

© 2000 г., ЭО, № 4

Ю.Ю. Карпов

КАВКАЗСКАЯ ЖЕНЩИНА: МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ОБЩЕСТВЕННОГО СТАТУСА

Права и обязанности женщины, равно как и мужчины, в традиционных обществах в большой мере проистекали из базовых мировоззренческих установок относительно своеобразия женской/мужской природы, судьбы и роли женщины/мужчины в жизни общества. Только учитывая подобные установки, можно снять противоречие оценок «неприкосновенности» женщин у горцев Кавказа: их либо крайне почитали, либо, напротив, считали ничтожными существами. В свою очередь набор прав и обязанностей женщин в той или другой этнокультурной среде позволяет четче высветить их исходные ориентиры. В указанном аспекте поучительны функции женщин в конфликтных ситуациях.

Поясняя уважение и «даже почитание», которым черкесы окружали женщину, и выделив особо право защиты и посредничества, автор XIX в. писал следующее: «Если женщина с распущенными волосами без покрывала бросается в гущу сражающихся, кровопролитие прекращается, и тем скорее, если это женщина в возрасте или из известной семьи. Достаточно того, чтобы мужчина, которого преследуют враги, укрылся в помещении женщин, или чтобы он дотронулся до какой-нибудь женщины, **как он становится неприкосновенным.** Одним словом, никакая кара, никакая месть и тем более убийство не могут быть совершены в присутствии женщин...»¹.

В другой части Кавказа, в Хевсурети, во время примирения по тяжкому делу совершался обряд *парагис гамба* («прикладывание руки к нагруднику»). Убийца шел в семью убитого, неся с собой яства для угощения. Войдя в дом, он подходил к матери или тетке жертвы, брал ее за нагрудник *параги* и говорил: «Мать, помоги мне, сжался надо мною и прости мне», после чего целовал ей руку. Женщина прощала, а иногда во время обряда убийце прощалась и часть штрафа за его проступок².

Распространенным средством прекращения кровной вражды служило прикосновение убийцы рукой или губами к груди женщины из потерпевшего «рода». Такой обычай знали народы Северного Кавказа, абхазы, северные кумыки. У лакцев при примирении мать убитого «пропускала через свою рубашку» убийцу. И тот, и другой варианты подразумевали установление молочного родства. Усыновление потерпевшей стороной своего врага – акт предельно выразительный в плане характеристики личных качеств и ответственности женщины. Неслучайно труднее всего уговорить к примирению было женщин, особенно мать убитого, а саму месть иногда называли «женским вопросом» «женским хвостом», а ее инициатором считали женщину³.

Женщина, виновная в смерти другого человека, подвергалась кровомщению наравне с мужчиной. Однако далеко не всегда женщины допускались в свидетели. Там же где их свидетельства принимались, присягу, за редкими исключениями, за них давали мужья или братья. Характерно, что эта дискриминационная мера с избытком компенсировалась другими порядками.

В изложении порядка судопроизводства в Дагестане в XIX в. отмечалось следующее: «Присяга употребляется двух родов: 1) Именем Бога (по шариату) и 2) *Хатун Таллах*, или *Кебин-Таллах* (установленная адатом присяга Хатун-Таллах, во многи

случаях предпочитаемая первой, явно и совершенно противоречит основным положениям шариата. — Ю.К.), когда присягающий клянется, что если он скажет неправду, то брак его незаконен... Если у присягателя несколько жен, то он обязан предварительно указать, на которую из них он присягает. В случае ложной присяги, жена обязана уйти от мужа, получив все ей следующее, как при добровольном разводе... Хатун-Таллах требуется в делах важных (в Цудахарском и Сюргинском обществах женатые во всех случаях обязаны присягать Хатун-Таллах. — Ю.К.), и число присягающих этим способом назначается меньше, чем требуется адатом присягателей именем Бога на Коране...»⁴.

Неординарные функции выполняла женщина в судебных разбирательствах по адатам в Ингушетии. В числе возможных присяг — у могилы предков, перед святилищем и др. — выделялась присяга с собакой. По поводу нее читаем: «Обязанный присягою отправлял свою мать или жену с собакой к истцу, который, узнав об этом, выходил навстречу посланной и начинал рубить пашкою собаку, приговаривая при каждом ударе, обращаясь к женщине, державшей собаку: "Если твой муж (или сын) виноват в том, в чем я его подозреваю, то пусть будет эта собака вашим покойником". Убив таким образом собаку пред глазами женщины, истец считал себя удовлетворенным и возвращался домой. На такую присягу, унижающую значение женщины, пользующейся вообще у всех горцев известным почетом и уважением, лучшие люди из ингушей стали смотреть с омерзением, и потому обычай этот вывелся вскоре после принятия мусульманства»⁵.

Особый статус женщины фиксировали и обычаи, определявшие покушение на ее жизнь, здоровье и честь как тягчайшее и позорнейшее преступление. Хотя адаты могли оценивать «стоимость» крови мужчины выше «стоимости» крови женщины (иногда намного), самой тяжелой обидой, «возмущавшей душу горца больше, чем убийство родственника», являлось оскорбление женщины. У ингушей степень ответственности за похищение жены превышала ответственность за убийство отца или сына, а изнасилование было более тяжким преступлением, чем убийство. У кумыков за убийство женщины полагалось двойное *каналы* — месь падала и на убийцу, и на его ближайшего родственника, а кровомщение за бесчестие женщины не влекло за собой ответного действия. В Абхазии желавший отомстить женщине отрезал ей косу, что было «хуже смерти». Адаты предусматривали конкретные меры взыскания за посягательства на честь женщины путем умышленного прикосновения к ней, срывания с головы платка, отрезание косы и т.п. В свою очередь общество оправдывало женщину, ранившую или даже убившую обидчика в целях самозащиты⁶.

Что же выделяют подобные обычаи и установления закона во взгляде на женщину и соответственно в ее статусе? С уверенностью можно говорить о фиксировании особой связи женщины с субстанцией крови. Женщина предстает ответственным лицом за сбережение крови семьи, «родового тела» в его генетической прогрессии⁷. И эта функция определяет роль и статус женщины в обычном праве, противопоставленные функции и статусу мужчины как «отнимающего» жизнь.

В. Тэрнер на африканских материалах ярко показал контрастное различие и взаимодополняющую связь позиций мужчины и женщины в отношении крови. Дав определения «отнимающих» и «дающих» жизнь, он отметил, что обе функции относятся к «общей рубрике красного цвета» и связаны с символикой крови. «Красное приносит добро и зло одновременно». Если соединение крови отца и крови матери благотворно, то пролитие крови в женских ведовских обрядах — великий грех. Кровь деторождения, равно как и менструальная кровь, несет на себе отпечаток нечистоты и «виновности». Кровь же, пролитая на охоте или возливаемая на могилах и в святилищах предков охотника, представляется «хорошей» и ассоциируется с символикой белого цвета. Мужское семя, по воззрениям ндембу, — это кровь, «очищенная водой», поэтому вклад отца в дело рождения ребенка лишен плотской нечистоты, которая привносится женской кровью⁸.

Двойное отношение к крови в оси мужское — женское, пожалуй, есть одна из

универсалий. Во всяком случае кавказские материалы предлагают по сути близкие описанным В. Тэрнером варианты разделения мужских и женских функций, когда дело касается крови. Это хорошо известные ограничения и запреты на контакт женщин в период менструаций и рожениц со всем «чистым» и «священным». В более простом контексте те же ограничения просматриваются в недопущении любых женщин к убою скота, тем более предназначенного в жертву. Как увидим ниже, эта мировоззренческая установка по-своему отражалась в практике народной медицины и некоторых обычаях. Она же достаточно органично сочеталась с мифологемами, например, карачаевцев, согласно которым белое мужское начало образовалось из жидкости, вылившейся из темени *эрре-тейри* («Мужей Бога» – родоначальника мужчин), а женщины появились из ребер покровителя подземного мира *аркер-обура*, а также из крови и плоти змея⁹.

На фоне мировоззренческих установок высвечивается исходная посылка предписаний обычного права. Обязанности женщины по сбережению «родового тела», ее функция давать жизнь обуславливает вето на пролитие женской крови, а свершившийся акт онтогенеза расценивается как тягчайшее и позорнейшее преступление. Одновременно такие оценки несут на себе оттенок осквернения от соприкосновения с запретной нечистотой, что усугубляет их пафос и общий негативный акцент. Нечистым или недостаточно чистым воспринимается все женское, противопоставляемое мужской «чистоте». Неслучайно в некоторых кавказских традициях мужчины избегали в своей одежде красного цвета в отличие от женщин, в одежде которых он мог преобладать, особенно в костюме невесты¹⁰.

Противопоставленный мужской «белой» крови, мужской белой костной основе красный женский цвет крови-плоти, подразумевавший их соединение в логике жизни, обуславливал ответственность женщины в обычае кровомщения. Она, имевшая право только на кровь «природную», заставляла мужчин исполнить долг по искусственному отнятию крови у врага. Тем самым она добивалась восстановления энергетического баланса между родовыми, семейными группами. При невозможности исполнения долга мужчиной женщина была вынуждена нарушить установленный порядок и выполнить несвойственную ей функцию. Социум признавал за ней такое право, но лишь как крайнюю меру, и потому, с одной стороны, особо санкционировал его, а с другой, – возвеличивал поступок до подвига. Аналогично он поступал с женщиной, простившей врагу кровь сына или ближайшего родственника и также нарушившей строй обязанностей (одновременно здесь виден предписываемый женщине запрет на выражение физической боли). За способность женщин к подобным нарушениям (мужчины преимущественно по независимым от них причинам не в состоянии исполнить женские функции) общество воздавало им должное и наделяло большей решительностью по сравнению с мужчинами. По крайней мере такие оценки предлагает фольклор¹¹.

В этом контексте любые формы посягательства на честь женщины трактовались как покушение на сберегаемую ею кровь семейно-родственной структуры. В абатах честь женщины служит едва ли не главным мерилем баланса сил субъектов, будь то мужчины, семьи, фамилии и т.п. Неслучайно в фольклоре (например, в преданиях) крайняя форма социального насилия обычно изображается через посягательство стороннего лица на право первой ночи.

Показательна и семиотическая эквивалентность физического состояния женщины, ее физиологической «целостности» с целостностью и недосыгаемостью для посторонних ее волос. Такая кодировка предполагает, что одним из главных вместилищ дающей жизнь энергетики женщины или каналом, через который происходит соответствующий процесс, являются ее волосы¹². Акт отрезания косы хуже физической смерти, ибо делает женщину функционально недееспособной, хотя и сохраняет саму жизнь. Обратной стороной того же взгляда становится крайнее опасение открытых женских волос. Если в конфликтных ситуациях, возникающих между мужчинами, женщина предстает с непокрытой головой, это означает, что она готова в полной мере

задействовать свою энергию, которая практически не поддается регулированию мужскими средствами, что она представляет опасность как для мужчин, так и для упорядоченного по известным принципам общества. В итоге женщина становится миротворцем.

Ограничения на участие женщин в судебных разбирательствах, выглядящие как ущемление прав, с лихвой компенсируются другим. Клятва мужчины женщиной (женой) служила более надежным и действенным гарантом, нежели клятва именем Бога. В этом случае, как и во всем блоке рассматриваемых явлений, опорной вехой была функциональная предопределенность женщины, а нарушение клятвы грозило «родовому телу» попранием чистоты его генетической прогрессии. Клятва собакой представляла инверсию – изменение привычного порядка слов/действий для усиления их выразительности. Смысл клятвы становится понятным при учете семантики образа собаки/волка, несущего яркий след тотемических воззрений¹³. Возложение на женщину всей полноты ответственности за дачу ложной клятвы мужем (сыном) подразумевало все ту же миссию сохранения стабильности «родового тела» едва ли не от его первоисточков.

В свете изложенного, расставляющего акценты на ответственности женщины и одновременно на ее сакральной нечистоте, получает дополнительное объяснение внешне противоречивый статус женщины в социуме как неприкосновенной. Достаточно понятным становится и обособление женщины от всего, что имело отношение к крови, физической боли. В общественном быту это обусловило, с одной стороны, особые миротворческие права и обязанности женщины (ср.: стыд для мужчины отдать себя под защиту женщины), а с другой – специфические этикетные формы общения полов, предпочтительно строившиеся на комплиментарной основе.

Как писал адыгский просветитель XIX в. Хан-Гирей, «взаимные знаки уважения отнюдь не относятся к лицам, которым оказываются, а единственно лишь каждому полу присвоены». Согласно этикету адыгских народов, мужчины любого возраста должны были вставать при виде проходящей женщины. Всадник спешил с лошади при виде встречной женщины и провожал ее, держа поводья в левой руке, дабы женщина шла с почетной правой стороны. «Также и женщины, встретив мужчину, останавливаются лицом к нему и, пропустив его, продолжают свой путь. Когда войдет в дом мужчина, какого бы он ни был звания и состояния, то женщина встает с места, хотя бы даже вошедший был ее крепостной человек»¹⁴. У других народов Кавказа этикет лишь меньшей изысканностью уступал адыгскому, в целом это он предусматривал не менее четкую, комплиментарную по содержанию, а часто и по форме регламентацию отношений представителей разного пола.

Вместе с тем нормы этикета нельзя рассматривать в отрыве от комплекса культуры и основ общежития. Исследователями, да и самими носителями традиций такие этикетные нормы, как размещение женщины с правой стороны от мужчины при их совместном движении, предоставление мужчиной женщине правой стороны дороги при встрече нередко интерпретируются с точки зрения устоявшегося мнения о почетности «правого» в сочетании с «левым». Оценка «правого» как «лучшего» со всеми подразумеваемыми этим оттенками есть одна из универсалий культуры, базирующаяся на право- и левосторонней асимметрии. В культуре народов Кавказа «правое» наделялось особым положительным зарядом часто при совмещении знаковой оси «правое – левое» с осью «мужское – женское». Но в упомянутой этикетной форме следует учитывать и другой аспект. Шашка, сабля располагались на левом боку горца, поэтому при встрече на дороге мужчины расходились так, чтобы их левые, «вооруженные» стороны были обращены друг к другу – в таком положении неудобно выхватить оружие. При встрече с женщинами поступали наоборот, равно как не полагалось показывать им левую сторону тела с оружием во время беседы. «Если женщина должна дать дорогу мужчине, то мужчина обязан проехать так, чтобы оружие его не было обращено к стороне женщины»¹⁵. Вероятно, побудительным мотивом к установлению указанной этикетной нормы послужило стремление к

возможно полному отстранению женщины от всего, что хотя бы ассоциативно могло быть соотнесено с кровью. Запрет даже на визуальный контакт женщины с оружием подразумевал и еще один оттенок, а именно оскверняющее воздействие женщины на сакральный предмет мужской атрибутики, его оберег, каковым являлось оружие. И лишь наложение подобной идеологии на внешне более заметную схему разграничения пространства привело к переосмыслению самой нормы. Для этого, безусловно, имелось достаточное основание – авторитет женщины в обществе, который питали ее обязанности перед ним.

Характерен и другой пример из традиционного этикета – обязанность сидящего мужчины, в том числе старинка, встать при появлении женщины. Особую символичность жест обрел за счет его адресования замужним и беременным женщинам. Это позволило говорить о «генеративном могуществе» женщины¹⁶. Но следует обратить внимание на требование взаимного соблюдения этикетной нормы. Упомянутый выше Хан-Гирей заострил внимание на обязанности женщины вставать при появлении мужчины, будь он даже ее крепостной человек. Сосредоточение же внимания в одном направлении подразумевает неравноправие сторон, тогда как этикет предполагал обоюдную комплиментарность. В настоящем случае необходимо учитывать, что указанная норма являла собой диалог сторон в пространстве, где имело значение взаимное расположение его участников, в том числе по вертикали, была важна адекватная позиция каждого из участников встречи относительно его места в биосоциальной иерархии общества и, наконец, удовлетворенность обеих сторон моделью общения¹⁷. Необходимо также учитывать знаковую поз, среди которых поза сидения ассоциируется с высоким социальным статусом. Конкретная ситуация могла предопределять совмещение семантических полей и требовать ведения диалога в одном уровне пространства (расположение мужчины ниже женщины противоречит основным принципам социокультурного моделирования среды).

* * *

В ряду основных общественных предназначений женщин должна быть названа их специфическая роль на похоронах и поминках, которую тоже правомерно исследовать в ракурсе прав и обязанностей. Подобно особой связи женщины с субстанцией крови, мировоззренческие постулаты фиксируют особое отношение женщин к смерти как явлению. «Все женщины аула считали своею обязанностью приходить в саклю умершего, чтобы умножить скорбь и увеличить число плачущих». Эта ремарка, относящаяся к черкесам, в полной мере приложима ко всем областям и народам Кавказа. Неслучайно в Грузии женщин метко называли «хозяйками несчастья»¹⁸. Интерпретация поведенческого архетипа развивает идею социальной ответственности женщины, но ставит эту идею по-новому. Здесь женщина является посредником в цепочке актов рождения, смерти и нового рождения. В кавказских материалах весь выстраиваемый ряд ярок и образен, равно как и звено, занимающее в нем центральное место.

У большинства народов Кавказа существовал обычай захоранивать женщин в могилах, более глубоких, нежели это было принято для мужчин. Согласно народному толкованию, женщины боязливы, к тому же менее мужчин защищены от всякой нечисти, чем якобы и обусловлено становление подобной практики. Под это объяснение подпадают и иные заведенные правила. В Абхазии и Азербайджане смертная рубашка женщины делалась длиннее мужской (до ступней, а не до колен, как у мужчин) и могла иметь не прямую, а трапециевидную суживающуюся в нижней части форму. В Дагестане тело умершего мужчины заворачивали в саван, состоявший из трех слоев бязи, саван же женщины насчитывал 3–4, а в ряде мест и 7 слоев ткани¹⁹. В разных этноконфессиональных средах женщинам запрещалось сопровождать похоронные процессии и находиться на кладбище во время похорон. Обычай объясняли позднейшей реакцией на архаический обряд убивания или саможжения жен на могилах мужей²⁰. Аналогичный запрет бытует среди народов Ближнего Востока, и его возводят к требованиям ислама. Однако распространение запрета среди приверженцев

разных религий, а равно его своеобразное толкование указывают на более сложную его историю.

В Грузии, Дагестане, в других областях региона женщины провожали покойника до «ближайшего к сакле места», до «полдороги», речки или оврага либо до ворот и ограды кладбища²¹. Однако территория кладбища являлась запретной для посещения женщинами только во время очередных похорон. Уже на следующий день женщины, в первую очередь родственницы, приходили на свежую могилу, и их тризны на ней могли растягиваться на длительный срок. Очевидно, указанный запрет подразумевал не негативные последствия контакта с мертвым телом, не посещение территории («страны») мертвых как таковой, а опасность посещения кладбища в момент, когда земля на этом огороженном (закрытом), по-своему сакральном участке пространства «разверзалась» и «врата» в «страну мертвых» были открыты.

Характерное пояснение запрету предлагает версия, бытующая у азербайджанцев. Согласно ей, женщине нельзя идти во время похорон на кладбище, потому что души мертвых якобы увидят ее голой. Во избежание этого женщине предписывалось повязывать на грудь специальную повязку в виде фартука. Целесообразным же считалось вообще не допускать женщин к церемонии захоронения²². Такое объяснение подразумевает не только и не столько беззащитность женщины перед хтоническими силами, сколько ее органичную связь с их миром. Для последнего она была своей, и надевая на женщину обычная одежда не защищала (или, точнее, не отчуждала) ее естество от этого мира. В зоне контакта двух миров и в известном смысле в критический момент такого контакта женщина оказывалась не просто незащищенной, а соблазнительно обнаженной перед лицом хтонических сил. В восприятии горцев Грузии мир мертвых (*шавети*) есть мир матери, женщины и ему соответствует символика темного, черного; в свою очередь мир живых (*самзео*) – это мир мужчин, он имеет воплощение в святилище и святом, требующем воспевания мужского начала и не терпящим вблизи себя женского лика. Раскрытая могила – ворота в загробный мир, знаково синонимична ямке, над которой женщина рожала, принося из того мира в этот новую жизнь (в отличие от могилы в ямке предварительно мог разводиться огонь либо в нее сыпали золу, чем устанавливаясь связь с миром живых). Используя образное выражение М.М. Бахтина о «рождающей смерти», семиотическое пространство женщины в этом ракурсе выглядит «как начало поглощающее и рождающее, как... могила и лоно, как нива, в которую сеют и в которой вырастают новые всходы»²³.

Запреты и ограничения, вводимые для декларируемой безопасности женщины, скорее служат путями для нее, с помощью которых «мир живых» – мужской мир – стремится обезопасить себя от неведомых возможностей другого мира, проводником в который являлась женщина. В этом контексте следует рассматривать обычаи более тщательного «пеленания» и зарывания на большую глубину мертвого тела женщины.

Посреднические функции женщин между живыми и мертвыми предельно отчетливы. Женщин не допускали к обряду погребения якобы потому, что плач на кладбище считается грехом. Однако в границах «упорядоченного» мира живых именно женщины были главными, а то и единственными плакальщиками. Прибывший на похороны прекрасный пол, – писали о кумыках, – оглашает воздух протяжным нараспев повторением слов: гуя! гуя!... бьет себя ладонями по лицу и о б н а ж е н н о й г р у д и. Некоторые делают это до опухоли. Ближайшие родственницы, с распущенными волосами и спущенною до пояса рубашкою (разрядка моя. – Ю.К.) или же одетые в кули с прорезанными для головы и рук отверстиями, колотят себя пуще других и с плачем импровизируют песню, восходящую достоинства усопшего²⁴.

В Хевсурети поминальную тризну начинали женщины. Плакальщица, по убеждению народа избранная душой покойного, обычно становилась и *месултане* – «отгадывателем души», способным вступать в контакт с душами мертвых: «Подвыпив на поминках, она начинала неистовствовать, метаться, затем ложилась на землю и проливали слезы, якобы мучимая душой умершего». Душа умершего могла на время

«забрать» у нее сознание, и для возвращения последнего к месултане другие женщины зажигали свечи и творили молитвы. Пребывая в экстатическом состоянии, месултане общалась с душой умершего и передавала его родным волю покойного²⁵. Функции месултане не ограничивались поминками. Прорицательницы играли значительную роль в повседневной общественной жизни: «Ими непременно бывают женщины или девушки не моложе 8–9 лет. Они беседуют с душами (умерших), для чего и совершают уход к ним...»²⁶.

Во многих традициях особая сценарная линия предписывалась женщине, потерявшей мужа. Один из наиболее выразительных примеров этому – похороны у осетин. Наряду с посвящением умершему коня совершался обряд обрезания косы у вдовы. Родственницы отрезали косу (или – ее кончик) и клали в гроб под голову покойника со словами: «Пусть будет с тобой и жена твоя, живите дружно и на том свете». Полагают, что этот обряд заменил древний скифский обряд принесения жены (наложницы) в жертву покойному²⁷.

О предначертанности жене судьбой всегда быть возле мужа свидетельствуют и обряды других народов региона. Однако семиотический контекст подобных обрядов не сводим к восстановлению брачного союза стругов на том свете (что само по себе тоже значимо). Очевидно, ведущим мотивом здесь была до некоторой степени абстрактная, но всеобъемлющая мировоззренческая концепция смерти как рождения, вечности и постоянной возобновляемости жизни. Свидетельство тому – сохранявшаяся в Абхазии и в горных районах Грузии еще в XIX в. практика оргиастических действий на похоронах, в более ранний период имевшая распространение и в других частях региона. Эту концепцию передавали надгробные памятники в форме фаллоса либо содержавшие стилизованные изображения соития или одной женской фигуры²⁸.

Подобный знаковый подтекст подразумевало и ритуальное поведение женщин на похоронах и в обрядах поминального цикла. Открытые, распущенные волосы (у армян в течение 40-дневного траура вдова не имела права мыть, расчесывать и заплетать волосы), окровавленные лица и нередко обнаженная грудь и босые ноги служили знаками предельной активизации женщинами своей энергии. В ряде мест (Сванети, Центральный и Западный Дагестан) траурный наряд женщин, в первую очередь жены и матери умершего, дополняла шуба, которую не снимали даже летом, в жару. Использование шубы в данной ситуации, как и в свадебном обряде, должно было способствовать действию продуцирующих сил. Постигшая семью смерть обязывала женщин задействовать весь имеющийся в их распоряжении потенциал фертильных свойств, дабы восстановить, нарушенный баланс сил в мире живых.

В этом ключе следует рассматривать манипуляции с волосами²⁹ и грудью, искусственное кровопускание (!), обращение босых ног к стихии земли. Особая по сравнению с мужчинами ответственность женщин за восстановление баланса жизни поясняет более строгое и длительное соблюдение ими траура (в ряде провинций Грузии в течение 1–2 лет женщины воздерживались от употребления мяса (ср. с представлениями о плоти как женской субстанции)).

Активное участие женщин в обрядах похоронно-поминального цикла воспринималось социумом как одна из главных их обязанностей и потому иногда принимало гипертрофированные формы. В Осетии, где на многодневную церемонию прощания с покойным собиралось до 100 более женщин, которых родственникам умершего надлежало обильно кормить и поить, сельские общества вынуждены были принимать специальные решения об отмене поминок в день похорон, об отмене «вовсе проводов покойника женщинами», о «воспреещении женщинам ездить оплакивать покойника из одного села в другое, за исключением трех ближайших родственников покойного»³⁰.

Посреднические функции женщин между живыми и мертвыми (хтоническими силами) сложились в определенный регламент. В Ингушетии на главный мусульманский праздник *курбан* (инг. *марх*) женщины собирались на кладбище и «подымали там неистовый вой и плачь по умершим своим родственникам; особенно неистово начинают орать женщины, если в это время мимо кладбища... проходит или проезжает кто-

нибудь из мужчин. Затем идут сплетни и опять выть. В этих однообразных препровождениях времени и проходят все три дня праздника»³¹. В Тифлисе девушки и женщины-армянки накануне Вознесения (по другим сведениям, Успения) собирались на кладбище, где гадали о своих судьбах, распевая рифмованные куплеты *джан-гулумы* и танцую под звуки бубна³². В освою очередь в Дербенте, как заметил побывавший в городе в середине XVII в. европейский путешественник, «посещение могил считается важным и большим делом; в нем и заключается главным образом богослужение женщин»³³.

Право и обязанность вступать в контакт с миром мертвых, что обычно приурочивалось к календарным и религиозным праздникам, отмечавшим критические моменты в жизни природного и социального макрокосмов, подразумевали все ту же заботу женщин о сбережении «родового тела». От предков ожидали не только раскрытия судеб живых, но и реальной помощи последним. Данные посреднические функции делали независимость женщин от мужчин весьма заметной и значимой, наделяли общественным иммунитетом и тем самым укрепляли дихотомию мужского и женского. Первое выражало «официальную» культуру социума, второе, пребывая на периферии таковой, вбирало в себя черты ее антитезы.

* * *

Француз А де ла Мотрэ, посетивший Черкессию в начале XVIII в., среди прочих впечатлений от увиденного выделил следующее: «Наиболее пожилые представители этого (женского – Ю.К.) пола имеют репутацию самых разумных и знающих и они практикуют медицину подобно тому, как самые старые другого пола практикуют священство»³⁴. Тем самым автор констатировал разграничение функций мужчин и женщин, поделивших между собой эзотерический мир на сферы божественную и едва ли не ведовскую. Близкое распределение обязанностей фиксировалось в общественном быту многих народов региона. Конкретно это выражалось, в частности, в народной медицине.

Лекарями были и мужчины, и женщины, но их практика имела существенное различие. Женщины не производили хирургических вмешательств в тело человека. Широко применяя заговоры, терапию с использованием целебных свойств растений, массажа и т.п., они лечили главным образом внутренние болезни. В свою очередь лекари-мужчины были искусными хирургами и костоправами (в отличие от «женской природы» плоти, костная, твердая субстанция располагалась в «мужском» семиотическом ряду). Такая специализация фиксирует, с одной стороны, запрет на контакт женщин с кровью, а с другой – особые знания, связанные с таинственной областью лечебной магии.

Помимо гаданий надлежащие сведения о причинах болезни и необходимом курсе лечения знахари получали, общаясь с духами: «...Сперва она казалась совершенно здоровою, но вдруг, пораженная какою-то силою, пала в судорогах на колени, все члены ее начали трястись и корчиться. Простонародье уверено, что святой чрез кадаги (прорицателя, речь идет о Грузии. – Ю.К.) высказывает народу свою волю»³⁵.

Характерные признаки недуга, который перенесли в свое время будущие знахари³⁶, соотносят его с «шаманской болезнью». Избрание прорицателей духами, используемые лекарями известной категории методы лечения также имеют много общего с шаманством. И хотя эти материалы с трудом складываются в систему и не позволяют делать обобщающих выводов, тем не менее они выявляют некоторые закономерности его функционирования в кавказской среде. Большинство примеров свидетельствует о довольно четком разграничении двух сфер. Деятельность представителей мужского пола была сопряжена с официальной культовой практикой, духи, с которыми они общались, от которых получали силу и знания, если и не являлись в прямом смысле святыми, все же были духами, обитавшими на земле и на небе. Деятельность же избранных женщин опиралась на противоположные силы и в известном смысле была

оппозиционна мужской: «В горной Осетии... видное место занимает поверье в существовании... особых избранников, находившихся в сношениях с Богом, через посредство святых угодников... и особых избранниц, находящихся в непосредственном сношении с дьяволом...»³⁷. Описанные поверья служат одним из проявлений дихотомии мужского и женского, в соответствии с которой хевсуры причину отстранения женщин от участия в обрядовой жизни святилища видели в едва ли не полной лишенности женщин духовнопокровителей³⁸. Реакцию на это отражало установление женщинами связи с духами противоположного мира, чему хевсурские и другие материалы предоставляют наглядные примеры. Возможно, на Кавказе, как и в Средней Азии, в поздний исторический период шаманство (в его местных, отличных от классических формах) перешло в женскую среду из мужской, в том числе под воздействием ислама, так как стало занятием не престижным³⁹. Впрочем, не следует исключать и изначального несовпадения позиций и «соперничество» сторон в тайных знаниях и «священстве».

Рефлексия мировоззренческих установок на жизнь общества и личности давала о себе знать даже в самые критические моменты. Выше был рассмотрен запрет на убийство женщины. Продолжением ему служат данные о самоубийствах.

Применительно к Дагестану существует соответствующая статистическая сводка с комментариями. За период с 1868 по 1870 г. было зарегистрировано 52 случая самоубийства и 2 попытки к нему. Число мужчин и женщин, прибегнувших к суициду, было равным. Обращает внимание принципиальное несовпадение средств, которые использовали одни и другие, лишая себя жизни. Среди мужчин 17 чел. застрелились, 4 – закололи себя кинжалами и 5 – повесились. В то же время среди самоубийц-женщин 18 повесились, 6 – сбросились с кручи в реку, 1 – отравилась и лишь одна 1 застрелилась. Покушавшиеся на самоубийство женщины пользовались кинжалами, но действовали столь неумело, что лишь ранили себя. В следующие 1,5 года произошло 28 самоубийств (12 – мужчины, 16 – женщины). И в этих зафиксированных случаях мужчины и женщины отдавали явное предпочтение определенным способам. Мужчины: 7 – застрелились, 3 – закололись кинжалами, 1 – перерезал горло, 1 – повесился. Женщины: 15 – повесились, 1 – бросилась с крыши дома⁴⁰. Аналогичные данные по одному из обществ Юго-Осетии констатировали, что девицы «решаются на самоубийство... чаще всего путем повешения, хотя и случаи утопления тоже частью»⁴¹.

Материалы фиксируют строгое разграничение средств совершения подобного акта представителями разного пола. Абсолютное большинство мужчин прибегало к огнестрельному и холодному оружию, наносящему открытые раны, следствием чего являлось обильное истечение крови. В свою очередь почти все женщины использовали приемы, исключавшие пролитие крови. Такая статистика говорит об осмысленности поступка даже в роковые минуты расставания с жизнью. Применительно к женщинам вето на собственную кровь, сложившееся под влиянием мировоззренческих постулатов, до конца определяло действия человека.

Примечания

¹ Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974. С. 385.

² Макалатия С.И. Хевсурети. Тбилиси, 1940. С. 90.

³ Смирнова Я.С. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX–XX вв.) // Кавказский этнографический сб. (далее – КЭС). Вып. 1. М., 1955. С. 148.

⁴ Комаров А.В. Адыты и судопроизводство по ним // Сб. сведений о кавказских горцах (далее – ССКГ). Тифлис, 1868. С. 15, 19.

⁵ Ахриев Ч. Заметки об ингушах // Сб. сведений о Терской области. Владикавказ. 1878. С. 281.

⁶ Адыты жителей Кумыкской плоскости // ССКГ. 1872. Вып. 6. С. 5; Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Изв. Ингуш. НИИ. Вып. 2. Владикавказ. 1929. С. 361; Комаров А.В. Указ. раб. С. 25; Любе Л.Я. Учреждения и народные обычаи шапсугов и натухайцев // Дубровин Н. Черкесы (адыге). Нальчик, 1991. С. 345; Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. Архивные материалы. М., 1965. С. 122–191; Смирнова Я.С. Указ. раб. С. 148.

⁷ Предложение И.М. Дьяконовым условное определение «родового тела» подразумевает «ощущение неразрывного телесного единства поколений в цепи прямого родства по отцу (по передаче семени)», являвшееся важной психологической чертой патриархального социума. См.: *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 206.

⁸ *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 90–91.

⁹ *Каракетов М.Д.* Из традиционной обрядовой жизни карачаевцев. М., 1995. С. 191–192.

¹⁰ Адыги, балкарцы и карачаевцы... С. 364: *Лиахвели Г.* Осетинская женщина // *Юридический вестн.* № 202; *Майсуров М.* Рассказы о Сванетии, Мингрелии и Гурии // *Кавказ.* 1853. № 85; *Самарина Л.В.* Цветовой образ этнической культуры (Северный Кавказ и Дагестан) // *Северный Кавказ: Бытовые традиции в XX в. М., 1996. С. 211–212.*

¹¹ Оригинальную трактовку темы см.: *Абхазские сказки* // Сост. К.С. Шакрыл. М., 1975. С. 321–322.

¹² *Карпов Ю.Ю.* Вариация на тему кавказских амазонок // *Астарт.* Вып. 1. Культурологические исследования из истории древнего мира и средних веков. Проблемы женственности. СПб., 1999.

¹³ *Карпов Ю.Ю.* Оборотничество на Кавказе // *Кунсткамера: Этнографические тетради.* 1993. Вып. 1; *его же.* Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996. С. 149–167.

¹⁴ *Хан-Гирей.* Записки о Черкесии. Нальчик, 1978. С. 293; см. также: *Бгажноков Б.Х.* Адыгский этикет. Нальчик, 1978. С. 57.

¹⁵ *Харузин Н.Н.* Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // *Сб. материалов по этнографии,* изданный при Дашковском этнограф. музее. Вып. 3. М., 1888. С. 126.

¹⁶ *Чеснов Я.В.* Размышления о народной культуре абхазов // *Сов. этнография.* 1989. № 1. С. 142.

¹⁷ *Байбури А.К.* Об этнографическом изучении этикета // *Этикет у народов Передней Азии.* М., 1988. С. 17.

¹⁸ *Дубровин Н.* Черкесы. С. 158; *Хаханов А.С.* Письмо из провинции: Пережиток старины в похоронном обряде грузинского князя // *Этнограф. обозрение.* 1896. № 4. С. 158.

¹⁹ *Акаба Л.Х.* Абхазы Очамчирского района // *КЭС.* 1955. Вып. 1. С. 82; *Ризаханова М.Ш.* Национальная одежда гунизбцев XIX – начала XX в. // *Материальная культура народов Дагестана в XIX – начале XX в.* Махачкала, 1988. С. 143; *Сергеева Г.А.* Похоронные обряды народов Дагестана: Традиции и современность // *Похоронно-поминальные обряды.* М., 1993. С. 237; *Эфендиева Р.П.* Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX – начало XX в.): Автореф. дис.... канд. ист. наук. Л., 1989. С. 9.

²⁰ *Чурсин Г.Ф.* Траур у кавказских народов // *Кавказ: Иллюстрированное приложение.* 1902. № 1.

²¹ *Ведребисели Д.* Нетронутый уголок: Рассказы из грузинской жизни. Тифлис, 1912. С. 135; *Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н.* Бытовая культура Грузии XIX–XX вв.: Традиции и инновации. М., 1982. С. 148, 172; *Сергеева Г.А.* Указ. раб. С. 237 и др.

²² *Эфендиева Р.П.* Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX – начало XX в.): Дис. ... канд. ист. наук. Баку, 1989 // *Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН Ф.К-V. Оп. 1. № 736. Л. 74.*

²³ *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 31–32. Неслучайно появление смерти на Земле легенды ставят в вину женщине. См.: *Глушаков М.В.* Памятники народного творчества Кутаисской губернии // *Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа.* Вып. 32. Тифлис, 1903. С. 7–8.

²⁴ *Пржецавский П.Г.* Нравы и обычаи в Дагестане // *Военный сб.* 1860. № 4. С. 297.

²⁵ *Макалатия С.И.* Хевсурети. С. 164–169, 176.

²⁶ Извлечение из этнографических очерков г. Урбнели о хевсурах // *Зап. Кавказского отд. Рус. геогр. о-ва.* 1890. Кн. 14. С. 155.

²⁷ *Калоев Б.А.* Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII – начале XX в. // *КЭС.* 1984. Вып. 8. С. 85.

²⁸ *Карпов Ю.Ю.* К интерпретации одного изобразительного сюжета на надмогильных памятниках Дагестана // *Кунсткамера: Этнографические тетради.* 1994. Вып. 5–6. Там же библиография.

²⁹ Символику распущенных / отрезанных волос в похоронных обрядах резонно соотносить и с представлениями о средствах осуществления связи с иным миром. См.: *Ревуенкова Е.В.* Миф – обряд – религия: Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М., 1992. С. 84.

³⁰ Владикавказ // *Терские ведомости.* 1884. № 29; *Гатиев Б.* Кое-что о суевериях и разорительных обычаях осетин // *Кавказ.* 1875. № 71, 72.

- ³¹ *Гравовский Н.Ф.* Ингуши: Их жизнь и обычай // ССКГ. 1876. Вып. 9. С. 26.
- ³² *Е.Т.-А.* Праздник Вознесения Господня у армян // Кавказ. 1889. № 132; *Сливицкий И.* Гадание на армянском кладбище и гулянье на Ортачалах // Кавказ. 1851. № 38.
- ³³ Путешественники об Азербайджане / Под ред. Э.М. Шахмалиева. Т. 1. Баку, 1961. С. 304.
- ³⁴ Адыги, балкарцы и карачаевцы... С. 143.
- ³⁵ *Гзелиев И.* Праздник Геристоба // Закавказский вестн. 1854. № 41.
- ³⁶ *Гакстгаузен А.* Закавказский край: Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. Ч. 2. СПб., 1857. С. 230; *Тхагапсова Г.Г.* Народная медицина адыгов: Историко-этнографический аспект. Майкоп, 1996. С. 92–98; *Хабекирова Х.А.* К вопросу о магических обрядах и действиях в народной медицине адыгов // Из традиционной этнографии народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1993. С. 92–93; *Чукбар А.* В глубине народной жизни // Сотрудник Закавказ. миссии. 1912. № 5. С. 73 и др.
- ³⁷ *Баранов Е.* Суеверие осетин // Терские ведомости. 1896. № 82.
- ³⁸ *Эриашвили Ж.Г.* Древнейшие социально-религиозные институты в горных районах Грузии (по этнографическим материалам): Автореф. дис.... канд. ист. наук. Тбилиси, 1983. С. 17–18.
- ³⁹ *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 54–56.
- ⁴⁰ *Воронов Н.И.* О самоубийствах в Дагестанской области // ССКГ. 1872. Вып. 6. С. 50, 53.
- ⁴¹ *Вашакидзе Е.* Из жизни осетин Часавальского общества // Кавказ. 1903. № 253.

Yu. Yu. K a r p o v. Caucasian women: ideological prerequisites of social status

The article gives consideration to the ideological aspects of the rights and responsibilities of women in the traditional societies of the peoples of the Caucasus. The article dwells specifically on the responsibility of women to preserve life, the «energetic balance» of family-kinship groups, which determined their part in the custom of blood feud. The «veto» on the contacts of women with blood had in many respects stipulated for the norms of common law, popular medicine practices, and the like. Clearly reflected in the ritual practices is the organic connection of women with khtonic forces.

© 2000 г., ЭО, № 4

В.А. Ткаченко

ПОСВЯЩЕНИЯ ГЛАВНЫХ ПРЕСТОЛОВ ХРАМОВ НА СЕВЕРО-ВОСТОКЕ ПОДМОСКОВЬЯ В XIV – НАЧАЛЕ XX в.

Из вопросов, относящихся к истории строительства храмов, особого внимания заслуживает проблема посвящения их главных престолов. Каждое из посвящений, дававшее название храму, отражало духовные потребности их инициаторов. Верующие, выказывая предпочтение в освящении престолов Всесвятой и Живоначальной Троице или одной из ее ипостасей (I группа храмов), Пресвятой Богородице (II группа), памяти того или иного священного события, святого или святых (III группа), определяли тем самым особую значимость для них представлений, связанных с выбранными субъектами и объектами почитания.

Изучение проблемы посвящения главных престолов храмов дает возможность выявить те направления, по которым шло развитие православного мировосприятия в предыдущие столетия. Знакомство с историей строительства храмов на одной и той же территории показывает, что в отдельные века преобладали посвящения тем или иным