

Ю.Ю. Карпов

ВОЖДЬ И НАРОД: ГОРСКО-КАВКАЗСКАЯ РЕДАКЦИЯ ОТНОШЕНИЙ

Своеобразие горной зоны Кавказского региона в социально-историческом плане заключается в том, что в ней в целом не сформировались развитые классовые отношения, и хотя в некоторых ее частях существовали феодальные структуры, однако и им были присущи характерные отличия от «классических» вариантов таковых.

В качестве примера сошлюсь на Аварское ханство — заметного фигуранта политической жизни Дагестана в средневековье и в новое время. В начале XIX в. о его правителе сообщалось, что «без народных собраний и совещаний на оных ничего хан сам собою не может предпринять, все зависит от народа — мир, война, союз! Из сего следует, что правление Аварии народное, хану же, как бы из милости и по обычаям, дают малую долю своих посевов и стад для прокормления» [Розен 1958: 291].

Резиденция хана располагалась в селении (протогороде) Хунзах, община которого в полной мере сохраняла функциональность. Она обязывала ханов (*нуцалов*) во избежание смут и ссор расселять младших сыновей подальше от столицы. При рождении наследника хан приглашал «на пир всю хунзахскую общину», тем самым выказывая хунзахцам «свое почтение», «возвеличивая их» (наглядный пример престижного пира; так в частности было в середине XVIII в., когда у Мухаммад-нуцала родился сын, будущий знаменитый Уммахан Великий) [Хрестоматия 1999, ч. 2: 6–7].

Хунзахский *джамаат* (община), осознавая себя не столько гостем и уж точно не вассалом, а партнером, в тот раз отблагодарил хана, подарив ему пастбищную гору и передав право взимать подать с жителей одного из подвластных селений. «Это обстоятельство, — гласит историческая запись, — вызвало у нуцал-хана беспредельное удовлетворение хунзахцами» [Айтберов 1990: 9–17; Хрестоматия 1999, ч. 2: 79].

Такими были реалии в относительно устоявшихся феодальных образованиях горного Кавказа, однако они, ханства и т.п., занимали в целом незначительную часть территории горного Кавказа. Высказано также небезосновательное мнение, что сложение и функционирование феодальных отношений, например в Балкарии, частично в Осетии, было обусловлено проникновением и утверждением в местной среде инородных — ирано- и тюркоязычных групп из степных районов Северного Кавказа, у которых ко времени татаро-монгольского нашествия уже сложились сословные отношения [Батчаев 2006: 95; Гутнов 2004: 23].

В «глухих» же горных районах, оказавшихся вне рамок подобных миграционных процессов, не было и развитых сословных отношений. Там доминировали сельские общества, функционировавшие в форме соседских общин и их объединений, союзов (образцом таковым служит горный Дагестан; для ряда районов — Чечни, Осетии, Ингушетии, горной Восточной Грузии — необходимо делать поправку, ибо там важную роль в общественной жизни играли семейно-родственные, фамильные, но не родовые структуры). В отечественной исторической и публицистической литературе с конца XVIII в. их называли «вольными» обществами.

Социальная среда подобных общин и их объединений не была эгалитарной, расслоение среди членов общин наблюдалось уже через то, что более многочисленная «фамильная» группа имела больший вес и была способна оказывать большее влияние на ход местной жизни.

Археологические материалы средневекового периода также предоставляют материалы, свидетельствующие об имевшем место социальном расслоении жителей горных районов. Немногочисленные письменные источники того же периода доносят известия о неких правителях или царьках в районах, позднее известных в качестве «вольных» обществ.

На основании этого высказывалось мнение о якобы произошедшей в позднесредневековый период дефеодализации горных районов. В частности, Л.И. Лавров, отмечая практически одинаковый уровень развития производительных сил в феодальных владениях и в «вольных» обществах, писал: «Таким образом, можно утверждать, что существовавшие в “вольных обществах” порядки были не пережитками первобытно-общинных отношений, а результатом замедленного процесса классовобразования после освобождения крестьян от власти аристократов» и что «прошлое (горного. — Ю.К.) Кавказа <...> смо-

жет послужить иллюстрацией одного из зигзагов исторического процесса, который выглядит простым, пока рассматриваем генеральное направление его во всемирном масштабе, но оказывается более сложным и своеобразным, когда знакомимся с ним на конкретных примерах отдельных народов или территорий» [Лавров 1978: 13–15].

Выводы Л.И. Лаврова были поддержаны рядом ученых. Правда, большая часть приведенных Лавровым примеров дефеодализации свидетельствовала об избавлении горцев тех или иных районов от власти чужеродных правителей.

А что же местные «аристократы»? Боролось ли с ними горское крестьянство? Примеры такой борьбы известны на Западном Кавказе, среди адыгов в конце XVIII — первой половине XIX в. Эти события зафиксированы письменными источниками. В 1970–1980-е годы тема «классовых войн» оказалась весьма популярной среди историков северокавказских республик, хотя оснований для подобных выводов практически не имелось.

Выразительный образец подобного заключения: «Феодализм в Чечне был в значительной мере сметен (?! — Ю. К.) еще на протяжении XVI–XVII веков широкими антифеодальными движениями, выросшими из конфликта между интенсивно развивающимися производительными силами и сдерживающими их развитие феодальными отношениями» [Ахмадов 1974: 68].

Вывод, в полной мере укладывавшийся в узкие рамки теории классовый борьбы как основной движущей силы исторического прогресса, но, безусловно, демагогический уже потому, что строился он на материалах народных преданий, которые обычно крайне специфично отражают реалии, и на довольно вольных интерпретациях археологических материалов.

В горном Дагестане бытовало изрядное количество рассказов с почти безвариантным сюжетом: некогда в конкретном селении жил *хан (бек, талхъан)* имярек, он притеснял народ, народ взбунтовался и изгнал или убил тирана и его родственников. Часто устные тексты совершаемое насилие передают в крайних и потому для всех очевидных формах: хан устанавливает и закрепляет за собой право первой ночи, ему же иногда приписывается введение обычая убийства стариков.

Подобным преданиям присуща фабульность, что в целом свойственно фольклорным текстам. Убивая стариков, тиран пытается «лишить» общество «ума». Однако некий старик, которому втайне была

сохранена жизнь, учит общество, как избавиться от тирана, и обществу, как правило, удастся разделить оставшееся после хана имущество. Резон в избавлении от тирана очевидный.

Нарративные тексты далеко не однозначно характеризуют главных персонажей. Это в интерпретации ученых они являются феодалами, тогда как рассказы местных жителей неоднозначны.

Фабула подобных нарративов часто стыкуется с мифологемой, а через нее косвенно и с ритуалом, тогда как обращение к последним (и использование их) в социальной практике не только вторично, но в большинстве случаев более чем условно. Фольклорный же текст (к которому откровенно тяготеют подобные нарративы), согласно логике собственного функционирования, не столько отображает, сколько воспроизводит практику и делает это в соответствии с собственными законами. Он часто «принципиально переводит обрядовую процедуру в серьезный жизненный план, <...> происходит перекодировка значений, в результате чего существенно меняются самый характер событий» [Путилов 1976: 216]. «Смыслом» преданий, как правило, является не описание события, а воспроизведение сюжетной схемы, намного предшествующей этому событию [Байбурин, Левинтон 1983: 7–8].

Приведу такой пример.

Некогда аварский князь-«богатырь» по имени Муцул взимал дань с чеченского общества Малхиста (Мелхиста). В то время в самом этом обществе подрастал собственный богатырь по имени Секки. Когда он вырос, то одолел князя-чужеродца. «Убедившись в силе Секки и храбрости его, мелхистинцы выбрали Секки своим князем. И когда мелхистинцы обратились к нему с просьбой установить сумму налога, он сказал, что каждый дом ему обязан дать по мерке зерна, и что все невесты, которые будут выходить замуж на территории Мелхистана, должны будут провести с ним первые трое суток, и только после этого они получают права на мужа. Население приняло эти требования, и жизнь пошла своим чередом».

Однако среди местных жителей нашелся юноша, который не мог смириться с мыслью о том, что и его невесту ожидает упомянутое. От некоего старика он получил совет, как расправиться с Секки: последний мог быть убит лишь собственной шашкой. Благодаря хитрости и сноровке юноше удалось отрубить Секки голову.

«Голова покатила с горы вниз и дважды пробормотала:

— Отныне нет князя в Мелхиста! Отныне нет князя в Мелхиста!

Вслед за этим все мелхистинцы вторили:

— И не будет князя в Мелхиста! И не будет князя в Мелхиста!

И с тех пор в Мелхистах не было князя, и мелхистинцы живут как горные орлы» [Чечено-ингушский фольклор 1940: 249–251].

Настоящий текст примечателен изложением механизма обретения власти. Но любопытен он также основной своей фабулой и явными отсылками к мифологемам. Помимо сюжета о праве первой ночи, это мотив героя с заговоренной смертью, способного погибнуть лишь от собственного оружия. Еще одну отсылку передает другая редакция этого же предания. В ней отрубленная голова произнесла иные пророческие слова: «Пусть отныне после меня в Малхиста не будет никогда ни одного князя! Пусть в Малхистане никогда не будет голода! Пусть в Малхистане никогда не прекратится война и не перестанет литься человеческая кровь!» Пророчество сбылось [Ошаев 1930: 64–65].

Убийство правителя-тирана непосредственно введено в связь с обеспечением благополучия общества. Текст конкретизирует — неурожаев и голода в Малхиста больше не было, и данная конкретика предельно созвучна хорошо знакомой мифологеме и не менее широко известной практике, в согласии с которыми ритуальная смерть правителя якобы гарантировала благополучие обществу.

Но в пророчестве были и слова о будущих бесконечных распрях внутри данного общества. И это проклятие (являвшееся дополняющей антитезой пророческому благопожеланию) тоже сбылось. В нем видна не столько еще одна отсылка к мифологемам, сколько опыт общественной жизни.

Что имеется в виду? Скорее всего, проклятие о нескончаемом кровопролитии в Малхисте подразумевало невозможность нормальной жизни общества без отлаженного механизма управления им кем-либо или же его строго упорядоченного самоуправления; если не «варяг», то представители другой отработанной системы должны были исполнять надлежащие функции.

Приглашение «варягов» далеко не всегда обеспечивало желаемое либо установленный ими порядок оказывался «противоестественным» для призвавших их обществ.

Равно и попытки наладить жизнь горских обществ избранием в них собственных князей или назначить из числа «своих» неких правителей преданиями с их дидактическими установками передаются как более чем сомнительные. Характерно предание, широко бытовавшее в Ингушетии. Недовольные постоянными внутренними распря-

ми жители горных обществ решили избрать князя. Старейшины собрались для этого на совет, однако одного уважаемого аксакала долго не было. Потом он явился, но в странном наряде. Его роскошная черкеска была подпоясана веревкой из ослиной шерсти. На вопрос окружающих, почему он так странно выглядит, уважаемый старец ответил: «Как не идет мне этот пояс, так не подойдет и вам, народ ингушский, какой бы то ни было глава или старший. Мы все равны и свободны» [Далгат 2004: 130].

В свою очередь попытки лиц, чем-либо прославившихся и завоевавших авторитет, встать во главе «своих», довольно часто воспринимались в качестве посягательств на полномочия коллектива, как упорядоченной целостности. Историко-этнографические материалы предоставляют этому много примеров.

Согласно материалам историка-краеведа Х.Д. Ошаева, весной в горной Чечне традиционно устраивались состязания удалцов, съезжавшихся из окрестных районов. Главным призом победителю соревнований бывала красивая девушка. Далее привожу слова автора первой трети XX в. «Славой пользовался победитель обыкновенно недолго. Какой-нибудь безызвестный парень, желая “прославить” себя, подкарауливал победителя и убивал его. В Малхистинском обществе этот обычай, к сожалению, существует и до сих пор. Стоит кому-нибудь прославиться геройством, другой убивает его, только для того, чтобы говорили: “Этот человек убил такого-то”» [Ошаев 1929: 39].

Автор цитаты упростил ситуацию, сведя ее исключительно к чувству зависти незадачливого единокровца, самолюбие которого было ущемлено чужой славой. Аналогичная практика физического устранения высоко поднявшегося над обществом на крыльях славы молодца *каи кма* существовала в соседней с Чечней Хевсуретии [Очиаури 1959: 119–132].

Подобные действия не расценивались социумом как преступление. Напротив, само убийство героя являлось разрешением конфликта, возникшего на почве своего рода насилия индивида по отношению к коллективу. Его личная слава и «сила» приобретали свойства могущества, которое могло оказывать воздействие на привычный ход жизни и поколебать его устои, чему общество всячески противилось. Непомерно возрастающая слава индивида сулила оказать или уже осуществляла насилие над обществом (в плане нарушения баланса личных и коллективных интересов), и потому он подлежал физическому устранению. «Был, ма хурта, в те времена обычай у наших дедов, —

говорит один из героев повести о былой жизни осетин, — если кто из рода разбалуетя и начнет слишком досаждать сородичам, притеснять их по части земли, воды или иного добра, от такого отворачивается род, и с общего согласия его убивали. И крепко держались за этот обычай» [Беджизати 1987: 29].

Претензии отдельных лиц подчинить своей воле и силе и через это своему могуществу коллективы сородичей или общинников однозначно воспринимались как преступные. Со знанием дела автор второй половины XIX в. отмечал, что в Чечне «фамилии соревновались между собою, не позволяя некоторым возвышаться над народом. По различным причинам некоторые личности иногда выдвигались вперед; с возвышением подобного лица и фамилия его приобретала влияние в народе; тогда прочие, завидуя ей, усугубляли свои силы для низведения такого лица и его фамилии в общий разряд» [Лаудаев 1872: 15].

Неприятие общиной нарушения установленных ею порядков фиксирует поговорка: «Когда признают одного за князя, остальные становятся его рабами» [Саидов 1968: 273]. Сентенцией предания, рассказывающего о князе горного чеченского общества Малхиста, убитого местными жителями, является следующая фраза: «С тех пор <...> если кто-нибудь из нашей среды желает возвыситься и заделаться князем, находится человек, который убивает его» [Ошаев 1930: 65]¹.

В свою очередь, предания горцев Восточной Грузии сохранили имена героев, которые, отличившись в боях и получив от царей титул дворянина (*азнаура*), отказались от этой привилегии, не желая нарушить закона общины, не допускавшего в своей среде азнауров. В памяти народа сохранился фольклорный сюжет об убийстве некоего лица, пренебрегшего установленной нормой. Здешние общины принимали решения об отчуждении семей и целых фамилий, которые стремились к прерогативам [Харадзе 1958: 69].

Даже в Кабарде, в целом отличавшейся сложившимися феодальными порядками, в начале XVIII в. одна из княжеских фамилий была

¹ В чеченском предании о некоем Меде, который по заслугам пользовался авторитетом у народа, но желал стать князем, народ выразил свои сомнения по поводу его устремлений следующей фразой: «Сейчас-то мы тебя и почитали бы князем, да твои потомки начнут возноситься перед нами, утверждая, что они князья» [Дахкильгов 1978: 89], см. также: [Харадзе, Робакидзе 1968: 161–162].

истреблена «по причине ее надменности» [Аталиков 1996: 274]. Определение «надменность» подразумевало нарушение баланса сил общественной системы.

Аналогичным образом реагировало общество и на ситуацию, когда один из общинников обзаводился скотом, количество которого значительно превышало установленную на основе коллективного опыта норму. В Чечне в этом случае по решению старейшин все члены аульского общества в назначенный день захватывали скот и остальное имущество разбогатевшего односельчанина и делили их между собой. При этом оставляли долю и незадачливому богатейу [Маргошвили 1981: 131]. Фактически о том же рассказывается в некоторых дагестанских преданиях.

Подобные экспроприации, с одной стороны, плохо вяжутся с теми нормами адата, которые строго преследовали посягательства на собственность общинника, с другой стороны, вполне понятны. Рост материального достатка одного из членов общины преобразался в экономическое могущество, что при налаженной системе землепользования становилось равноценно насилию в отношении общины как таковой и установленного ею порядка. Община, в том или ином виде представленная на всем горном Кавказе, несла ответственность за благосостояние своих членов, по возможности отслеживала и пресекала процессы обнищания хозяйств, но равно и контролировала процессы имущественного расслоения собственной среды как отлаженной и дееспособной общественной системы.

Тем не менее в ряде районов горного региона привилегированные сословия все-таки существовали. Кто были их представители, каким путем им удавалось достигать такого положения?

В данном отношении показательны материалы по Осетии, в первую очередь по самому феодализованному из местных обществ — Дигорскому. Согласно преданиям, первые представители здешних привилегированных сословий — *царгасаты* и *баделяты* — выполняли функции охраны крестьян, они давали знать о грабительских набегах, следили за стадами, осуществляли контроль над использованием пастбищ, за что благодарные местные жители наделили их землю и другими средствами к жизни [Джанаев 1948: 12–13].

Наряду с охраной земель и собственности населения не менее обоснованными выглядели претензии на особое место в обществе исполнителей других, но связанных с указанными обязанностей. Это функции предводителя военного отряда, набега. В одном из крупных

населенных пунктов Южного Дагестана, представлявшем собой вариант «вольного» общества, в XVIII — начале XIX в. имелись некие беки. А беками здесь называли «бывших предводителей набегов. <...> Для того чтобы называться беком, недостаточно было обладать богатством и авторитетом, но надо было непременно быть начальником» [Панек: 59]. Роль начальника подразумевала исполнение общественно значимых функций. В число последних входило и руководство набегом, ибо набег являлся составной частью жизни абсолютного большинства горских обществ.

В настоящем предводителе таких акций сразу были заметны посылки к лидерству. «Не величайте его никак, не облачайте его ни в какой сан и чин, отправьте его просто в поход, в опасное и трудное предприятие с толпой этих удальцов — и он само собою очутится их вождем. <...> Он говорит мало, но видит все, наперед обдумал все, что может встретиться, чего нужно ожидать <...> И эта молчаливая, сосредоточенная в себе уверенность обаятельно действует на толпу» [Марков 1904: 426–427].

Говоря в целом о социальных отношениях в «вольных» обществах горной зоны Кавказа, об особенностях их социальной среды до XIX в., следует отметить, что она не была однородной, застойной, в ней наблюдались по-своему динамичные общественные процессы, однако она, данная среда, постоянно стремилась к «идеалу» социального равновесия на базе самодостаточных в различных отношениях общин, выстраивавших свои внутренние связи с использованием в большей или меньшей степени функционально задействованных семейно-родственных структур. Социальные процессы допускали и даже предполагали периодическое появление социально выделившихся персон, которые, однако, после непродолжительного отрезка времени утрачивали те либо иные прерогативы.

Это были социальные движения в обществах, переживавших становление раннеклассовых отношений, поэтому они не могут быть названы антифеодальными, но их наличие в местной истории симптоматично и определенным образом характеризует горско-кавказскую среду. Модель общества без резко выраженных имущественных и социальных различий, без узурпаторов от политики выглядела идеалом, согласованным с «обычаем», к которому, как могли, стремились.

У жителей одного из дагестанских обществ он даже был кодифицирован, в их своде адата значилось: «Если кто-нибудь из жителей нашего селения скажет: “Я раб или нуцалчи” (бек), то с него взимается

сто овец» [Хашаев 1961: 152]. Но сравните из другого адата: «Если муж будет гордиться перед женой или, наоборот, жена перед мужем, тот платит деревне десять рублей» [Из истории права 1968: 43].

Вождям присуща «гордость» (в широком и одновременно довольно специфичном местном понимании этого слова), а ее-то горско-кавказское общество старалось не допускать в своих членах, тем более в лице чужаков.

В данном плане примечательны комментарии признанного вождя горцев на протяжении четверти века — имама Шамиля. Он подчеркивал необходимость соблюдения «величайшей осторожности» и такта в общении с народом и руководстве им, дабы не оскорбить в людях самолюбия. «Всякое подобие несправедливости, — было записано со слов бывшего имама, — всякое ничтожное, но неправильное действие — из глубины души возмущает горца, который с качествами хищного зверя питает в себе глубокое чувство правдивости. Это чувство или дает ему возможность умирать без ропота и боли, или же подвигает его на самые кровавые эпизоды. <...> К тому же горец терпеть не может постороннего вмешательства в свои частные дела» [Руновский 1904: 1525; 1989: 112, 115].

Все это сам имам, по его утверждению, учитывал при управлении народом и упрочении шариата в обществе, где «обычай, освященные временем и въевшиеся в население вследствие привычки и замкнутости жизни, имеют для горцев особенную прелесть и несравненно сильнее религиозных верований. «Скорее горец отступит от ислама, — говорит Шамиль, — нежели от своего обычая»» [Руновский 1904: 1465].

Таковы были характерные взаимоотношения между народом и вождями в горско-кавказской среде еще в сравнительно недавнем прошлом. Утвердившаяся в регионе российская, а затем советская власть скорректировали их. Вождей уже не могло быть (партийные вожди советского периода истории здесь не в счет), зато начальников, больших и малых, было предостаточно. Судя по всему, первоначально их взаимоотношения с подчиненными не очень отличались от манер вождей. По крайней мере, цитированный выше Е. Марков проводил между одними и другими прямую связь. Он отмечал, что когда предводитель набега становится начальником (в частности наибом), то «держит себя с народом необыкновенно просто и доступно», хотя в случае надобности бывает суров, и «жестоко сечет <...> за неисполнение работы, за лень и небрежность; это вполне в нравах лезгин (да-

гестанцев. — Ю.К.), и они не видят в этом “законном взыскании начальства” покушения на свою свободу» [Марков 1904: 467]. Схожие рекомендации по управлению народом делал и Шамиль (см.: [Руновский 1904: 1396, 1446, 1500, 1503, 1525]).

Вопрос о местном варианте образа «начальника» и его отношениях с подчиненными крайне интересный, но особый и требует специального изучения.

Библиография

- Айтберов Т.М.* Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990.
- Аталиков В.М.* Наша старина. Нальчик, 1996.
- Ахмадов Ш.Б.* Об истоках антифеодального и антиколониального движения горцев в Чечне в конце XVIII в. // Изв. Чеч.-Инг. НИИ истории, языка и литературы. Грозный, 1974. Т. 9, ч. 3, вып. 1.
- Байбурун А.К., Левинтон Г.А.* О соотношении фольклорных и этнографических фактов // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. 1983. Vol. 32.
- Батчаев В.М.* Балкария в XV — начале XIX в. М., 2006.
- Беджизати Ч.* Башни говорят. Цхинвали, 1987.
- Гутнов Ф.Х.* Факторы социальной эволюции средневековых обществ Северного Кавказа // Кавказский сборник. 2004. № 1 (33).
- Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004.
- Дахкильгов И.А.* Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, 1978.
- Джанаев А.К.* К истории возникновения феодального землевладения в Стыр-Дигории // Изв. Сев.-Осетин. НИИ. Орджоникидзе, 1943. Т. 15, вып. 3.
- Из истории права народов Дагестана. Материалы и документы / Сост. А.С. Омаров. Махачкала, 1968.
- Лавров Л.И.* Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978.
- Лаудаев У.* Чеченское племя // Сб. сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1872. Вып. 6.
- Маргошвили Л.Ю.* К вопросу о переселении вайнахов на территорию Грузии // Грузино-северокавказские взаимоотношения. Тбилиси, 1981.
- Марков Е.* Очерки Кавказа. Картины кавказской жизни, природы и истории. СПб.; М., 1904.
- Очиаури Т.А.* О некоторых народных преданиях // Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси, 1959. Т. 10.
- Ошаев Х.Д.* Народные развлечения у чеченцев // Революция и горец. 1929. № 6.
- Ошаев Х.Д.* Малхиста // Революция и горец. 1930. № 8.

Панек Л.Б. Материалы по этнографии рутульцев // Рукопис. фонд Ин-та истории, археологии и этнографии Дагестанского науч. центра РАН. Ф. 3. Оп. 36. № 2.

Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

Розен Р.Ф. Описание Чечни и Дагестана. 1830 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. Архив. материалы / Под ред. М.О. Косвена, Х.М. Хашаева. М., 1958.

Руновский А. Дневник полковника Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время пребывания его в Калуге с 1859 по 1862 г. // Акты Кавказской археографической комиссии. СПб., 1904. Т. 12.

Руновский А. Записки о Шамиле. М., 1989.

Саидов И.М. Этнографический и фольклорный материал о классовых отношениях у чеченцев и ингушей // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1968. Вып. 2.

Харадзе Р.Л. К вопросу о территориально-общинных объединениях у грузин-горцев // Крат. сообщ. Ин-та этнографии АН СССР. М.; Л., 1958. Вып. 29.

Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И. Характер сословных отношений в горной Ингушетии // Этнография горной Ингушетии. Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1968. Т. 2.

Хашаев Х.М. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961.

Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. / Сост. Т.М. Айтберов. Махачкала, 1999. Ч. 1,2.

Чечено-ингушский фольклор. М., 1940.