

© 1999 г., ЭО, № 4

Х.М. Думанов, Я.С. Смирнова

СТАРЫЕ И НОВЫЕ ТРАКТОВКИ НЕКОТОРЫХ БРАЧНО-СЕМЕЙНЫХ ОБЫЧАЕВ НАРОДОВ КАВКАЗА

Так сложилось, что кавказоведческая фамилиология (изучение семьи и брака) в свое время стала одной из тех областей историко-этнологического знания, где наиболее активно велись теоретические разработки. Это и хорошо, и плохо. С одной стороны, история и этнология без теоретических реконструкций и трактовок превращаются в простое описательство. С другой стороны, теории теориям рознь. В них не должно быть места догматизму. Именно поэтому в предлагаемой статье предпринимается попытка противопоставить старым интерпретациям новые объяснения брачно-семейных обычаев народов Кавказа.

В отечественном этнологическом кавказоведении эта коллизия особенно заметна, и вот почему. В послевоенное время Сектором народов Кавказа Института этнографии АН СССР долго руководил М.О. Косвен. Это был крупный историк первобытности, превративший кавказоведение в некий полигон для реконструкций в области первобытной истории. (Заметим, кстати, что при этом он позаимствовал ряд идей у петербургского кавказоведа и тюрколога М.Д. Сигорского.) А так как в 1930–1940-е годы в отечественной истории первобытности глубоко укоренилось учение Л. Моргана и Ф. Энгельса о матриархате как о предшествовавшей патриархату стадии развития, М.О. Косвен и его многочисленные ученики возвели множество социально-культурных явлений к концу матриархата или к началу его превращения в патриархат¹. Чтобы рассказать обо всем этом, понадобилась бы книга, но здесь мы попытаемся уложиться в рамки статьи.

О матриархальной стадии в историческом прошлом народов Кавказа писали неоднократно. Еще больше занимались трактовкой порядков, рассматриваемых в качестве свидетельств перехода от матриархата к патриархату. Признаки матриархата видели в пережитках дуальной организации и в положении «старшей» женщины в большой патриархальной семье; различные институты времени превращения матриархата в патриархат – в дислокальном брачном поселении, в таких свадебных обрядах, как «другой дом» невесты и жениха, «возвращение домой» роженицы или новобрачной, воспитательство (аталычество), в так называемых свадебных антагонизмах, свадебном скрывании жениха и невесты, обычаях избегания и т.п. С 1930-х годов такого рода подход был характерен для многих исследований столичных и местных этнологов. Некоторые из них и без влияния М.О. Косвена (осетиновед К.Д. Кулов), большинство же после его работ (адыговеды Е.С. Зевакин и Э.Л. Коджесау, осетиноведы В.И. Абаев, А.Х. Магометов, Б.А. Калоев, армяноведы С.Д. Лисициан, Э.Т. Карапетян, А.Е. Тер-Саркисянц и др.) отдали дань матриархальной догме. Некогда это сделал и один из авторов этой статьи.

Отголосок дуальной организации видели в воспоминаниях о четной структуре ряда обществ или даже целых народов. Так, по одному из преданий кабардинцев, последние были потомками двух сыновей Кеса – Инала и Шамбока, по другому – четырех ближайших потомков Инала, от которых произошли четыре княжеских и четыре дворянских рода. Шапсуги вели свое происхождение от четырех потомков Шапсуга,

натухайцы – от двух братьев и т.д. Одно из преданий армян возводит их к двум князьям, бежавшим из страны Хинд, другое – к братьям Хайку и Бэлу. Хевсурсы считали своим родоначальником некоего Гуданели и его двух сыновей – Араба и Чинчара. Мтиулы, по преданиям, состояли из 6 подразделений, пшавы – из 12 общин и т.п.²

Свидетельством былой дуальной организации считали разделение многих селений на две части: «верхнюю» и «нижнюю», или «правую» и «левую». Исследователи возводили к дуальной организации и первобытным фратриям и западноадыгские «братства», как это делал в свое время М.М. Ковалевский³, а позднее – один из преемников М.О. Косвена В.К. Гарданов. Последний считал эти «братства» – искусственные объединения крестьян для защиты от феодального произвола, которые связывали своих членов обязанностью экономической взаимопомощи, вооруженной взаимозащиты и укрепляли внутренние связи экзогамией, – реликтом первобытных фратрий, наподобие индейских⁴.

Как считают вслед за К. Леви-Строссом многие исследователи, современная дуальная организация относится к первобытной приблизительно так же, как современная техника к каменной индустрии. В том виде, в каком она прослеживается теперь у народов Кавказа (да и у великого множества других народов мира, часто даже на индустриальной стадии развития), эта организация, видимо, коренится в особенностях человеческой психики – делении мира на противоположные категории с отнесением их к разным странам, народам, обществам, селениям, кварталам⁵ и т.д. В этом смысле дуалистические сюжеты связаны с архаической организацией не больше, чем оппозиция космополитизм – ксенофобия или представления о борьбе доброго и злого начал. Справедливости ради отметим, что это мнение не бесспорно.

Другое явление, которое на протяжении многих лет однозначно рассматривалось как наследие матриархата, – высокое положение «старшей» женщины в большой семье. Слово «старшая» здесь обычно закавычивается, потому что это не обязательно старшая по возрасту, а главная женщина в семье. Ее семейные роль и статус при всех расхождениях в частностях характеризовались следующими основными чертами. «Старшая» сама либо совсем не занималась физическим трудом, либо выполняла наиболее престижные работы. Большую часть своего времени она отдавала организации женского труда, надзору за невестками и дочерьми и воспитанию детей. Она охраняла нравственные нормы, поддерживала традиции и руководила женскими обрядами, в том числе и религиозными. «Старшая» была хозяйкой кладовой, что подчеркивалось запретом входить туда без ее разрешения, а также постоянно носимыми ею при себе ключами. Она всецело властвовала над женщинами в семье, одновременно отстаивая перед мужчинами их интересы. «Старшая» – единственная женщина, которая участвовала в семейных советах и с которой считался и общался глава семьи. В то же время она была лишена права представлять семью во внешнем мире, даже если сама становилась ее главой.

Как же было истолковано ее положение? Первая матриархальная трактовка появилась в осетиноведении (К.Д. Кулов, затем В.И. Абаев). К тем же выводам в отношении «старшей» женщины пришел армяновед С.Д. Лисициан, абхазовед Ш.Х. Салахая, адыговед Е.С. Зевакин и др. Несомненно, во всем этом немалую роль сыграло и влияние того же М.О. Косвена, который в 1960-х годах, характеризуя семейную общину, обратил внимание на «матриархальный облик» ее «старшей» женщины.

Но действительно ли «матриархален» ее облик? В этом вопросе необходимо учесть, что высокое положение «старшей» было обусловлено теми ролями хозяйки и матери, которые отводились ей в патриархальной семье. Хотя домашнее хозяйство имело вспомогательный характер, его значимость была достаточно велика, известную роль играли и психологические факторы: как правило, «старшая» была женой главы семьи, матерью его сыновей, в частности, будущего хозяина дома. Все это поднимало ее авторитет не только среди женщин, но и среди мужчин. Иначе говоря, положение «старшей» хорошо объяснялось патриархальными реальностями, и нет нужды относить его к числу остаточных явлений матриархата⁶.

Еще большее внимание исследователи обратили на институты перехода от матриархата к патриархату. Это прежде всего дислокальный брак, само название которого ввел в литературу М.О. Косвен. Были выделены два вида дислокального брака. Первый – сугубо гипотетически реконструируемая форма, при которой в материнском роде матрилокальному брачному поселению предшествовало дислокальное: каждый из супругов оставался жить у себя, а супружеские встречи происходили, например, где-нибудь в лесу. Второй – форма, относимая ко времени перехода от матрилокального поселения к патрилокальному. В этом случае между сговором, по старинной обычно-правовой традиции считавшимся фактическим заключением брака, и свадебным торжеством в доме жениха помолвленные, оставаясь жить каждый в своем доме, уже вступают в супружеские отношения. Жених (пожалуй, уже молодожен) явно или тайно посещает невесту (молодую) и остается ночевать в доме ее родителей. Этот вид дислокального брака был известен многим народам Кавказа и не зафиксирован только у адыгов. Последнее обстоятельство неслучайно, и дальше мы увидим, почему.

Увязка данного вида дислокального брака с переходом от матрилокальности к патрилокальности не вызывает принципиальных возражений, но отнюдь не бесспорна. Прежде всего, сам этот якобы универсальный переход оказался не вполне универсальным: современной этнологии известны племена, начинавшие с патрилокального или во всяком случае не обязательно с матрилокального поселения. Применительно же к рассматриваемому случаю перед нами не столько дислокальное брачное поселение, сколько временная дислокальность между сговором и свадьбой. Она, как на это уже обращалось внимание в прошлом⁷, могла быть связана с тем, что свадьба и переход новобрачной в дом мужа откладывались до получения всего, а не частичного брачного выкупа, имея целью ускорить брачные платежи. И если это так, то совсем не обязательно объяснять это явление пережитками пресловутого матриархата.

К изживанию матриархата и его превращению в патриархат поборники матриархальной теории относят один из начальных элементов свадебного цикла, известный под названием интерлокальности, или «другого (чужого) дома». Обычай этот состоял в том, что до поселения новобрачных в доме родителей мужа молодого или молодую (либо обоих) временно врозь (реже совместно) помещали в каком-нибудь другом доме. Так, у кабардинцев, по свидетельству Т.П. Кашежева, с началом свадьбы «жених скрывается у товарища в доме, в котором, по обычаю он считается выше родного сына, дом для него – как бы собственный, хозяин же с хозяйкой – как бы его родители. Он же сам в это время называется "кан", т.е. приемыш, и чем достойнее молодой человек, тем больше гордятся принявшие его под свой кров. Обычай канства, как и аталычества, считается у кабардинцев священным»⁸. Этот же порядок был известен и всем другим адыгам (да и не только им).

Повсеместно новобрачный становился названным родственником не только семьи хозяина «другого дома», но и всей его, по крайней мере близкой, родни. Хозяином «другого дома» мог быть приятель, аталык или кровный родственник (но не старший). Пребывание в «другом доме» продолжалось от недели до месяца: в состоятельных слоях населения дольше, в широких крестьянских массах кратковременнее⁹. Данный обычай существовал и у многих других народов края, однако нигде он не был так ярко выражен, как у адыгов.

Молодую у адыгов иногда везли прямо в дом родителей новобрачного, но несравненно чаще – в ее собственный «другой дом». Об этом сообщал уже Хан-Гирей: «молодую редко привозят прямо в дом жениха, а назначают дом приятеля... Хозяин дома, где молодая супруга пробыла некоторое время, также делается аталыком в таком виде, как и воспитатели»¹⁰. Это свидетельство подтверждено Ш.Б. Ногмой, М.А. Селезневым, Т. Лапинским, Ф.И. Леонтовичем, А.О. Махвич-Мацкевичем, Н.Ф. Дубровиным, В.В. Васильковым, С. Сиюховым, Ч. Намитоковым, М.А. Меретуковым и другими бытописателями и исследователями адыгов. Очень существенно сообщение Т. Лапинского, по которому новобрачную помещали не в один, а в два «других дома» –

сперва в дом одного из приятелей молодого, а затем в дом одного из его соседей¹¹. Сходный с адыгским порядок описан у соседних народов, а помещение новобрачной в два «других дома» – у некоторых народов Дагестана.

Есть единичное сообщение М.М. Ковалевского о том, что у балкарцев новобрачного и новобрачную поселяли в одном «другом доме»: «Первое время после свадьбы муж может жить с молодою не иначе как в чужом доме – доме приятеля, который отныне становится для него лицом столь же близким, как аталык, или воспитатель, и получает название "болуш" [приблизительное значение – «родственник». – Авт.]»¹². Намного чаще действовал другой порядок совместного помещения новобрачных – постройка для них специального обособленного жилья. Это могла быть пристройка к родительскому дому (как адыгская *лагуна*, или *нысэунэ*) или отдельный домик на усадьбе (как абхазская *амхара*).

В чем же причина возникновения и широкого распространения практики «интерлокальности», или помещения новобрачных в «другом доме»? Этот вопрос уже был рассмотрен. Странники матриархальной концепции видят корни этого обычая в том же переходе от матриликальности к патрилокальности брачного поселения¹³. Такое допущение не исключено, но не доказуемо. И совсем уже недоказуемо предположение М.О. Косвена, что пребывание новобрачного в «другом доме» было остатком его авункулокального поселения у своего матрилинейного дяди, якобы ставшего последствием его воспитателем-аталыком. В подтверждение данной гипотезы М.О. Косвен приводит тот факт, что многие бытописатели называли хозяина «другого дома» новобрачного аталыком или сближали с аталыком («вроде аталыка»).

Однако это предположение не может объяснить двух фактов. Первый из них: почему в сообщениях, как правило, говорится не о матрилинейном дяде, а о родственнике вообще, приятеле, соседе новобрачного? Автор гипотезы небезосновательно объясняет это замещением одного персонажа другим. Второй факт: откуда взялись не один, а два «других дома» – новобрачного и новобрачной? На это обратил внимание и сам М.О. Косвен. «Если "другой дом" жениха при вышеуказанной ситуации объясняется просто, то "другой дом" жениха, когда невеста помещается (архаически) в доме материнского дяди жениха, представляет для объяснения наибольшую трудность в ряду всех весьма сложных вопросов разбираемого комплекса, мы должны сказать, что вполне удовлетворительного решения этого вопроса мы предложить не можем»¹⁴.

Итак, сам автор гипотезы отдавал себе отчет в противоречивости предложенного им истолкования «интерлокальности». Добавим, что данное им объяснение еще более уязвимо для критики, чем это казалось самому автору. Наименование хозяина «другого дома» аталыком еще не делает его аталыком-воспитателем: хорошо известно, что слово «аталык» широко употреблялось для всякого старшего названного родственника в значении «названный отец». К тому же генетическое отождествление аталыка с матрилинейным дядей само по себе не является аргументированной гипотезой, и тем самым возведение «интерлокальности» к авункулокальности брачного поселения представляет собой объяснение неизвестного через неизвестное.

И здесь мы подходим к тому, что при попытке истолковать загадку не одного, а двух «других домов» (новобрачного и новобрачной) автор не учел ее простейшей трактовки выгодами искусственного родства, на что уже мельком обратил внимание М.А. Меретуков¹⁵. Ясно, что молодой семье было выгоднее породниться не с одним, а с двумя другими семействами, что и достигалось как бы удвоением традиции «интерлокальности». Такая трактовка вопроса косвенно подтверждается и эпизодической практикой адыгов помещать невесту не в один, а в два «других дома», что, естественно, давало еще больше преимуществ молодой семье. Это понимали не только у адыгов, но и в некоторых обществах Дагестана (тляринцы, гидатлинцы), где также «удваивалась» невестина «интерлокальность».

Сходным образом обстоит дело с широко распространенным у народов Кавказа обычаем временного «возвращения домой» роженицы или позднее новобрачной уже с младенцем. И в этом случае начало пережиточной матрилокальной трактовке данного

порядка было положено М.Д. Сигорским, а ее развитие принадлежит М.О. Косвену. Между тем возможны совсем другие объяснения. В патриархальном обществе женщины во время родов (как и в период менструаций) как специфически женских отравлений считалась «нечистой», так как подвергала окружающих опасности со стороны злых духов. У многих грузинских горцев она рожала одна, в особой, отдаленной от селения постройке, где оставалась на несколько недель; у горных осетин – обычно в хлеву; у адыгов ей не разрешалось рожать в «большом доме», т.е. в обще-семейном помещении, считавшемся по преимуществу домом родителей мужа¹⁶ и т.д. При этих обстоятельствах и физически, и психологически было спокойнее рожать не среди чужаков, а среди родных. Что касается «возвращения домой» уже с младенцем, то следует учесть, что, по обычаю, всем близким кровным родственникам полагалось одарить молодую мать. Закономерен вопрос: не затем ли последняя возвращалась домой, чтобы получить положенные подарки?

В том же контексте было обращено внимание на воспитательство – кавказское аталычество. Воспитательство принадлежит к числу институтов, на определенном этапе развития общества почти универсальных. На Северном Кавказе оно не зафиксировано только у чеченцев и ингушей (у них его частичный эквивалент – школы военного обучения), в Дагестане – в отдельных вольных обществах, в Закавказье – у армян и, по-видимому, у азербайджанцев.

М.О. Косвен путем ряда гипотетических построений возвел аталычество к авункулату (порядку, предполагающему особую близость между человеком и его матрилинейным дядей) и присущему ему авункулокальному поселению (поселению племянника у этого дяди). Основанием для такого вывода ему послужило то, что в ряде меланезийских, африканских и индейских племен, преимущественно с матрилинейным счетом родства, племянник поселяется у своего матрилинейного дяди¹⁷. Но этот факт говорит лишь о наличии у данных племен авункулата и молчит о передаче ребенка на воспитание в чужую семью. Такую передачу мы встречаем в отдельных предклассовых (например, у алеутов) и во множестве раннеклассовых (кельты, боспорские скифы, германцы, славяне, тюрки, монголы, коренные народы Кавказа) обществ, причем преимущественно в политических или социально-экономических целях.

Алеутские вожди отдавали друг другу на воспитание детей, чтобы, породнившись, завязать или укрепить политические союзы. Это было породнение горизонтального типа. Такое же породнение сохранилось в раннеклассовых обществах – между князьями соседних народов или территориально-племенных групп, но возникло и породнение вертикального типа – между представителями разных сословий или других социальных слоев. Вышестоящие стремились таким путем расширить число своих приверженцев, нижестоящие – получить сильных и богатых покровителей. Бывало даже, что аталычество превращалось в один из каналов феодальной ренты. Так, у балкарцев, по свидетельству В.Ф. Миллера и М.М. Ковалевского, «молодой князь считал своей обязанностью наделить семью своих молочных братьев землей в пожизненной владение, взамен чего последние принимали обязательства производить в его пользу ежегодные платежи»¹⁸.

Правда, те, кто ставил своей целью обнаружить именно первобытные корни аталычества, считали, что некогда этот институт был свойствен всем слоям населения. Действительно, у западных адыгов и абхазов в XIX в. известны случаи аталычества в крестьянской среде. Однако более ранние источники неизменно указывают на аталычество вертикального типа. Уже во второй половине XV в. Дж. Интериано говорит о западноадыгском аталычестве как об обычае «знатных людей». В.М. Бакунин в середине XVIII в. и П.С. Потемкин в конце того же столетия писали об отдаче детей на воспитание только «владельцами своим узденям». Наконец, и такой знаток западноадыгского быта первой половины XIX в., как Хан-Гирей, считает аталычество обычаем «людей значительных», а в «простом классе» – лишь людей с «хорошим состоянием»¹⁹.

Интерпретация аталычества в крестьянской среде как остаточного явления –

не единственно возможная. С равным, если не большим, успехом его можно рассматривать как заимствование элитарных традиций более широкими слоями населения (так называемая вертикальная ротация традиций²⁰). И в пользу именно такого решения вопроса есть серьезный довод: как говорилось раньше, у чеченцев и ингушей, у которых феодальные отношения не получили развития, аталычество не засвидетельствовано совсем.

В.К. Гарданов, идя намного дальше М.О. Косвена, возвел аталычество к моргановскому групповому браку и упомянутой в одном из писем Ф. Энгельса первобытной общности жен, а стало быть, и детей²¹. Однако концепция группового брака давно оставлена почти всеми этнологами мира. Правда, Л. Файсон и А. Хауит некогда выдвинули более гибкий взгляд на этот институт как на право-обязанность брать жену в определенной группе. Но в таком случае, как на это обратил внимание уже А.Н. Максимов, групповой брак не является реальным браком²².

Переход от матриархата к патриархату лег в основу трактовки и некоторых других обычаев народов Кавказа. Таковы «свадебные антагонизмы» и свадебное скрывание жениха и невесты с последующим избеганием супругами старших родственников и свойственников, а также при них друг друга и своих детей. Эти обычаи обратили на себя внимание многих этнологов, которые дали им разное, но преимущественно связанное с матриархальной концепцией толкование.

«Свадебными антагонизмами» в этнологии называют инсценировку противнических, даже враждебных отношений между сторонами жениха и невесты. Этот обычай можно считать едва ли не универсальным, распространенным не только на Кавказе, но и во всем мире, преимущественно в доиндустриальную эпоху, а в отголосках даже и позже. Различна лишь степень выраженности: от настоящих побоищ до словесных пререканий и пикировки.

У адыгов над приехавшими за невестой поезжанами, кроме самых уважаемых, всячески потешались. Перед воротами дома невесты вооруженные палками односельчане старались не пропустить поезжан и устраивали им всевозможные испытания. Их, в частности, запрягали в арбу, заставляли носить воду и т.д. По словам В.В. Василькова, у темиргоевцев, «когда молодежь разместится по саклям, их начинают, кто хочет, обирать буквально с ног до головы, самовольно берут нарядную черкеску, дорожную шапку, револьвер, иногда при полной бесцеремонности отбирают дорогое оружие»²³. Обрядовые посягательства на поезжан достигали кульминации во время вывода обряженной в свадебный костюм невесты из родительского дома и отъезда свадебного поезда. Здесь приходилось расплачиваться почти за каждый шаг: за вставание невесты, ее выход из комнаты, выезд со двора, право тронуться в путь. Односельчане невесты инсценировали упорные попытки задержать девушку, для чего лошадей хватили под уздцы, а всадников избивали палками. Сходные коллизии случались по дороге и по прибытии в селение жениха, где при въезде во двор происходило «палочное побоище». То же с некоторыми вариациями наблюдалось у других народов Северного Кавказа, у абхазов в Закавказье и т.д.

Первыми, кто взял на себя задачу объяснения «свадебных антагонизмов», были британские эволюционисты XIX в. Дж. Лёббок, Дж. Мак-Леннан и Э. Тайлор. Лёббок выводил эти обычаи из некогда якобы универсально распространенного обычая похищения невест, которое, по его мнению, было единственным способом перехода от группового к индивидуальному браку. Мак-Леннан, возражая Лёббоку в отношении возведения умычки к смене группового брака индивидуальным, также связывал «свадебные антагонизмы» с древнейшей, как он считал, формой брака – похищением девушек. Иначе подошел к вопросу Тайлор, выведивший «свадебные антагонизмы» из реалий перехода от матрилокальности к патрилокальности: отставания старых порядков и сопротивления новым. Несколько позднее еще одну, более оригинальную теорию предложил Э. Кроули, тоже англичанин и тоже эволюционист. Согласно ей, эти антагонизмы восходят к похищению невест, но не в чужой семье, роде, общине, племени, а просто к умыканию женщин мужчинами из женского сообщества.

В этой теории есть рациональное зерно. В первобытности существовало гипертрофированное разделение мужского и женского труда, что вместе с физиологическими и психологическими особенностями полов (недостаточно осмысленными людьми того времени) повело к их гипертрофированной сегрегации. Можно говорить даже об особых мужской и женской субкультурах со своими центрами, обрядами, культурами, даже тайными языками. У многих народов мужчины спали в особых мужских домах (домах холостяков), девушки – в домах девушек, а женщины – в семейных хижинах.

Данные современной этнологии, как уже говорилось, отвергают идею группового брака, что касается умыкания, то она ограничивает его распространение только пред- и раннеклассовой эпохами²⁴.

Советская же этнология, особенно в 1930–1940-е годы, была накрепко привязана к теории существования последовательных стадий матриархата и патриархата, и поэтому отечественные ученые благосклонно приняли идею Тайлора. Применительно к Кавказу ее отметил М.Д. Сигорский и развивал М.О. Косвен, в отношении Средней Азии и Казахстана – крупнейший советский специалист по этому региону Н.А. Кисляков. В то же время уже Тайлор давал «свадебным антагонизмам» дополнительное психологическое объяснение: породнение чужих доселе людей должно было сопровождаться чувством стесненности, неловкости, к чему присоединялись женские застенчивость и стыдливость. Психологическое объяснение «свадебным антагонизмам» нашло поддержку у многих ученых: Г. Спенсера, Э. Гроссе, того же Э. Кроули; в определенной мере поддержали его А.Н. Максимов и Н.А. Кисляков²⁵.

Мы тоже склонны трактовать «свадебные антагонизмы» в психологическом плане, однако в несколько ином ключе. Независимо от того, как объяснялись с генетической точки зрения эти антагонизмы (смена локализации брака? отчуждение невесты от других женщин?) и имеют ли они вообще древние корни, они носили игровой, развлекательный характер. В традиционных обществах Кавказа (и не только в них) не одна лишь свадьба, а все крупные события жизненного цикла в той или иной степени сопровождались различными состязаниями, военизированными играми и развлечениями.

При рождении ребенка, его возвращении от аталыка, инициациях подростков и юношей, во время свадьбы, даже на похоронах и поминках присутствовавшие – родственники, свойственники, соседи, жители близлежащих селений – мерились силой, ловкостью, состязались в военном искусстве, мастерстве. Здесь едва ли не в равной степени преследовались игровые, развлекательные и военносportивные цели. Вот почему, скажем, у адыгов отправлявшиеся за невестой по дороге состязались в скачках, джигитовке, стрельбе в цель, метании палки и в других военизированных играх. Потому перед воротами дома невесты устраивали «палочную обструкцию» и другие испытания. При выезде из селения сопровождавшие невесту снова джигитовали, стреляли в цель и в воздух, старались вернуть отобранные у них шапки. Жители селений, расположенных по дороге, клали на пути поезжан яйца и платки, а всадники должны были разбить яйца выстрелами, платки же подобрать с седла. Развлекались и соревновались в ожидании поезжан также их односельчане. Они делились на партии, каждая из которых старалась стащить с седла соперников. У самого дома родителей невесты играли в «конных и пеших»: первые стремились ворваться во двор, вторые – их не пропустить. В самом доме молодежь танцевала и устраивала всевозможные игры. Верно заметил Б.Х. Бгажноков: «Как заключение брака не мыслилось без свадьбы, так свадьба не мыслилась без игрища»²⁶. Таким образом, если в свадебном игрище можно было разграничить антагонизмы и неантагонизмы, то функция тех и других была одной и той же.

С переходом от матриликальности к патриликальности связывают также обычай свадебного скрывания жениха и невесты и выросшего из него избегания. У тех же адыгов, по сообщению К. Коха, свадьба является «лишь церемонией, которая превращает жениха и невесту в мужа и жену», а они оба «не играют никакой роли в празднике, устраиваемом в их честь: считается даже неприличным, когда один из брачующихся

появляется перед людьми»²⁷. Более подробно описывают этот порядок В.В. Васильков, А.Н. Дьячков-Тарасов и Т.П. Кашежев применительно к темиргоевцам, абадзахам и кабардинцам: как правило, невеста поселяется в особой комнате в доме одного из родственников жениха, где проводит первые месяцы своей брачной жизни, не выходя из комнаты. Жених же все это время не имеет права находиться в родном доме, а живет у кого-нибудь из своей родни и, стараясь не показываться никому на глаза, тайком посещает невесту. Через какое-то время совершается церемония ввода в родительский дом новобрачного и новобрачной (порядок мог быть и обратным). Обычай этот существовал и у других народов региона, но у адыгов свадебное скрывание было особенно явственно выражено, и, по мнению М.Д. Сигорского, не исключено, что в основе этого лежало именно адыгское (кабардинское) культурное влияние.

С вводом молодоженов в родительский дом свадебное скрывание заканчивалось. Зато начиналось избегание между каждым из супругов и старшими родственниками другого, между самими супругами (при старших) и между молодыми родителями и их детьми (опять-таки при старших). Об обычаях избегания на Кавказе уже писалось в ряде работ, к которым и отошлем читателя²⁸. Здесь нам важен другой сюжет: стремление этнологов, в прошлом – повсеместно, а в последнее время преимущественно в нашей стране – связать избегание все с тем же переходом от матрилокальности к патрилокальности (хотя и не только с ним).

История данной проблемы во многом напоминает историю вопроса о «свадебных антагонизмах». Дж. Лёббок усмотрел в избегании реликт былого похищения невест, и некоторое время его точку зрения разделяли такие видные исследователи, как Ю. Липперт в Германии и Н.И. Зибер в России. Однако вскоре получила распространение другая теория, согласно которой этот обычай был призван предотвратить половые связи, дозволенные в прошлом, при групповом браке (Дж. Фрэнгер, Э. Кроули, в России – Л.Я. Штернберг, С.А. Токарев и др.). Здесь помимо сугубой гипотетичности существования группового брака остается неясным, почему же избегают друг друга лица не разных, а одного пола. И тогда-то на помощь пришел Э. Тайлор с уже знакомым мотивом перехода от матрилокальности к патрилокальности, при котором хранители традиций – старшие члены обеих породнившихся семей, их родственники и соседи – стали делать вид, что они не признают и не замечают происшедших изменений. К этой идее присоединился, хотя и не без оговорок, крупнейший русский специалист в области первобытности первой половины нашего века А.Н. Максимов, ее полностью принял М.О. Косвен и в определенной мере Н.А. Кисляков²⁹. Последний, впрочем, сделал оговорку, что смена локализации брака лишь создает условия для избегания, непосредственная же его причина – чувство застенчивости и стесненности, которое испытывают вступившие в брак. На неизбежность такого чувства в свое время обращал внимание и Э. Тайлор.

Объяснение Тайлора – Кислякова привлекает комплексным подходом к вопросу. С одной стороны, избегание – пережиток (происшедшая в давние времена перемена локализации брака). С другой стороны, оно не пережиток, а вневременная психологическая ситуация (скованность чужака, попавшего в новое окружение). Такое объяснение представляется в принципе допустимым, но, принимая сам его принцип, можно, пойти и дальше. Как теперь установлено, переход от матрилокальности к патрилокальности был не единственно возможным изменением в локализации брачного поселения. Существовали, например, племена, которые переходили к патрилокальности от дуо- или амбилокальности.

Это дает возможность развести обычаи избегания с пресловутым переходом от матриархата к патриархату. Хотя чувство стесненности возникало у чужака при любой локализации брака, да и при изменении самого своего семейного статуса, в патриархальных обществах и при патрилокальном поселении оно получило особое этикетное оформление. Субъекты и объекты избегания не были равны между собой: младшие свойственники избегали старших, пришельцы-женщины – коренных членов семьи, особенно старших мужчин, супруги – друг друга, а дети родителей не вообще, а

именно при старших. В обществах с иной локализацией брака обычаи избегания типа кавказских почти не изучены, а то, что изучено, показывает совсем другой их характер (скажем, избегание между братьями и сестрами у аборигенов Австралии). Об этикетной функции избегания в патриархальном быту уже писалось одним из авторов статьи, и эта же мысль (может быть, независимо) высказывалась также грузинскими исследователями³⁰.

Таковы некоторые соображения, связанные с переосмыслением интерпретаций ряда семейно-брачных обычаев народов Кавказа. Предложенные здесь трактовки, разумеется, не единственно возможные, но можно надеяться, что новые взгляды на «проклятые вопросы» этнологического кавказоведения побудят ученых к дальнейшему исследовательскому поиску.

Примечания

¹ Косвен М.О. Очерки по этнографии Кавказа // Сов. этнография (далее – СЭ). 1946. № 2; *его же*. Переход от матриархата к патриархату // Родовое общество. М., 1951; *его же*. Этнография и история Кавказа. М., 1961; *Semenov Ju.I.* Die Lage der Frau in der Urgesellschaft // *Matriarchat-Patriarchat*. Frankfurt am Main, 1985; *Перишц А.И.* Матриархат: иллюзии и реальность // *Вестн. АН СССР*. 1986. № 3.

² См., напр.: *Новицкий Г.В.* Географическо-статистическое обозрение земли, населенной народом Адехе // *Тифлисские ведомости*. 1829. № 22; *Марр Н.Я.* Книжные легенды об основании Каура в Армении и Киева на Руси // *Избр. работы*. Т. 5. М., 1935; *Ванев З.Н.* Из истории родового быта в Юго-Осетии. Тбилиси, 1955.

³ *Ковалевский М.М.* Закон и обычай на Кавказе. Т. 1. М., 1890.

⁴ *Гарданов В.К.* Общественный строй адыгских народов (XVIII–первая половина XIX в.). М., 1967.

⁵ *Иванов В.В.* Дуалистические мифы // *Мифы народов мира*. Т. 1. М., 1980.

⁶ *Смирнова Я.С.* Положение старшей женщины у народов Кавказа и его историческое истолкование // *Кавказский этнограф. сб.* (далее – КЭС). Вып. VIII. М., 1984.

⁷ *Максимов А.Н.* Из истории семьи у русских инородцев // *Избр. тр.* М., 1997.

⁸ *Кашежев Т.* Свадебные обряды кабардинцев // *Избр. произв. адыгских просветителей*. Нальчик, 1980. С. 224.

⁹ *Ногмов Ш.Б.* История адыгейского народа. Нальчик, 1947; *Дьячков-Тарасов А.Н.* Абадзехи // *Зап. Кавказского отд. Императорского русского геогр. о-ва*. Кн. 22. 1902; *Васильков В.В.* Очерк быта темиргоевцев // *Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Вып. 29. 1901; *Меретуков М.А.* Адыгские обряды пребывания жениха и невесты в «чужих домах» // *Сб. статей по этнографии Адыгеи*. Майкоп, 1975.

¹⁰ *Хан-Гирей*. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978. С. 290.

¹¹ *Лапинский Т.* Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995. С. 126–127.

¹² *Ковалевский М.М.* Указ. раб. С. 212.

¹³ *Сигорский М.* Брак и брачные обычаи на Кавказе // *Этнография*. 1930. № 3. С. 52; *Косвен М.О.* Этнография и история Кавказа. С. 63 и сл.

¹⁴ *Косвен М.О.* Этнография и история Кавказа. С. 63 и сл.

¹⁵ *Меретуков М.А.* Указ. раб. С. 234.

¹⁶ *Хетагуров К.Л.* Собр. соч. в 5 т. Т. 4. М., 1960. С. 33; *Меретуков М.А.* Семья и брак у адыгских народов. Майкоп, 1987. С. 51; *Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н.* Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: традиции и инновации. М., 1982. С. 107.

¹⁷ *Косвен М.О.* Этнография и история Кавказа. С. 67 и сл.

¹⁸ *Миллер В.Ф., Ковалевский М.М.* В горских обществах Кабарды // *Вестн. Европы*. 1884. № 4. С. 571.

¹⁹ Подробнее см.: *Смирнова Я.С.* Искусственное родство у народов Северного Кавказа: формы и эволюция // *КЭС*. Вып. IX. М., 1989. С. 220.

²⁰ *Арутюнов С.А.* Этнографическая наука и изучение культурной динамики // *Исследования по общей этнографии*. М., 1979. С. 47 и сл.

²¹ *Гарданов В.К.* Аталычество // IX Междунар. конгр. антропологических и этнографических наук. Докл. сов. делегации. М., 1973.

²² *Максимов А.Н.* Указ. раб. С. 56–57.

²³ *Васильков В.В.* Указ. раб. С. 91.

²⁴ *Перишц А.И.* Похищение невест: правило или исключение? // *СЭ*. 1982. № 4.

²⁵ Подробнее см.: *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959; *Перишц А.И., Смирнова Я.С.* Свадебные антагонизмы // *Природа*. 1998. № 5.

²⁶ *Бажнюков Б.Х.* Черкесское игрище. Нальчик, 1991. С. 19.

²⁷ Кох К. Путешествие по России и в кавказские земли // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. Нальчик, 1974. С. 613.

²⁸ Смирнова Я.С. Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа // Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе. М., 1978; Смирнова Я.С., Тер-Саркисянц А.Е. Семья и семейный быт. Ч. 1. Формирование, тип и структура // Народы Кавказа. Вып. 27. М., 1995.

²⁹ Tylor E.B. On the Method of the Investigation of Development of the Institutions // J. Royal Anthropol. Inst. 1888. V. 18; Максимов А.Н. Ограничения отношений между одним из супругов и родственниками другого // Избр. тр.; Косвен М.О. Этнография и история Кавказа; Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.

³⁰ Чаганова Г.Я. Обычай избегания и социальная ценность человека // Быт и культура Юго-Западной Грузии. Вып. XIII. Тбилиси, 1986 (на груз. яз. Резюме на русск. яз.).

Kh.M. D u m a n o v, Ya.S. S m i r n o v a. Old and new interpretations of some family-marriage customs of the peoples of the Caucasus

In our domestic ethnology there have developed a number of dogmatic interpretations concerning some family-marriage customs obtaining among the peoples of the Caucasus. The article attempts to reconsider these interpretations and to provide them with new explanations.

© 1999 г., ЭО, № 4

Ф.Х. Г у т н о в

МОРАЛЬ И ПРАВО В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ОСЕТИИ

Тема, избранная автором статьи, относится к нормативной этнографии – специальной отрасли этнографической дисциплины, изучающей генезис и этнические особенности социальных норм в их историческом развитии. Эти нормы принято делить на две основные категории: право и мораль, включающую в себя и нравственные предписания религии¹. Несмотря на некоторое сходство в функциональном назначении, право и мораль принципиально отличаются друг от друга. В советской юридической науке право с теми или иными вариациями определялось как совокупность (система) норм, установленных или санкционированных государством. Мораль – также совокупность норм, но установленных не государством, а воздействием общественного мнения. В антагонистических формациях мораль отличается от права своим дуализмом: первая различна у разных классов, второе едино, хотя классово обусловлено². Здесь же отметим, что некоторые историки и этнографы к правовым категориям относили и обычное (т.е. неписаное) право³.

Совершенно очевидно, что любые человеческие сообщества, включая самые ранние, существуют благодаря системе норм социального поведения. Последние определяют характер взаимоотношений как отдельных индивидов, так и целых социальных групп⁴. К сожалению, специалистам до сих пор не удалось достичь единства взглядов в трактовке морали и права в доклассовом и классовом обществах. Напомним, что в отечественной науке преобладала точка зрения о том, что в архаических обществах существовала единственная форма общественного сознания – мораль. Ю.И. Семенов уточнил это определение, подчеркнув, что мораль как форма общественной воли в отличие от права «не есть воля государства. В идеале она представляет собой волю социоисторического организма». Нарушение ее норм представляло собой не преступление, а проступок⁵.

Еще больше разночтений обнаруживается при трактовке обычного права, времени