выйти из постели или показаться на чистый воздух. Величайшим опасностям, по воззрению грузин, подвергнется она в том случае, если позволит себе обрезать ногти или волосы – очевидно, по той же причине немедленного овладения ими нечистой силой¹²¹.

¹¹⁷ Сведения эти собраны были мной на местах; некоторые из них отмечены были много лет назад Эристовым. См. его «Хевсурия и хевсуры» (пер. Вейденбаума) // Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества. 1881. С. 73.

¹¹⁸ См.: Сборник материалов по этнографии, изд. при Дашковском этнографическом музее. 1888. Вып. III. С. 92.

¹¹⁹ См.: Fargad. XVII–I, II.

¹²⁰ См.: Сборник материалов по этнографии, изд. при Дашковском этнографическом музее. Вып. III. С. 89.

¹²¹ См.: Reineggs J. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. Т. II.

Не менее живо сознание необходимости ежечасной борьбы со злыми духами и в восточной половине Кавказа. Еще А. Олеарий отметил существование в Тарку, обыкновенном местопребывании шамхалов, следующего свадебного ритуала: каждый гость приносит с собой стрелу и пускает ее вверх стены или потолок брачного покоя. Стрелы эти остаются в стене, пока сами не выпадут или не сгниют там¹²².

У осетин тот же обычай принимает несколько иную форму: вводя невесту в дом, шафер несколько раз машет по воздуху кинжалом, как бы направляя его против невидимых злых духов. Ближайшее сообщение с огнем, этим чистым, по возрению «Авесты», элементом, доселе признается мингрельцами одним из средств освобождения себя от нечистой силы. Этим объясняется причина, по которой в Мингрелии накануне Вознесения устраивают в окрестностях церкви большие огни, через которые перепрыгивают одинаково взрослые и дети. Поступая таким образом, говорит Мурье, думают спугнуть дьяволов, из которых самый могущественный будто обитает на Табакеле – горной возвышенности, расположенной в окрестностях Мартвили. В Грузии те же обряды совершаются во вторник Страстной недели Великого поста. Предание гласит, что просветительница Грузии святая Нина, видя, что обращенные ею грузины продолжают по-прежнему зажигать большие огни, воспользовалась этим для того, чтобы чудом укрепить их в новой вере: она сама развела большой костер и перепрыгнула через него невредимой. С этого времени, гласит предание, языческий по своему происхождению обряд сделался христианским. Он известен в Грузии под названием «чариа-коконоба» и строго соблюдается в ней и в наши дни¹²³.

Этот обряд тем более интересен для нас, что мы встречаем его наряду со многими другими переживаниями иранской культуры и в нашей собственной среде. Хорошо известен обычай, по которому накануне Ивана Купалы разводятся на полях большие огни, через которые о босу ногу перепрыгивают в Малороссии парубки и дивчины. Что обращение к огню имеет своей задачей изгнание нечистой силы, которой, по воззрениям «Авесты», особенно подвержены женщины и девушки, видно из того странного свадебного обряда, который продолжал держаться в Слободской Украине в прошлом столетии. При въезде в женихов дом, пишет Григорий Калиновский в 1776 году, посреди ворот зажигается куль соломы, через который перезжают едущие с невестой в телеге и все следующие за ними¹²⁴.

Борьба с нечистой силой, которая ставится «Авестой» в обязанность человеку, должна принимать, между прочим, форму истребления нечистых животных. Весь животный мир, следуя общему закону вселенной, учит «Авеста», распадается на две части: на твари, созданные Ариманом и состоящие в услужении этого представителя злого начала, и на те, творцом которых был Агура Мазда (верховный бог Ормузд), представитель доброго начала¹²⁵. Борьба добра со злом, составляющая задачу человеческой жизни, происходит не без содействия добрых животных, и в частности – собаки, быка и коровы; последние доставляют человеку урину, омовение которой освобождает его от нечистой силы; собака же считается самым опасным врагом того трупного беса, который овладевает телом усопшего немедленно после кончины и покидает это тело не раньше, как после того, как собаки пожрут на нем все подлежащее глению. Нет поэтому в глазах последователя «Авесты» искупления для того, кто убьет собаку: он лишается всех благ будущей жизни, а за увечье собаки подвергается на земле самому страшному наказанию – разрезанию тела на части. Наоборот, истребление нечистых животных считается «Авестой» прямой обязанностью верующих; такими животными считаются: черепахи, змеи, ящерицы, жабы, лягушки и вообще земноводные. Гебры относят к ним также муравьев,

¹²² См.: Путешествия Адама Олеария в Московию и Персию в 1633 и 1639 годах. С. 993.

¹²³ См.: Mourier J. L'état religieux de la Mingrelie.

¹²⁴ См.: Калиновский Г. Описание свадебных украинских простонародных обрядов, сочиненное Григорием Калиновским в 1776 году; см. также: Харьковский сборник (изд. В. Касперовым). 1889. Вып. III. С. 170.

¹²⁵ См.: Darmesteter J. Introduction to the Vendidad. P. LXXIII.

крыс и мышей, в особенности же кота; отвращение, какое внушает им это животное, говорит Шинон, причина тому, что они никогда не держат его при доме. Предпочитается переносить терпеливо те неудобства, какие им причиняют крысы и мыши.

Все это надо иметь ввиду при объяснении следующих странных обычаев осетин, чеченцев, пшавов и хевсуров. Потоцкий сообщает в своем дневнике, что у ингушей обычным способом взыскания долга бывает обращение к приятелю, или кунаку, с заявлением: такой-то из твоего рода должен мне столько-то, позаботься о том, чтобы платеж был мне сделан, так как я привел с собой собаку и убью ее над мертвыми твоего рода. Эта угроза приводит ингуша в трепет, и он немедленно соглашается исполнить поставленное ему требование¹²⁶.

В этом рассказе идет речь об обычном у горцев способе удовлетворения гражданской претензии, который, как мы видели, состоял в том, что истец самоуправно принуждал к уплате долга любого из членов одного с ответчиком рода; но особенность приводимого случая состоит в том, что самоуправство принимает на этот раз не форму имущественного захвата, а форму нравственного принуждения, и что это нравственное принуждение сказывается в обещании убить собаку на могиле предков того лица, против которого истец направил свою претензию.

Какое, спрашивается, основание имеет ингуш к тому, чтобы противиться такому убийству? Примем во внимание прежде всего то, что собака, хотя и принадлежит к числу животных, посвященных Ормузду, а следовательно, чистых, но труп ее в той же мере, как и труп человека, считается обиталищем нечистого духа (*drug nasu*). Всякое соприкосновение с ним необходимо влечет за собой осквернение.

Смешивая древнеиранскую точку зрения с той, какой по отношению к собаке придерживается Коран, ингуш в наше время часто прибегает к следующему заклинанию. Если, говорит он, сопровождая свои слова ударами шашкой по собаке, такой-то виновен в том, в чем я его подозреваю, то пусть эта собака будет кормом его покойников¹²⁷. Во времена Потоцкого ответчик, отрицавший существование долга, в доказательство истины утверждаемого принуждался ингушами к совершению следующего обряда: перед одним из священных утесов, или так называемых «уерда», игравших в народной мифологии ингушей роль божеств, ставили смесь собачьего кала и костей; после этого должник в присутствии кредитора произносил буквально следующее заклинание: «Если я говорю неправду, то да понесут мои предки на своих плечах покойников истца по лежащему пред нами пути, после орошения его предварительно дождевой водой и при ярком солнечном свете». Какое, спрашивается, основание могут иметь предки уклоняться от следования тому пути, о котором говорится в заклинании? Только то, что путь этот осквернен присутствием на нем отбросков живых организмов. А таким он может представиться только воображению ревностного последователя «Авесты», верующего, что осквернение неизбежно падает на того, кто пройдет по тропе, на которой предварительно пронесен был труп – все равно, человека или собаки – или только отброски живых организмов вроде тех, о которых идет речь в заклинании. Отметим еще упоминание о дождевой воде, смешивающей с землей только что упомянутые нечистоты и оскверняющей ее ими, а также ярко светящее солнце, не оставляющее верующим сомнения в характере производимого ими действия. Заклинание, текст которого приведен мной выше, очевидно, имеет силу только в глазах последователя «Авесты», и значение, придаваемое ему ингушами, служит немалым доказательством распространенности между ними некогда тех самых религиозных воззрений, которых придерживались древние персы и которые доселе исповедуются гебрами.

Не менее характерен порядок принесения очистительной присяги у хевсур – порядок, которого также придерживаются и пшавы. С большей наглядностью, как мы сейчас увидим, сказывается в нем вера иранцев в неизбежность осквернения не только для живых, но и для

¹²⁶ См.: Potocki J. Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase par le Comte Jean Potockii. P. 126.

¹²⁷ См.: Сборник сведений по Терской области, изд. Н. А. Благовещенским. Т. I. С. 281.

покойников каждый раз, когда они приходят в соприкосновение с таким нечистым животным, как кошка. В 1881 году, рассказывает Худадов, я в качестве врача приехал в центр Пирикительской Хевсуретии, в аул Гули; здесь мне пришлось быть свидетелем изумительного зрелища: на пригорке возле молельни стоял обвиняемый в воровстве хевсур Джакола; бледный, дрожащий от волнения, с живым котенком в левой и с палкой в правой руке, он громким, но нетвердым голосом произносил проклятие тем, кто знает, что он невиновен и не свидетельствует об этом: «Пусть эта кошка, – выкрикивал он, прикасаясь палкой к голове котенка, – сопровождает покойника того, кто украл котел; пусть она также оскверняет своим присутствием и мяуканьем поминки того, кто знает вора и не называет его; пусть на том свете сядет она ему на плечо, на голову». Произнесши заклинание, он швырнул котенка и твердой ногой направился к толпе. Эффект был поразительный: «Нет, не он вор!», – раздалось со всех сторон¹²⁸.

До 1859 года оба вида присяги – присяга над трупом собаки и присяга над трупом кошки – были известны и осетинам. В этом году народ принял решение не обращаться впредь к этим противоречащим христианству «остаткам древнего язычества»¹²⁹.

Одно религиозное суеверие пшавов вызвано теми же мотивами, что и только что упомянутая очистительная присяга хевсуров. Пшавы полагают, что тот, кто, убив кошку, будет хранить ее ноги в своей шапке, тем самым заслужит себе прощение всех грехов. Как присяга хевсур, так и суеверие пшавов имеют своим основанием высказываемое «Авестой» положение, что прикосновение к нечистому животному, а таким, как мы видели, считается кошка, оскверняет человека, так как этим животным владеет бес. Кто убивает беса и одержимую им нечистую тварь, совершает тем самым подвиг благочестия. Если поэтому постоянное сопровождение предков котенком, о котором говорится в хевсурском заклинании, неизбежно должно повести за собой их непрекращающиеся мучения в аду, то ношение в шапке ножек кошки, как наглядное доказательство тому, что долг истинного ревнителя веры, состоящий в убиении нечистых животных, исполнен, очевидно, не может иметь для носящего ничего иного, кроме добрых последствий.

Открытие аналогии между древним персидским правом и современными обычаями осетин, чеченцев и грузинских горцев представляет, несомненно, больше трудностей, чем те, какие стоят на пути при определении влияния, оказанного на Кавказ всей вообще иранской культурой. Трудности эти двоякого рода: во-первых, всякое древнее право вообще и в особенности право арийских народностей запечатлено известным характером, который неизменно повторяется законодательствами и обычаями народов, стоящих на одинаковой ступени развития или принадлежащих к общему племенному стволу. При этих условиях трудно сказать с определенностью, что то или другое учреждение воспроизводит собой особенности правовых воззрений того, а не иного народа, что оно непременно иранское по источнику, а не общеарийское и даже общечеловеческое в том смысле, что равно свойственно всем народам, переживающим родовую фазу общегития. Обратный вывод был бы справедлив лишь в том случае, если бы можно было доказать, что аналогия не ограничивается одними общими и основными чертами изучаемого учреждения, но может быть отмечена и в самых мелочных подробностях. Вторая причина, еще более затрудняющая исследователя, это скудость и отрывочность свидетельств о древнейшем праве иранцев. Она объясняется тем фактом, что вместо двадцати одного тома, которые, согласно одному сохранившемуся в Индостане преданию, заключало в себе изложение религиозно-нравственных и юридических воззрений древних персов, до нас в полном виде дошла одна только «Авеста». Девятый и девятнадцатый тома, которые, согласно тому же преданию, заключали в себе нормы процессуального, гражданского и уголовного права персов, погибли для нас безвозвратно. Чтобы восстановить хотя бы некоторые черты древне-

¹²⁸ Худадов Н. А. Заметки о Хевсуретии. С. 20.

¹²⁹ См.: О вредных обычаях осетин // Леонтонович Ф. И. Адагы какавказских горцев. Т. II.

иранского права, Шпигель, Гайгер и другие исследователи утилизируют частью отрывочные свидетельства греческих писателей, частью уцелевшие до нас также далеко не в полном виде священные книги персов, религиозные верования которых имеют своим источником «Авесту». В недавнее время, наконец, французский ученый Родольф Дарест сделал попытку восполнить этот довольно скудный материал теми данными, какие о древнем праве персов содержит в себе еврейский Талмуд.

Пользуясь установленными новейшей литературой данными по отношению к особенностям древнеперсидского права, мы попытаемся отметить в юридических обычаях кавказских горцев наиболее согласные с ними черты.

Мы не будем останавливаться на отмеченных уже нами порядках эндогамического брака, одинакового в Древней Персии и в современном Дагестане, ни на необходимости искать в «Авесте» объяснения некоторым формам осетинской, ингушской или хевсурской присяги. Но мы считаем нужным указать как в семейном, так и в процессуальном праве горцев такие подробности, которые целиком воспроизводятся священными книгами иранцев и парсов.

Парсы Индии, говорит Дарест, различают пять видов брака: 1) «шог зан», или брак с молодой девушкой, становящейся законной супругой; 2) «иоган зан», при котором выговаривается, что произошедший от брака ребенок будет считаться сыном отца или старшего брата мужа, смотря по тому, какой из двух умер без наследников мужского пола; 3) «сатар зан», когда то же условие выговаривается в пользу третьего лица, не принадлежавшего к числу родственников и принимающего на себя обязательство совершить денежный платеж в пользу мужа; 4) «сакир зан», или брак на вдове; 5) «ходаск рай зан», или брак на девушке, вступающей в супружество против воли ее родителей; такой брак, значит, в текстах, должен быть признан худшим из всех¹³⁰.

Что в только что приведенной классификации следует видеть черты древнеиранского права, доказывает существование однохарактерных с упоминаемой ею форм брака Персии XVII века, эпохи, к которой относится путешествие Шардена в эту страну. Вот что говорит нам французский путешественник об одном из трех видов супружеского сожития, допускаемых обычаями персов: наряду с законным супружеством, говорит он, повторяя в этом отношении свидетельство иезуита Шинона, персы заключают еще временные браки со взятыми ими на время женщинами; эти браки известны под наименованием «mōta» (Шинон пишет «moutta», Шарден – «moutaa»). Число таких временных жен неопределенно. Взятый их к себе мужчина должен, по окончании срока, дать им выговоренное наперед вознаграждение. Платеж должен быть произведен полностью даже в том случае, когда одна из таких жен будет отпущена раньше срока. Временные браки заключаются обыкновенно с женщинами, общественное положение которых ниже того, какое принадлежит их жениху. Если, говорит Шарден, кто-нибудь пожелает приобрести такую женщину навсегда, он достигает этого, нанявши ее сроком на девяносто лет. И не обращаясь к этому средству, персы, по словам Шардена, имеют возможность продолжить существование подобных союзов, возобновляя их по истечении срока. Шинон, а за ним Шарден настаивают на необходимости отличать эти временные браки от того, дозволенного обычаем, сожития, в какое персы вступают со своими рабынями. Такие связи известны у них под особым наименованием «sanise»; они не сопровождаются никакими платежами и могут быть заключаемы и расторгаемы неопределенное число раз и во всякое время. Хотя временные жены и не поставлены у персов на одну доску с конкубинами, они могут, тем не менее, быть ссужаемы во временное пользование посторонним лицам. Магометанское законодательство не устанавливает на этот счет других ограничений, кроме следующих. В течение сорока дней по окончании срока сожития с прежним супругом временная жена должна воздерживаться от сожития с новым супругом. Это сорокодневие признается нужным для «очищения».

¹³⁰ См.: Spiegel. Avesta. T. III. P. 678. Bundesesch (West. Pahlav. V. I. P. 142). Gatger. Ost-irani R. P. 245.

Только что упомянутые временные браки персов представляют аналогию с теми, которые священные книги парсов обозначают термином «сатар зан», то есть браков, основу которых составляет временная ссуда жены постороннему лицу под условием вознаграждения.

«Сакир зан», или брак на вдове, вполне отвечает общему персам с индусами и греками, не говоря уже о евреях, левирату, или деверству.

Если сопоставить с только что упомянутыми формами брака те, с какими знакомит нас обычное право осетин, то нам необходимо будет признать между ними решительное сходство: наряду с законной женой осетинам известны жены по имени, или «нотулус», которых они приобретают во временное пользование, платя им меньшую плату, чем та, какая полагается при вступлении в законный брак. Свою именную жену осетин может сосудить кому угодно, причем дети, рожденные ею от сожития с посторонним человеком, считаются детьми ее мужа. Юридическое положение нотулус выше положения, занимаемого конкубинами: ее нельзя продать, подобно тому, как продают любовницу-рабыню, муж может только отпустить ее раньше положенного срока, после чего она приобретает право свободно располагать собой; но, пока она остается под одним кровом со своим временным мужем, она имеет право требовать от него всего, нужного для своего содержания. Дети, рождаемые ею от ее владельца или от того лица, которому муж уступит ее в сожительство, не считаются незаконными детьми наподобие тех, какие прижиты от наложниц-рабынь, и при прекращении линии законных наследников мужского пола вступают во все права детей, рожденных от равных браков. Если прибавить к сказанному, что осетинам известен левират в форме обязательного сожития вдовы с ближайшим родственником мужа и что, подобно парсам, они допускают сожитие вдовы даже с посторонним человеком с целью рождения ею ребенка, который считался бы сыном ее бездетного супруга, то сходство осетинских брачных порядков с парсийскими покажется нам доходящим до полного тождества. Правда, ссуда жен с целью восстановления племени умершего известна также и древним сводам Индии, но в этом можно видеть только подтверждение давно установленному положению о более тесной связи между индусской и иранской ветвью арийцев, наглядным проявлением чего является и большее сходство их юридических обычаев. Оно нимало не подрывает силы того общего положения, что брачные порядки осетин являются выражением тех же нравственных и юридических воззрений, которые некогда были господствующими на протяжении всего Ирана и, в частности, в Древней Персии.

В сфере процессуального права общность кавказских юридических порядков с теми, родиной которых был Древний Иран, сказывается в существовании одинаково в древней Персии и в Древней Грузии одних и тех же видов судебных испытаний, или ордалий. При общераспространенности в древнем праве этого вида судебных доказательств невозможно было бы утверждать, что его присутствие в Древней Грузии не имеет другого источника, кроме влияния, оказанного на нее религиозным законодательством Ирана. Но, если принять во внимание, что распространенные на Кавказе виды ордалий те самые, которые упоминаются «Авестой», и что порядок производства испытания представляет поразительное сходство с тем, о котором говорят иранские источники, то трудно будет отрешиться от того впечатления, что в них следует видеть нечто не самобытно развившееся, а привнесенное извне, и притом ниоткуда более, как из Ирана, культура которого так могущественно влияла на культуру Кавказа. То обстоятельство, что, как замечает Бакрадзе, об ордалиях нет упоминаний ни в древнегрузинской и армянской письменности, ни в доселе обнародованных грузинских актах и что о них говорится исключительно в «уложении царя Вахтанга», до некоторой степени подкрепляет наш взгляд на самый источник их происхождения. В самом деле, трудно допустить, чтобы самостоятельно развившееся учреждение оставило так мало следов своего существования, – и легче помирить этот факт с предположением о заимствовании и перенесении извне. Источником, из которого сделано было это заимствование, были не «Русская правда» и новгородская «Судная грамота»,

как ошибочно думает Бакрадзе¹³¹, а древнее законодательство иранцев. Судебные испытания иранцев, как показывают и Гейгер¹³², а за ним Дарест¹³³, были тройкого рода: испытания с помощью кипятка с опущенным в него золотым кольцом, которое испытываемый должен был вынуть; испытание с помощью погружения в текущую воду, под поверхность которой надо было пробыть положенное судьями время; и испытание с помощью огня, по всей вероятности, принимавшее форму зажженного костра. Не обо всех этих видах испытаний идет речь в уложении царя Вахтанга. Статьи 6, 8 и 9 знают только об испытании раскаленным железом и кипятком, и те же виды ордалий упоминаются в тех протоколах судебных решений гурийских мдиван – бегов, которые Бакрадзе удалось открыть во время его путешествия по Гурии и Аджару¹³⁴. В Осетии, адаты которой ни словом не упоминают об ордалиях, еще сохранились поговорки, невольно наводящие на мысль об общераспространенности некогда в народном быту того вида судебных испытаний, который состоял в погружении подвергавшегося ему лица в холодную воду. «Праведного даже вода не несет», – говорит одна из этих пословиц, выражая этим ту мысль, что говорящий истину останется под водой положенное судьями время, а не всплывет на ее поверхность. В основании такого убеждения, послужившего источником для упоминаемой «Авестой» водной ордалии, лежит религиозное верование иранцев, что вода, эта «чистая» стихия, согласна принять в свое лоно только невинного; виновного же она выбрасывает на свою поверхность. В той же Осетии, по словам Г. Шанаева, доселе сохранился один обряд, происхождение которого невольно наводит на мысль о существовании некогда в ней того же испытания «кострищем», на которое можно найти, по словам Гейгера, намеки в древнеиранских источниках. «При кражах движимого имущества, по преимуществу же мелких женских вещей, – говорит он, – подозреваемому назначалась потерпевшим лицом присяга: перепрыгнуть через зажженную волчью жилу».

Зажигали высушенную волчью жилу, опускали ее в небольшую яму и слегка прикрывали землей, чтобы дать ей возможность дымиться. Подозреваемого приглашали затем перепрыгнуть через нее. Если подозреваемый действительно был виновен и тем не менее решался сделать этот прыжок, то последствием его поступка, согласно верованию осетин, неизбежно должно было сделаться искривление: он на всю жизнь становился калекой. Очевидно, что в том виде, в каком только что описанное испытание применяется в настоящее время, оно не может ни в каком случае произвести того последствия, на которое рассчитано, то есть калечества, происходящего от обжога. А это дает повод думать, что в былое время испытание это практиковалось в несколько иной форме: земли не присыпали, и искривление могло произойти самым естественным образом, каждый раз, когда вмешательство божества не спасало испытываемого от природного действия огня. Таким образом, в осетинской форме огневой ордалии следует видеть не иное что, как извращение первоначального ее характера, предполагавшего у осетин такое же прохождение через «кострище», как и у древних иранцев. Если прибавить к сказанному, что в доказательство правоты утверждаемого осетины до сих пор употребляют выражение «Пройду через огонь» и что употребляемый ими термин для обозначения присяги «артхарын» в буквальном переводе значит «пожирать огонь», то предположение о существовании у них некогда иранского испытания костром приобретает еще большее вероятие. В народной фантазии человек, проходящий невредимо через огонь, рисуется пожирающим эту стихию¹³⁵.

Что касается грузинского порядка испытания путем кипятка, то он представляет большое сходство с тем, о котором говорит «Авеста». Статья 8 уложения Вахтанга заключает в себе

¹³¹ См.: Сборник законов грузинского царя Вахтанга VI, Тифлис (Тбилиси. – Ред.), 1887. С. 6 (прим.).

¹³² См.: Geiger W. Ost-Iranische Kultur im Alterum. P. 461.

¹³³ См.: Etudes d'histoire du droit. P. 105.

¹³⁴ См. Бакрадзе Д. З. Археологическое путешествие по Гурии и Аджара. СПб., 1878. С. 341, 351.

¹³⁵ Ср.: Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Т. II. С. 255.

на этот счет следующее: перед испытанием невинности через каленое железо и кипяток, кои обыкновенно назначаются по одинаковым делам, обвиняемому дается время на молитву. В это время на лобном месте кипятят в котле воду; на котел кладут палочку, а к ней привешивают нитку, на которой и опускают в воду железный, медный или серебряный крестик без мошей и без всякого на нем изображения. Когда вода закипит, то котел снимается с огня и обвиняемый опускает руку в кипяток во имя Божие и вынимает его крестик. Тотчас по совершении этого обряда обвиняемому надевают на руку мешочек, завязывают его и прилагают к узлу печать. Рука остается в этом положении до третьего дня, после чего снимают мешочек. Если рука окажется не обожженной, то обвиняемый прав; если же она обожжена, то неправ и должен быть наказан, по мере преступления.

В описанном ритуале можно отметить все черты предписываемого «Авестой» испытания кипящей водой; единственной чертой отличия является замена золотого кольца крестиком. Источник этой перемены лежит, очевидно, в видоизменении старинного обряда позднейшей по времени проповедью христианского учения. «Раскаленное железо и кипяток одно и то же» – таков буквальный перевод грузинского текста Вахтангова уложения. Этим объясняется, почему в Грузии от выбора судьи зависело назначить подсудимому то или другое испытание. Самый порядок производства испытания с помощью железа передается уложением Вахтанга в следующих словах: железо раскаляется докрасна; затем, положивши обвиняемому на руку лист бумаги, кладут на него орудие испытания; обвиняемый делает с ним три шага и бросает его на землю; если железо не обожгло ему руки, он считается правым, и наоборот. Передавая со слов грузинского свода подробности только что описанного ритуала, итальянец Гамба в своем путешествии в южную Россию замечает: так как обычай позволял покрывать руку испытуемого более или менее толстой бумагой, то в руках судей всегда была возможность повлиять на самый исход испытания: стоило только положить на руку более толстую бумагу, и испытуемый избегал обжога¹³⁶. В «Современном обычае и древнем законе» я указал на те приемы, к каким в разное время и в разных местностях прибегали и доселе прибегают с целью направить испытание к наперед намеченному результату; к числу этих приемов необходимо отнести и тот, к которому прибегали грузинские судьи.

Только возможностью такого обхода закона и объясняется факт удержания в Грузии почти до наших дней этого вида судебных доказательств, нелепость которого невольно бросается в глаза всякому.

Считать ордалии нововведением Вахтангова кодекса, как, по-видимому, склонен думать Бакрадзе, я не вижу основания, хотя бы по той причине, что в описании Колхиды или Мингрелии, составленном миссионером Ламберти¹³⁷ до появления Вахтангова кодекса, уже идет речь о погружении руки в котел с кипятком и о вынутии из него обвиняемым опущенного в него предварительно крестика.

В отчете Ламберти внимания заслуживает следующая черта: вода в котле должна быть согрета с помощью топлива из особо предназначенного для этого леса, который он называет «bois de serment»¹³⁸¹³⁹.

Эта подробность интересна потому, что, как видно из данных, сообщаемых Гейгером, не всякий лес считался в Древней Персии одинаково годным для поддержания огня на очаге, а только тот, который специально предназначался для этой цели; таким образом, сходство древнеиранских и грузинских обрядов восполняется еще новой чертой.

¹³⁶ Voyage dans la Russie meridionale depuis 1820 jusqu'en 1824, par le chevalier Hamba, Consul du roi à Tiphlis. Paris, 1826. V. I. P. 313.

¹³⁷ Кодекс Вахтанга VI появился не позже 1707 года, года смерти этого короля. Отчет Ламберти о состоянии Мингрелии обнародован Тевено в 1696 году, но написан десятками лет раньше.

¹³⁸ Клятвенным лесом, или лесом присяги (фр.). – Ред.

¹³⁹ См.: Thivenot M. Relation de Voyages curieux. V. I. P. 37.

Труднее доказать непосредственную филиацию правовых идей между последователями «Авесты» и современными горцами Кавказа в сфере уголовного права. Все, что мы можем сказать на этот счет, это то, что немногие постановления, какие иранские источники содержат в себе по вопросу о кровной мести и выкупах, или композициях, нимало не противоречат ни общераспространенности кровомщения на Кавказе, ни возможности откупиться от мести, уплатив цену крови («цор» – как называют ее одинаково сванеты, пшавы и хевсуры). Фраза, влагаемая персидским анналистом Табари в уста одного из последних представителей династий Сассанидов, «кто не убьет убийцу своего отца, должен считаться незаконорожденным», могла бы как нельзя лучше передать общераспространенное на Кавказе убеждение, что отмщение составляет священную обязанность детей. Солидарность родственников в платеже и соответственно в получении выкупов за «кровь», о которой, в применении к древним персам, говорят нам Геродот, Аммиан и Марцелин, доселе составляет общее явление на Кавказе, и в частности – среди осетин и картвельских горцев. То же может быть сказано и о другой, не менее характерной черте, одинаково присущей и древнеперсидскому праву, и современным обычаям кавказских горцев; я разумею отсутствие кровомщения в родственной среде и простирающую отсюда безответственность убийств, совершенных мужем над женой, братом над братом и отцом над сыном¹⁴⁰.

Если я не настаиваю на этих аналогиях, как на доказательстве тесного соотношения между древним правом иранцев и современными обычаями осетин, пшавов и хевсур, то потому только, что указанные черты составляют, как я имел уже случай заметить, общую характеристику всякого права, развившегося на почве родового быта.

Больше оснований доказывать влияние древнеиранских правовых идей на те обычаи, которые доселе продолжают держаться в Пшавии и Хевсуретии по вопросу о средствах добиться исполнения обязательства. Талмуд отмечает ту особенность древнеперсидского права, что кредитор имеет обыкновение обращаться с требованием об удовлетворении долга не к самому должнику, а к постороннему лицу, принявшему на себя обязанность поручителя. Это лицо, как общее правило, гарантировало себя от денежной неисправности должника требованием от него особого залога. Описываемые Талмудом порядки немудрено узнать в тех, какие доселе продолжают держаться среди хевсур. В случае неисправности кредитор требует у них уплаты не от должника, а от постороннего лица, которое носит название «музевали», что в буквальном переводе значит «на мне лежит долг». Музевали обязан удовлетворить кредитора и приобретает тем самым право требовать от должника уплаты ему не простой, а двойной суммы его долга. Не видеть ли в этом добавочном платеже, производимом должником в пользу музевали, тот равный сумме долга залог, каким в Древней Персии поручители обеспечивали себя по отношению к должникам?¹⁴¹ Обычай музевальства одинаково распространен в Хевсуретии, Пшавии и Тушетии и составляет, таким образом, общую черту в быте грузинских горцев. Отрывочность уцелевших до нас данных о договорном праве древних иранцев мешает нам продолжить наши аналогии, и мы ограничимся поэтому заявлением, что рукобитие, без которого не совершается сколько-нибудь серьезных сделок в современной Осетии, есть тот самый символический акт, которым «Вендидат» предписывает закреплять договоры и соглашения¹⁴².

Ни в одной сфере, однако, влияние, оказанное иранской культурой на юридические порядки кавказских горцев, не может быть прослежено с такой наглядностью, как в сфере их сословного устройства. Говоря это, я имею в виду тот факт, что в быте хевсуров, пшавов и тушин, равно как и в быте сванетов, может быть отмечено существование пополняемого не

¹⁴⁰ См.: Dareste R. L'ancien droit des Perses // Etudes d'histoire du droit. P. 114 и 115.

¹⁴¹ Ibid. P. 113; см. также: Худадов Н. А. Заметки о Хевсуретии. С. 20 и 21.

¹⁴² См.: Fargad. IV, II. When they strike hand in hand and make then agreement by word (Darmesteter J. The Avesta. Part I. P. 35. Note 1); Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Т. I. С. 174.

путем наследственного преемства, а путем вербовки особого класса народных жрецов, известного в Пшавии под названием хевисберов, в Хевсуретии – под наименованием деканозов и дастуров, а в Сванетии – под прозвищем папи. Из этих имен одно заслуживает особенного внимания, так как оно буквально то же, что и название жрецов в «Авесте» – я разумею термин «дастур».

Этот термин, говорит Говелак, обозначает собой верховных представителей класса жрецов в «Авесте», обязанность которых не только знать на память текст священных книг, но и толковать их при случае¹⁴³. Хевсурский дастур, наоборот, далеко не первое лицо в церковной иерархии; это не более как непосредственный служитель святыни, обязанный неотлучно находиться при капище; одна из его обязанностей состоит в приготовлении выпиваемого на празднествах в честь святого пива, или бузы, которое он сливает в хранящиеся при капище железные чаны. Во время варки пива он обязан придерживаться известного ритуала: ходить разутым без шапки и пояса, во всем соблюдать чистоту и воздерживаться от всякого разговора с кем бы то ни было¹⁴⁴. Высшими членами церковной иерархии являются те лица, которые у пшавов носят название хевисберов, то есть монахов ущелья. Вот какими чертами характеризует нам порядок назначения этих хевисберов, иначе деканозов, князь Эрстов в своем описании тушинско-пшаво-хевсурского округа. Желая носить это звание притворяется больным и затем объявляет, что видел во сне святого, который обещал ему выздоровление под условием, что он посвятит себя его служению; нередко также волю божества объявляют будущему деканозу гадалки – мужчины и женщины, известные под названием «кадаги». Ищущий звания деканоза или хевисбера отправляется в капище в сообществе имеющих уже деканозов, закалывает перед капищем корову – это посвященное Ормузду животное, угощает мясом ее своих товарищей и дает клятву строго соблюдать обряды религии и употреблять в пищу только мясо рогатого скота. В отличие от пшавов и хевсуров, тушины знают наследственность жреческих функций. На деканозе лежит обязанность соблюдать чистоту и целомудрие, не прикасаться к трупам умерших или к телу новорожденного в продолжение известного времени, следующего после рождения, не ступать на след менструирующих женщин, не употреблять в пищу ни свинины, ни кур, ни яиц и довольствоваться мясом посвященного Ормузду рогатого скота. Когда к деканозу народ обратится за разузнанием воли божества или того, или другого святого, он начинает с того, что совершает в его честь жертвоприношение, после чего начинает бесноваться: вертится на месте, бьет себя камнем в грудь и в изнеможении падает на землю; пролежав на ней некоторое время в притворном бесчувствии, он вскакивает на ноги и с пеной на губах вещает волю святого.

У пшавов компетенция хевисбери, по словам Хаханова, была некогда весьма обширной: он соединял права и обязанности языческого жреца, библейского судьи и христианского священника; в его руках сосредоточивалась духовная и светская власть; в военное время он предводительствовал ополчением, в мирное – призываем был как посредник к судебному разбирательству. Его религиозные обязанности и доселе весьма разнообразны: он закалывает принесенных в жертву животных, произносит заклинания над больными и благословляет брачующихся; он же назначает служителей церкви, или «дастуров»¹⁴⁵.

Сопоставляя эти данные с теми, которые древние писатели передают нам о магах, мы без труда можем отметить поразительное сходство тех и других. Подобно магам, хевисбери, дека-

¹⁴³ См.: Novelacque A. L'Avesta. P. 442.

¹⁴⁴ См.: Худадов Н. А. Указ. соч. С. 35.

¹⁴⁵ Литература о народных жрецах Хевсуретии, Пшавии и Тушетии довольно обширна. Укажу на Записки о тушино-пшаво-хевсурском округе кн. Р. Д. Эрстова. 1854; Записки о Тушетии И. Цискарова. Кавказ, журн., 1849. № 8; Путешествие в Хевсуретию Д. З. Бакрадзе; записки о ней Худадова и статью о пшавых, составленную А. Хахановым на основании статей в грузинской газете «Дрозба» (Сб. материалов по этнографии, изданный Дашковским музеем. Вып. III. С. 86 и 87). Н. Дубровин, д-р Радде и кн. Мачабели не прибавляют ничего нового к собранным ранее их данным.

нозы или дастуры обходятся без храмов и идолов¹⁴⁶, собственноручно закалывают приводимых верующими жертвенных животных, истолковывают народу волю божества, соблюдают все предписания «Авесты» насчет физической чистоты, употребляют в пищу только мясо жертвенных животных, посвященных Ормузду коров и волов¹⁴⁷. Они еще так близки к своему языческому первообразу, что в совершаемых ими христианских таинствах, и в том числе в крещении и причащении, не всегда легко отличить христианские черты от языческих. Совершаемый в Пшавии хевисбери обряд крещения скорее напоминает собой предписанное «Авестой» омовение новорожденного с целью избавить его от приобретенной им в утробе матери нечистоты; а раздача дастуром собравшейся на празднество толпе пива для причащения больных представляет лишь отдаленное подобие с христианским причащением.

В народных преданиях пшавов хевисбери и их родоначальник Копала изображаются нам ведущими ожесточенную борьбу с девами, или злыми духами, нередко принимающими приписываемую им древней иранской мифологией форму драконов. В этих сказаниях сходство между народными жрецами грузинских горцев и магами Мидии и Персии так велико, что всякое дальнейшее настаивание на нем является излишним¹⁴⁸.

Нам остается еще задаться вопросом, к какому времени следует отнести происхождение тех культурных влияний, изучение которых составило задачу настоящей главы. Я полагаю, что иранская культура наложила свою печать на кавказскую в две далеко отстоящие друг от друга эпохи и что ее влияние на северном склоне Кавказского хребта сказалось гораздо ранее, нежели на южном. Если принять во внимание, что описанные нами усыпальницы, весьма похожие на упоминаемые «Авестой» *dakhme*, расположены в Пирикительской Хевсуретии, то есть в той, которая тянется по южному склону Главного хребта; если иметь в виду, что своеобразная организация народного жречества, близкая по характеру к древнеперсидскому, или мидийскому, магизму, составляет особенность одних картвельских горцев и не повторяется в Осетии; что термин «дастур», которым обозначаются служители капищ у хевсур, – тот самый, какой употребляется «Авестой»; что предписания о соблюдении физической чистоты, однохарактерные с теми, о каких идет речь в «Вендидаде», неизвестны осетинам; что, в отличие от осетин, хевсуры наделяют и солнце, и горы теми же гениями, или фравашами, какими наделяет их и «Авеста», – то нетрудно будет прийти к тому заключению, что в отличие от Северного Кавказа южный получил открываемые в нем следы иранской культуры из того источника и из той эпохи, в которой религиозное, нравственное и юридическое учение «Авесты» являлось вполне сложившимся.

На эту мысль наводят нас также свидетельства грузинских хроник, не раз упоминающих, как мы видели выше, о призвании из Персии «магов и огнепоклонников» в эпоху правления в ней династии Сассанидов – этих известных ревнителей авестийского вероучения.

С другой стороны, сопоставляя осетинский культ предков с тем, которым иранцы окружают своих фравашей, нельзя не отметить его большой близости к общеарийскому образцу, выражением которого может считаться культ ведийских пифисс. Гарлез справедливо отмечает тот факт, что в «Авесте» фраваша не являются исключительно душами усопших, но гениями, которыми одинаково наделены и умершие, и живущие, и имеющие явиться народные поколения. Своих фравашей имеют и божественные существа, обитающие на небе; их имеют и отдельные предметы природы. Такое воззрение, удаляющееся от общего всем арийским народностям почитания усопших душ, составляет позднейшую особенность религиозного учения «Авесты». Каков бы ни был источник этого позднейшего спиритуализма, но отсутствие его в осетинской мифологии приближает ее к той, из которой развилась со временем мифология «Авесты».

¹⁴⁶ См. на этот счет свидетельства Геродота о древних персах. Кн. VI, 9; V, 102; VIII, 109; VII, 8.

¹⁴⁷ См.: Hovelacque A. L'Avesta. P. 444–449.

¹⁴⁸ См.: Этнографическое обозрение. 1889. Вып. I. С. 138.

Отсутствие строгого дуализма, того сосредоточения доброго и злого начал в лице двух непрестанно борющихся между собою божеств – Агурамазды и Анграманью, которое характеризует собой религиозные учения «Авесты», подкрепляет в нас уверенность в том, что переселение на Кавказ того иранского племени, потомками которого являются современные осетины, началось ранее той эпохи, в которую были составлены религиозные книги иранцев¹⁴⁹. Профессор Миллер приходит к тем же заключениям на основании данных осетинского языка. Он отмечает тот факт, что культурные слова, относящиеся к скотоводству, в осетинском языке все чисто иранского происхождения и что, наоборот, названия земледельческих орудий и некоторых злаков, не говоря уже об овощных растениях и фруктовых деревьях, – или неизвестного происхождения, или носят явные признаки заимствования; Миллер приходит на основании этого к заключению, что до поселения на Кавказе осетины были по преимуществу народом кочевым. С другой стороны, тот факт, что осетинские названия серебра, меди и свинца урало-алтайского происхождения, приводит автора осетинских этюдов к тому убеждению, что «осетины должны были двигаться не с юга, откуда они не могли бы принести с собой урало-алтайских названий для трех металлов, а с севера, близ обильных металлами отрогов Урала, то есть пройти в Европу тем путем – между Уральским хребтом и Каспием, – по которому шли угрофинские и урало-алтайские племена, частью даже в исторические времена»¹⁵⁰.

«Архаичность осетинского языка, который в своей фонетике и формах представляет между всеми иранскими языками черты наибольшей старины»¹⁵¹, также приводит Миллера к убеждению, что переселение осетин в Европу началось задолго до появления древнейших памятников языка «Авесты». Колыбелью осетин он считает не Персию и Мидию, а лежащие к северу от них степи, представлявшие больше удобства для кочевья. Из этих-то степей, которые он признает прародиной иранцев, осетины и двинулись в юго-восточную Россию и на Северный Кавказ вместе с той массой одноплеменных с ними народностей, которых древние в разное время разумели под наименованием сарматов и алан.

Итак, происхождение следов иранской культуры на Кавказе объясняется двояко: во-первых, иммиграцией в лице осетин, доселе называющих себя иронами – иранской по происхождению народностью, иммиграцией, время которой должно быть отнесено более чем за 1000 лет до Рождества Христова и ранее составления «Авесты»; а во вторых, распространением авестийской культуры силой оружия персидскими монархами, по преимуществу – Сассанидами, в нередко зависимой от них Грузии.

Глава II. Греческое и римско-византийское влияние

Известна роль, какую Колхида, то есть современная нам Грузия, разумея под ней и Мингрелию, играет в героическом эпосе древних эллинов. Сказание о походе аргонавтов и о принесенном ими из Колхиды золотом руно как нельзя лучше доказывает и ранние сношения древних греков с Кавказом, и то представление, какое они имели о его богатствах. Миф о Прометее – этот греческий пересказ наполовину иранской, наполовину кавказской легенды – также говорит о той роли, какую восточное побережье Черного моря играло в судьбах древнегреческого мореходства и торговли. Натуральные богатства страны рано вызвали колонизацию береговой полосы Кавказа греческими колонистами. Сцилак, писатель VI века до Рождества Христова,

¹⁴⁹ Этому заключению нимало не противоречат факты присутствия в среде осетинских богатырей, или нартов, и так называемого Амирана (то есть Аримана), так как сказание о нем, по словам Мурье, доселе распространено в Мингрелии, откуда ему легко было проникнуть и в Осетию (см.: Mourier J. L'état religieux de la Mingrelie).

¹⁵⁰ См.: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. III. С. 11–15.

¹⁵¹ Там же. С. 72.

перечисляет следующие греческие поселения к востоку от Керченского пролива: Фанагорию, Кепи, Пату (Бату – Страбона)¹⁵².

При современном состоянии кавказоведения невозможно сказать определенно, какое влияние греческие колонии оказали на быт соседних с ними горцев. Есть основание полагать, что отношения колонистов и туземцев были весьма отдаленными. Греческие писатели самой отрывочностью и неполнотой своих данных о табаренах и мошисах, амазонках и гаргаренах, керкетах, гениоках, кораксах, коликах, меланхленах укрепляют нас в этом мнении. Читая Сциллакса, Геродота или Страбона, выносишь впечатление о совершенно поверхностном знакомстве греков с бытовыми условиями горцев. Упоминание о людоедстве, о макроцефализме абхазцев, о коммунальном браке мошисов, о куваде тибаренов, о владычестве женщин у некоторых племен сарматов и об обычае амазонок вырезывать себе правую грудь и вступать лишь во временное сожитие с соседними им гаргаренами, к чему, в сущности, сводятся все завещанные нам греками данные о кавказской этнографии, еще не доказывает существования непосредственных сношений между колонистами и дикими и полудикими народностями Главного хребта. Самая неопределенность тех сведений, какие греческие географы и историки сообщают нам о быте горцев, дает основание думать, что источником служили не личные наблюдения колонистов, живших на Черноморском побережье, а дошедшие до них слухи. На основании греческих свидетельств трудно еще сказать, чтобы лезгины были антропофагами, так как доказательством их каннибализма греки могли признать господствовавший у них доселе обычай резать руки своих врагов и вывешивать их как трофеи. Трудно также видеть определенный исторический факт в рассказе об устраиваемых гаргаренами и амазонками сходках на разделяющей их горе с целью устройства временных связей. Культурное влияние Запада на Кавказ едва ли усилилось со времени присоединения Греции к римским владениям. Из римских полководцев народные сказания горцев, записанные армяно-грузинскими хрониками, сохранили память об одном только Помпее. Он проник в дехины, лежащие на южном склоне Кавказского хребта, воевал с пшавами и сванетами и по возвращении на родину, приказал вырезать на специально предназначенных для того досках имена якобы завоеванных им кавказских народностей. Между ними наряду с плоскостными армянами, иберами и кольхами мы находим и ахейцев (теперешних абхазцев), иозиков (зиков, или черкесов), сванов (сванетов) и гениоков (лезгин)¹⁵³.

Заявленное официально покорение Кавказа не перешло, однако, в действительность, и все, что римляне сделали для упрочения своего могущества на перешейке, сводится к поддержанию основанных ранее ими греческих колоний. Эти колонии и сделались постепенно источником религиозной культуры горцев. К упоминаемому Прокопием местному культу священных роц, следы которого обнаружены были еще недавно между черкесами, присоединилось почитание разнообразных божеств, включенных в первые века империи в состав римского пантеона. Отличающий его синкретизм, результат последовательного восприятия им александрийских, фригийских, сиро-финикийских и персидских божеств, находит отражение себе в среде горцев в эклектизме народных мифологических верований абхазцев, черкесов и осетин. В абхазской покровительнице посевов богине Джаджи черты греко-римской Цереры сливаются с чертами фригийской египетской Изиды и «великой матери» Сибеллы, в честь которой в начале весны совершаемы были особые празднества¹⁵⁴. Подобные празднества доселе в ходу у абхазцев; к ним приглашаются все те, кто принимал участие в посевах. Осенью после уборки кукурузы следует новое торжество, на которое опять-таки являются исключительно лица, занятые дотоле уборкой. На этих весенних и осенних пиршествах не подается других яств, кроме

¹⁵² См.: St. Martin V. Memoire historique sur la géographie ancienne du Caucase. P. 22.

¹⁵³ Ibid. P. 95.

¹⁵⁴ Ср.: Révilli J. La religion à Rome sous les Sévères. P. 63.

хлеба и плодов; когда кушанья поставлены на стол, старший в семействе обращается к Джадже с молитвой о ниспослании обильного урожая или высказывает ей признательность за хорошую жатву¹⁵⁵. В большей чистоте и с меньшей примесью посторонних элементов сохранились черты греко-римского божества в лице абхазского Шесту, покровителя кузнечного и слесарного дела. Подобно греко-римскому Вулкану, Шесту считается изобретателем оружия и всего вообще кузнечного промысла. Присяга его именем приносится в самой кузне; взяв молот в руки, присягающий произносит: «Если я виновен в том, в чем меня обвиняют, пусть Шесту разобьет мою голову на наковальне». Так как Шесту считается изобретателем оружия, то его именем приносится присяга и несколько иного порядка. Присягающий проходит между двумя рядами заряженных ружей и говорит: «Если я сказал ложь, пусть Шесту пронзит мою голову пулями из этих ружей». Наряду с Шесту абхазский бог Афа, повелитель над громами, по воле которого нисходит дождь на землю, а тем более абхазский патрон воров и грабителей Эйриг воспроизводят собой каждый в своем роде типические черты греко-римских божеств: первый – громовержеца Юпитера, второй – покровителя всяких рискованных предприятий Гермеса, или Меркурия¹⁵⁶. В осетинской народной мифологии мы снова встречаемся с некоторыми из поименованных божеств греко-римского пантеона; так, осетинский Курдалагон не иное что, как Вулкан, или божественный кузнец, так крепко закаливший одного из «нартов», или богатырей, Батраза, в своем горне, что сделал его стальным навеки. Тот же Курдалагон сковывает другому богатырю медный череп, когда ему проломили голову. Осетинам известен также своего рода Нептун – это Донбетар, властитель над водами. Он живет в воде, владеет рыбой и имеет много дочерей, напоминающих наших русалок¹⁵⁷. Что касается повелителя громами, то его образ смешивается уже у осетин и у занявших их старинные места жительства балкарцев с личностью пророка Ильи¹⁵⁸.

В народной мифологии черкесов черты громовержца Юпитера и кузнеца Вулкана оживают в лице божеств Чибле и Тлепс. В честь первого устраивается ежегодно несколько празднеств и совершаются жертвоприношения козлят, сопровождаемые молитвой о предохранении от его гнева, выражением которого служат поражающие смертью удары молнии. Что касается Тлепса, то он считается специальным покровителем кузнецов, творцом всего, что связано с кузнечным делом, а потому, в частности, и плуга, что, в свою очередь, делает из него также покровителя земледельцев и земледелия¹⁵⁹.

Нам неизвестен тот путь, каким мифологические верования классических народов проникли в среду туземных племен Кавказа. Легко может статься, что им была армянская мифология, отличающаяся тем же синкретизмом, что и римский политеизм второго и третьего веков. В пользу такого предположения говорит факт существования культа священных роц одинаково в армянской мифологии и в народных верованиях абхазцев, мингрельцев, пшавов и черкесов, а также то обстоятельство, что древним армянам известно было наравне с упомянутыми горцами и классическими народами древности почитание «великой матери» (Анахит) и божества, напоминающего собой Гермеса, или Меркурия (Тир). Согласно Моисею Хоренскому, древним армянам было известно также божество вод. «Источник-брат» окружен был у них тем же почитанием, что и «огонь-сестра»¹⁶⁰.

Прямое влияние западной культуры на юридический строй Кавказа не начинается, однако, ранее эпохи полного расцвета Византийской империи во времена Юстиниана. К цар-

¹⁵⁵ См.: Религиозные верования абхазцев // Сборник сведений о кавказских горцах. 1871. Т V. С. 10.

¹⁵⁶ См. там же. С. 15–17.

¹⁵⁷ См.: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. II. С. 247–249.

¹⁵⁸ См. статью, озаглавленную «В горских обществах Кабарды», из путешествия В. Ф. Миллера и М. М. Ковалевского в «Вестнике Европы», 1884, апрель.

¹⁵⁹ См.: Koch K. Reise durch Ruszland nach dem Kaukasischen Isthmus in der Jahren 1836, 1837 und 1838. T I. S. 450.

¹⁶⁰ См.: Приложение XIV к Всеобщей истории Степаноса Таронского. Эмина Н. О. С. 270 и 274.

ствованию этого императора относит Прокопий первоначальное обращение в христианство береговых черкесов – абазинцев, постройку в их стране храма Божьей Матери, посылку греческих духовников и монахов и восприятие торга невольниками.

К этому времени, по всей вероятности, следует отнести и начало воздействия римско-византийского права на горский адат.

Проводником этого воздействия явилась Древняя Армения, которая при Арсацидах и Багратидах стояла, как известно, в самых тесных сношениях с Византией.

Это обстоятельство открыло свободный доступ в страну началам римско-византийского права и вызвало в XII веке даже попытку слить их воедино как с ветхозаветными предписаниями и правилами Вселенских соборов, так и с некоторыми постановлениями народного обычая. Результатом этой попытки явился составленный на армянском языке Судебник Мехитара Гоша. Этот судебник представляет собой чистую компиляцию, в состав которой вошли по преимуществу статьи из сборника, составленного в конце IX века по повелению Льва Мудрого и заключающего в себе отрывки из институций Феодосиева кодекса, Пандектов, Базилик и постановлений Соборов¹⁶¹. Грузинский законник Вахтанга VI включил в свой состав этот древнейший памятник писаного права на Кавказе. Судебник Гоша составляет особый отдел грузинского свода, озаглавленный «Армянские законы». Знакомясь с содержанием этих законов, открываешь источник некоторых юридических норм, общих всем горцам западного Кавказа и поражающих своим сходством с известными положениями римско-византийского права. Для примера я укажу на отношение обоих законодательств к воровству и всякому вообще присвоению чужой собственности. В судебнике Мехитара Гоша оба действия поставлены на одну доску; так, срывающий колосья на чужой ниве подвергается равной ответственности с вором (статья 270), продавец, получивший от покупателя задаток и отказывающийся ему затем в совершении купчей, обязан возратить двойную сумму задатка (статья 27), и то же правило применяется к расточителям чужой собственности и сожигателям хлеба в скирдах (статьи 327 и 328). Обыкновенным наказанием за воровство судебник Мехитара Гоша заодно с правом византийским признает возвращение двойной ценности похищенного. Пойманный вор повинен заплатить хозяину вдвое против покраденного (статья 223). Но при воровстве скота *duplum*¹⁶² сменяется *quaduplum*¹⁶³, то есть уплатой четверной стоимости похищенного. К некоторым видам воровства Мехитар Гош, следуя опять-таки постановлениям римско-византийского права, относится с особенной суровостью. Ночной вор (*fur nocturnus*) подлежит смерти (статья 117), и та же участь ожидает того, кто, ворвавшись в чужой дом силой, обокрадет его (статья 121).

Если мы сопоставим только что приведенные статьи с теми, какие по вопросу о воровстве содержит в себе упомянутый уже мной сборник императора Льва VI Мудрого, то нам немудрено будет прийти к заключению, что Мехитар Гош целиком заимствовал их из этого византийского источника. В отличие от Юстинианова права, относившегося к воровству почти исключительно как к частному преступлению, право византийское признает за некоторыми видами его характер публичности и подвергает их соответственно уголовным карам, не устраивающим, впрочем, возмещения хозяину украденной вещи двойной, четверной и т. д. стоимости ее. Вором, постановляет этот сборник, называется тот, кто без оружия тайно крадет (статья 325). За первое воровство виновный подлежит двойному взысканию украденного в пользу хозяина (статья 320). *Duplum* платит и тот, кто, взяв вещь на хранение, станет запирается в

¹⁶¹ Сборник Льва VI Мудрого известен пока лишь в грузинской его передаче сборником законов Вахтанга VI. Он составляет особый отдел этого сборника, озаглавленный «Греческие законы». Он не знает разделений на титулы и заключает в себе счетом 418 параграфов. Подробности о нем можно найти в примечании к с. 159 сделанного Бакрадзе издания грузинского законника.

¹⁶² Вдвое (лат.). – Ред.

¹⁶³ Вчетверо (лат.). – Ред.

ее принятии (статья 308), опекун, присвоивший себе что-либо из имущества малолетнего (статья 253), должник, несправедливо отрицавший существование за ним долга (статья 249); но, если кто угонит скотину или присвоит себе вещи, вынесенные из чужого дома во время пожара, или насильно отнимет у кого его имущество, тот платит уже не *duplum*, а *quaduplum* (статьи 44, 43 и 19). За многократное воровство сборник Льва VI назначает отсечение руки (статья 320); то же наказание постигает того, кто во время похода присвоит себе чужую скотину (статья 318). Если воровство сделано ночью, оно имеет своим последствием лишение виновного зрения (статьи 281–259). Кто с оружием в руках ворует и нападает на людей, постановляет тот же сборник, тот считается разбойником и подлежит сажанию на кол; за убийство разбойника, как и за убийство ночного вора, не полагается никакой ответственности (статьи 325, 323, 315)¹⁶⁴.

Если мы зададимся в настоящее время вопросом, в какой мере основной принцип римского, а за ним и византийского права о возвращении воров двойной, а в известном случае и четверной стоимости похищенного, воспринят народным правом кавказских горцев, то мы увидим, что в отмену старинного обычая родовых обществ, по которому воровство, сделанное у чужеродцев, не считается преступлением и не имеет поэтому иного последствия, кроме простого возвращения похищенного уличенным в краже лицом, картвельские горцы и в числе их сванеты и горские грузины требуют с виновного, как общее правило, двойной ценности похищенного. Той же пропорции придерживаются в обыкновенных случаях кражи и осетины. Если подчас и делается ими добавочное взыскание, равное стоимости украденного, то лишь с целью вознаградить им того, кто, приняв на себя добровольно роль сыщика или доносчика (осетины называют его *камдэог*), успел обнаружить действительного виновника злодеяния.

Подобно римско-византийскому праву, обычаи картвельских горцев и осетин подводят под понятие воровства всякое присвоение себе чужой собственности и соответственно предъявляют требование о *duplum* и к неисправному должнику, и к лицу, взявшему вещь на хранение и погубившему ее по собственной вине.

Что касается ответственности лиц, которые, застигнув вора на самом месте преступления, посягнули на его жизнь, то осетины еще придерживаются той исконной точки зрения, по которой всякое убийство, без различия мотивов, дает повод к кровомщению, тогда как сванеты, пшавы, хевсуры и тушины уже оставляют безнаказанным убийство вора, найденного с поличным. Требование с вора двойной ценности украденного установлено в Грузии с давних времен. Задолго до включения в законы Вахтанга правила, что за украденное у крестьянина возвращается вдвое, а у лиц прочих состояний вчетверо (статьи 154 и 149) и всемеро, законы Бека (известные под названием законов Агбуги) выразили старинное правило римского права о платеже воров *duplum* в следующей категорической форме: «Кто украдет лошадь или что другое, и оно окажется у него налицо, тот должен возратить покраденное вдвое» (статья 63). То же взыскание полагается и с того, кто, взяв вещь на хранение, откажется возратить ее хозяину (статья 89). Грузинское право понимает воровство в том же широком смысле, в каком понимало его и древнее римское, разумевшее под «*furtum*» всякие виды присвоения чужой собственности. Через посредство грузинского права римское по природе своей постановление о *duplum*, ранее всего усвоенное на Кавказе армянским правом, проникло так далеко, что его можно найти даже по ту сторону Кавказского хребта – в Чечне. Только при воровстве на стороне у чужих остается в силе старинное правило родовых сообществ, по которому вор не несет другого обязательства, кроме возвращения присвоенного. Обычаи чеченцев предъявляют требование о *duplum* только тогда, когда кража сделана из дома, но ингуши распространяют действие этого правила на все случаи воровства. Подобно осетинам и чеченцам, балкарцы не знают по отношению к ворами иного возмездия, кроме взыскания с них двойной, тройной и четверной ценности похищенного. Все виды присвоения чужой собственности одинаково признаются

¹⁶⁴ Ср. постановления Прохирина. Титул 39. Ст. 53–54.

ими за воровство, и самый поджог не сопровождается у них другим последствием, кроме взыскания, в пять раз превышающего стоимость сожженного. Даже в среде черкес и кабардинцев правило о платеже воров несколько раз повторенной ценности украденного соблюдается каждый раз, когда обидчиком является крестьянин, а обиженным – лицо высшего общественного состояния¹⁶⁵.

На только что приведенном примере видно, каким образом обычаи кавказских горцев через посредство грузинского и армянского права могли усвоить себе некоторые воззрения римско-византийского законодательства. Я не думаю, чтобы при современной разработке грузинского и армянского права была возможность определить с точностью, как далеко идут заимствования, сделанные кавказскими народными правами из римско-византийских источников, но я попытаюсь показать еще на некоторых случайно выбранных мной примерах порядок восприятия адатами кавказских горцев отдельных норм римско-византийского права. Путь, которым эти нормы проникли в юридическое сознание туземных племен, преимущественно южного склона Главного хребта, очевидно, не мог быть иной, как через посредство армянского и грузинского права. Поэтому в каждом данном случае мне необходимо будет указать, во-первых, на усвоение того или другого начала судебником Мехитара Гоша и грузинским законником; а во-вторых, на присутствие его в адатном праве горцев.

В сборнике Льва VI Мудрого, приложенном, как мы сказали выше, к законнику Вахтанга, между прочим, значится, что при сговоре вносится предбрачный залог, который, в случае невыполнения брачного обязательства, в двойном размере уплачивается той стороной, которая не устояла в соглашении (статья 392). Это правило не соблюдается в том случае, если невеста окажется беременной от другого (статья 396); жених не обязан тогда взять ее в жены и получает обратно внесенный им предбрачный залог. Если кто поцелует свою невесту, значится в статье 394, и после того до бракосочетания умрет, то половина предбрачного залога остается за невестой. Приведенные статьи как нельзя лучше иллюстрируют тот факт, что в глазах византийского законодателя сговор является юридической сделкой. В судебнике Мехитара Гоша постановления греческих законов переданы в следующем виде: кто, желая вступить в супружество, доставит через невестку свою или другую родственницу свадебный залог невесте своей для сговора, а потом, раздумав, захочет обратно взять оный – перстень ли это, золото или деньги, – лишается как права на невесту, так и залога, который остается в пользу девицы, в чем бы оный ни состоял (статья 58). Если женщина помолвлена (обручена), и это обстоятельство будет утверждено священником и тремя свидетелями, не имеет права (жених) оставить ее и взять другую жену, разве только по случаю прелюбодеяния ее или осквернения тела, ибо за женщину священник и свидетели поручились; по случаю прелюбодеяния волен оставить, так как не в его доме случился грех; равным образом по случаю осквернения тела, когда женщина имеет неизлечимые раны (язвы), волен он лечить ее, но по другим причинам не может оставлять обрученную (статья 87)¹⁶⁶.

Если к девице послан будет свадебный залог, состоящий в золоте, серебре или в чем-нибудь другом, а жених по воле Божией умрет до бракосочетания, и дом его станет требовать возвращения залога, то, буде жених и невеста виделись друг с другом, забавлялись вместе и целовались, тогда одну половину оного оставить невесте у себя, а другую возвратить; но буде обрученные не виделись друг с другом, а сосватаны были заочно, то в целости возвратить залог; когда же умрет невеста, то жених может обратно взять залог свой, исключая вещи, подверженные тлению и потреблению (статья 57).

От византийского и армянского права перейдем в настоящее время к грузинскому.

¹⁶⁵ Леонтонович Ф. И. Адамы кавказских горцев. Т. I. С. 253 и 256.

¹⁶⁶ См.: Юридическое обозрение. № 255.

Предбрачный залог известен грузинскому праву, которое, по словам Бакрадзе¹⁶⁷, придерживалось по отношению к нему тех самых правил, какие заключает в себе судебник Мехитара Гоша. Статья 77 законов Вахтанга постановляет: если невесту, сосватанную при свидетелях или получившую от жениха свадебный залог, выдаст отец за другого или похитит кто-нибудь, то жениху следует получить от виновного третью часть полного удовлетворения за кровь. Предбрачный залог, гласит статья 223, возвращается в дом жениха одинаково как в случае смерти невесты, так и в случае собственной его кончины.

Таким образом, по примеру римско-византийского права и противно современному законодательству, армянское и грузинское равно признают за сватовством характер договора, строго вынуждаемого обычаем и совершаемого путем передачи со стороны жениха семье невесты особого задатка.

Спрашивается теперь, в какой мере народные обычаи кавказских горцев отразили на себе это воззрение на юридический характер сговора? У сванетов сватовство, заключаемое еще в младенческом возрасте брачующихся, скрепляется уплатой задатка, называемого «нагданури». Задаток этот состоит обыкновенно из одного или двух баранов, редко когда – из рогатой скотины. Невыполнение одной из сторон принятого при сговоре обязательства считается оскорблением для всей семьи и дает обиженной стороне право на кровную месть. Кровопролития избегают только при вмешательстве посредников, которые каждый раз определяют размер вознаграждения, следуемого обиженной стороне¹⁶⁸.

О хевсурах Худадов сообщает следующее: браку предшествует сватовство, заключаемое еще в детском возрасте. Отец, желая породниться с известной семьей, посылает главе ее свата. Вошедши в дом родителей невесты, сват делает от имени посланного его следующее предложение: «Если ты считаешь мой дом достойным твоего, то не откажи сыну моему в руке твоей дочери». Когда отец девушки даст свое согласие, сват передает ему обручальный знак «нишану», обыкновенно наперсток или пряжку¹⁶⁹. У пшавов при передаче сватом задатка, как общее правило, следуют рукобитие и обмен поцелуев. При неисполнении отцом невесты принятого на себя обязательства жених вправе требовать от него платежа 16 коров за бесчестье¹⁷⁰.

У осетин, как видно из официальной записки о существующих в их среде вредных обычаях (1859 год), засватанная в детстве невеста не смеет выйти замуж за постороннего человека, не получив на то предварительно согласия той семьи, в которую она засватана. Не сделай она этого – между обеими семьями возникло бы кровомщение.

Тот же обычай существует и в Чечне. И здесь женитьбе предшествует сговор, или сватовство, при совершении которого жених делает невесте подарок, состоящий обыкновенно из шелкового платья и 10 рублей. После сватовства жених получает право видаться втайне с невестой, но он не должен иметь свидания с ней при посторонних. От жениха зависит освободить невесту по ее личной просьбе от данного ею слова (чеченцы называют это отпущением невесты); но по собственной воле сговоренная девушка не вправе выйти замуж за другого. По целым годам ждет она уплаты за нее калыма ее женихом или освобождения от принятого ею обязательства. Нередко бывает, что, рассердившись за что-нибудь на девушку, жених долго не соглашается «отпустить ее», а сам между тем женится на другой. Что касается судьбы сделанного при сватовстве подарка, то жених не вправе требовать возвращения его обратно в том случае, если будет доказано, что он хоть раз дотронулся до невесты. Ичкеринцы требуют в этом случае уплаты женихом особого вознаграждения за бесчестье, а салатавцы взамен такого

¹⁶⁷ См.: Русский перевод закона Вахтанга VI. С. 67. Прим. 1.

¹⁶⁸ См.: Сведения, собранные во время путешествия по Сванетии // Вестник Европы. 1886.

¹⁶⁹ См.: Худадов Н. А. Заметки о Хевсуретии. С. 22.

¹⁷⁰ См.: Ковалевский М. М. Пшавы // Юридический вестник. 1888, февраль.

платежа – предоставление невесте половины выговоренного при сговоре «кебина», своего рода *douaire*¹⁷¹.

Итак, в договорном характере сватовства, а также в отношении к нему как к юридической сделке, заключаемой реальным путем, путем уплаты задатка, и дающей в случае ее нарушения право на вознаграждение, – римско-византийское, армянское и грузинское право оказываются солидарными с обычаями большинства горских племен западного Кавказа. Такой факт трудно объяснить иначе, как допустив последовательную передачу армянскими и грузинскими законами народному праву горцев этого исконного римского начала.

Остановимся еще на вопросе о влиянии, какое не столько римское, сколько византийское право оказало на юридическое положение женщины; но для этого необходимо выяснить предварительно: какое место уделяет женщине в семье само византийское право, какие личные и имущественные права предоставляет оно ей как жене и любовнице, какие меры приняты им к обеспечению прав на случай развода и насколько женщина наделена для их защиты исковой охраной и свободой свидетельствования на суде? Ответим прежде всего на этот последний вопрос. Сборник Льва VI категорически высказывается против допущения женщин к какой бы то ни было деятельности, кроме домашнего хозяйства (статья 84); женщине не следует входить в суд ни по каким делам, за исключением случаев убийства ее отца, детей, родственника или господина (статья 85). Если женщина является к судье обвинить кого-либо в насильственном сожитии с ней, то ей не следует верить (статья 86), не следует принимать ее свидетельств на суде (статья 148) или допускать ее к поручительству (статья 205). Сокращая, таким образом, юридическую правоспособность женщин, закон принимает под свою защиту ее честь и имущество; за похищение женщины с оружием в руках грозит главному виновнику отсечение головы, а пособнику – сверх телесного наказания и отрезание носа; если похищение сделано будет лицом невооруженным – смертная казнь заменяется отсечением руки (статья 49). В случае растления закон принуждает обидчика вступить в брак со своей жертвой, как бы низко ни было ее общественное положение; при отказе с его стороны в пользу обиженной отбиралась треть всего имущества; сверх того, виновного наказывали отрезанием носа. Вступив в брак и сделавшись матерью, женщина не приобретает тех прав родительской власти, какие признаются за ее мужем. Наказывать детей есть право одного только отца (статья 87). Господство моногамического начала в браке не лишает мужа возможности держать конкубин, юридическое положение которых, как и их потомства, принимается под защиту закона. Бездетной наложнице выделяется двенадцатая часть из всего имущества; такую же часть получает по достижении совершеннолетия и прижитый в конкубинате ребенок. Лицо, умирающее без законных наследников, может оставить побочному сыну все свое достояние (статья 286). Подобно римскому праву, византийское озабочено сохранением за женой принесенного ею мужу имущества; отсюда следующее постановление: приданым жены муж не вправе распоряжаться. В случае бездетной смерти мужа родители жены могут потребовать от его родственников все, что дано было ими в приданое. Пока муж в живых, отчуждение приданого не дозволяется ни одному из супругов, но полученное женой сверх приданого от ее родственников может быть затрачено ею на торговые обороты для приращения (статьи 215–216). По смерти мужа жена имеет право на четвертую часть оставленного им наследства (статья 288). В отношении к разводу византийское законодательство не устанавливает между супругами равноправия: распутная жизнь жены признается им основанием к разводу, но отнюдь не распутная жизнь мужа. Законами Льва и Константина от 780 года о распутстве жены говорится как о единственном поводе к разводу; но сорока годами ранее развод признавался дозволенным и при импотенции мужа, дурном обращении его с женой, представляющим угрозу для ее жизни, и оставлении ее без средств к

¹⁷¹ См.: Леонтонович Ф. И. Адамы кавказских горцев. Т. II. С. 144 и 145.

существованию¹⁷². Сборником императора Льва приводится еще один повод к разводу, неизвестный позднейшему праву Византии и служащий основанием к расторжению брака только для мужа. По постановлению Льва Мудрого и Константина (стат. 401), если жена одержима неизлечимой болезнью, а муж здоров, супружество их расторгается, с тем, однако, что, пока жена остается в живых, муж обязан кормить и одевать ее.

В судебнике Мехитара Гоша юридическое положение женщины существенно не отличается от того, какое она занимает в византийском законодательстве: женщина не может быть ни поручителем, ни принимать на себя дел, приличных мужчинам, – постановляет статья 78 судебногоника; муж во всем должен иметь перед женой «преимущество и перевес власти». Стесненная в своей личной свободе, жена в сфере имущественной пользуется защитой закона; она вправе приумножать свое приданое, распоряжаясь им свободно, не иначе, однако, как с ведома мужа. При отпущении ее мужем она получает обратно все свое приданое и половину тех приращений, какие сделаны были к нему во время супружеского сожития (статьи 46 и 81). Муж не вправе без законной причины выгнать жену из своего дома и отнять у нее приданое, но в случае прелюбодеяния, ночлега без позволения мужа в чужом доме, где нет родных, или отлучки в непристойные места для увеселения – может выгнать жену и лишить ее приданого (статья 87).

Прочими основаниями к разводу служат преступления и проступки, имевшие место между супругами, психическая и физическая болезнь и семилетнее безвестное отсутствие¹⁷³.

Арцруни указывает, что кодексу Мехитара Гоша, как и обычному праву армян, известно наряду с законным браком и простое сожительство, опиравшееся на договор и расторгавшееся путем выдачи сожительнице разводного письма¹⁷⁴. Сборник Мехитара Гоша ни словом не упоминает о юридическом положении детей, происшедших от конкубината, быть может, потому, что это положение не отличалось существенно от того, какое составляло удел законных детей, так как, согласно Арцруни, обычному праву армянских провинций такие различия неизвестны. Судебник Гоша, подобно византийскому праву, охраняет незамужних женщин от насилия и требует от соблазнителя женитьбы на обманутой им девушке, грозя ему в противном случае смертью (статья 62). Если место девушки занимает замужняя женщина, похититель подлежит кастрации (статьи 178 и 179).

Если в настоящее время от законодательства греческого и армянского мы перейдем к грузинскому, то в отношении его к общественному и семейному положению женщин нам нетрудно будет отметить решительную аналогию с только что представленными порядками. Во-первых, что касается свидетельства женщин на суде, то статья 216 законов Вахтанга постановляет: женщина, приносящая какую-либо жалобу на мужчину, может входить в суд и должна быть выслушана, но по ее требованию не следует ни возлагать на ответчика присягу, ни отбирать от него что-либо; если бы женщина сослалась на свидетельство мужчины, то и такого свидетеля не допускать к присяге. Что означает это предписание, как не то, что женщина не может выступать ни в роли обвинителя, ни в роли свидетеля. Подобно греческому и армянскому праву, грузинские законы охраняют незамужних от насилия, грозя виновным отрезанием носа.

За замужней они не признают права оставить мужа даже по причине прелюбодеяния; если, вопреки этому запрещению, женщина покинет своего супруга, то она, согласно законам Агбуги, повинна сделать ему удовлетворение за кровь по достоинству его рода (статья 33).

¹⁷² См.: Zacharia. *Gesch des Griechisch-Römischen Rechts*. S. 57, 58.

¹⁷³ См. ст. Арцруни, предшествующую кодексу Мехитара Гоша // *Юридическое обозрение*. № 260. С. 308.

¹⁷⁴ Статья 272 армянских законов, помещенных в Законнике царя Вахтанга, неверно передает смысл постановления о гражданском сожитии. Отвечающая ей статья 43 Судебника Гоша постановляет буквально следующее: «Если кто возьмет жену и будет иметь с ней сожительство, и случится, что не найдет в ней симпатии к себе, потому что она не добропорядочная особа, то да напишет он для нее бумагу развода и отпустит ее из своего дома. Затем, если она пойдет к другому, и тот последний тоже будет ее ненавидеть, то и ему следует дать ей в руки разводную бумагу и отпустить из своего дома. После этого, если умрет последний муж, то первый, который отпустил ее, не может вернуть ее к себе в жены, так как она уже осквернена, ибо нечиста она пред Господом Богом твоим, и не оскверняйте землю, которую Господь Бог дал вам на наслаждение».

Муж, наоборот, волен оставить свою ни в чем не повинную жену, но под условием уплатить ей цену крови (статья 30). Раздельность имущества между супругами находит гарантию себе в требовании, чтобы муж, разводящийся с женой по причине ее прелюбодеяния, выдал ей полностью ее приданое (статьи 63 и 67 законов Вахтанга). То же обязательство существует при разводе, вызванном более трех лет продолжающимся помешательством жены или ее падучей болезнью (статья 225). Грузинскому законодательству известно также существование наряду с браком и конкубината. Отправляясь от положения римских юристов – *infans sequitur ventrem*¹⁷⁵, оно признает право на детей, рожденных во внебрачном сожитии, за матерью и тем лицом, которое имеет над ней власть (законы Агбуги, статья 32). Незаконнорожденному сыну, как видно из 110 статьи законов Вахтанга, выделяется часть как движимого, так и недвижимого имущества в размере, достаточном для крестьянского обихода; сам же он отдается своим законным братьям в крестьянство (статья 110). Нам предстоит теперь ответить на вопрос: в какой мере через посредство армянского и грузинского права римско-византийскому законодательству удалось наложить печать на юридическое положение горских женщин?

В Сванетии и Хевсуретии женщина, как общее правило, считается существом, несравненно ниже стоящим, нежели мужчина. Обычай запрещает ей всякое приближение к капищу или храму, который в глазах народа неизбежно подвергся бы осквернению от одного прикосновения этих нечистых существ. В тех же местностях свидетельство женщин не принимается на суде.

В Осетии и Чечне женщины также не допускаются к свидетельствованию. Показание женщины может служить в Чечне основанием для обвинения только тогда, когда она сознается в потере невинности и укажет на виновника.

Впрочем, и в этом случае, как и в делах о прелюбодеянии, суд считает нужным требовать подтверждения женского свидетельства присягой ближайшего родственника обвиненной.

Недопущение женщин к свидетельствованию составляет настолько общую черту в быте кавказских горцев, что мы находим ее и в некоторых обществах Дагестана. Адаты Кюринского округа, например, формально заявляют, что лица женского пола не могут быть свидетелями, и это запрещение нельзя объяснить всецело влиянием писаного права магометан, так как шариат запрещает принимать свидетельство женщин только в тех уголовных делах, в которых мерой наказания является уравновешенное с виной членовредительство (*kesos*)¹⁷⁶.

Подчиняя женщину родительской власти, обычное право кавказских горцев понимает под ней почти исключительно власть отца или, в случае его смерти, ближайшего его родственника-мужчины; им одним предоставлено право распоряжаться рукой девушки, а также получать плату за причиненное ей бесчестье.

Виновной в незаконном сожитии отец, согласно обычаям хевсур и тушин, имел право резать нос.

Адатное право горцев строго охраняет целомудрие незамужних женщин. Одного прикосновения к руке или косе девушки, отнятия у нее платка и даже простого поцелуя подчас бывает достаточно для того, чтобы побудить юношу ко вступлению в брак или к производству полного платежа за кровь обесчещенной им девушки. Таков, по крайней мере, обычай восточной половины Кавказа – Дагестана и Чечни. Картвельские горцы и осетины обнаруживают в этом отношении меньшую суровость, но и они не иначе соглашаются простить похитителя девушки, как под условием женитьбы и платежа калыма за похищенную.

Повсюду на Кавказе замужняя женщина в большей или меньшей степени стоит во власти мужа. Эта власть не дает, однако, мужу права располагать ее жизнью, по крайней мере на западном Кавказе, на котором обычай наделяет родственников жены правом мстить за ее

¹⁷⁵ Дети считаются по родившей их (лат.). – Ред.

¹⁷⁶ См.: Tornau N. E. Le droit musulman. P. 274.

смерть даже в том случае, если муж застигнет ее в прелюбодейной связи и убьет на месте. Оскорбленный супруг не только вправе, но и обязан прогнать неверную жену и прекратить с ней всякое супружеское сожитие; он может прибегнуть к публичному опозориванию ее, может отрезать ей нос (у чеченцев), посадить ее полунагой на осла (у осетин) и в таком виде вывести из селения, подвергая оскорблениям со стороны соседей. Но убийство нарушившей верность супруги не обходится без мести со стороны ее родственников и имеет своим последствием уплату мужем цены ее крови.

Запрещая мужу убивать свою жену, обычай горцев западного Кавказа в то же время делает мужа неограниченным владыкой над личностью жены, отнюдь, однако, не над ее имуществом. Жена у чеченцев, читаем мы в описании их гражданского быта, составленном в 1843 году, во всем подчинена мужу, как своему законному господину; она должна работать на него, сносить безропотно налагаемые на нее наказания и во всем своем поведении обнаруживать раболепное почтение холопки к вольному¹⁷⁷.

Эта характеристика в большей или меньшей мере применима и к осетинам, и к хевсурам, и к сванетам, и к пшавам, и к тушинам. Но замечательно, что личная зависимость жены от мужа уживается у всех названных мной горцев с ее имущественной независимостью. У сванетов, например, жена удерживает вполне право собственности на приданое: без ее согласия ни одна часть этого приданого не может быть отчуждена мужем, который только считается управителем жениного имущества¹⁷⁸. У чеченцев калым и жениховый подарок составляют неприкосновенную собственность замужних женщин. Без их согласия мужа не могут распоряжаться этим имуществом. Станет кто принуждать свою жену к отчуждению его по частям или сполна – жена ищет защиты у собственных родственников¹⁷⁹. Обычаем пшавов и хевсур также известно существование обособленного жениного имущества, так называемого «сатавно»; муж распоряжается им только с согласия жены, которая уносит его с собой при разводе. У осетин треть платимого мужем «ирада», или выкупа за невесту, поступает в пользу жены и становится ее неотъемлемым достоянием; в случае же развода выдается ей сполна ее мужем¹⁸⁰.

В этой самостоятельности жениного имущества, связанной с полным подчинением ее личности воле супруга, трудно не видеть отражения римско-византийских понятий. Но влияние, оказанное ими на некоторые стороны семейного быта горцев, сказывается еще с большей наглядностью в вопросе о конкубинате. Конкубинат составляет общее явление в быте горцев.

Мы встречаем его и у картвельских народностей, у которых бездетный супруг берет в дом любовницу нередко с согласия своей жены, причем прижитые в таком свободном союзе дети наследуют в его имуществе на правах законных; у осетин, у которых конкубины, носящие название именных жен – номулус, не смешиваются с простыми любовницами и имеют определенное юридическое положение, устанавливаемое путем договора с их родителями. В этом договоре определяется размер платимого за них калыма, или ирада, часть которого поступает в пользу их самих. Номулус имеет право на содержание. Рожденные от сожития с ней дети составляют особый класс лиц, известных под названием кавдасардов. При существовании законных наследников кавдасарды не имеют доли в оставленном их отцом имуществе, но они навсегда остаются при дворе их усопшего родителя и покидают его не иначе, как для того, чтобы следовать за тем или другим законным наследником по собственному их выбору. При неимении законных наследников кавдасарды заступают их место и делят между собой все оставленное покойником имущество¹⁸¹.

¹⁷⁷ См.: Леонтонович Ф. И. Адагы кавказских горцев. Т. II. С. 98.

¹⁷⁸ См. путешествие по Сванетии Иванюкова и М. Ковалевского в «Вестнике Европы», 1886.

¹⁷⁹ См.: Леонтонович Ф. И. Адагы кавказских горцев // Там же.

¹⁸⁰ См. Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Т. I. С. 256.

¹⁸¹ См. там же. С. 41 и 295.

В обычаях, регулирующих развод, также находят себе выражение римско-византийские идеи, прошедшие предварительно ряд изменений под влиянием армянских и грузинских порядков. Развод у горцев представляет ту сходную с византийским правом черту, что существует почти всецело в интересах мужа. У хевсуров жена, оставившая мужа, в старые годы и на расстоянии десяти-пятнадцати лет со времени бегства могла безнаказанно быть обезображена при встрече со своим супругом, который, следуя обычаю, резал ей нос и уши. У осетин адат признает за одним мужем неограниченную свободу на развод. Поводом к отпущению жены могут быть не только супружеская неверность, но и бесплодие, и те или другие физические недостатки (болезнь). Оставить мужа жена в прежнее время была не вправе. Отпущенная мужем супруга обыкновенно возвращается в свою семью и далеко не всегда вступает в новый брак ввиду дурной репутации, какой пользуются в народе разводки (уагдус). У одних только сванетов и чеченцев развод был дозволен обоим супругам. Но будет ли развод исключительной привилегией мужа или общим для обоих супругов средством прекратить супружеское общение, он допускается горскими обычаями не иначе, как под условием имущественных утрат для виновной стороны. Так, у осетин, если основанием к разводу была неверность жены, муж вправе был требовать возвращение ему всего или части уплаченного им выкупа за невесту. Если же вина была не на стороне жены, ирад оставляем был всецело в руках ее родни. Если развод имел место по воле мужа, жене возвращалось ее приданое, а родственникам ее производился особый платеж «за бесчестье». При оставлении же мужа женой такой же точно взнос производим был в пользу обезбещенного супруга, которому возвращался также уплаченный им за невесту выкуп – начулаш. Приданое в обоих случаях оставалось в руках жены. У хевсуров, если муж отпускал жену спустя несколько лет после брака, он наделял ее столькими коровами, сколько лет она провела под одним с ним кровом. В счет не шли только первые два года супружества, по всей вероятности, потому, что большую часть этого времени молодая, следуя обычаю, проводит в доме своих родителей¹⁸².

Из всего сказанного немудрено сделать следующий вывод.

Сравнение обычного права горцев западного Кавказа с нормами римско-византийского права, насколько те и другие определяют собой юридическое положение женщины, невольно вызывает в уме представление о заимствовании и восприятии горцами некоторых по крайней мере из тех юридических воззрений, начало которым было положено еще римскими юристами. Эти нормы принадлежат по преимуществу к той сфере юридических отношений, которая всего ближе стоит к христианству и проводимому им нравственному учению. Этим в значительной степени объясняется и самый факт проникновения их в среду горцев.

Глава III. Влияние христианства, канонического и Моисеева права

В настоящее время не вызывает более сомнения тот факт, что христианство было некогда распространено на протяжении всего Кавказа. Даже в восточной его половине, несмотря на появление в ней арабов, уже в I столетии после геджры¹⁸³ можно открыть следы христианских храмов и церковной утвари¹⁸⁴.

Мне самому пришлось во время моей поездки по Дагестану найти целый ряд фактов, доказывающих существование некогда в этой стране христианских храмов; так, например, записанное одним из сподвижников Шамиля предание о существовании церкви в Гидатле (см.

¹⁸² См.: Худатов Н. А. С. 24.

¹⁸³ То есть хиджры – времени, с которого мусульмане ведут свое летосчисление, с 622 года н. э. Хиджра значит по-арабски переселение, т. е. переселение пророка Мухаммеда из Мекки в Медину вследствие невозможности проповедовать свои взгляды среди тамошних язычников. – Ред.

¹⁸⁴ См. сообщение, сделанное мной археологическому обществу в Москве и напечатанное в последнем томе его протоколов.

Сборник сведений о кавказских горцах, т. XII, воспоминания о Шамиле) находит подтверждение себе в любопытном церковном сосуде, приобретенном мной в этом ауле. Сосуд этот представляет собой стеклянную фляжку темно-синего цвета, на одной стороне которой изображен св. Матфей, а на другой читается надпись «Sanct. Mathias»¹⁸⁵ с обозначением года 1616. О существовании подобного же храма в окрестностях Гуниба свидетельствует не менее любопытный предмет – обыкновенный медный подсвечник с широким основанием, на котором имеется армянская надпись, в переводе гласящая: «Пожертвовал в память покойной Марии, жены Пефаноса, внука Вамтха, Игун Согратль Мухайский, святому Камомиру. 1245 года». Наконец, в Кази-Кумухской мечети, которая основана, по преданию, Абу Муслимом, мне показывали посох, состоящий из четырех кусков черного дерева, связанных тремя костяными кольцами с костяным же набалдашником – той самой формы, какую мы встречаем на армянских епископских посохах: извивающаяся двуглавая змея, пасти которой направлены в противоположные стороны. Посох этот употребляется кадием в торжественных случаях. Магометанское предание считает его принадлежащим главе того духовенства, которое действовало в Кази-Кумухе до водворения в нем мусульманства.

На южный склон Кавказского хребта проникло христианство из Армении и Грузии, обращение которых относится к самому началу IV века по Рождестве Христовом. Из горских народностей западного Кавказа едва ли не первыми приняли христианство сванеты. Уцелевшие в этой стране храмы и часовни напоминают своей архитектурой скорее византийское, нежели грузинское зодчество, а следовательно, должны быть отнесены к той эпохе, когда грузины не успели еще создать собственный архитектурный тип. Хевсуры, пшавы, тушины и южные осетины, или туалтыцы, относят эпоху их обращения в христианство ко временам грузинской царицы Тамары. Что касается абхазцев и черкесов, то к ним христианство занесено было, по всей вероятности, из Византии через посредство расположенных на восточном берегу Черного моря греческих поселений. Прокопий приписывает Юстиниану окончательное упрочение евангельского учения на западном Кавказе, а барон Услар говорит, что воспоминания об этом императоре доселе сохранилось в песнях адыгейской народности¹⁸⁶.

Остатки христианских церквей доселе можно встретить на Теберде и в верховьях Кубани, в Куртатинском ущелье и на Какадурском перевале¹⁸⁷.

Каменные кресты с греческими инициалами имени Иисуса Христа попадались мне в ближайших к Эльбрусу балкарских селениях. О распространении между черкесами еще в наши дни культа крестов, которые они вешают на деревья, сообщая тем священный характер той роще, в которой они расположены, говорят одинаково и Лонгвуд¹⁸⁸, и барон Гакстгаузен¹⁸⁹. Не далее как в XV веке генуэзец Интериано считал возможным говорить о черкесах как о народе, который выдает себя за христиан и имеет греческих священников. В 1637 году, в эпоху посещения их страны доминиканцем Иоанном Луккским, многие черкесы придерживались еще греческого вероисповедания, но большинство уже приняло магометанство. Одни абазы оставались по-прежнему христианами, и в занятых ими местностях можно было встретить много христианских крестов, водруженных в землю.

Тетбу де Мариньи, посетивший черкесское побережье Черного моря в 1818 году, еще нашел в его жителях одичавших христиан; а Белль, проведенный двадцать лет спустя целых два года в их среде, пишет, что на всем побережье от Анапы до Гагр можно встретить столько же приверженцев старой веры, сколько и новой.

¹⁸⁵ Святой Матфей (лат.). – Ред.

¹⁸⁶ См.: Услар П. К. Начало христианства в Закавказье и на Кавказе // Сборник сведений о кавказских горцах. 1869. Т. II. С. 25.

¹⁸⁷ См.: Кавказ. Путевые заметки графини Уваровой. М., 1887. С. 26.

¹⁸⁸ См.: Longwood J. A. Year among the Circassians.

¹⁸⁹ См.: Гакстгаузен А. Закавказский край.

В среде абхазцев, также перешедших уже в мусульманство, Рейнегс в 1782–1784 годах еще находил многие следы христианства. В начале мая народ, следуя древнему обыкновению, собирался в его время в священной роще, посреди которой, как говорили Рейнегсу, расположен был большой железный крест¹⁹⁰. До настоящего времени, читаем мы в статье о религиозных верованиях абхазцев, сохранился обычай резать в праздник Святой Пасхи ягненка и обмениваться крашеными яйцами. Хотя празднику этому не везде предшествует пост, но, тем не менее, употребление приготовляемых к этому дню кушаний имеет вид розговин, и самая трапеза сохранила прежний патриархальный характер. В дни, совпадающие с празднованием Святой Троицы, устраиваются обеды и гулянья в рощах, оканчивающиеся пляской. В праздник Рождества Христова, точно также, как и на Пасху, по совершении ночью моления отправляются с поздравлениями друг к другу, причем бывшие подвластные приносят своим владельцам подарки и угощаются за то обедом. При всех молениях и религиозных обрядах употребляются абхазами восковые свечи и курение ладаном. Христианство оставило также в народе какое-то бессознательное уважение к храмам. Церковь считается местом неприкосновенным, и всякий, прибегающий под защиту ее, спасается от преследования, какое бы ни сделал преступление. Даже развалины храмов, о которых в памяти народной сохранились какие-нибудь предания, считаются святыней, и магометане приносят в них присягу в подтверждение справедливости своих слов. Присяга в развалинах храма на горе Дудрюпш считается самой священной, и не найдется абхаза, который бы решился принять там ложную присягу¹⁹¹. Следы недавнего еще господства христианства сохранились и в Кабарде. В своих исторических песнях кабардинцы, вспоминая о помощи, оказанной ими Петру Великому при осаде Азова, упоминают и о тех крестах, какие были воздвигнуты ими в память об убитых. В горских обществах Кабарды, занятых балкарцами, следы христианства попадаются на каждом шагу. В татарских названиях месяцев, пишет профессор Миллер в отчете о своей поездке в Хулам и Чегем, слышатся, как и у осетин, искаженные имена христианских святых: Николай (май), Тотур (Федор), Элиай (месяц Ильи), Башилай (месяц Василия) и т. п. Подобно осетинам, балкарцы доселе чтут под именем Ашкирги грузинского патрона Георгия Храброго, известного осетинам под названием Уаскерги. Вблизи Чегема показывают камень Байрем, к которому женщины обращаются с молитвой о ниспослании детей, принося в жертву пироги. Такие же камни имеются и в других татарских аулах. Их имя и значение объясняются фактом существования у осетин однохарактерных святилищ, известных под именем Мади Майрем (Матери Марии)¹⁹². Об этих святилищах графиня Уварова сообщила нам следующие небезынтересные подробности. В окрестностях аула Цей в гуще деревьев замечаются маленькие деревянные постройки, рубленные, как наши избы, с деревянной тесовой крышей, на которой для большего устоя положены камни. Следи, поддерживающие крышу, заканчиваются коньками или птичьим головками, резанными из дерева и украшенными продольными насечками. Постройки эти, или храмики, называются Майрем. Майрем окружается двориком; ограда грубо сложена из деревьев; в храмине – дверь, через которую осетины накидывают свои приношения: вату, остатки материй, одежды, бутылки, банки, кружки и очень много стальных стрел. Около Майрем в ограде лежат колотушки, напоминающие наши сторожевые; они – деревянные, состоят из трех дощечек, из которых верхняя украшена резным крестом; с этими колотушками ходят за несколько дней до Троицы по аулам, напоминая правоверным о приближении праздника и необходимости готовить быков и баранов на убой в честь Майрем. На вопрос, что значит Майрем, проводник наш,

¹⁹⁰ См.: Услар П. К. Начало христианства в Закавказье и на Кавказе. С. 22 и 23.

¹⁹¹ См.: Религиозные верования абхазцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. V. С. 7.

¹⁹² См.: В горских обществах Кабарды из путешествия В. Миллера и М. Ковалевского в «Вестнике Европы», 1884, апрель. С. 551.

прибавляет графиня, осетин из Цея и христианин, отвечал, что храм этот посвящен Пресвятой Деве Марии, память которой справляют женщины, собираясь у его входа в Троицын день¹⁹³.

Христианство небезызвестно было также и ингушам. В Галгаевских горах – месте их старинных поселений – сохранились доселе следы церквей и часовень, расположенных по течению реки Ассы, а также высеченные из камня кресты¹⁹⁴. Понятие о Боге в трех ипостасях доселе удержалось в среде ингушей. Они нередко клянутся «тремя великими лицами», в характере которых они, однако, не дают себе ясного отчета. В окрестностях некоторых аулов попадаются еще часовни, напоминающие собой осетинские дзуары и пшавские капища. Название им «эль-гуц». Внутри часовни, вход которой обращен на восток, можно видеть рога быков, баранов, оленей и туров, принесенных в жертву святому. В некоторых селениях место таких часовень занимают небольшие каменные столбы с нишей, в которую ставят восковые свечи. Каждый аул имеет своего патрона, «ццу», в честь которого ежегодно устраивается праздник¹⁹⁵. У чеченцев также можно найти некоторые указания на раннее христианство. В руках Лаудаева некоторое время находилась арабская рукопись с хронологическим перечнем важнейших событий на Кавказе. В ней значилось, между прочим, что до принятия мусульманства чеченцы находились в «крестопоклонстве». Сами ингуши называют своих предков «керестанами» и доселе сохранили у себя христианский порядок счисления дней недели¹⁹⁶.

В пограничном с Дагестаном наибстве Попову приходилось встречать могильные памятники с изображением на них креста¹⁹⁷.

Итак, на протяжении всего Кавказского хребта, от Черного моря до Каспийского, христианство некогда пользовалось правами официально признанного культа. Это не означает, разумеется, того, что горские племена были на самом деле христианами. В их среде продолжали держаться старинные верования, получившие одну лишь христианскую окраску. Культ «великой матери», например, этой проникшей в Римскую империю фригийской богини плодородия, смешался у них с культом Божией Матери и сделался источником тех многочисленных «Мади Майрем» и «байремов», то есть освященных религией камней и капищ, к которым в эпоху весеннего равноденствия осетинские и татарские женщины приходят с молитвой о даровании потомства. Языческие по происхождению богатыри, вроде осетинских Рекома и Батрага или пшавских Копала, Пиркуша, Пирцецхла и Сулкурдгела, перешли в категорию христианских сподвижников; и наоборот, христианские святые и во главе их святой Георгий под именем осетинского Уаскерги, кабардинского Уастырджи и балкарского Ашкирги наполнили собой ряды полумифических и полуисторических народных героев. Самые догматы христианства настолько остались чуждыми даже картвельским горцам, что о самом Христе хевсуры не имеют почти никакого представления, хотя и покрывают свои платья и предметы домашнего обихода изображениями креста.

Но, как ни поверхностно было усвоение христианства народными массами, все же ему удалось повлиять существенно на юридический быт горцев, прививая им дотоле чуждую многим мысль о необходимости регулировать их брачную жизнь сообразно требованиям церковных канонов. Только влиянием христианства объясняю я переход хевсуров, тушин и пшавов – этих, как я пытался доказать выше, последователей религиозно-нравственного учения «Авесты» – от предписываемых ею браков с родственниками к экзогамическим союзам. Ни одно преступление не кажется в настоящее время хевсурам более тяжким, как брак не только на близких, но и на отдаленных родственниках.

¹⁹³ См.: Кавказ. Путевые заметки графини Уваровой. С. 59.

¹⁹⁴ См.: Грабовский Н. Ф. Ингуши, их жизнь и обычаи // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. IX. С. 21.

¹⁹⁵ См.: Ахриев Ч. Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. 1871. Вып. V. С. 2 и 3.

¹⁹⁶ См.: Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. VI. С. 29 и 58.

¹⁹⁷ См.: Попов И. М. Ичкерия. Историко-топографический очерк // Сборник сведений о кавказских горцах. 1874. Т. IV. С. 11.

В Сванетии кровосмешение также считается одним из самых тяжких грехов перед Богом и перед людьми, и нарушение брачных запретов некоторыми дворянскими или азнаурскими семьями селения Месты приводимо было мне как причина совершенного истребления их родов. Путь, которым канонические предписания, направленные против брака с родственниками, проникли в юридическое сознание кавказских горцев, – тот самый, которому следовали нормы римско-византийского права. В армянском судебнике Мехитара Гоша буквально значится: «Всех грехов тяжелее кровосмешение. Печальны последствия его: от него происходит недостаток на земле во всем, даже в животных, птицах и рыбах, ибо Бог посылает гнев свой в возмездие за такое преступление»¹⁹⁸. Грузинские церковные «гуджары» (грамоты) с середины XVI века содержат в себе следующего рода постановления о кровосмесителях: за преступную связь с лицами, находящимися в естественном и духовном родстве, виновные должны быть побиты камнями; в случае же раскаяния штрафуются четырьмя коровами¹⁹⁹. Общий источник всех этих предписаний есть, как известно, Второзаконие, книга 27, стих 22; оно произносит проклятие над всяким, кто вступает в сожитие с близкой родственницей. Византийское и каноническое право усвоили себе это разделяемое христианами древнееврейское воззрение и передали его армянскому и грузинскому юридическому сознанию, из которого, в свою очередь, оно проникло вслед за христианством и в уединенные долины Кавказа. Ислам, также проникнутый на этот счет ветхозаветной суровостью против «скверноты езидов», сошелся с христианством в преследовании кровосмесительных союзов, и на всем Кавказе установилось понятие об их греховности и необходимости применять к виновным в них ветхозаветное по источнику наказание – побиение камнями.

На приведенном примере уже можно убедиться в том влиянии, какое «Моисеево законодательство» оказало на нравы и обычаи кавказских горцев.

Некоторые исследователи Кавказа, и в числе их Пфаф и барон Услар, пораженные тем обстоятельством, что в юридических обычаях горцев немало черт, напоминающих ветхозаветные порядки, на этом основании решились утверждать: одни (Пфаф) – что по своему этнографическому составу некоторые горцы, и в частности – осетины, представляют смесь арийской и семитической (еврейской) крови, другие (барон Услар) – что еврейские порядки привиты были горцам хазарами, долгое время господствовавшими на Северном Кавказе и исповедовавшими, как известно, иудейство. Никому не приходило в голову задаться вопросом о том, в какой мере армянское и грузинское законодательства содействовали привитию горцам, и в частности – осетинам, некоторых юридических норм, источником которых является Второзаконие; а между тем на этой мысли стоит остановиться, особенно ввиду того обстоятельства, что еврейские поселения на Кавказе, насаждение которых Услар приписывал хазарам, на самом деле, ввиду сходства их языка со средневековым персидским, оказываются выходцами не с севера, а с востока и юга. Что Моисеево законодательство принято было во внимание при составлении судебного Мехитара Гоша, в этом убеждает нас даже беглое знакомство с этим памятником армянской юриспруденции. Самое введение к судебнику указывает на неоднократное обращение его компилятора к книгам Ветхого Завета. Если желательно вам знать, из каких творений или из какого рода сочинений собрано нами это уложение, то мы поясним: из Ветхого Завета, данного в начале от Бога Моисею, из Нового Завета, Святого Евангелия и из прочих священных писаний, древних к новым. Взгляд составителя судебного на еврейские законы как нельзя лучше выступает из следующего места вступления: «Все нации, пожелавшие управляться по закону, заимствовали его от Моисея... и появившиеся между ними в разное время философы соображались с израильянами, управляемыми законом Божиим, ибо ни у кого не было письма

¹⁹⁸ См.: Сборник законов грузинского царя Вахтанга VI. Отдел VI. Армянские законы. С. 362.

¹⁹⁹ См. там же. С. 141.

до Моисея, который был прежде всех их и принял заповеди Божии до мудрецов и философов эллинских и афинских, римских и египетских»²⁰⁰.

При таком заявлении со стороны самого составителя сборника неудивительно встретить в ряду его постановлений и следующую статью, целиком заимствованную из закона Моисея: если рогатая скотина забодает до смерти мужчину или женщину, то надо побить такую скотину камнями, не употребляя мяса ее в пищу. По закону Моисееву, объясняет Гош в другой статье своего судебногоника, если от скотины приключится кому вред или смерть, то ее следует почитать нечистой и не употреблять в пищу даже молока от нее, но надлежит побить ее камнями и отдать на съедение псам. Дерево же, от которого причинится человеку смерть, срубить с корнем и плода его не употреблять в пищу.

Только что приведенные постановления должны быть отнесены в одну категорию с теми нормами древнегреческого и древнеримского права, которыми устанавливается совершенно противный нашему юридическому сознанию суд над животными и растениями, причинившими человеку какой-либо материальный вред. Существование такого суда, как я старался установить в моем «Современном обычае и древнем законе», есть явление, весьма распространенное в среде народов, стоящих на родовой стадии общежития, так как у них злая воля преступника не принимается в расчет и преследованию подлежит один лишь материальный вред, причиненный членом одного рода члену другого. Неудивительно поэтому, если и у кавказских горцев помимо всякого заимствования могло возникнуть представление о необходимости кровного или имущественного возмездия и в тех случаях, когда источником причиненного вреда является неодушевленный предмет. Но что заставляет меня сомневаться в том, что обычай, регулирующий у осетин порядок ответственности в случаях подобного рода, сложился независимо от норм древнееврейского права и того толкования, какое дано было им армянской юриспруденцией, это то, что между постановлениями Гошевского судебногоника и нормами осетинского адата существует в данном вопросе полное совпадение. Кладя в основание своих постановлений Моисеев закон, Гош существенно изменяет вытекающие из него последствия, когда говорит: если человек, упавший с дерева, умрет или удавится на оном, то дерево, яко бездушное и бессловесное, и тот, кому оно принадлежит, невинны. Но если хозяин скотины, будучи предостережен, что скотина его бодлива, не позаботится сбить ее с рук, то и он вместе с ней заслуживает смерти (статьи 215, 359 и 361 армянских законов). Той же смертью грозит хозяину бодливой скотины и осетинский адат, так как допускает в этом случае осуществление кровомщения родом убитого. Хозяин скотины только тогда может избавиться от угрожающей его жизни опасности, когда согласится заплатить полную плату за кровь убитого²⁰¹.

Еще нагляднее выступает влияние еврейского законодательства на адатное право некоторых горцев Кавказа в общем обоим требовании с вора шести стоимостей незаконно присвоенной им вещи. Источником этого предписания является Моисеев закон, определения которого на этот счет Гош передает в следующем виде: «Бог, беседуя с Моисеем, сказал ему: если кто преступит заповедь мою и обманет другого, как, например, утаит порученную ему или найденную им вещь и поклянется в неимении оной, а впоследствии откроется, что он ложно поклялся, тот повинен заплатить за ту вещь шестеро» (статья 236). Из армянского законодательства постановление о платеже воров шестерной стоимости похищенного перешло в грузинские законы Вахтанга, который даже увеличил размер взыскания, имея в виду существующий в Грузии обычай разыскивать краденое через частных сыщиков и доносчиков, к которым и поступает в седьмой раз взысканная стоимость украденного. Сто пятьдесят четвертая статья законов Вахтанга, гласящая, что воры должны вернуть хозяину ценность украденного в семь раз, является прямой отменой древнейшего закона Агбуги, по которому с воров требовался

²⁰⁰ См. там же. С. 232 и 233.

²⁰¹ См.: Пфаф В. Б. Народное право осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. II. С. 271.

только предписываемый римско-византийским правом *duplum* (статьи 63 и 89). Законы Вахтанга приказывают брать с вора семь раз стоимость украденного лишь в том случае, если вором является лицо низшего общественного состояния, а обворованным – высшего. Но народное право некоторых горцев не знает этих различий и облагает платежом всемеро всякого, кто похитит что-либо у единоплеменника. Так поступает, в частности, обычное право тушин, хевсуров и осетин Тагаурского и Куртатинского обществ. Прочие горцы ограничивают свое требование с вора установленным еще римским правом *duplum*; есть и такие, которые не идут далее требования вернуть украденное или его стоимость. К числу положений, заимствованных большинством культурных народов из законодательства Моисея, принадлежит, как известно, и правило о необходимости по меньшей мере двух свидетелей для установления судебной достоверности. Небезынтересно поэтому то обстоятельство, что правило это пользуется всеобщим признанием и между горцами Кавказа. Адамы черноморских черкес заодно с кабардинскими требуют присутствия по меньшей мере двух свидетелей при составлении завещаний и обвинении одинаково мужчин и женщин в незаконном сожитии. То же требование выставляют и осетинские адаты при удостоверении факта подчинения сторон имеющему состояться третейскому приговору, а также данного доказчику обещания вознаградить его услугу по розысканию вора.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.