

В.О. Бобровников

ВЛАСТЬ И НАСИЛИЕ В АВАРСКОЙ ПЕСНЕ О ХОЧБАРЕ*

XVIII – первая половина XIX в. – переломная эпоха в развитии горского общества на Северо-Восточном Кавказе. По мере русского завоевания регион превращался в буферную зону мусульманского пограничья Российской империи. Кроме государственной границы (Кавказской линии) по горным районам проходил и более подвижный рубеж, разделявший территории, находившиеся под властью имамата Дагестана и Чечни (в исламской терминологии, *дар ал-ислам*, или «земли ислама»), от тех, за которые шла борьба между мусульманами и русскими (араб. *дар ал-харб* – «территории войны»). В войне горцы сражались как на стороне русской армии, так и в ополчении имамата. Исламское повстанчество XVIII – первой половины XIX в. оказало немалое влияние на формирование идентичности мусульманского пограничья.

Уже тогда о Дагестане шла дурная слава «разбойничьего гнезда». Как русские, так и мусульманские авторы удивительно единодушно отзывались о горцах как о «природных хищниках»¹, разбойниках и ворах. О разбойниках-абреках и их нападениях на соседей написано много². Но мало кто изучал отношение к насилию самих горцев. К тому же историков интересовали в основном реальные события и лица, а не запечатленные в исторической памяти представления о прошлом. Многие первоисточники, в первую очередь фольклорные материалы, остались вне поля зрения. Между тем среди них есть такие важные тексты, как Джарские песни (*Цоралъул кӀучӀдул*) о военных предводителях аварцев и их набегах на Грузию (авар. *ЦӀор*, «Загорье»), песни о благородных разбойниках-абреках начала XX в., цикл песен о противостоянии знаменитого разбойника Хочбара из Гидатля и аварского хана Хунзаха. Последний и будет объектом данной статьи. Опираясь на этот источник, я хочу разобрать отношения власти и насилия среди горцев, их отражение в исторической памяти, переходя от разбора сюжета песни к ее историческому контексту и постепенно расширяя круг привлекаемых материалов.

Песня о Хочбаре

Начнем с краткой историко-лингвистической характеристики памятника. Песня эта, пожалуй, чуть ли не самая знаменитая в дагестанском фольклоре. Известно несколько десятков ее аварских версий, даргинские и лакские варианты. В начале 60-х годов XIX в. ее впервые записал и ввел в научный оборот известный кавказовед барон П.К. Услар. В 1868 г. был издан его прозаический перевод песни о Хочбаре. Еще раз ее текст с комментариями Услара был напечатан в посмертном издании его исследования по аварскому языку³. Высокую оценку художественным достоинствам песни дал Л.Н. Толстой, познакомившийся с записями Услара во время работы над «Хаджи-Муратом»⁴. С тех пор песню о Хочбаре не переставали записывать и публиковать как в русских переводах, так и в аварском оригинале. Сегодня она входит в каждую хрестоматию народных песен Дагестана. Ее аварский текст изучается в шестом классе средней школы в аварских районах Дагестана, так же как, скажем, в русских школах «Слово о полку Игореве». Неплохой поэтический перевод песни на русский язык сделан уже в советское время крупным дагестанским писателем и переводчиком Эффенди Капиевым⁵.

* Автор выражает благодарность профессорам М.Е. Алексееву (Москва), М.А. Агларову и А.Р. Шихсаидову (Махачкала), многократные консультации с которыми помогли ему в работе над переводом и изучением песни о Хочбаре. Эту статью автор посвящает 75-летию своего учителя в кавказоведении А.Р. Шихсаидова.

Несмотря на все достоинства перевода Э. Капиева, он совершенно не годится для научного анализа памятника. Дело в том, что Капиев дополнил усларовский текст деталями из более поздних аварских версий песни, а также ее даргинского и лакского вариантов, основываясь на записях, сделанных им в Нагорном Дагестане в 1915–1934 гг. По справедливому замечанию дагестанского фольклориста А.А. Ахлакова, перед нами не столько перевод, сколько «сводная литературная» версия⁶. Аварский оригинал песни отличается от перевода Капиева по содержанию, форме и даже длине. В переводе Капиева песня о Хочбаре занимает 158 строк, а в оригинале – только 67, перевод более чем вдвое превышает оригинал!⁷ Капиев вводит в песню связи между эпизодами. От этого пропадает энергия оригинала, стиль становится слишком вялым. Краткость и очарование аварской песни в этом переводе пропали. Есть отличия в действующих лицах: у Капиева гидатлинец заменен на мать Хочбара, нет хунзахского кади, введены жена Хочбара, ханские *нукеры*, женщины и старики Хунзаха. В переводе исчезает граничащая с нищетой бедность горцев Хунзаха и Гидатля. Вместо этого переводчик щедро рассыпает перед читателем богатства Востока.

Эти соображения заставили меня взяться за новый прозаический перевод песни. Из множества аварских вариантов я выбрал не самую древнюю (усларовскую), а наиболее популярную версию последней трети XIX в.⁸ В отличие от Капиева и Услара я отказался от включения в перевод отсутствующих в оригинале связок-описаний, чтобы объяснить развитие действия. Это позволило дать наиболее адекватное прочтение памятника. Подробный комментарий и разбор сюжета читатель найдет в следующих разделах статьи.

Песня о Хочбаре служит ярким примером исторического фольклора аварцев. Исполняли ее на общеаварском койне (авар. *болмацццц*), в основу которого был положен язык общества (*бо*) Хунзахского плато. Как и другие героические песни, она имеет 11-сложную строку с цезурой посередине, близкую к арабскому размеру *басит*⁹. Поражает обилие диалогов в песне. Все важнейшие сюжетные узлы переданы в диалогах. Судя по рассказам очевидцев, записанным в середине XX в., аварцы любили петь героические песни дуэтом под аккомпанемент трехструнного *пандура* или *чаганы*. Мелодии исполнялись в очень быстром ритме, близком к плясовому¹⁰. Столь же стремительно разворачивается действие песни.

Центральная тема песни – власть и насилие среди горцев-мусульман Аварии. По содержанию она смыкается с песнями о военных предводителях и абреках, но при этом возникла раньше и просуществовала дольше и тех, и других. На это указывает ее форма. В ней нет ни похода на врага, ни приготовлений к нему, составляющих основу любой песни о набегах. Еще дальше от нее песни о «подвигах» отдельных реальных абреков начала XX столетия. Сюжет песни не трафаретен, но ее структура и художественные приемы в целом типичны для местного героического фольклора, к которому относятся и два отмеченных выше жанра. Кроме диалогичности сюда нужно отнести отсутствие зачина, обращение героя в начале песни к другу (по другой версии – к матери) за советом, гибель героя в конце песни, резкие переходы от героики к хвостовству и ругательствам, характерные эпитеты (например, «короткоухий волк»), рассказ от первого лица, употребление кратких форм прилагательных в роли постоянных эпитетов, замена личных форм глаголов причастиями прошедшего времени¹¹, что в аварском языке придает повествованию оттенок уверенности, убежденности в своей правоте.

Обратимся сначала к тексту самой песни:

1. Приходит письмо от Хунзахского хана:
– «В Хунзах приезжай, Гидатлинский Хочбар,
Старики собрались, старшины (*чухлби*) собрались,
Сход (*руккел*) проведем у входа в мечеть».
5. – «Не ездь в Хунзах, Хочбар!
[Там] ты встретишь сирот тобой убитых отцов,
[Там] ты встретишь вдов тобой убитых мужей».

8. – «Не говори таких слов, гидатлинец!
Иначе подумают, что я, верно, испугался какого-то хана».

10. Взяв быка на убой для верховного хана,
Набросив быку на рога саван,
Хочбар отправился наверх в Хунзах.

13. Когда я подъехал к «Белым плитам»¹²,
Я услышал, как кричит хунзахский глашатай (*магъуш*):
– «У кого есть ишак, вези [дрова] на ишаке!
У кого нет ишака, тащи [дрова] в охалке!
Разожжем костер, чтобы сжечь Хочбара!»

18. – «Ас-салам алейкум, хунзахский кади»,
– «Ва алейкум салам, Гидатлинский Хочбар,
Ты ведь не встречал Муртазали,
Его [шашки] Зу-л-Факар при тебе нет,
Как же ты осмелился приехать, Гидатлинский Хочбар?»

23. – «Муртазали – мой отец,
[Его] Зу-л-Факар – у меня в руке,
Почему бы мне не приехать, коли меня звали?»

26. – «Пойдем-ка, Хочбар, на [гумно] Падгьоцлабахъе»¹³,
Устроим веселый пир с песнями и плясками».

28. Оттуда пошли они на Падгьоцлабахъе.
[Видят], посреди гумна большой костер [горит],
Вокруг огня сидят юноши-[хунзахцы].

31. – «Спой-ка песню, Хочбар, ударяя в бубен (*жергъен*),
Очень хочется послушать, как ты поешь, ударяя в бубен.
Поиграй, Хочбар, на *чагане* из липы,
Очень хочется послушать твою игру на чагане».

35. – «Ей-Богу, я спою [вам] песню,
Если развяжут руки, чтобы бить в бубен.
Ей-Богу, я сыграю [вам] на чагане из липы,
Если развяжут ноги, чтобы поставить их на чагану».

39. Развязали [ему] руки, чтобы бить в бубен,
Развязали [ему] ноги, чтобы поставить их на чагану.

41. – «С этих гор, вот тут вздымающихся снизу вверх,
Кто, опустошив их, угнал овец?
Из тех загонов для скота, вон там внизу,
Кто увел быков, так что [теперь там] растет одна трава?
За гору холеных гнедых коней
Кто угнал? – Хочбар.
На уммахановой рыжей кляче
Я прокатился в Тифлис и обратно.
Шелковую нательную рубашку (*гурде*) жены Умма-хана
Я стащил сверху той вон башни,
Разодрав ее [на части], разделил [ее] в Гидатлинском союзе (*бо*),
Раздарил [ее] на свадебные подарки келебцам».

53. Рассказав так о своих подвигах,
[Обоих] сыновей хана, ползавших [там] на коленках
[Схватив и] засунув их себе подмышки,
Хочбар прыгнул в середину костра.

57. – «Ради Бога, Гидатлинский Хочбар,
Выйди с этой [стороны] Тало»¹⁴, выйди оттуда!
Не дай сгореть двум мальчикам из дворца!»

60. – «Что вы плачете, *нуцалата*,
Ведь и плоть Гидатлинского Хочбара жарится с вами!
Что вы стонете, осиротевшие ягнята,
Ведь и усы Гидатлинского Хочбара палятся с вами!»

64. – «Скажите моей матери, пусть не рыдает,
Не напрасно погиб короткоухий волк!
Скажите родным, пусть не стонут,
Не сломили того, у кого повадки волка!»

Сюжет песни

Итак, гидатлинского разбойника Хочбара постигла злая гибель. Он заживо сгорел на костре. Но вместе с ним погибли оба наследника ханского престола. Род пра-

вителей Хунзаха пресекался. Когда хунзахцы уже торжествовали победу над врагом, их постигла божья кара. Нельзя безнаказанно попираť священные законы гостеприимства и казнить гостя, пусть даже преступника. Такова основная идея песни. Ее еще в 80-е годы XX в. разобрал известный дагестанский этнограф и знаток горского фольклора М.А. Агларов¹⁵. И здесь незачем говорить о суровости нрава горцев, о которой так любят рассуждать литературоведы¹⁶. Гуманность по отношению к детям и какие-либо иные соображения здесь ни при чем.

Однако кроме общечеловеческой морали, так поразившей Толстого, у песни о Хочбаре есть и более частное социальное содержание. Чтобы понять его, нужно рассмотреть ее сюжет и встречающиеся в нем местные реалии. Действие разворачивается в среднем Дагестане (ныне Шамильский и Хунзахский районы Республики Дагестан). Родиной Хочбара был Гидатль (авар. *Гьид*) – большая и могучая конфедерация (авар. *бо*) самоуправлявшихся сельских общин, просуществовавшая в долине р. Аварское Койсу до начала русского правления. Ее основу составляли шесть аварских селений – Урада, Гента, Тидиб, Хотода, Гоор и Кахиб. Центром союза была Урада. В разное время к конфедерации присоединялись другие селения и даже союзы общин, например, упомянутый в песне Келеб (авар. «келебцы», *Къел*), Койсу-булу (Хиндалал) и др. Накануне русского завоевания в Гидатле насчитывалось 19 селений с 3869 домами¹⁷. На северо-востоке от Гидатля высится Хунзахское плато – огромная столовая гора высотой от 2 до 2,5 тыс. м, – с древней резиденцией давних соперников Гидатля – аварских ханов (или нуцалов).

По легенде, знаменитый разбойник Хочбар жил в Гидатле приблизительно в XVIII или даже в XVI–XVII вв. Он прославился дерзкими набегами на земли врагов гидатлинцев. Хочбар угонял стада, грабил и убивал хунзахцев. В варианте песни, опубликованном Усларом, он бросает в лицо нуцалу: «Разве я не убил шестьдесят человек из вашего общества (здесь – бо. – В.Б.)?»¹⁸. Поймать его не удавалось. Обращения к старшинам Гидатля с требованием приструнить разбойника тоже не имели успеха. Тогда хунзахцы решили заманить Хочбара к себе и убить. Нуцал прислал ему приглашение принять участие в сходе (авар. *руккел*) старшин Аварского ханства. Хитрость хунзахцев была шита белыми нитками, но Хочбар не посмел уклониться от приглашения, боясь обвинения в трусости. Он знал, что идет на верную смерть и поэтому взял быка в подарок нуцалу и саван для себя. В отличие от варианта Э. Капиева в нашей версии резче показана стойкость разбойника. Подъезжая к Хунзаху, он случайно узнал о приготовлениях к его казни, но не повернул назад.

Поднявшись на плато и въехав на центральную площадь у мечети (*годекан*), где было назначено совещание старшин, Хочбар встречает кади Хунзаха. Тот удивленно спрашивает его, как же он осмелился приехать в стан своих злейших врагов. Реплики кади с упоминанием хорошо известных в Дагестане, но не объясненных в песне исторических персонажей требуют комментария. Например, он называет некоего Муртазали, которого, похоже, можно отождествить с сыном Сурхай-хана Казикумухского – одним из предводителей ополчения горцев, которое осенью 1741 г. разбило войска Надир-шаха, вторгшиеся в Дагестан из Ирана. Муртазали стал одним из любимых героев исторического фольклора аварцев, лакцев и даргинцев¹⁹. Кади приписывает ему чудесный меч пророка Мухаммеда по имени Зульфукар (от араб. *Зу-л-факар*, «С волнистым лезвием»), доставшийся тому в битве при Бадре (март 624 г.), а после смерти пророка перешедший к Али. Шиитские легенды говорят о волшебных свойствах этого меча²⁰. Общий смысл слов кади: спасти Хочбара может только герой Муртазали и то при помощи своего чудесного меча. В ответ ему Хочбар называет Муртазали своим отцом и показывает на саблю Зульфукар.

Действие быстро приближается к трагической развязке. Кади ведет Хочбара на гумно за ханским дворцом. Здесь их встречают юноши-хунзахцы, которые бросаются на Хочбара, обезоруживают и вяжут его. Они перерезают горло его коню, разбивают о скалу кремневку и чудесную саблю Хочбара. Затем его самого подводят к огромному костру и издевательски просят потешить их музыкой и пением с пляской.

Хочбар прославился не только как разбойник, но и как искусный танцор и музыкант. Он хорошо играл на бубне и *чагане* – струнном инструменте вроде скрипки или виолончели, звучащей на манер арабского *уда* или новогреческой лютни. Услар, поясняя значение этого слова русскому читателю, назвал его «липовым гудком»²¹. Чагана оканчивалась длинной спицей, которую при игре упирали между ступнями. Хочбар соглашается исполнить просьбу хунзахцев, если ему освободят руки и ноги. Старики-старшины не соглашаются, но гордая молодежь переспоривает их и Хочбара развязывают. Почти все эти подробности и развитие действия в песне опущены. Слушатели и так прекрасно знали сюжет песни. В ней остался только диалог-переванка хунзахской молодежи с Хочбаром.

Под аккомпанемент бубна и чаганы Хочбар исполняет импровизированную песню, в которой называет своих врагов хунзахцев трусами, никчемными людьми, сравнивает их с баранами, а себя – с отважным волком, разоряющим овчарни. Хочбар насмехается над прошлым величием Хунзаха, рассказывая, как съездил в Тифлис на рыжей кляче, прежде служившей конем знаменитому правителю Аварского ханства Умма-хану Великому (1774–1800). Под конец он бесчестит нуцала. Показывая на стоящую рядом жилую башню ханского дворца в квартале Самилакх (авар. *Самилахъ*), Хочбар рассказывает о том, как украл оттуда шелковую сорочку (по другой версии, шаровары – авар. *mlaju*) жены нуцала и, разорвав ее на части, разделил в качестве свадебных подарков среди гидатлинцев и келебцев. К этому месту песни Услар сделал следующее примечание: «Нет большего позора для горца, как если шаровары его жены унесет чужой мужчина»²². Окончив песню, Хочбар пустился в пляс. Внимание хунзахцев ослабло. Они и не заметили, как разбойник схватил обоих сыновей нуцала и, зажав их подмышкой, сам прыгнул в костер. Мальчики были совсем маленькие. Они еще не умели ходить, а ползали на коленках. Несмотря на жестокость мести симпатии певца остаются всецело на стороне героически погибшего Хочбара.

Исторический контекст

Что можно сказать об историко-этнографическом контексте только что разобранного сюжета? Вопрос этот непростой. Исторический фон обрисован в песне о Хочбаре слишком бегло. Не совсем понятно даже, к какому времени она относится. Литературоведы помещают ее между XVI–XVII и XVII–XVIII вв.²³ Но никаких твердых оснований для такой датировки нет, кроме разве того, что в песне ни слова не говорится о Российской империи и русских, появившихся в Аварии в начале XIX в. Аргумент, по-моему, слабый. Ведь Аварское ханство существовало и в составе империи (до 1864 г.). К тому же в песне упомянут умерший в начале XIX в. аварский нуцал Умма-хан. Целый ряд обстоятельств указывает на то, что песня складывалась на протяжении столетий. В аварском тексте заметны следы двух разных эпох: 1) объединения сельских конфедераций горцев под властью Аварского ханства (XV–XVIII вв.), 2) раскола ханства и всего горского общества в ходе Кавказской войны (конец XVIII – первая половина XIX в.), окончившейся присоединением мусульманского пограничья к Российской империи.

Ключевой для понимания исторического контекста обоих периодов опять же является тема власти и насилия. Она связывает главных героев песни – гидатлинского разбойника Хочбара, аварского нуцала и молодежь Хунзаха. В начале песни есть мелкая, но существенная деталь. Читатель, наверное, помнит, что нуцал пригласил Хочбара на совет старшин Аварского ханства. В историческом фольклоре других народов, например, в русских песнях о Стеньке Разине, такое было бы просто невозможно. Как связаны между собой разбойник и «государственный совет»? Ответ на этот вопрос следует искать в отдельных аварских соционимах XV–XVIII вв., упомянутых в песне. Это понятия *бо*, *руккел*, *магъуш* и *члухлби*. Первое слово означает одновременно как «общество, народ» (в смысле политического образования, союза

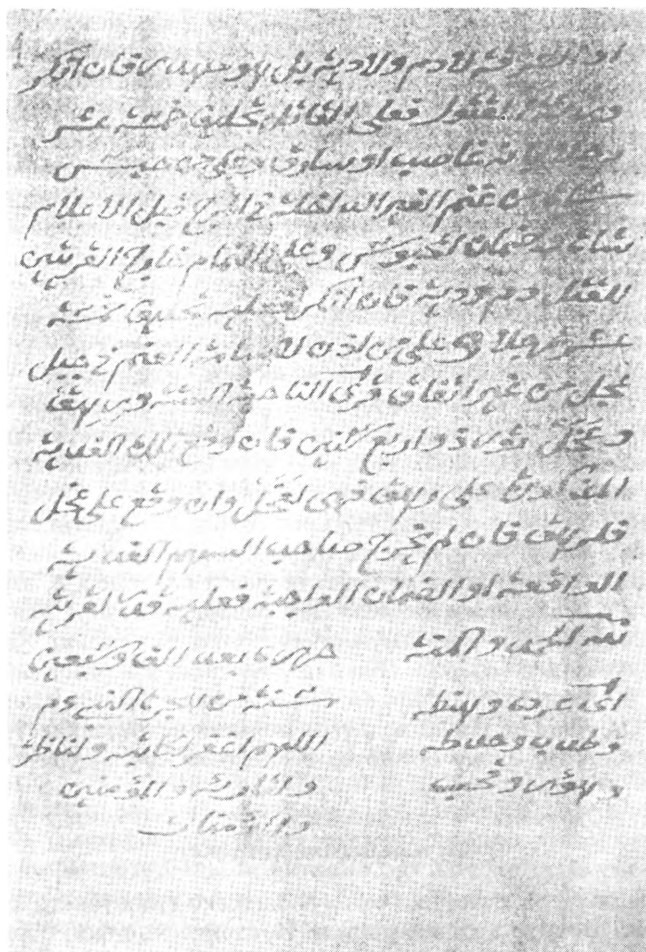


Рис. 1. Гидатлинские адаты. Копия XIX в. с рукописи XVII в. Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 62. Л. 1

сельских общин), так и «ополчение». Остальные три термина касаются органов управления и должностных лиц конфедерации-ополчения. Нуцал был лишь верховным военным предводителем (араб. *амир*, авар. *цевехъан*) аварского бо, которым управляли старшины-*чухлби*, время от времени собиравшие через глашатая-*мангуша* сельский сход всего общества.

Ополчение охватывало всех свободных горцев Аварии. Полноправным членом общества мог быть лишь воин. При этом, конечно, сохранялось деление на простолюдинов (*узденей*) и знать (*ханов*, *беков*), к числу которой относились кланы (*тухумы*) Шамхалов Гидатля и нуцалов Хунзаха. Основу ополчения составляли союзы неженатой молодежи, реликты которых описаны этнографами²⁴. Юноши старше 14 лет проводили зиму и часть весны в большом доме-крепости (авар. *гъоркъо рукъ*), пируя и упражняясь в воинском искусстве. Крепости такого рода сохранились до наших дней. Одну из них я своими глазами видел в сел. Кванада. У союза был военный предводитель (*шах*) и сложная внутренняя иерархия. Особенно почетным считался пост глашатая-церемониймейстера (*мангуш*). В любую минуту горская община могла превратиться в военный отряд, способный сокрушить врага. Понимание общества как войска можно обнаружить в позднесредневековых источниках из Нагорного



Рис. 2. Набег горцев. Рисунок начала XIX в. (Из книги «Утверждение русского владычества на Кавказе». Т. 3. Ч. 2. Тифлис, 1904. С. 228)

Дагестана. *Бо* переводилось на арабский как «войско» (*джайш*, *'аскар*). Ополчения селений объединялись в конфедерации, а те – в сверхсоюзы и ханства. Похожая военно-политическая иерархия была и у других народов Нагорного Дагестана – андоцезских, даргинцев, лакцев и лезгин. Она отмечена также у хевсур, пшавов и сванов горной Грузии²⁵.

Крупнейшим политическим образованием мусульманского пограничья этого периода было Аварское ханство, представлявшее военно-политический союз конфедераций, управлявшийся старшинами (*члухIби*) Хунзаха. У соборной мечети Хунзаха проходили сходы (*руккел*) представителей конфедераций ханства. Отношения между Хунзахом и Гидатлем не всегда определяла вражда. Сохранились арабские копии соглашений (араб. *иттифак*) между обоими союзами. Одна из них вошла даже в знаменитый сборник Гидатлинских адатов XV–XIX вв. (рис. 1). Этот договор закреплял объединение Гидатля и Аварского ханства в единый союз-бо. «Поистине члены Хунзахского бо (*джайш*) со своим предводителем (*амиру-хум*, здесь – хан. – В.Б.) Мухаммед-нуцалом и члены Гидатлинского союза (*джайш Хид*) согласились объединиться при хорошем и дурном и стать единым союзом (*ка-джайш вахид*)». Далее в нем говорилось об объединении правовых сводов (*'адат*) хунзахцев и гидатлинцев²⁶. Мухаммед-нуцал, при котором было заключено соглашение, приходился отцом Умма-хану и правил в 1735/36–1774 гг. Итак, еще в XVIII в. нуцал и Хочбар вполне могли сойтись на государственный совет «у входа в мечеть». Их пути разошлись позднее, к XIX в., а песня отразила сразу оба исторических периода, отчего в ней появились некоторые противоречия.

Первоначально гидатлинцев и хунзахцев связывала не только иерархия институтов власти, но и совместные походы (рис. 2). Насилие было направлено не столько внутрь, сколько вовне мусульманского пограничья, в основном на Грузию. Осенью, а чаще в апреле–мае, когда горные перевалы были свободны от снега, молодежь Хунзаха совершала набеги на грузин-христиан. Во главе войска часто шел сам нуцал. Умма-хан дважды разорял Алазанскую долину, в 1785 и 1800 гг., а в 1797 г. поход на Грузию совершил его брат Гебек²⁷. Нуцал рассылал письма в другие конфедерации с приглашением, а порой приказом присоединиться к походу. В конце XVIII в. по требованию аварского хана гидатлинцы выставляли ополчение «на собственном их продовольствии»²⁸. В одной из грузинских хроник говорится, что, когда владелец Хунзаха совершил набег на Кварельскую крепость, «он взял с собой всех лез-

гин, живущих по ту и по сю сторону хребта; кто добровольно не пошел, взял силой»²⁹. Путь от Хунзаха до Тифлиса, который, согласно песне, проделал Хочбар на коне Умма-хана, до 60-х годов XIX в. шел через Северный Азербайджан (Джар) и занимал пять–шесть дней. Сборы юношей в поход и набег (авар. *чабхъен*) стали общим местом песен о военных предводителях:

Как узнаю я, матушка, о начале лета
Как не по отрядам и войскам (*боал*), поднимающимся в Цор?
Кто дал знать мне, матушка, о приходе весны
Как не оседланные кони?
Уходят, матушка, войска (*боал*) в Цор.
Неужели, матушка, и мой возлюбленный уйдет?
Седлают, матушка, коней на войну.
Неужели, матушка, и мой дружок оседлает [коня]?³⁰

Так поет девушка-невеста в начале аварской песни «Ополчения ушли в Грузию» (авар. *Боал Цороре араб*). В записанной Усларом знаменитой песне «О хромом Раджабадине» – военном предводителе аварцев из койсубулинского сел. Карачи возле Гидатля, Раджабадин обращается к молодежи ополчения со следующей речью:

Выступим, юноши, поднимемся в Голода,
Сделаем красной [от крови] синюю Алазань!
Снаряжайтесь, друзья, [в поход] за Джар,
Чтобы кровью покрыть неверный Гурджистан,
Джарских красавиц менять на серебро!³¹

В другой песне, пересказанной Усларом, подробно описываются приготовления к набегу, оружие, которое берет с собой удалец: «...египетский меч с написанным приветствием Пророку, крымская или мажарская винтовка с голубым прикладом; конь, как невеста, убранная к свадьбе; гурии держат стремя молодцу; хлопнув ладонью по коню, садится на него молодец и пускается в путь! "Дай Бог тебе счастья!" – приговаривает ему вслед певец». Торжество звучит в строках о разгроме неверных: «...куда коснулась рука наша, там плач поднялся, куда ступила нога наша, там пламя разлилось; захвачены девы с прекрасными руками и глазами; пойманы мальчишки, пышущие здоровьем...» На обратном пути мусульмане, отягощенные добычей, вынуждены вновь биться – теперь уже с догнавшим их неприятелем. При этом они проявляют чудеса храбрости: «Один ринулся, как орел, сложивший крылья; другой ворвался в ряды врагов, как волк в овчарню. Неприятель бежит подобно листьям, гонимым осенним ветром. Не туча легла на горы, столб дыма покрыл Ширак; не весенний дождь, а кровавые ручьи полились в Алазань. Горцы возвращаются с добычей и славой»³².

Ополченцы занимались не только грабежом и насилиями. По свидетельству источников, они также защищали свое общество (бо) от вторжений. Во время ряда опустошительных походов Надир-шаха в Нагорный Дагестан в 1734–1743 гг. именно они сумели разбить неприятеля и изгнать его за пределы края. Молодежь из мужских союзов и ополчений также выполняла некоторые сельскохозяйственные работы, такие как очистка полей от камней, косьба и пр. У лакцев ежегодные семидневные осенние сборы членов мужских союзов назывались *чартту батлин* («собирать камни») ³³. Участники ополчений не были ни профессиональными воинами, ни тем более разбойниками. Косвенно на это указывает огромная численность бо, никак не сопоставимая со скромными размерами разбойничьих шаек. Местные арабские источники определяют размеры горских ополчений в десятки и даже сотни тысяч человек. В это число явно входило все боеспособное мужское население мусульманского пограничья.

В знаменитом «Завещании Андуника», датированном 1485 г., но дошедшем до нас в копиях XVIII–XIX вв., правитель Аварского ханства Андуник, наставляя своего племянника и наследника Булач-нуцала, перечисляет земли, входившие в ханство, а также конфедерации, связанные с ним военно-политическими союзами, и числен-

ность крупнейших в Нагорном Дагестане ополчений (араб. *'аскар*, *риджал*, здесь как синоним авар. *бо*): «В области (*вилайа*) Дагестан двести десять тысяч мужей, [в том числе] шестьдесят тысяч в Тафасапане (Табасаран. – В.Б.), тридцать тысяч – у Хайдака (Кайтаг. – В.Б.), сто тысяч мужей в войске (*'аскар*) падишаха ал-Гумуки (*шамхала* Казикумухского. – В.Б.), двадцать тысяч – в войске (*'аскар*) нуцала Аварии...»³⁴. Интересно, что один из списков «Завещания» адресован одновременно «Булач-нуцалу хану (*амир*) области (*вилайа*) Авария и Хаджи-Али-шамхалу, правителю (*амир*) области Гидатль (араб. *вилайат Хид*)». В нем численность совместного гидатлинско-хунзахского ополчения определена в 40 тыс. чел. Тут Гидатль выступает как равноправный участник военно-политического сверхсоюза общин Аварии, а правившие им военные предводители (араб. *амир*, авар. *цевехъан*) из тухума Шамхалов – как соправители нуцалов³⁵.

На конец XVIII столетия пришелся не только пик могущества Аварского ханства, но и начало его распада. Без сильного правителя конфедерации переставали признавать власть Хунзаха. После смерти Умма-хана, представленного в фольклоре мудрым правителем, политическое влияние Аварии быстро падало. Его преемник Гебек был убит в 1801 г. После него ханская власть перешла к зятю Умма-хана Ахмет-хану (1801–1823), который присоединился к союзу горских князей под протекторатом России (Георгиевский договор 24 июля 1783 г.) и принял в 1803 г. русское подданство. В том же 1803 г. власть Российской империи признала Джаро-Белоканская конфедерация, а в 1809–1812 гг. – несколько союзов общин, отпавших от Аварского ханства³⁶. Русские власти стали вмешиваться во внутренние дела ханства, смещая неугодных им правителей. Так, в 1819 г. главнокомандующий Кавказским корпусом генерал А.П. Ермолов попытался передать власть над Аварией сыну Гебека Сурхай-хану. Проект этот провалился, но в 1828 г. вдове Ахмет-хана Паху-бике пришлось под нажимом русских военных властей разделить ханство между своим сыном Абу-Нуцал-Султаном и Сурхай-ханом³⁷.

Во второй период обострились противоречия между знатью и общинами. Мощный толчок усилению общин дало исламское повстанчество, направленное первоначально против шиитской экспансии Ирана, а затем против русского проникновения в Нагорный Дагестан. В Аварии оно принимает форму войны за веру, иначе говоря, *джихада*, или *газавата*. Первоначально идея джихада исходила от ханов и близкой к ним горской знати³⁸. Антирусские настроения разделяли все последние правители Аварского ханства, не исключая упомянутого выше Сурхай-хана. Но к 30-м годам XIX в. большинство горской знати отошло от участия в движении за джихад. Беки, *чанки* (потомки от браков беков с женщинами из низшего сословия *узденей*) и аварские ханы приняли сторону имперских русских властей, видя в них гарантию сохранения своих привилегий в борьбе с общинами горцев. В песне о Хочбаре отголоски исламского повстанчества чувствуются в эпизоде о шашке пророка Мухаммеда и первого шиитского имама Али, обладателем которой назван Хочбар. Мы еще вернемся к этому эпизоду при разборе исторической памяти об этом периоде.

Борьба между общинами и знатью оказалась одной из причин затяжной Кавказской войны (1817–1859). Во главе движения за джихад сначала встал койсубулинец Гази-Мухаммед из сел. Гимры (1794/95–1832). Его отец был родом из Гидатля. Избрание Гази-Мухаммеда имамом на сходе отдельных селений и конфедераций Аварии положило начало имамату Дагестана и Чечни – военно-политическому сверхсоюзу горских конфедераций. В целом оно основывалось на прежней системе управления в Аварском ханстве. Армия имамата представляла собой объединение сельских ополчений и временами включала 8–10 тыс. воинов. При Гамзат-беке (1832–1834) и особенно при третьем имаме Шамиле (1834–1859) была создана единая государственная организация мусульманского пограничья в районе Большого Кавказского хребта. Она имела единую администрацию, казну и армию и подготовила почву для включения всего Нагорного Дагестана в российское имперское пространство. В то

же время в основе имамата по-прежнему лежал союз общин и конфедераций³⁹. В военном деле все имамы следовали привычной тактике сезонных набегов сельских ополчений, но уже не на Грузию, а на районы Дагестана и Чечни, признавшие власть империи.

Порвав с беками и ханами Аварии, имамы сделали ставку на физическое истребление кланов горской знати. Насилие было направлено на бывших держателей власти и получило в тот период преимущественно внутрисполитический социальный характер. Уничтожение горской знати в годы Кавказской войны велось с беспрецедентной жестокостью. Не щадили ни женщин, ни детей. В то же время за недолгое правление Гази-Мухаммеда было казнено 30 влиятельных беков. Гамзат-бек, хотя и принадлежал к чанкам по рождению, вырезал несколько кланов горской знати. Наиболее известным его предприятием был захват в 1834 г. Хунзаха и истребление всего аварского ханского дома, включая престарелую ханшу Паху-бике. В том же году имам казнил Сурхай-хана Аварского⁴⁰. Шамиль продолжал его политику. При нем последний представитель рода аварских ханов, мальчик Булач-хан, был сброшен в пропасть (1834 г.), а большинство кланов беков и чанков в горах и предгорьях поголовно вырезаны. Их владения составили основу общественного имущества имамата (*байт ал-мал*), а после его разгрома перешли в российскую казну. В 1843 г. Аварское ханство было включено в состав имамата и разделено на *наибства* (в рамках бывших союзов-ополчений)⁴¹.

В годы Кавказской войны военная верхушка ополчений горцев быстро криминализировалась. Многие из военных предводителей былых времен, как, например, знаменитый Бей-Булат Таймиев в горной Чечне, превратились в абреков. Есть одно любопытное аварское предание, записанное со слов Казанбиа – внука знаменитого шамилевского наиба Хаджи-Мурата. В нем говорится, что после убийства имама Гамзат-бека (1834) власть над Хунзахом, ханы которого незадолго перед тем были перебиты Гамзатом, перешла в руки «организованной из молодежи партии (шайки), именовавшейся "абуриказби" (искаженное авар. *апарагзаби* в значении "разбойники-абреки". – В.Б.). Партия эта не составляла соединения членов какого-либо рода. "Абурики" своевольничали, производили насилия, у кого хотели отбирали быков, лошадей и скот». Сам Хаджи-Мурат не принадлежал к «партии», но в нее входил его двоюродный брат Хедарас Гасан-оглы⁴². В этом историческом эпизоде, возможно, отразилось начавшееся в то время превращение военных дружин молодежи в поставленных вне закона разбойников – абреков. Этот процесс захватил Гидатль и другие конфедерации Нагорного Дагестана.

Русские власти со своей стороны вытесняли мусульманскую знать с политической арены, привлекая бывших военных предводителей на службу империи. В ходе Кавказской войны были уничтожены последние независимые мусульманские владения Дагестана. Их прежние правители получили пожизненные пенсии. «Мирным горцам» запрещалось производить набеги. С 20-х годов XIX столетия на основе ополчений под руководством знати создавались конные и пешие отряды горской милиции (с функциями жандармерии). После разгрома имамата большинство отрядов милиции было распущено⁴³. В 1859 г. Аварское ханство было восстановлено под властью родственника нуцалов Ибрагим-хана Мехтулинского. Но уже в 1861 г. его лишили власти, а в 1864 г. ханство вместе с частью конфедераций оказалось преобразовано в Аварский округ Дагестанской области. В 1864–1869 гг. в Хунзахе была построена русская крепость с церковью, лазаретом и школой. Завоевание мусульманского пограничья закончилось. Начался новый этап колониальной трансформации региона, выходящий за рамки данного исследования.

Историческая память

Встает вопрос, как соотносить предание о Хочбаре с обрисованным выше историческим контекстом присоединения к Российской империи мусульманского пограничья

Дагестана. Здесь для исследователей исторического фольклора кроется одна ловушка. Велик соблазн найти реально существовавшего гидатлинского абрека Хочбара. Где только его не искали! И в Гидатле, и в Хунзахе, и даже среди аварских *аманатов* в русском Терском городке XVII в., одним из которых был родственник нуцалов по имени Хочбар⁴⁴. В 1920 г. на съезде мусульман Дагестана в Кахибе древний старец из Тидиба рассказывал дагестанскому историку М.-С.Дж. Саидову о том, что во времена его детства (в начале XIX в.) в Гидатле действительно жил известный абрек Хучубар⁴⁵. Но никаких надежных известий об историческом прототипе героя песни отыскать так и не удалось. Не стоит отчаиваться. Когда-нибудь он будет обнаружен. Однако так ли это важно, как кажется? Даже если биографии всех действующих лиц будут установлены, это не поможет узнать, как горцы мусульманского пограничья понимали власть и насилие, и как эти взгляды менялись со временем.

Да, в любом историческом фольклоре присутствует прошлое, но это не просто история, а *устная история*, прошлое, отразившееся в коллективной памяти народа. Для исполнителя и слушателей героических песен было важно не столько узнать что-то о прошлом, сколько насладиться произведением искусства. Ведь исторические песни сочиняют не для того, чтобы лучше запомнить и сохранить в памяти те или иные события, а для того, чтобы выразить определенные чувства и настроения. О значении героических песен для аварцев середины XIX в. неплохо сказал знаток жизни и быта Нагорного Дагестана князь Н. Львов: «У горцев длинным зимним вечером, с чего бы ни начался разговор, он непременно переходит на любимую тему – об удалстве цевекханов (предводителей) давно и недавно прошедших времен. Легенды, сказки, песни... горцы очень уважают. И чем фантастичнее и баснословнее рассказы, тем с большей охотой их слушают, чем неправдоподобнее событие, тем охотнее верят в действительность его»⁴⁶.

Нельзя просто переносить данные фольклора в историю для его реконструкции. В исторической памяти образы прошлого неизбежно осовремениваются. Здесь сплошь и рядом встречается путаница разных эпох, например, двух отмеченных выше периодов существования мусульманского пограничья – до и после прихода русских в Нагорный Дагестан. Изучение исторической памяти ставит перед историком иные задачи, чем реконструкция прошлого. Здесь есть своя логика, свое представление о времени и пространстве. Историческая память обращена не столько в прошлое, сколько в настоящее. Для нее важно не то, как все случилось на самом деле, а какое значение прошлое имеет для осознания людьми настоящего.

Заслуживает внимания тонкая оценка отражения истории и исторической памяти в фольклоре, принадлежащая перу классика российской фольклористики В.Я. Проппа. Критикуя сторонников исторической школы, видевших в русском эпосе (былинах) одно искажение действительности, он писал: «Былина основана не на передаче в стихах исторического факта, а на художественном вымысле, который именно как *вымысел* (выделено Проппом. – В.Б.) определяется историей. Непонимание этого приводит к тому, что былинные герои ищут в летописях и в повествовательной литературе и полагают, что находят их, так как отличие художественных форм и жанровой принадлежности эпоса и летописи полностью игнорируется...»⁴⁷. Отношение к времени в эпосе Пропп определяет следующим образом: «Певец конечно понимает, что события песни относятся к прошлому. Об этом свидетельствует название песен "старинами"... Тем не менее, вопрос этот не так прост, как может показаться на первый взгляд. Искусство эпоса до некоторой степени родственно искусству драматическому. Когда зритель смотрит на сцену, он, конечно, знает, что изображаемые на сцене события в преобладающем большинстве случаев относятся к прошлому. Воспринимаются же они, как события, происходящие перед нашими глазами в настоящем. Нечто сходное имеется и в эпической поэзии. Относя воспеваемые события к прошлому, певец вместе с тем видит их перед глазами. Они для него совершаются в настоящем»⁴⁸.

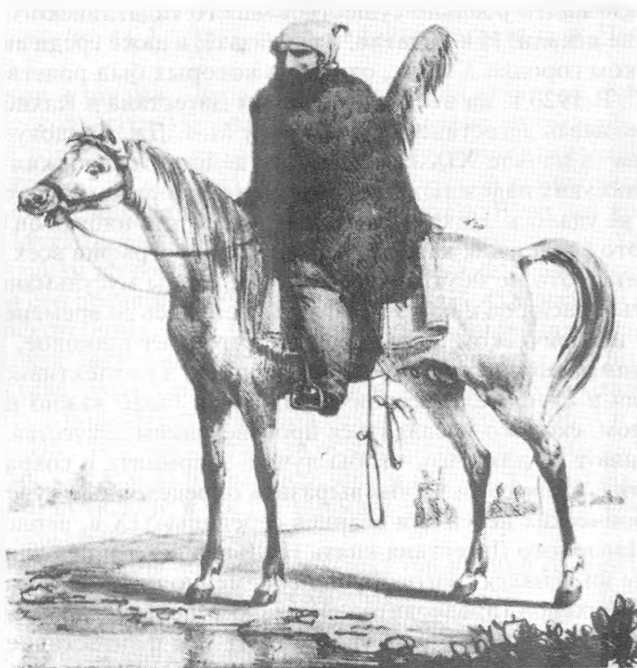


Рис. 3. Черкесский наездник. Гравюра XIX в. Художник Г. Энгельман

При анализе представлений о власти и насилии следует также иметь в виду, что историческая память лепит из порой случайного исторического материала образы, важные для идентификации общественных групп. Она имеет коллективную природу. Герои и события прошлого в народной исторической памяти теряют индивидуальные черты. Эту особенность уже отмечали зарубежные специалисты, занимающиеся изучением сходных сюжетов. Например, египтолог Ян Ассман определяет историческую память как «осознание своего общего исторического прошлого», помогающее общине почувствовать свою «самость» в культурном отношении.

В этом контексте рассказ о прошлом приобретает прежде всего современное значение, отражающее не реальные исторические факты, а их современное общественное значение⁴⁹. Такой знаковой фигурой исторической памяти мусульманского пограничья стал к XIX в. гидатлинский разбойник Хочбар. Его образ помогает понять характер горской идентичности и ее изменение вместе с расколом обществ-ополченений мусульманского пограничья и включением их в российское имперское пространство.

В основе это образ не преступника, а горского рыцаря (рис. 3). Знаток Кавказа В.А. Потто недаром отмечал, что «все поэтические предания, все мечты горца сосредоточены на его военных подвигах»⁵⁰. В песне Хочбар ведет себя не как пойманный вор, а как воин без страха и упрека, очутившийся в стане заклятых врагов. В памяти слушателя остаются не столько воровские «подвиги», которые перечисляет Хочбар, сколько его отвага перед лицом неизбежной смерти, противопоставленная коварству и трусости хунзахцев. Грабежи и убийства, совершенные в стане врагов, по мысли автора, позорят не Хочбара, а ограбленных им трусов. Стилистически описание чувств и действий героя удивительно напоминает образ военного предводителя (*цевехъан*) в песнях о набегах, например, в песне о Гамзате, использованной Толстым в «Хаджи-Мурате». Сюжетная линия песни также близка к песням о пред-



Рис. 4. Кладбище шахидов – мучеников, павших в войне за веру. Селение Кванада. Фото автора. 1996 г.

водителях: в обоих случаях герой погибает, окруженный врагами, но не сдается. Чтобы пояснить образ Хочбара православному русскоязычному читателю, Услар не случайно уподобляет его ветхозаветному Самсону⁵¹, кстати, тоже и разбойнику и правителю (*судье-шофет*), павшему от рук врагов-филистимлян.

Певец не случайно сравнивает бесстрашного Хочбара с волком. По словам Услара, волк – излюбленная метафора всего фольклора горцев: «Волк самый поэтический зверь... Лев, орел изображают силу – они идут на слабого; волк идет на более сильного, чем он; недостаток силы заменяет отвагой, дерзостью, ловкостью... Попавшись в безысходную беду, волк умирает молча, не выражая ни страха, ни боли. Эти свойства характеризуют героя по горским понятиям...»⁵². Не менее важно, что волк служил важнейшим символом мужских союзов аварцев и других горских народов Дагестана и Грузии (Сванетия, Хевсурия). Он сохранился до настоящего времени в семантике народного календаря. У цезов и бежтин юноши до недавнего времени устраивали весной игру под названием «волчье войско» (цезск. *боцлда бо*). В цезском сел. Шаитли в день середины зимы (5 февраля) устраивается праздник *игби*, главные действующие лица которого – ряженные волками (цез. *боцлиби*) юноши⁵³. В героических песнях войско, ополчение, как правило, уподоблялось волчьей стае. Характерный образ волка, режущего овец, используется при описании боя с грузинами ополчения в песне о хромом Радждадине:

Подобно волкам, бросившимся на [отару] овец,
Врезались в гущу [врагов] голодинцы⁵⁴.

В другой аварской песне нападение армии Шамиля на войско русских гяуров описывается следующим образом:

...И начало бой войско (бо) Шамиля,
Стали стрелять лучшие храбрецы,
К нападению готова стая волков⁵⁵.

Фигура рыцаря сливается в аварском фольклоре с образом героя – воителя за веру (*гази*) (рис. 4). Корни этой темы уходят в глубокую древность, но героями песен стали более современные деятели исламского повстанчества XVIII – первой половины XIX в., в первую очередь Муртазали Казикумухский и Хаджи-Мурат Аварский. Отголоски ее чувствуются и в песне о Хочбаре, который предстает наследником и

продолжателем дел защитника дагестанских мусульман Муртазали Казикумухского. Причем, если его названный отец Муртазали боролся с «подлыми шиитами» Ирана, то Хочбар поднимает меч против нечестивого нуцала и его войска, в образе которых несложно узнать характерные черты грузин-кяфиров из песен о военных предводителях. В руке Хочбара – чудесный меч пророка Мухаммеда и халифа Али по имени Зульфукар. Название этого меча стало в Нагорном Дагестане синонимом храбрости, удалства в священной войне с неверными. Это имя любили давать мальчикам. У аварцев оно встречается в форме *Пали-Зульпукар*, или просто *Зульпукар*⁵⁶. Но в целом тема газавата звучит тут еще смутно. Она получила развитие в более позднем жанре песен о благородных разбойниках мусульманского пограничья империи. Так, в песне о чеченском абреке Зелимхане Харачоевском поется:

..Идет слух, что в чеченских лесах [появился] лев,
Объявивший газават за перебитых детенышей,
Идет слух, что в глубоком ущелье [живет] зверь,
Заставляющий бледнеть христиан (букв. «крещеный люд». – В.Б.)...⁵⁷

С песнями об абреках образ Хочбара роднит тема насилия, направленного против тиранов-правителей. Она вошла в горский фольклор во второй исторический период его развития и окончательно сложилась при русском правлении. Исследователи советского времени совершенно верно отметили, что Хочбар выступает прежде всего в роли борца с социальной несправедливостью. Однако этот мотив, как следует из приведенных выше материалов, не был присущ песне изначально. Только к XIX в. Хочбар из военного предводителя (*цевекхана*) превратился в благородного разбойника (*абрека*). В отличие от песен о набегах пафос песни о Хочбаре заключается не в прославлении подвигов юношей-джигитов среди грузинских кяфиров, а в противопоставлении свободных горских общин и ханской власти. Однако до конца эта тема тут еще не разработана. Фигура трусливого и коварного хана-тирана намечена в песне крайне схематически. Из текста песни не совсем ясно даже, в чем заключалась причина вражды нуцала и Хочбара. Этой теме суждено было развиваться в рассказах о борьбе горцев с ханами и беками, а отчасти и в героических песнях об абреках XIX – начала XX в.

В этих фольклорных произведениях, записанных в основном уже при советской власти, роли действующих лиц поменялись. Ханы и беки превратились в отъявленных разбойников. Горская молодежь и старики Гидатля и Хунзаха объединяются в борьбе с ханом, а в роли верховных предводителей и защитников народа выступают абреки. Чтобы дополнительно очернить горскую знать, ее род выводят от разбойников «без закона и религии», установивших среди горцев варварские адаты, такие как обычай умерщвления стариков⁵⁸. Символом злого и коварного тирана стал легендарный родоначальник аварских нуцалов родом из «проклятых русских» Суракат, погибший в борьбе с благородным арабом Абу Муслимом, не менее легендарным исламизатором Дагестана и Чечни⁵⁹. Смешивая события из времен арабо-хазарских войн и Кавказской войны XIX в., фольклор рассказывает об истреблении тухумов правителей-тиранов удалцами-абреками, поддержанными остальным народом. По одной из версий этой истории, совет о том, как погубить тирана Гидатля по имени Ол-о дал сыну мудрый старик, которого тот пощадил и не сбросил со скалы, как других⁶⁰. Рисуя ханов и беков «феодальными хищниками», создатели песен и легенд невольно повторяли ориенталистские клише колониальной эпохи⁶¹.

Семантика горского фольклора позднего имперского и советского времени испытала сильное влияние официальной идеологии. В свою очередь все жанры местной литературы, театра и даже кино, созданных при советской власти, широко черпали материалы в историческом фольклоре горцев. Об абреках прошлого, за которыми к этому времени утвердился слава защитников простого народа вроде Робин Гуда, не раз писали Эффенди Капиев, крупный аварский поэт Расул Гамзатов и менее известные авторы. После исчезновения в послевоенные десятилетия горского исторического фольклора «абрекиана» заняла прочное место в поп-культуре Дагестана. На

сцене Театра оперы и балета в Махачкале уже много лет с успехом идет балет и музыкальный спектакль «Хочбар», а на рубеже третьего тысячелетия на экраны Дагестана вышел кинофильм «Легенда о храбром Хочбаре». Развитие тематики насилия и власти, обретшей небывалую актуальность на беспокойном постсоветском Северном Кавказе, продолжается уже в новых формах и иных жанрах.

Приложение

Аварский текст «Песни о Хочбаре»

1. Рачлун руго кагътал хундерил ханас
Гьидерил Хочобар Хунзахъе шваян,
ЧлахИял рачлана, члухИби рачлана,
Цо руккел гъабуна мажгитул кIалтIа.
5. – Унге, ле Хочобар, тIаде Хунзахъе,
Дуца умумул чIван васал ратила.
Дуца россаби чIван лъудби ратила.
8. – Абугеха, ле гьид, гьединаб рагИ,
Хинкъунилан ккела дун гъев ханасда.
10. ПIадтарав ханасе хъвезе оц бачун,
Оцалъул лълъгарада мусруги бухун,
Къокъана Хочобар тIаде Хунзахъе.
13. ХъахIал къанабахъе дун швараб мехалъ,
АхIдолев рагIана хундерил магъуш:
– ХIама бугелаца хIамица босе,
ХIама гъечIелаца магъица босе,
Хочобар вухIизе цIа багIарей!
18. – АссаламIалейкум, хундерил къади!
– ВагIалейкум салам, гьидерил Хочбар,
МуртазагIалиги мун ватиларо,
ГIалил зулфукъарги духъ батиларо.
ВачIине кин кIвараб, гьидерил Хочбар?
23. – МуртазагIалиги дир эмен вуго,
ГIалил зулфукъарги дир хъатикъ буго.
Щай дун вачIунарев, ахIун вугелъул?
26. – Вилъгъа, ле Хочобар, ПIадгъоцIабахъе,
Ихтилат-кеп бугин, сухIмат-кечI бугин.
28. Гъениса рилъгъана ПIадгъоцIабахъе,
ГъоцIу бакъулъ буго кIудаб цIулал цIа.
ЦIа сверун лълъун руго гъал ГIолохъаби.
31. – АхIе, ле Хочобар, жергъен къабун кечI!
Жергъен къабун кочIой цIакъав рагIулин!
Къире, ле Хочобар, гъадил чагъана,
Чагъана хъвазе мун цIакъав рагIулин!
35. – Ва[л]лагъи ахIилел дица жугъаби⁶²,
Жергъада къабизе кверал ричани!
Таллагъи къирилеб гъадил чагъана,
Чагъана тадI лъезе бохдул ричани!
39. Жергъада къабизе кверал ричана,
Чагъана тадI лъезе бохдул ричана:
41. – ГъалгIал эхедесел рорхатал мугIрул,
Лъица гIиял рачун чIорого ругел?
ГъагIал эхересел оцазул ручнал,
Лъица оцал рачун мичIий руссарал?
Нахъа мегIер цIурал багIарал чуял
Лъица, ле, рачарал? – Хочобарица.
Пумахан рекIунеб багIаргIаларча
Тулфисалде-нахъе рекIараб дица.
Пумаханил лъадул дарайдул гурде
Гъадаб сивуниса босараб дица.
Гьидерил боялда къотIун бикъана,
Къелдерил гъанжое гъабгъизе⁶³ къуна.
53. Гъединал гъунарал жинца рициндал,
Накалда рукIарал ханасул васал,

Цо-цояб къвалакье цо-цоявги ккун,
 Хочобар кланцлана цлادل бакълъе.
 57. – Две талихл кьегл, гьидерил Хочбар,
 Гъаб Тпало дуй тела, мун гъанив тела,
 КИго гьиналгул вас вухлизе тоге.
 60. – Нуж щайзе Глудулел, Глсин нуцаби,
 Гьидерил Хочбарил гъан кьерилелде?
 Щай нуж зигардулел, вай бесдал каГл.
 Гьидерил Хочбарил михъ члурхлалде?
 64. Глудугеян абе дир эбелалда,
 Глладани хвечлн Глндул кьокъаб бацл!
 Угьдугеян абе Глагарлъяллада,
 Бацлцани Гламал Глдоб рехичлн!

Примечания

¹ Об ориенталистском дискурсе «восточной дикости» в кавказоведении см. в моей книге: *Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. М., 2002. С. 16–26. Тема его исламских корней в мусульманских регионах Российской империи еще ждет своего исследователя. Примеры ориенталистских высказываний северокавказских улама см.: *Абдурахман из Газикумуха*. Книга воспоминаний. Махачкала, 1997. Л. 201а; *Мухаммадрафи*. Тарих Дагестан // Дагестанские исторические сочинения / Сост. и пер. А.Р. Шихсаидова, Т.М. Айтберова, Г.М.-Р. Оразева. М., 1993. С. 97–98.

² Аннотированную библиографию дореволюционных работ о кавказском «хищничестве» читатель найдет в: *Леонтович Ф.И.* Адамы кавказских горцев. Вып. I. Нальчик, 2002. С. 257–259, 261, 262, 264–271, 275, 277–280, 282, 285–292, Вып. II. С. 253–261, 267, 270–273, 278, 280 (перепечатка одесского издания 1882 г.). Из литературы об абрехах наиболее информативны: *Козачковский В.* Разбои на Кавказе. Владикавказ, 1913; *Гатуев К.* Зелимхан. Ростов н/Д; Краснодар, 1926; *Бердыев С.К.* Чечня и разбойник Зелимхан. Париж, 1930; *Он же.* Разбои на Кавказе. Париж, 1936. В позднее советское время изучение абречества и набегов оказалось под негласным запретом в силу официальной установки о «дружбе народов» в СССР.

³ [*Услар*] П.К. Кое-что о словесных произведениях горцев // Сб. сведений о кавказских горцах (далее – ССКГ). Вып. I. Отд. V. Тифлис, 1868. С. 41–42; *Услар П.К.* Этнография Кавказа. Языкознание. Т. III. Маварульсий (аварский) язык. Тифлис, 1889.

⁴ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 35. М., 1950. С. 635.

⁵ *Перевод Э. Капиева* неоднократно переиздавался. См., напр.: *Хочбар* // *Песни горцев*. Махачкала, 1990. С. 26–31.

⁶ *Ахлаков А.А.* Героико-исторические песни аварцев. Махачкала, 1968. С. 12.

⁷ Строки 3–4, 6, 8, 10–20, 22–26, 30–41, 43–45, 48–50, 52, 55–56, 58–60, 63–64, 69, 71–79, 82, 87–136, 140, 142–149, 155–158 поэтического перевода Капиева не имеют параллелей с аварским оригиналом песни. В переводе опущена перебранка Хочбара с хунзахским кади, в которой упомянуты герой Муртузали и меч Зульфакар. Эпизод с глашатаем перенесен из начала песни в середину, после приезда Хочбара в Хунзах и заточения его в сельскую тюрьму.

⁸ Этот текст и попал в аварскую школьную хрестоматию: *Литературияб хрестоматия*. 6 классалъе. 10-е изд. Махачгала, 1988. С. 34–37.

⁹ *Далгат У.Б.* Фольклор и литература народов Дагестана. М., 1962. С. 60–61; *Ахлаков А.А.* Указ. соч. С. 213–215.

¹⁰ Там же. С. 188.

¹¹ Там же. С. 185, 192–193, 198, 202–204, 207. Сходные художественные приемы в сюжетах, связанных с насилием и властью, встречаются в героическом фольклоре других пограничных регионов самых различных эпох, например, в песнях «Старшей Эдды» раннесредневековой Скандинавии. Автор благодарен Т.А. Бобровниковой за это критическое замечание к тексту статьи.

¹² *Хъахлал къанабахъе*. Название местности по дороге из Гидатля на подъеме на Хунзахское плато. Склон горы там занимают пашни на террасах. См.: *Къанабабатла* // *Саидов М.-С.* Аварско-русский словарь. М., 1967. С. 689.

¹³ «На току» (авар. *гъоцлу* – «ток, гумно»). Название гумна за ханским дворцом в Хунзахе.

¹⁴ Местность возле ханского дворца в Хунзахе.

¹⁵ *Агларов М.А.* Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в. М., 1988. С. 103–104.

¹⁶ См., напр.: *Чудакова М.О.* Эффенди Капиев. М., 1970. С. 158.

¹⁷ *Хрисанф*. Сведения об Аварском ханстве // *История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв.* / Сост. Х.-М.О. Хашиев. М., 1958. С. 273; *Гидатлинские адыты*. Махачкала, 1957. С. 10, 32.

¹⁸ [*Услар*] П.К. Кое-что о словесных произведениях горцев. С. 42.

¹⁹ Муртазали Казикумухский был реальным историческим лицом, о чем свидетельствуют восточные источники XVIII в. См.: *Хроника войн Джара в XVIII столетии*. Баку, 1931. С. 21, 22, 27, 31. В историчес-

кой памяти горцев он стал предводителем объединенного ополчения горцев, разбившего Надир-шаха: Песни горцев. С. 209–216.

²⁰ Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 79.

²¹ [Услар] П.К. Кое-что о словесных произведениях горцев. С. 42.

²² Там же.

²³ Песни горцев. С. 7; Айтберов Т.М. Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990. С. 127.

²⁴ Шиллинг М.Е. Кубачинцы и их культура // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Т. 8. М., 1949; Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов Нагорного Дагестана в XIX – начале XX в. Л., 1988; Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996 и др. Ср.: Ботяков Ю.М. Аламан. Социально-экономические аспекты института набега у туркмен в середине XIX – первой половине XX в. СПб., 2002.

²⁵ Синонимами аварского понятия *бо* служили андийское *игъа*, даргинское *хуребо*, грузинское *эри*. См.: Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа... С. 321.

²⁶ Гидатлинские адаты. С. 38, 40.

²⁷ Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г. Ч. II. СПб., 1869. С. 437.

²⁸ Хрисанф. Указ. соч. С. 269.

²⁹ Мегреладзе Д.Г. Из истории грузино-дагестанских взаимоотношений. Дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1967. С. 4.

³⁰ Рии щвараб, эбел, шиб лъалеб дида –
Доб Цоралде боял къокъти гурого?
Ихх бачлараб, эбел, лъил бицун лъалеб –
Гъоркъ рекларал чуял къолой гурого?
Унел рего, эбел, боял Цоралде –
Инадайла, эбел, дирги вокъулев?
Чъвалеб руго, эбел, чуязда къалал –
Чъвалебдайла, эбел, дирги гъудулас?
(Ахлаков А.А. Указ. соч. С. 49. Пер. с аварск. мой. – В.Б.)

³¹ Рахъа, Глолохъаби, доре Гъолоде
Хъахилаб Алаза баглар гъабизе!
Къачлай, гъудулзаби, нахъа Цоралде
Капураб Гуржистан бида белъине,
Цоралул мусудул ларцухъ хисизе!
(Там же. С. 53. Пер. с аварск. мой. – В.Б.)

³² [Услар] П.К. Кое-что о словесных произведениях горцев. С. 39–41.

³³ Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 34.

³⁴ Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала, 1996. С. 322. Есть несколько изданий русского перевода этого памятника, введенного в научный оборот дагестанским историком и лингвистом М.-С.Дж. Саидовым.

³⁵ К такому толкованию «Завещания Андуника» склоняется в последнее время большинство исследователей. См.: Агларов М.А. К чтению Завещания Андуника // Источниковедение истории и культуры народов Дагестана и Северного Кавказа: принципы и методы изучения, оценки и использования. Махачкала, 1989. С. 25; Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р. Указ. соч. С. 323–324.

³⁶ Броневский С.М. Исторические выписки о сношениях России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами, на Кавказе обитающими, со времен Ивана Васильевича доняне. СПб., 1996. С. 148–150; История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Махачкала, 1997. С. 191–193.

³⁷ Там же. С. 210–211.

³⁸ Идеологи исламского повстанчества первоначально пытались опереться на ханов Аварии. В 1819 г. аварский ученый Саид Араканский призвал горцев к джихаду против русских под руководством Сурхай-хана Аварского. Он направил письмо с просьбой о помощи к османскому султану Махмуду II (Рукоп. ф. Института истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН, Махачкала, далее – РФ ИИАЭ. Ф. 16 (письма). Оп. 1. № 248). Однако из этого плана ничего не вышло, и вскоре сам Саид Араканский присоединился к сторонникам подчинения мусульман Дагестана власти Российской империи. Об этой малоизвестной странице религиозно-политической истории Аварии см. исследование немецкого ученого Михаэля Кемпера: Kemper M. The Dagestani Legal Discourse on the Imamate // Central Asian Survey. 2002. Vol. 21. № 3. P. 265–278.

³⁹ Подробнее о военно-политической организации имамата см.: Gammer M. Muslim Resistance to the Tsar. Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan. L., 1994. P. 225–256, а также русские переводы статей того же автора: Гемер М. Государство Шамиля // Восток. 1993. № 2; Он же. Шамиль – правитель государства и его дипломатия. Махачкала, 1997.

⁴⁰ Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа... С. 46–47.

⁴¹ История Дагестана... С. 211.

- ⁴² Дагестанский сб. Махачкала, 1927. С. 15–16. Я благодарен петербургскому этнографу Ю.Ю. Карпову, обратившему мое внимание на этот источник.
- ⁴³ Российский государственный военно-исторический архив (Москва). Ф. Военно-учетного управления (ВУА). Д. 6281, 6317, 6342; РФ ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2308.
- ⁴⁴ Алиев Б.Г., Умаханов М.-С.К. Историческая география Дагестана XVII – нач. XIX в. Кн. I. Махачкала, 1999. С. 295; Айтберов Т.М. Древний Хунзах и хунзахцы. С. 127.
- ⁴⁵ Там же. С. 127–128.
- ⁴⁶ Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени // ССКГ. 1870. Вып. III. С. 10–11.
- ⁴⁷ Пронн В.Я. Основные этапы развития русского героического эпоса // Пронн В.Я. Сказка. Эпос. Песня. Собр. трудов. М., 2001. С. 155.
- ⁴⁸ Пронн В.Я. Язык быллин как средство художественной выразительности // Там же. С. 142.
- ⁴⁹ Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992. S. 17, 48, 77.
- ⁵⁰ Потто В.А. Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. Т. 2. Вып. 2. СПб., 1888. С. 188.
- ⁵¹ [Услар] П.К. Кое-что о словесных произведениях горцев. С. 41.
- ⁵² Там же. С. 9.
- ⁵³ Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 149–150, 164.
- ⁵⁴ Гиялгье Кланцлел бацлал киниги
Гьорлгье жорон ана гьел гьолодисел
(Ахлаков А.А. Указ. соч. С. 203. Пер. с аварск. мой. – В.Б.)
- ⁵⁵ Ахлаков А.А. Героико-исторические песни и баллады аварцев // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 5. Д. 112.
- ⁵⁶ Жирков Л.И. Старая и новая аварская песня // Дагестанский сб. Вып. III. Махачкала, 1927. С. 109–110.
- ⁵⁷ Ахлаков А.А. Героико-исторические песни аварцев. С. 171.
- ⁵⁸ Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 137.
- ⁵⁹ Мухаммадрафи. Указ. соч. С. 98, 103; Полевой материал автора 1995–1996 гг. (Цумадинский р-н Республики Дагестан).
- ⁶⁰ Чурсин Г.Ф. Авары. Махачкала, 1995. С. 19–20.
- ⁶¹ Российские этнографы и публицисты начала XX в. широко использовали негативные ориенталистские оценки для идентификации народов Кавказа. В этой галерее этнических карикатур армяне рисовались «хищными дельцами» еврейского типа, грузины – напыщенными болтунами и лентяями, азербайджанцы – мелкими жуликами, чеченцы – коварными разбойниками, аварцы – беспокойными бродягами и т.п. См., напр.: Величко В.Л. Кавказ. Русское дело и междуплеменные вопросы. СПб., 1904; Ш[тернберг] Л.[Я.] Чеченцы // Энциклопедический словарь. Изд. Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефрон. Т. XXXVIII. СПб., 1903. С. 785–786. При советской власти эти негативные клише были перенесены на национальную буржуазию и феодальную знать.
- ⁶² Аварск. устар. «слова», синоним современного *paglu*.
- ⁶³ Аварск. устар. «раздавать в виде свадебных подарков».

V.O. Bobrovnikov. Power and Violence in Avar Song on Khochbar

This article is a study of practices of power and violence in pre-modern Highland Daghestan as they are reflected in people's cultural memory. It is based on the famous Avar ballad about brave bandit Khochbar who is reported to have been burned alive by perfidious prince of Khunzakh. The paper includes a new Russian translation of the song of Khochbar, its most authentic Avar text and detailed ethnographic comments.

The author examines the importance of historical narratives in constituting social hierarchy, warrior identity and shared cultural memory. He argues that there is always a basic difference between real actors and their mythologized images in people's cultural memory. Violence formed a basis of any legal power in the Muslim borderland before the Russian conquest. In order to get the honoured status of a warrior, youths took part in regular raids of male unions against infidel neighbours. However, inside the Muslim village communities the role of violence was restricted by severe regulations of the communal customary law. Initially, violence was directed mainly outside the mountaineers' society.

A fundamental change in the relations of power and violence occurred after the establishment of the Russian colonial administration in the first half of the 19th century. Then male unions of Muslim mountaineers became outlaws and gradually disappeared and their military chieftains were turned into bandits. During the 19th century Caucasian war positions of the mountaineers' nobility were upset. Many of them were executed in the Shamil's state. Violence was turned inside the mountain communities and directed against Russian authorities and their Muslim allies. In people's cultural memory this shift is reflected in the image of a noble bandit, who substitutes that of military chieftain in historical songs of the Dagestani mountaineers.