Ю.Ю. Карпов

Женское и мужское в культуре народов Кавказа

Традиционную культуру народов Кавказа, в первую очередь жителей горных районов, отличает строгая дихотомия женского и мужского. Она сопутствует человеку на протяжении всей жизни и является одним из главных принципов моделирования социального пространства. Приметы по определению пола будущего ребенка, нормы этикета, конструктивные особенности жилища, различия обряда погребения лиц разного пола и многое другое демонстрируют проявления универсальных оппозиций культуры, где «мужское» располагается в одном ряду с «верхним», «правым» и т.д., а «женское» – с «нижним», «левым» и т.д.[i].

Подобная дихотомия обретает черты ранжированности, в соответствии с чем «мужское» подразумевает «лучшее», предполагает успешное исполнение задуманного и наоборот. В итоге «мужское» начинает выглядеть самодостаточным. «Мужчина... есть краса природы: он сильное и свободное существо, все может произвесть, все приобресть, все сделать», тогда как «женщина проклята Богом и ...никакой пользы не приносит, как ни к чему не годная»[ii]. Самодостаточность мужчин, заносчиво представляемая ими самими при провозглашаемой ущербности женщин, есть результат господства патриархальных устоев в социально-историческом и бытовом аспектах. Взгляд мужчины на женщину при народе – это обыкновенно взгляд сверху. «Неполноценность» женщины, во многом объясняемая ее оскверняющей физиологической «нечистотой», делает женщину в глазах мужской корпорации недостойной (не имеющей права) посещать вместе с ними

места общения с Богом. В церквях и в мечетях женщинам отводятся особые места (в церквях Армении – на хорах, в мечетях Дагестана и Северного Кавказа – в специально отгороженной части таковых) либо для них возводятся отдельные постройки (женские мечети в ряде мест Дагестана, женские святилища в горной Грузии). «Церковь осквернена, если в нее войдет женщина. Ей разрешено входить лишь в придел, никак не дальше. Она сама сознает, что ... нечиста и что образ (божественный покровитель. – *Ю.К.*) не вынесет ее присутствия»[iii].

Официальная сторона жизни конкретных сообществ, светская и духовная власть сосредоточены в руках мужчин. Не случайно сельские мечети в мусульманских районах региона и святилища у горцев Грузии исполняли функции мужского дома. Там мужчины собирались по различным поводам, оставаясь иногда и на ночь, а юноши могли организовывать спортивные тренировки и даже пирушки[iv]. Обычно мечеть сооружается возле центральной площади селения и вместе с ней формирует мужской общественный центр. На площади мужчины проводят досуг и регулярно решают жизненно важные проблемы общины. Для женщин территория площади запретна.

Если мужское пространство на территории населенного пункта локализовано, занимая его центр, то женское пространство рассеяно на ней между отдельными домами и усадьбами. И хотя женщины все же имеют собственные центры – общественные печи, источники – места их каждодневного общения, однако в общественном плане эти центры менее значимы по сравнению с мужским. Селение как средоточие общественной жизни функционирует по законам упорядоченного «по-мужски» мира и управляется мужчинами. Женщинам отведена периферия. «За вмешательство в драку мужчин в селении, хотя бы для маслаата (примирения. – *Ю.К.*), с женщины взыскивается штраф 1 руб., в поле же она может вмешиваться для маслаата»[v].

Зато в доме, если мужчина и женщина напрямую и не меняются местами, то все же именно женщина располагается ближе к его центру – очагу. Дом обычно делится на мужскую и женскую половины по линии, условно проходящей через очаг, но при этом

очаг входит в женскую зону или она сама организуется возле него. Поэтому сооружение очага, например, у чеченцев, вменяется женщине к исполнению, а попечение о нем неизменно входит в круг ее обязанностей. Очаг сопряжен с местом родин, он является символом стабильности генетической прогрессии семьи, «родовой» группы – роды над ямкой с золой или возле очага, знаковая тождественность надочажной цепи и груди старшей женщины и др. В силу отмеченного, центр зоны жизнедеятельности семьи есть пространство женское, а ее периферию составляет мужское пространство, ориентированное на контакт с внешним миром (ср. наименование мужской половины дома – «у входа»).

В сравнении с женщиной – попечительницей дома и домашних, мужчина-горец выглядит свободным и сильным. Он – воин, джигит, и его общественную прерогативу составляет защита жизней родных и близких, добывание средств к существованию семьи. Звучащая из уст мужчин, якобы присущая им способность «все произвесть... все сделать», проистекает из идеологии патриархального общества. Согласно народной притче, мужчина, некогда выказав должное уважение Богу, представившемуся инкогнито, стал угоден Всевышнему. Как следствие этого Бог предрек, что даже немногое, сделанное мужчиной, всегда будет казаться большим, в противоположность плодам труда женщины, которые едва ли не всегда будут оставаться незамеченными[vi]. Поэтому упреки сторонних наблюдателей в адрес мужчин-горцев за их ничегонеделание, равно как сочувствие женщинам, закабаленным мужьями и работой, безосновательны. Сами женщины, а также их мужья воспринимают сложившийся порядок как должное.

Мужской труд в цикле земледельческих работ, наиболее выразительных в семиотическом плане – вспашка и сев – соотносим с динамикой начального развития. Мужская роль разова, но не эпизодична и, если можно так выразиться, линейна. Борозда, да и все вспаханное поле, вне зависимости от техники землепашества, есть линия взреза земли (ср. с символикой поля в памятниках пиктографии; то же косвенно касается и другого чисто мужского занятия – сенокошения и характерного мужского орудия труда – косы; в даргинском языке название косы происходит от слова

«полоса», «линия», что подчеркивает ее отличие от серпа – орудия женщин). Действие, производимое мужчиной, является необходимым исходным толчком развития природного процесса. И это адекватно воспринимается и конструируется мировоззренческой системой. Отсюда проистекает сакрализация мужских функций и роли в семье и обществе, мужского труда, который по возможности отстранен от забот повседневности. Энергетика мужчины концентрируется на исполнении предначертанной ему миссии.

Данная миссия находит свое продолжение, точнее – начинается с особой мужской роли в календарной обрядности.

В праздниках, посвященных встрече Нового года, – а к ним правомерно относить не только те, что справляются в конце декабря – начале января, но и масленицу, и Новруз или весеннее равноденствие, а также праздник начала пахоты – во всех этих праздниках ведущие позиции принадлежат мужской части населения и среди неё особо молодежи. Мужчины выступают в роли обрядовых поздравителей и одновременно носителей оплодотворяющего начала. Поэтому обитательницы домов до каждого из них дотрагиваются руками, а главный домашний поздравитель, как это было принято у хевсур, обрызгивает закваской, предварительно набранной в рот, домочадцев и скотину, восклицая при этом: «Расцветайте и умножайтесь, как брызги этой закваски». В обрядовых действах, совершаемых на сельских улицах и площадях, в аналогичной роли выступают ряженые, нередко члены мужских молодежных союзов. Из костюмов ряженых женщины стремятся добыть какую-либо частицу, но те и сами нападают на женщин, в игровой форме бьют их и т.п. Поведение мужчин, мужской обрядовый текст в праздниках новогоднего цикла отмечен динамикой, пространственной мобильностью. Идея оплодотворения находит зримое воплощение в присущих этим праздникам фаллических атрибутах и инсценировках брачных сцен.

Обрядовый текст женщин в обрядах новогоднего цикла в целом отличает инертность. Время их обрядовой активности наступает позднее – в весенне-летний период. Его знаменуют разнообразные варианты праздника цветов, где главные роли принадле-

жат девушкам и молодым женщинам. Прерогативу женщин составляют и так называемые праздники погоды, т.е. обряды вызывания дождя, реже – и солнца. Характерно, что, несмотря на стремление мужчин в лице представителей официальной религии бороться с «женскими» обрядами вызывания дождя, заменяя их «мусульманскими», последние оставались наиболее радикальным средством достижения желаемого[vii].

В свою очередь женская роль в полевых работах, в отличие от мужской, долгосрочна и на протяжении годового цикла обретает большую символичность: от отведенных как бы на второй план работ по унавоживанию полей – созданию первородной грязи/субстанции (в Пшави навоз, еще зимой вывезенный на поля, «при вспашке женщины руками... распределяют по всему полю, предварительно размельчая руками)[viii], к кульминации цикла – жатве. Заботы женщин по пестованию всходов сравнимы с взращиванием плода.

Семиотический контекст мужских и женских функций в земледельческом труде напрямую связан с аналогичным контекстом их ролей в календарной обрядности.

Последняя же представляет собой схему динамичного развития годового цикла, в ней отражена специфика мужского и женского начал, спроецированная сквозь призму природных явлений в социальную плоскость. В обрядах встречи Нового года, отмеченных хаосом безвременья, силы природы обретают начальный импульс и вектор развития. Прерогатива их отправления принадлежит лицам мужского пола. Женские роли в календарной обрядности призваны способствовать усилению продуцирующих сил природы, корректировать процесс при сбоях нормального хода развития (моления о дожде и т.п.). Исправное выполнение своих миссий обеими частями коллектива приносит ожидаемый результат. Праздники осеннего цикла большей частью не обладают выраженной магической направленностью. Окончание уборки урожая чаще справляется в семьях и сопровождается воссыланием благодарственных молитв божественным покровителям и нередко – предкам. В осенне-зимний период необходимость моделирования природных процессов отступает на второй

план. Общественные праздники сменяет пора сватовства и свадеб, имеющая столь же важное значение для жизнедеятельности социума, но другие формы организации. Поздней осенью и зимой активизируется деятельность половозрастных сообществ. Это время девичьих и женских посиделок и коллективных работ, мужских сборов, а также совместных вечеринок молодежи. В обществе происходит подготовка к новому годовому циклу, и уже новая группа неженатой молодежи вступает в ответственную, переломную фазу своей жизни.

Календарная обрядность демонстрирует взаимодополняемость женского и мужского начал, создающих жизнеродящее целое. В свою очередь и традиционный пантеон являет сбалансированную систему их соучастия.

По убеждению абхазов, Бог един, но бесконечно множествен в долях. Каждое явление природы, каждый род, семья и личность имеют свою долю Бога. «Отраслевые» божества также выступают в качестве долей верховного, иногда составляя пары. Таковую, в частности, представляют Айтар – мужское божество, покровитель скота и его размножения, и Джаджа – женское божество, покровительница посевов. Согласно религиозным воззрениям горцев Грузии и вайнахов, верховную ступень пантеона занимает Бог-творец и возле него располагаются два помощника. У грузин – это верховный «порядкоучредитель» Мориге Гмерти, а также Квириа и Мзе-кали («солнце-дева»), у ингушей – Деала с Галь-Ерды и Тушоли. У мужских фигур пантеона люди вымаливают себе потомство, просят приплода скота, женские же ведают погодой, покровительствуют деторождению, материнству. Однако исполняют они это не самостоятельно, а выступая как долевые соучастники образа и функций главы пантеона, с которым составляют неразрывное триединство. «Бог есть творец мира, черта, кажется, чуждая прочим чеченским богам. Когда Бог создал небо и землю, то сказал: «По небу-то я буду ходить, а кто же будет ходить по земле?» После этих слов Бог сжал землю в одной руке и образовалась женщина, сжал в другой – и образовался мужчина. Мужчина образовался на востоке, а женщина – на западе... Создав людей, Бог сказал: «Должно быть, этот мужчина и эта жен-

щина будут мужем и женой»[ix]. Женская и мужская фигуры верхней ступени пантеона, два «божьих лика», как две дуги расходятся от него. Но, каждая, пройдя свой путь полуокружности, в нем же и сходятся, верша Его волю творения. Подобная мировоззренческая концепция вряд ли связана с христианством.

Дополняющая взаимосвязь мужского и женского начал, осознаваемая как установленная свыше данность, обусловливает дублирование форм, присущих одной среде, в среде параллельной. Мифологии народов Кавказа известны не только покровительницы воды, земли, болезней, естественно предстающие в женском обличье, но и параллельные им «хозяева» земли и стонов, «отец воды» или – проще – «господин муж матери воды». За появлением мужских фигур здесь стоит принцип симметричного моделирования структуры, а не функциональная необходимость. Равно, когда в ходе военного противостояния христианской России чеченцы под влиянием религиозных проповедей шейха Мансура начали активно принимать ислам, то обряд обрезания совершали и мужчины, и женщины[x].

Вместе с тем, параллельные формы в мужской и женской субкультурах не всегда предполагают их полную равнозначность. Дихотомия двух начал, усугубленная идеологическим приматом мужского начала, часто наделяет схожие явления противоположными знаками. Примером этому служит оборотничество, обретшее в мужской и женской ипостасях принципиально несовпадающие формы. В мужской субкультуре данное явление связано с традицией половозрастных корпоративных сообществ, чьим патроном считается покровитель волков. Поэтому члены мужских братств называют себя волками и в ритуалах облачаются в специальные костюмы, что подразумевает их перевоплощение в зверя. Почитание волка было сопряжено с солярным, животноводческим и аграрным культами. Тем самым члены мужских союзов выступали своего рода гарантами благополучия собственного социума[xi]. Качественно иное значение обрела волчья символика в женской ипостаси. Лишь слабым отголоском в ней представлен оригинальный мотив тотемного первопредка, трансформировавшегося в оборотня-вампира. Принимающие волчье

обличье женщины (груз. *куди*, адыг. *удди*, карач.-балкар. *обур* и др.) имеют страшное пристрастие к детям, уничтожают скот, негативно относятся к мужчинам. Помимо проявления других общих закономерностей видоизменения мифологических существ, в данном случае видна и логика моделирования социокультурного пространства, в соответствии с которой дихотомия мужского и женского при сопутствующих условиях (здесь – утверждении патриархальных устоев жизни коллектива) преображается в оппозиционность «светлых» мужей и демонических женских сил[xii].

Схожие закономерности наблюдаются и в распределении функций мужчин и женщин в сфере сакрального. «Наиболее пожилые представители этого (женского – *Ю.К.*) пола, – писал исследователь, посетивший в начале XIX в. Черкесию, – имеют репутацию самых разумных и знающих, и они практикуют медицину подобно тому, как самые старые другого пола практикуют священство»[xiii]. Тем самым, автор констатировал разграничение обязанностей мужчин и женщин, поделивших между собой эзотерический мир на сферы божественную и едва ли не ведовскую.

О последнем можно говорить и на том основании, что врачебная практика женщин традиционно отличается от деятельности лекарей-мужчин. Если знахари – искусные костоправы и хирурги, то для знахарок оперативное вмешательство в тело человека недопустимо. Они применяют массаж, заговоры, а также терапию, построенную на использовании целебных свойств растений, и главным образом лечат внутренние болезни. 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, необходимые сведения о причинах болезни и надлежащем курсе лечения знахарки получают, общаясь с духами, что происходит, как правило, во сне или в экстатическом состоянии. Само же становление знахарок как обладательниц сакральных знаний обычно сопряжено с преодолением ими собственных недугов, которые имеют общие черты с «шаманской болезнью». В свою очередь практика целительниц – одновременно предсказательниц и вещуний – несет в себе черты, сближающие

ее с шаманством. Возможно на Кавказе, как в Средней Азии и Казахстане, шаманство стало уделом женщин в поздний исторический период – после утверждения монотеистических религий и, как следствие этого, непрестижности занятия им для мужчин[xiv]. Данный вывод уточняют материалы лингвистики: в дагестанско-нахских языках фиксируется «изначальная» соотнесенность божественной ипостаси с мужским началом[xv]. Дихотомия мужского и женского в сакральной области видна в запрете женщинам произносить «настоящее» имя Бога, в силу чего они переиначивают его (вайнахи, горцы Грузии), а также в особых правилах допустимого употребления имени Бога: мужчины – в клятвенных формулах, женщины – в проклятьях (карачаевцы, балкарцы). Впрочем, отстранение женщин от «официальной» сакральной сферы не принижает их общественного статуса и не ущемляет прав. В подтверждение сказанному достаточно указать, что в Дагестане клятва мужчины женой являлась более значимой и действенной по сравнению с клятвой именем Бога. В свою очередь общественный статус женщин, и статус высокий, базируется на исполнении ими недоступных мужчинам функций.

Это, прежде всего, дарование жизни новым членам сообщества. Антураж акта родов в ряде кавказских традиций определенно указывает на восприятие роженицы как непосредственно связанной с иным миром[xvi].

Другая специфическая сфера – это женские тризны по умершим и особые женские ритуалы на кладбищах. При том, что на большей части региона женщинам запрещено участвовать в похоронных процессиях и в обряде погребения, именно женщин называют «хозяйками несчастья».

Запрет на посещение женщинами кладбища во время похорон подразумевает опасность данного действа в момент, когда земля на закрытом, по-своему сакральном участке пространства «разверзнута» и «врата» в «страну мертвых» 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 предписывается повязывать на грудь

специальную повязку, но лучше, как считается, не допускать ее к церемонии захоронения. Такое объяснение подразумевает не только и не столько беззащитность женщины перед хтоническими силами, сколько органичную связь с ними. Равно в восприятии горцев Грузии миру живых – *самзео*, являющемуся миром мужчин и имеющему воплощение в святилище и святом, который требует воспевания мужского начала и не терпит вблизи себя женского лика, противостоит мир мертвых *шавети* – мир матери, женщины с символикой темного, черного. В свою очередь раскрытая могила – ворота в загробный мир – знаково синонимична ямке, над которой женщина рожает, принося из того мира в этот новую жизнь (в отличие от могилы в ямке предварительно может разводиться огонь либо в нее сыплют золу, чем устанавливается связь с миром живых). Запреты и ограничения, вводимые для декларируемой безопасности женщины, скорее являются путами для нее, с помощью которых «мир живых» – мужской мир стремится обезопасить себя от неведомых возможностей другого мира, проводником в который является женщина, и непредсказуемых последствий их реализации. В этом же контексте следует рассматривать обычаи более тщательного «пеленания» мертвого тела женщины (ее саван нередко состоит из большего по сравнению с саваном мужчины количества слоев ткани, смертная же рубаха делается длинней, чем мужская, и бывает заужена в нижней части) и зарывания на большую глубину мертвого тела женщины (до груди, в отличие от могилы мужчины – до пояса).

Посреднические функции женщин между живыми и мертвыми отчетливо видны в практике оплакивания. Женщин не допускают к обряду погребения якобы по причине греховности плача на кладбище во время похорон, однако в границах «упорядоченного» мира живых именно они являются главными, а то и единственными плакальщицами. У кумыков оплакивание совершалось «с распущенными волосами и спущенною до пояса рубашкою»[xvii]. В Хевсуретии профессиональные плакальщицы *месултане* являлись «отгадывателями души», способными вступать в контакт с душами мертвых.

Указанные посреднические функции складываются в опреде-

ленный регламент. Посещения женщинами кладбищ (сопровождаемые не только тризнами, но и гаданиями и своеобразным весельем)[xviii] приурочиваются к календарным и религиозным праздникам, отмечающим критические моменты в жизни природного и социального макрокосмов, и подразумевают все ту же заботу женщин о сбережении «родового тела». Эти же функции делают независимость женщин от мужчин заметной и значимой, наделяют общественным иммунитетом и тем самым укрепляют дихотомию мужского и женского.

На Кавказе популярно не то поверье, не то притча, гласящая, что если женщине удастся пройти под радугой, то она превратится в мужчину, если же пройдет мужчина, то он обратится в женщину. Радуга соединяет небесную и земную страты, ее левая и правая дуги сливаются, а в колористической гамме один цвет плавно преображается в другой. Да и сама она может появиться, когда одновременно светит солнце и идет дождь. Радуга служит зримым воплощением метаморфоз женского и мужского. Поэтому пребывание человека в ее зоне якобы позволяет изменить пол на противоположный. Однако физическая нереальность прохождения под радугой делает возможность такого изменения чисто умозрительной. Невыполнимость условия задана, ибо сами превращения лишены целесообразности.

Мужское и женское можно рассматривать как два пространства культуры, которые функционируют взаимосвязанно, но в собственных границах и каждое в особом ритме. Активная мобильность мужчин предполагает обширность мужского пространства, тогда как домовитость женщин определяет сконцентрированность их поля. К тому же жизнь женщины лишена динамики в силу подчинения ритму ежемесячного осквернения физиологической нечистотой и очищения от нее, который периодически сменяется более размеренным циклом рождения и воспитания детей. Ритм жизни мужчины при отсутствии природной заданности конструируется искусственно. Он отмечен разрывом мальчика 5–7 лет с материнской средой, юношескими обрядами инициации, сохранявшимися до сравнительно недавнего прошлого, и в идеале для джигита-горца – тремя последовательно совершавшимися

походами с целью завоевания славы и авторитета в обществе: одно-, трех- и семигодичным[xix]. Эти походы, не обходившиеся без кровопролития, целенаправленно заменяли естественные кровотечения искусственными кровопусканиями. Шрамы на лице и теле юноши служили знаками успешно пройденной им социализации и только такой молодой человек мог рассчитывать на внимание и взаимные чувства девушки. Опосредованно мужской ритм жизни проявлялся через годичный календарный цикл, ибо «мужская роль» открывала его, придавая направленность.

Впрочем, женское и мужское отнюдь не являются противолежащими частями целого. Они скорее выглядят разными слоями составной фигуры.

Лидирующие социальные позиции мужчин могут склонить к мнению, что именно они располагаются в центре пространственной сферы культуры, формируя ее костяк, который лишь обволакивает женская плоть. Однако ситуация не столь очевидна.

Центр пространства семьи есть среда женская. Территория селения, официально живущего по установленным мужчинами законам, в полной мере пространство женское, тогда как поле деятельности мужчин вовсе не замыкается им. «Пространственное тело» мужчины формируют поступки, совершаемые дома и на чужбине, среди своих и чужих, но неизменно «здесь и сейчас». Женскому началу по отмеченным причинам не свойственна мобильность и это делает женщину в глазах мужчин ущербной и мало дееспособной. Однако это скорее эгоистическая иллюзия сильного пола. Далеко не сам по себе мужчина способен защитить «родовое гнездо» от внешней опасности. Собственной силой он пользуется во многом благодаря защитной оболочке, созданной для него женщиной, а для общества в целом – его женской половиной. Реальная оболочка – одежда, репутация добропорядочной жены и хозяйки, а также наличие наследников и обеспечение доброжелательности потусторонних сил, т.е. плоды женского труда, сосредоточенного на весьма ограниченном пространстве бытия, позволяют мужчине и мужскому миру проявлять активность на ближних и дальних рубежах. Женская плоть, обволакивающая мужскую костную основу, укрепляет послед-

нюю, наделяет дополнительной жизнестойкостью, необходимой во внешнем мире. В такой оболочке просматриваются свойства материнского чрева, материнской субстанции и потому образ матери – дарительницы и защитницы жизни – оказывается столь популярным в мифологии, эпосе и т.д. Но функции женщины в культуре не ограничиваются и этими важнейшими обязанностями. Женщина связывает «этот мир» с «иным миром». Из последнего она приносит в функционирующее сообщество людей новые жизни, а по завершении человеком земного пути сопровождает его в «другой мир». В отличие от мужчины женщина деятельна в разных «мирах» и «временах».

Категории пространства и времени диалектично представлены в мужском и женском, неодинаково проявляя себя в разных ситуациях. В итоге пространство культуры в аспекте соотношения указанных двух начал выглядит скорее как сфера или шар, под наружной оболочкой которых скрывается несколько чередующихся слоев, женского и мужского. При этом невозможно определить, какие свойства преобладают в оболочке и ядре. Зато их взаимодополняющее сочетание (практически сводящее на нет вопрос о приниженности и ущемленности в правах одних и привилегиях других) делает пространство культуры и само сообщество целостным и жизнестойким.

---

[i] *Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 110–115.

[ii] *Берзенов Н.* Новый год у осетин Владикавказского округа // Кавказ. 1850. № 2.

[iii] *Бакрадзе Д.З.* Сванетия. Западно-кавказское отделение РГО. 1864. Кн. 6. С. 46.

[iv] *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996. С. 264–275.

[v] Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. // Архивные материалы / Сост., предисл. и примеч. Х.-М. Хашаева. М., 1965. С. 155.

[vi] Грузинские народные предания и легенды. Сост. Е.Б. Вирсаладзе. М., 1973. С. 241.

[vii] *Шиллинг Е.М.* Черкесы // Религиозные верования народов СССР. М.;Л., 1931. Т. 2. С. 48–49.

[viii] *Мачабелли М.В.* Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда // Материалы по изучению экономического быта государственных крестьян Закавказского края. Тифлис. 1887. Т. 5. С. 443.

[ix] *Далгат Б.* Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. 1893. Вып. 3. С. 128.

[x] *Бутков П.Г.* О лжепророке Мансуре // Россия и Кавказ: сквозь два столетия. СПб., 2001. С. 23.

[xi] *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк… 1996. С. 149–166.

[xii] *Карпов Ю.Ю.* Оборотничество на Кавказе // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1993. № 1.

[xiii] Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Под ред. В.В. Гарданова. Нальчик, 1974. С. 143.

[xiv] *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

[xv] *Магометов А.Г., Гаджиев М.Г.* Дагестанско-нахское языковое единство по данным истории систем организации имен по грамматическим классам // Алародии: этногенетическое исследование. Махачкала, 1995.

[xvi] *Карпов Ю.Ю.* Женское пространство… 2001. С. 166–174; 189–193.

[xvii] *Пржецлавский П.Г.* Нравы и обычаи в Дагестане // Военный сборник. 1860. № 4. С. 297.

[xviii] *Грабовский Н.Ф.* Ингуши: их жизнь и обычаи // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. 9. С. 26; Е.Т.-А. Праздник Вознесения Господня у армян // «Кавказ». 1889. № 132.

[xix] *Чочиев А.Р.* Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1985.