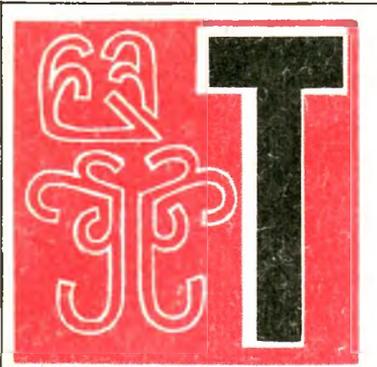


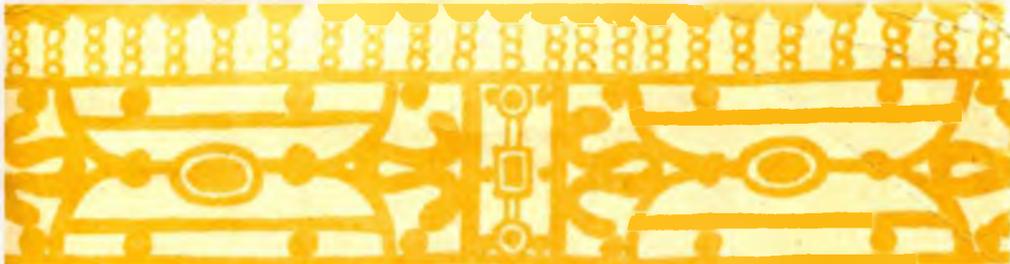
А. Г. БУЛАТОВА

РАДИЦИОННЫЕ
ПРАЗДНИКИ
И ОБРЯДЫ
НАРОДОВ
ГОРНОГО
ДАГЕСТАНА
В XIX-НАЧАЛЕ
XX ВЕКА

3



М 674 47 25



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ДАГЕСТАНСКИЙ ФИЛИАЛ
ОРДЕНА «ЗНАК ПОЧЕТА»
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ
ИМ. Г. ЦАДАСЫ

А. Г. БУЛАТОВА

ТРАДИЦИОННЫЕ
ПРАЗДНИКИ
И ОБРЯДЫ НАРОДОВ
ГОРНОГО ДАГЕСТАНА
в XIX—начале XX века

*Дорогой Майсарай
с наилучшими пожеланиями*

*от автора
А. Булатов*



ЛЕНИНГРАД
«НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1988

M 5600100

В монографии на основании новых этнографических, фольклорных, литературных материалов описываются и анализируются праздники и обряды народов горного Дагестана, дается научное обоснование возникновения и распространения ритуалов, игр, зрелищ — основных компонентов праздничной культуры. Наряду с научным книга имеет и практическое значение: представленный в ней материал может быть использован для обогащения новой социалистической обрядности.

Книга предназначена для этнографов, историков, филологов-фольклористов, работников культуры.

Ответственный редактор

Г. А. СЕРГЕЕВА

Рецензенты:

М. А. АГЛАРОВ, В. М. КОТОВИЧ, С. А. ЛУГУЕВ, В. К. СОКОЛОВА

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

Б 050800000-760
042(02)-88 59-88-IV

© Издательство «Наука», 1988 г.

ISBN 5-02-027207-8

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа посвящена традиционным праздникам народов горного Дагестана. Праздники как важнейший компонент духовной культуры народа — малоисследованный вопрос этнографической науки.

В праздниках «наиболее наглядно проявляется этническая специфика»,¹ т. е. они представляют собою один из носителей этнодифференцирующих свойств человеческих общностей; вместе с другими элементами культуры праздники народа составляют его этническое лицо, являются одним из его «этнических символов».² В этом качестве праздники сохраняют и содержат в себе значительную информацию, полезную в разрешении проблем, связанных с этногенезом, первобытной историей народа. Рассмотрение праздников в динамике позволяет, снимая один за другим пласты более поздних наслоений, обнажить архаические слои праздничной культуры, восходящие к древнейшим обрядам, сопровождавшим производственную деятельность первобытного человека, отражавшим его идеологию.

Общность, обнаруживающаяся при сравнительном изучении праздничных обрядов разных народов, как близких соседей, так и отдаленных географически, проливает свет на исторические связи между ними, позволяя судить о степени участия их в этногенезе друг друга. Вместе с тем эта общность является свидетельством того, что в разных этнических средах на приблизительно одинаковом уровне общественно-экономического и культурного развития могут возникать сходные по своему существу явления и протекать идентичные по содержанию процессы.

Изучение народных праздников дает возможность определенной реконструкции мировоззрения и его слагаемых, а также отдельных компонентов домонотеистических религий, помогает установить, к каким формам или элементам ранних верований они восходят. «Первыми внешними проявлениями религии являются празднества, в которых отображены явления природы, смена времен года и т. д.», — отмечал Ф. Энгельс.³

Праздники как часть духовного наследия народа на многовековом пути своего бытования и развития впитывали в себя и аккумулировали народные идеалы добра, красоты, возвыщенного, положительные знания о природе и человеке. В праздниках находили свое выражение этические и эстетические нормы народного

быта. В них народ выступал как художник, творец духовных ценностей, поэтому неотъемлемой чертой народного праздника являлась красочность его оформления, проявление в нем элементов театра, зрелища. Участвуя в празднике, человек приобщался к народному творчеству: песням, танцам, играм и т. п.; праздник предоставлял человеку возможности для более полного выражения самых лучших сторон своей личности.

Говоря об эмоциональном значении народных традиций, в том числе праздничных обрядов, уместно вспомнить ленинскую мысль, высказанную в беседе с Кларой Цеткин, о том, что нельзя отказываться от красивого или полезного только потому, что оно старое, «красивое нужно сохранить, взять его как образец, исходить из него, даже если оно „старое“». ⁴

При изучении обрядов, приуроченных к праздникам, следует относиться к ним дифференцированно, так как «далеко не все является в них художественным наследием». ⁵ Многие из них были порождены бессилием человека перед природой, незнанием объективных законов ее развития, что способствовало возникновению различных ритуалов иррационального характера, которым приписывались магические свойства: «... бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.». ⁶ Исследование обрядов, являющихся составной частью народных праздников, выявление религиозных представлений, лежащих в основе некоторых из них, разъяснение их происхождения и смысла может оказать большую помощь в атеистической работе.

Изучение праздников имеет большое практическое значение для решения некоторых актуальных задач современности. Еще в первые годы Советской власти партия решительно выступила за создание новых гражданских обычаев, обрядов и праздников, соответствующих условиям жизни советских людей и противостоящих религиозным праздникам и обрядам. В результате этой деятельности, продолжавшейся со все возрастающим размахом и в последующие годы, были созданы многие социалистические всенародные праздники. Более сложным явился процесс становления и развития новых трудовых и семейно-бытовых праздников и обрядов, который нельзя считать законченным и в наши дни. Еще В. И. Ленин указывал, что «культурная задача не может быть решена так быстро, как задачи политические и военные». ⁷ Эта тема и сейчас не сходит со страниц газет, журналов, научных и научно-популярных изданий; продолжаются поиски лучших форм гражданской обрядности, массовых празднеств, процесс создания и внедрения в быт новых советских праздников и обрядов, утверждающих советский образ жизни, способствующих гармоничному развитию личности, воспитанию нового человека. Особой интенсивности этот процесс достиг после принятия в 1964 г. Советом Министров РСФСР постановления «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов»; ⁸ вслед за ним на местах были созданы комиссии, которые занимаются вопросами пропаганды новой обрядности.

Новые праздничные обряды без использования в них красочных элементов традиционной народной обрядности будут лишены эмоциональности, локального своеобразия, обречены на сухость и стандартность. Напротив, использование в современных обрядах эстетики народных праздников, их театральных и смеховых элементов после соответствующей обработки может принести большую пользу в деле формирования новой социалистической обрядности, придать праздникам этнический колорит, привлечь людей к более активному участию в них, сделать их интересными и разнообразными. «Складывавшиеся тысячелетиями народные обычаи заключают в своих формах, а иногда и в содержании много такого, что может быть с успехом унаследовано нами и использовано при создании нового. Более того, без учета культурных традиций, пронизывающих все сферы нашей повседневной жизни, приживляемость новых обрядов крайне затруднена», — считает Ю. В. Бромлей.⁹

Изучение традиционных праздников и обрядов отдельных народов нашей страны вносит определенный вклад в общую сокровищницу ее духовной культуры, способствует взаимному обогащению культур ее народов и созданию на этой основе общесоветских форм праздничной обрядности. В работе по формированию и распространению новых обрядов в полной мере «учитывать и использовать всю красочность и своеобразие, весь этнический аромат обрядовых форм, выросших в ходе истории разных народов Советского Союза»¹⁰ возможно только при наличии исследований по обрядам и обычаям отдельных народов.

* * *

Прежде чем приступить к анализу традиционных праздников народов горного Дагестана, необходимо коротко остановиться на самом понятии «праздник», выделить характерные его особенности как явления человеческой культуры, определить его слагаемые. Следует заметить, что в науке нет пока единого определения понятия «праздник» с четкой фиксацией всех его существенных элементов, что позволило бы обоснованно относить или не относить то или иное социально-культурное явление к празднику.

Попытки дать определение праздника предпринимались еще дореволюционными исследователями. Одна из первых таких попыток в русской науке принадлежит И. М. Снегиреву. Он понимал праздник как антитезу будней и считал его свободным от работы временем, периодически воспроизводимым в жизни общества, заполненным специфическими обрядами и ритуалами и имеющим рекреативные функции.¹¹

По мнению другого русского исследователя начала XX в., Е. В. Аничкова, сущность праздника как развлекательного явления обнаруживается только тогда, когда праздник уже утрачивает свое сакрально-бытовое содержание, когда он переходит из „общего сознания“ в „сознание личное“, освободившееся от жизненных

и хозяйственных забот. Тогда внимание естественно сосредотачивается на нем самом. . . на его собственном веселье и на его собственных признаках». ¹²

Русские исследователи рассматривали праздник в качестве центра, «. . . вокруг которого группируются народные поверья и обряды, к которому приурочивается почитание в главных земледельческих трудах и хозяйственных занятиях, сроки и сделки, торги и сходы мирские. Вся жизнь народа, религиозно-нравственная, юридическая и бытовая, приходит в соприкосновение с праздником и в большей или меньшей степени в нем выражается». ¹³ Они отмечали связь праздников с поворотными датами календаря, со сменой времен года. ¹⁴

В трудах представителей разных дореволюционных направлений русской фольклористики и этнографии праздник характеризовался в значительной степени односторонне, вне тесной связи его с производственной и социальной жизнью человека и обусловленности ею.

Обоснование теории трудового происхождения календарных праздников и обрядов в русской науке принадлежит советскому фольклористу и этнографу В. И. Чичерову. Общественно-трудовую деятельность человека он рассматривает в качестве основного и единственного источника народных обрядов и календарных праздников: «Аграрный календарь. . . несравненно точнее, чем официально определяемые времена года, передает различную длительность периодов. Он вырос на основе конкретных наблюдений над процессами умирания и оживления природы, а не на основе отвлеченных теоретических схем. В его основе лежит труд человека, и сам он может быть понят как созданный на ранних этапах земледелия свод указаний для практической деятельности человека, свод, построенный на основании длительного опыта. . .» ¹⁵ «Трудовая» теория праздника, выдвинутая В. И. Чичеровым и получившая высокую оценку в трудах многих советских исследователей, ¹⁶ в последнее время признается недостаточной при освещении празднеств, не связанных с аграрным календарем. ¹⁷

Разновидностью «трудовой» теории праздника является «аграрно-производящая» концепция, выдвинутая В. Я. Проппом. Изучив главные годовые праздники русского народа, он обнаружил их глубокую архаичность, «добожеский характер»; возникновение их он относит к периоду господства в человеческом сознании представлений о разнообразных культах, не превратившихся еще в почитание божеств. Все изученные им праздники он связывает «с земледельческими интересами и стремлениями крестьян». ¹⁸

«Трудовой» теории праздника противостоит развернутое определение праздника и концепции праздничности, выдвинутое М. Бахтиным: «Празднество (всякое) — это очень важная первичная форма человеческой культуры. Ее нельзя вывести и объяснить из практических условий и целей общественного труда или — еще более вульгарная форма объяснения — из биологической (физио-

логической) потребности в периодическом отдыхе. . . Никакое „упражнение“ в организации и усовершенствовании общественно-трудового процесса, никакая „игра в труд“ и никакой отдых или передышка в труде сами по себе никогда не могут стать праздничными. Чтобы они стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из иной сферы бытия, из сферы духовно-идеологической. Они должны получить санкцию не из мира средств и необходимых условий, а из мира высших целей человеческого существования, т. е. из мира идеалов. . .»¹⁹ Однако это последнее положение М. Бахтина, по мнению Д. М. Генкина — исследователя массовых праздников, «должно тотчас же наполняться конкретным содержанием, ибо мир высших целей и идеалов — это понятие идеологическое. В противном случае появляется возможность для абстрактно-гуманистического толкования социальной сущности праздника».²⁰

Концепцию М. Бахтина по сравнению с «трудовой» теорией отдельные исследователи считают более универсальной, «глубже раскрывающей содержание праздника как социально-художественного явления <. . .> находящегося на границе условного искусства и реальной действительности».²¹

Для решения общетеоретических проблем изучения календарных праздников, методики их анализа, выявления функциональной значимости обычаев и обрядов, составляющих важную часть этого явления человеческой культуры, большое значение имеют появившиеся сравнительно недавно четыре выпуска «Календарных обычаев и обрядов в странах зарубежной Европы»,²² труд В. К. Соколовой о весенне-летних календарных обрядах русских, украинцев и белорусов в XIX—начале XX в.,²³ а также коллективная монография «Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год».²⁴ Особо следует отметить четвертый выпуск «Календарных обычаев и обрядов в странах зарубежной Европы», посвященный наиболее полному теоретическому осмыслению праздников и обрядов европейского календаря, выявлению генезиса тех или иных ритуальных действий, связанных с календарным циклом. Праздник и здесь традиционно рассматривается как «формальная противоположность будням», но противоположность с особым, ярким эмоциональным фоном, представляющая собою совокупность поверий, ритуалов, развлечений, игровых элементов и пр. Праздники здесь уподобляются периодическим «проломам» в монотонном течении исторического линейного времени, «время теряет свои измерения, перестает быть — на день или несколько дней наступает необходимый для дальнейшего обновления „конец света“». Хаотично смешиваются и современные и древнейшие формы».²⁵

Социальная сущность праздника, его место и роль в развитии культуры и искусства исследованы в труде А. И. Мазаева. В обширном определении праздника, которое он предлагает, отмечаются такие черты праздника, как его коллективность, добровольность, коммуникативность его участников, отсутствие стремления к гру-

бой материальной пользе, и напротив, стремление к идеальному в жизни, рекреативная его функция.²⁶

Все вышеуказанные работы характеризуют праздник сравнительно поздний — средневековый или же тот его тип, который был зафиксирован в XIX—начале XX в., с многочисленными наслоениями на первоначальный каркас, со смешением архаических и позднейших форм.

Как особую разновидность праздника некоторые исследователи выделяют еще «первобытный»²⁷ или древний «обрядовый» праздник.²⁸ Одна из возможных схем возникновения и функционирования первобытного праздника с учетом экономических особенностей жизни в первобытном обществе была предложена Ю. И. Семеновым.²⁹ В качестве характерных особенностей первобытного праздника исследователи отмечают его массовость (всенародность), веселость, неторжественность, оргиастический его характер, наличие связи с идеей плодородия, размножением,³⁰ а также отсутствие предварительной подготовки общественных развлечений, составляющих его необходимый компонент.³¹

Первобытный праздник был насыщен магическими обрядами и символическими действиями, направленными на получение материального изобилия. Это в значительной степени было характерно и для более поздних народных праздников, в том числе и у народов горного Дагестана.

Исследователи современного праздника, определяя его как особый тип человеческого бытия, выделяют следующие его характеристики: «Во-первых, освобождение от бытовых забот, будничных мыслей. В праздник человек ощущает приподнятость духа, это освобождает от всего, что сковывает и ограничивает человека в обычные дни, возможность глубоко искреннего самовыражения. Во-вторых, наличие общей идеи, гражданской, политической, культурной, которая определяет основную тематику праздника, создает ощущение братства и солидарности у всех, кто в нем участвует. В-третьих, это ритуалы, церемонии».³²

Социологи основные признаки праздника видят в единстве эстетических, этических, познавательных, жизненно-практических проявлений, в совпадении субъекта и объекта празднования, во временном снятии проблем и противоречий действительности, а также в его массовости и традиционализме.³³

Таким образом, как видно из вышеизложенного, в науке нет и не может быть общего определения понятия «праздник», которое характеризовало бы его для всех времен и народов, так как праздник является элементом культуры своего времени, связанной с условиями материальной жизни общества, способом его производства. «...Из определенной формы материального производства, — писал К. Маркс, — вытекает, во-первых, определенная структура общества, во-вторых, определенное отношение людей к природе. Их государственный строй и их духовный уклад определяются как тем, так и другим. Следовательно, этим же определяется и характер их духовного производства».³⁴ Способ производства,

являясь материальной основой всякого общества, оказывает влияние на весь ход общественного развития, уклад жизни и духовную культуру людей, но «скорость изменений у праздничных форм гораздо ниже, чем у форм быта, хозяйства, общественной организации».³⁵

Дагестанские народные праздники типологически относятся к разряду «поздних» праздников, в нашем контексте они названы традиционными.

Под праздником мы понимаем комплекс условно-обрядовых и зрелищно-развлекательных действий, связанных с реализацией особого эмоционального состояния, охватывающего более или менее значительные массы народа в связи с важнейшими событиями трудовой деятельности, общественной и семейной жизни. Он предполагает определенное материальное и нематериальное оформление (обильный, часто обрядовый, стол, нарядную одежду участников торжества, ряжение как ритуал и как смеховое действие), сохраняет традиционализм в формах выражения.

Для реализации праздника, для того, чтобы то или иное событие общественной, личной жизни человека или позитивное отношение его к определенным традициям стало праздником, нужно, чтобы оно прошло сквозь призму коллективного подъема и совместных эстетических переживаний, эмоций и вызвало бы совместные активные действия значительной общности людей. Для этого же необходимо особое праздничное настроение всех членов этой общности, потребность их в праздничном действе и готовность участвовать в нем.

Это состояние готовности человеческого коллектива к празднику некоторые исследователи называют праздничной ситуацией. «Момент, когда большая масса людей празднично настроена, очевидно, можно назвать праздничной ситуацией или готовностью к празднику», — считает один из исследователей массового советского праздника Д. М. Генкин.³⁶ Праздничная ситуация — это среда, фон, на котором только и могут происходить обрядовые действия, это уже начало праздника. Как говорил А. В. Луначарский, для того чтобы праздник состоялся, нужны, «во-первых, действительный подъем масс, действительное желание их откликнуться всем сердцем на событие, которое празднуется, во-вторых, известный минимум праздничного настроения. . .»³⁷

Для традиционного праздника характерно наличие четкой организации и предварительной его подготовки. Праздник обычно проявляет себя в обрядах, ритуалах, хотя и не сводится только к ним. Ю. В. Бромлей обряды и ритуалы считает идентичными понятиями, не выделяет ритуал из обряда и вслед за В. П. Левковичем рассматривает их как «исторически сложившиеся или специально учрежденные стереотипные формы массового поведения, выражающегося в повторении стандартизированных действий. Смысл ритуала, однако, заключен не в самих составляющих его движениях, а в том, что они обозначают (символизируют). В силу своего символического характера обрядовые действия лишены

непосредственной целесообразности. Но в конечном счете они выполняют функцию неосознанного приобщения индивидов к господствующей в данном обществе системе нормативных требований». ³⁸

Большинство исследователей рассматривают ритуал как понятие более узкое, чем обряд. ³⁹ Обряд — это особый способ передачи новым поколениям определенных идей, норм поведения, ценностей и чувств, это коллективное символическое действие, форма проявления коллективных переживаний людей, приобщения личности к коллективу, обществу. ⁴⁰ «Как правило, обряд детально и жестко предписывает поведение человека в конкретной ситуации: он четко регламентирует, что следует (или не следует) делать в данной обстановке. Обряд, разумеется, выполняет и определенную социальную функцию». ⁴¹

Ритуал — «это церемониал, торжественный акт, в ходе которого раскрывается идейное содержание обряда», ⁴² или же это «определенный порядок, строй обрядовых действий». ⁴³

В нашей работе термины «обряд» и «ритуал» используются для обозначения идентичных явлений.

*

Дагестанские народные праздники еще не были объектом специального этнографического исследования. Данная работа является первым опытом их монографического изучения, в ней делается попытка разностороннего исследования традиционных праздников у народов горного Дагестана, рассматриваются две большие группы праздников: общественные и семейные. Это деление традиционных праздников в значительной степени условно, так как в рамках относительной замкнутости сельско-общинного быта такое, к примеру, событие, как свадьба, не оставалось только семейным торжеством, в нем принимали активное или пассивное участие все члены сельской общины. В то же время некоторые календарные праздники, связанные, например, с уборкой урожая, как увидим ниже, имели характер более узкого, семейного торжества. Тем не менее традиционно свадьбу принято рассматривать как семейный праздник, а календарные праздники — как общественные.

В группу общественных празднеств входят также конфессиональные торжества, но их мы не рассматриваем. Они были представлены в Дагестане праздниками ислама, являвшимися для наших народов чужеродными, привнесенными извне вместе с религией ислама сравнительно поздно — в период средневековья, в то время как происхождение многих традиционных праздников уводит нас в глубокую древность, к весьма раннему периоду становления человеческого общества и его институтов. Кроме того, исламские праздники, будучи официально-конфессиональными и феодально-государственными культовыми формами, принци-

пиально отличались от истинно народных праздников и торжеств, участники которых «как бы строили по ту сторону всего официального второй мир и вторую жизнь, которым все средневековые люди были в большей или меньшей степени причастны, в которой они в определенные сроки жили».⁴⁴ Эта «двумирность», «двойной аспект восприятия мира и человеческой жизни»,⁴⁵ характерный для традиционных праздников многих народов с древнейших времен, не могли быть присущи официальным праздникам мусульманской религии, освященным догмами ислама.

В контексте праздничной культуры нами в работе затрагиваются некоторые формы традиционного досуга народов горного Дагестана (посиделки), такие архаические общественные институты, как мужские объединения, хозяйственная взаимопомощь. Следует, однако, заметить, что мы подходили дифференцированно к привлекаемым категориям общественной жизни сельского общества, рассматривая только те их разновидности, функционирование которых в исследуемое время порождало праздничную ситуацию.

*

Дореволюционных источников, содержащих сведения о праздниках дагестанских горцев, немного, и все они относятся ко второй половине XIX—началу XX в. Это в основном этнографические очерки быта, нравов и обычаев дагестанцев, где в той или иной мере затрагиваются и некоторые аспекты нашей проблемы: здесь встречаются краткие описания праздников сельскохозяйственного календаря, главным образом праздника борозды, и семейных обрядов — свадьбы, родин.⁴⁶ Следует заметить, что и в том и в другом случае они изображены именно как обряды, а не праздники. Определенный интерес для нашей темы имеют представленные в фундаментальных трудах Н. Ф. Дубровина⁴⁷ и М. М. Ковалевского⁴⁸ сводки сведений об обрядах народов Дагестана, основанные главным образом на материалах других исследователей. Общего характера беглые сведения о некоторых компонентах праздничной культуры горцев, в частности танцах, отдельных ритуалах, даются наряду с другими этнографическими материалами в трудах ряда путешественников и наблюдателей быта горцев.⁴⁹ Наиболее ценными и достоверными, а также более детализированными являются сведения, приводимые местными дореволюционными этнографами.⁵⁰ Хорошо зная быт и обычаи своих народов, они наряду с другими этнографическими сведениями в своих трудах дали описания отдельных народных праздников и обрядов, сохранившие свою научную и познавательную ценность до нашего времени. Кроме опубликованных работ следует отметить рукопись О. Каранаилова о свадебных обрядах некоторых аварских селений, где особенно хорошо показана собственно праздничная, зрелищно-развлекательная сторона аварской свадьбы.⁵¹

Немало интересных данных о календарных и семейных праздниках лакцев и аварцев обнаруживается в трудах исследователя конца XIX в. А. Т. Васильева.⁵² Особо следует выделить публикацию Л. Загурского о поездке Беккера — немецкого ботаника и энтомолога XIX в. — по Южному Дагестану, в которой впервые дано обстоятельное описание праздника цветов у лезгин.⁵³ На страницах периодических изданий — газет «Кавказ», «Черноморский вестник», «Северный Кавказ», «Каспий», а также журнала «Известия Кавказского отдела Русского географического общества» в разные годы появлялись статьи, посвященные краткому описанию тех или иных праздников или обрядов дагестанских горцев,⁵⁴ или же только упоминания о них в статьях, где исследовались другие вопросы.⁵⁵ Довольно полное описание свадьбы лакцев с. Кумух в комплексе ее обрядовых и зрелищно-развлекательных ритуалов дано только в статье Д. Б. Бутаева.⁵⁶

Завершая обзор дореволюционных источников по исследуемой теме, можно заметить, что всех их характеризует описательность без анализа приводимых фактов.

Наиболее обстоятельное описание праздника первой борозды у народов Нагорного Дагестана, а также некоторых свадебных обрядов у аварцев в первые годы Советской власти принадлежит Г. Ф. Чурсину.⁵⁷ Ряд интересных сведений, касающихся отдельных обрядов свадебного цикла, имеется в рукописях и публикациях, посвященных аварским и даргинским адатам.⁵⁸

Плодотворное и целенаправленное исследование дагестанских обрядов, праздников семейного и общественного характера начинается советскими исследователями в послевоенные годы. Большим событием в этом плане было появление монографии Е. М. Шиллинга, посвященной кубачинцам, в которой автор отдельную главу отвел исследованию реликтов мужских союзов в Дагестане и описанию праздника, завершавшего ежегодный цикл их функционирования.⁵⁹ Некоторые сведения, представляющие интерес для нашего исследования, содержат работы З. А. Никольской и А. И. Алиева, в которых освещаются различные обряды, главным образом семейные и частично календарные.⁶⁰

В начале и середине 60-х гг. появляются статьи и публикации о сельскохозяйственном календаре и календарных обрядах народов Дагестана.⁶¹ Календарным и семейным праздникам и обрядам уделяется определенное место и в монографиях 60-х — начала 70-х гг., посвященных различным сторонам культуры и быта дагестанских народов.⁶² В это же время публикуется ряд статей о свадебных обрядах разных народов горного Дагестана.⁶³ Значительные сведения о семейных обрядах и общественных праздниках содержатся в соответствующих разделах коллективной монографии «Современная культура и быт народов Дагестана»,⁶⁴ авторами которых являются С. Ш. Гаджиева и М. А. Агларов. Особо следует отметить работы С. Ш. Гаджиевой, давно и плодотворно изучающей семью и семейную обрядность народов Дагестана.⁶⁵ Трансформация традиционных семейных и некоторых календарных обрядов

в наши дни показана в ее работе о формировании новых обрядов в Дагестане.⁶⁶ Некоторые праздники лезгин описываются в монографии С. С. Агашириновой о материальной культуре лезгин.⁶⁷ Краткие, но интересные сведения о наличии тех или иных праздников или обрядов у разных народов горного Дагестана имеются в работах Р. М. Магомедова, изданных в разные годы.⁶⁸ Отдельные обряды и элементы праздничной культуры народов горного Дагестана нашли отражение в некоторых публикациях дагестанских авторов, увидевших свет в последнее десятилетие.⁶⁹ Те или иные проблемы календарной обрядности освещались в докладах и сообщениях М. А. Агларова, С. А. Лугуева, Г. А. Гаджиева, М. А. Магомедовой, А. Г. Булатовой на сессиях ИИЯЛ⁷⁰ 1980, 1982, 1984 и 1986 гг., посвященных результатам полевых исследований, а также в докладе М. А. Агларова на Среднеазиатско-Кавказских чтениях Ленинградской части Института этнографии.⁷¹

Произведенный обзор литературы позволяет судить о состоянии изученности проблемы. Наше исследование основано главным образом на полевом этнографическом материале, собиравшемся автором у разных народов Дагестана в течение почти двух десятилетий. Автор считает своим приятным долгом выразить благодарность всем своим многочисленным информаторам и помощникам, живущим в разных селениях многонационального Дагестана, без бескорыстной помощи которых появление этой работы было бы невозможно.

Примечания

- ¹ Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 358.
- ² Бромлей Ю. В. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности // СЭ. 1977. № 1. С. 6.
- ³ Энгельс Ф. Письмо к Марксу. Париж—Брюссель, 1846 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 27. С. 54.
- ⁴ Ленин В. И. о литературе и искусстве: Сб. статей. 7-е изд. М., 1986. С. 462.
- ⁵ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX—начало XX в. М., 1979. С. 4.
- ⁶ Ленин В. И. Социализм и религия // Полн. собр. соч. Т. 12. С. 142.
- ⁷ Ленин В. И. Новая экономическая политика и задачи политпросветов // Полн. собр. соч. Т. 44. С. 174.
- ⁸ Систематическое собрание законов РСФСР, указов Президиума Верховного Совета РСФСР и решений правительства РСФСР. М., 1968. Т. 2. С. 464.
- ⁹ Бромлей Ю. В. Новая обрядность — важный компонент советского образа жизни // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 11.
- ¹⁰ Там же. С. 12.
- ¹¹ Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837. Вып. 1. С. 5.
- ¹² Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Спб., 1905. Ч. 2. С. 338—339.
- ¹³ Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885. С. 69.
- ¹⁴ См.: Снегирев И. М. Русские простонародные праздники. . .; Миллер В. Ф. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884; Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. С. 69—70.
- ¹⁵ Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957. С. 16.

¹⁶ *Пропл В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 11; *Токарев С. А.* Введение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1973. С. 7.

¹⁷ *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление. М., 1978. С. 48—49.

¹⁸ *Пропл В. Я.* Русские аграрные праздники. С. 136.

¹⁹ *Балтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 11—12.

²⁰ *Генкин Д. М.* Воспитательные возможности массового праздника в советском обществе // Место массового праздника в духовной жизни социалистического общества. Л., 1981. С. 20.

²¹ *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление. С. 11.

²² Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1973; То же: Весенние праздники. М., 1977; То же: Летние-осенние праздники. М., 1979; То же: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. Далее в ссылках по всей работе: Календарные обычаи. . . — и год выпуска.

²³ *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды. . .

²⁴ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Новый год. М., 1985.

²⁵ *Серов С. Я.* Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи. . . 1983. С. 47.

²⁶ *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление. С. 11.

²⁷ *Абрамян Л. А.* О некоторых особенностях первобытного праздника // СЭ. 1977. № 1. С. 19—30; *Он же.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.

²⁸ *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление. С. 78—79.

²⁹ *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966. С. 295.

³⁰ *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. С. 20—45.

³¹ *Липс Ю.* Происхождение вещей. М., 1954. С. 184.

³² *Соколов Э. В.* Свободное время и культура досуга. Л., 1977. С. 85.

³³ *Зумкулов В. М., Сапронов П. А.* Трудовые праздники как элемент социалистической культуры // Социологические исследования. 1982. № 4. С. 117.

³⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 26, ч. 1. С. 279.

³⁵ *Серов С. Я.* Календарный праздник. . . С. 41.

³⁶ *Генкин Д. М.* Массовые праздники. М., 1975. С. 54.

³⁷ *Луначарский А. В.* Театр и революция. М., 1924. С. 64.

³⁸ *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983. С. 134. Об обрядах см. также: *Камтарс П., Закович Н.* Советская гражданская обрядность. М., 1967. С. 50; *Алиев А. К.* Народные традиции, обычаи и их роль в формировании нового человека. Махачкала, 1968. С. 201; *Суханов В.* Обычаи, традиции и преемственность поколений. М., 1976. С. 47—55; *Гаджиева С. Ш.* Формирование и развитие новой обрядности в Дагестане. Махачкала, 1979, и др.

³⁹ *Угринович Д. М.* Обряды: За и против. М., 1975; *Ельченко Ю. Н.* Новому человеку — новые обряды. М., 1976; *Руднев В. А.* Советские праздники, обряды, ритуалы. Л., 1979; *Праздники, обряды, традиции.* М., 1979, и др.

⁴⁰ *Угринович Д. М.* Обряды. . . С. 21—27; *Руднев В. А.* Советские праздники. . . С. 6—7.

⁴¹ *Гаджиева С. Ш.* Формирование и развитие. . . С. 10.

⁴² *Ельченко Ю. Н.* Новому человеку — новые обряды. С. 6.

⁴³ Праздники, обряды, традиции. С. 7.

⁴⁴ *Балтин М.* Творчество Франсуа Рабле. . . С. 8.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ *Пржевальский П.* Нравы и обычаи в Дагестане // Военный сборник. 1860. № 4; *Он же.* Укрепление Улли-када // Кавказ. 1860. № 27; *Он же.* Дагестан, его нравы и обычаи // Вестн. Европы. Спб., 1867. Т. 3; *Львов Н.* О нравах и обычаях дагестанских горцев // Кавказ. 1867. № 70—72; *Он же.* Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени // ССКГ. 1870. Вып. 3.

⁴⁷ *Дубровин Н. Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. Спб., 1871. Т. 1, кн. 1.

⁴⁸ *Ковалевский М. М.* Закон и обычаи на Кавказе. М., 1890. Т. 2.

⁴⁹ *Глиноцикий Н.* Поездка в Дагестан // Военный сборник. Спб., 1862.

Воронов Н. И. Из путешествия по Дагестану // ССКГ. 1868. Вып. 1; 1870. Вып. 3; *Анучин Д. Н.* Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 г., совершенной при содействии РГО // ИРГО. Спб., 1884. Т. 20, вып. 4; *Александров А., Лобанов С.* Заметки из путешествия по Дагестану // ЭО. 1910. № 1, 2.

⁵⁰ *Омаров А.* Воспоминания муталлима // ССКГ. 1868. Вып. 1; 1869. Вып. 2; *Он же.* Как живут лаки: (из воспоминаний детства) // ССКГ. 1870. Вып. 3, 4; *Амиров Г.-М.* Среди горцев Северного Дагестана: (из дневника гимназиста) // ССКГ. 1873. Вып. 7; *Каранайлов О.* Аул Чох // СМОМПК. 1884. Вып. 4.

⁵¹ *Каранайлов О.* Бытовые адаты и песни аварцев // Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 99.

⁵² *Васильев А. Т.* Тавлинцы // Новое обозрение. 1889. № 1919; *Он же.* Казикумухцы // ЭО. 1899. № 3.

⁵³ *Л. З.* Поездки г. Беккера по Южному Дагестану // ССКГ. 1876. Вып. 9.

⁵⁴ Из Дагестанской области // Черноморский вестник. 1900. № 59; *Золотухин А. И.* Черешневый праздник // Сев. Кавказ. 1901. № 86; *Чурсин Г. Ф.* Свадебные обычаи и обряды на Кавказе // Кавказ. 1902. № 2; *Бугаев Д. Б.* Ловля жениха: (из быта казикумухцев) // Каспий. 1906. № 38; *Алибеков Б.* Праздник новруз // Там же. 1913. № 55.

⁵⁵ *Вейденбаум Е. Г.* Заметки об употреблении камня и металлов у кавказских народов // Изв. КОРГО. 1876. Вып. 4, № 3.

⁵⁶ *Бугаев Д. Б.* Свадьба лаков (казикумухцев) // ЭО. 1915. № 1, 2.

⁵⁷ *Чурсин Г. Ф.* Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Изв. Кавк. ист.-археол. ин-та. Тифлис, 1927. Т. 5; *Он же.* Этнографический очерк. Авары // Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 65.

⁵⁸ *Цадаса Г.* Адаты о браке и семье аварцев в XIX—начале XX в. // Памятники обычного права Дагестана XVIII—XIX вв.: Архивные материалы / Сост. Х.-М. О. Хашаев. М., 1965; *Далгат Башир.* Материалы по обычному праву даргинцев // Из истории права народов Дагестана: (Материалы и документы) / Сост. А. С. Омаров. Махачкала, 1968. С. 89—102.

⁵⁹ *Шиллинг Е. М.* Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949.

⁶⁰ *Николевская З. А.* Свадебные и родильные обряды аварцев // СЭ. 1946. № 2; *Она же.* Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев: (к вопросу о синкретизме религиозных верований аварцев) // Вопросы истории религии и атеизма. [Вып.] 7. 1959; *Алиев А. И.* Брак и свадебные обряды даргинцев // СЭ. 1953. № 4.

⁶¹ *Трофимова А. Г.* Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем // СЭ. 1961. № 1; *Гаджиева С. Ш., Трофимова А. Г., Шихсаидов А. Р.* Старинный земледельческий календарь народов Дагестана // VII МКЭАН. М., 1964; *Трофимова А. Г.* Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солища у народов Южного Дагестана // Азербайджанский этнографический сборник. Баку, 1966.

⁶² *Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г.* Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967; Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967; *Ихиллов М. М.* Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967; *Асиятлов С. Х.* Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX—первая половина XX в.). Махачкала, 1967; *Сергеева Г. А.* Арчинцы. М., 1967; *Алиев А. К.* Народные традиции, обычаи и их роль в формировании нового человека. Махачкала, 1968; *Булатова А. Г.* Лакцы. Махачкала, 1971; Агулы. Махачкала, 1975.

⁶³ *Сергеева Г. А.* Брак и свадьба у народов Дагестана // КСИЭ. 1959. Вып. 32; *Агларов М. А.* Формы заключения брака и некоторые особенности свадебной обрядности у андийцев в XIX в. // СЭ. 1964. № 6; *Агаширинова С. С.* Свадебные обряды лезгин XIX—начала XX в. // Учен. зап. ИИЯЛ. Махачкала, 1964. Т. 12; *Агаширинова С. С., Сергеева Г. А.* К вопросу о формировании новых праздников и обрядов у народов Дагестана // СЭ. 1966. № 4; *Булатова А. Г.* Свадьба лакцев. Махачкала, 1968; *Курбанов К. Э.* Цахурская свадьба // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Махачкала, 1974. Вып. 4.

⁶⁴ Современная культура и быт народов Дагестана. М., 1971.

⁶⁵ *Гаджиева С. Ш., Янкова З. А.* Дагестанская семья сегодня. Махачкала, 1978; *Гаджиева С. Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX—начале XX в. М., 1985; *Она же.* Обычай поселения новобрачных в «другом доме» у народов Дагестана

(XIX—начало XX в.) // Быт сельского населения Дагестана. Махачкала, 1981; *Гаджиева С. Ш., Булатова А. Г.* Свадебные обряды и обрядовая поэзия народов Дагестана во 2-й половине XIX—начале XX в. // II конгресс Междунар. о-ва европейской этнологии и фольклора. Суздаль, 1982.

⁶⁶ *Гаджиева С. Ш.* Формирование и развитие новой обрядности в Дагестане. Махачкала, 1979.

⁶⁷ *Агаширинова С. С.* Материальная культура лезгин. М., 1978.

⁶⁸ *Магомедов Р. М.* Легенды и факты: Из записных книжек историка. Махачкала, 1963; *Он же.* Новое время и старые обычаи: Из записных книжек историка. Махачкала, 1966; *Он же.* Легенды и факты о Дагестане: Из записных книжек историка. Махачкала, 1969; *Он же.* По аулам Дагестана: выписки из полевых дневников. Махачкала, 1977. Вып. 1; 1979. Вып. 2.

⁶⁹ *Гаджиев Г. А.* Культ природы и обряды, связанные с производственно-хозяйственной деятельностью лезгин в прошлом // Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана. Махачкала, 1977; *Булатова А. Г.* О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в XIX—начале XX в., связанных с весенне-летним календарным циклом // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980; *Она же.* Хореография в системе некоторых обрядов народов горного Дагестана (2-я половина XIX—начало XX в.) // Быт сельского населения Дагестана. Махачкала, 1981; *Она же.* Зрелищно-развлекательные компоненты традиционной свадьбы народов горного Дагестана и их трансформация в условиях переселения // Тез. докл. Всесоюз. конф. «Этнокультурные процессы в современном мире». Элиста, 1981; *Она же.* Традиционные праздники девушек в горном Дагестане и формы их современного бытования // Тез. докл. Всесоюз. сес. по результатам полевых исследований 1982—1983 гг. Черновцы, 1984; *Она же.* Идеологические представления аварцев, нашедшие отражение в празднике первой борозды (XIX—начало XX в.) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

⁷⁰ См.: Тезисы докладов сессий ИИЯЛ по результатам полевых исследований. Махачкала, 1980; 1982; 1984; 1986.

⁷¹ Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавкаских чтений. Л., 1983. С. 18—19.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАЗДНИКИ

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ

Весенние праздники

Двумя основными праздниками, которыми отмечался приход весны в Дагестане, были праздник начала весны, известный во многих странах мусульманского Востока как *навруз*, и праздник первой борозды.

Навруз под разными местными наименованиями знали народы Южного Дагестана (*яран сувар* — лезгины (досл. „праздник солнца“), *эверчин*, *эбельцен* — табасаранцы, *эр* — рутульцы, *эвелчан* — агулы), лакцы (*интнил хху*), аварцы и даргинцы некоторых селений. Отмечали его в день весеннего равноденствия, в основном 21 марта. Он представлял собою своеобразный триумф жизни, тепла, света над зимней стужей, злыми силами, которые воплощала в себе зима. Праздники в честь тепла, весны и солнца были известны в древности и дошли до наших дней у многих народов Европы,¹ а вообще обычно отмечают празднествами переломные моменты года, такие, как летнее и зимнее солнцестояние, весеннее и осеннее равноденствие, характерны были в прошлом для многих народов мира.²

Возникновение обычая праздновать *навруз* как начало календарного года, как новогодний праздник, по мнению дореволюционных исследователей, — результат проникновения его в Дагестан из Ирана.³ В Иране же начало традиции его празднования связывалось с легендарным основателем древнеперсидской религии маздеизма Зороастром.⁴ Одной из характерных особенностей маздеизма было поклонение огню, почитание его в качестве чистой стихии. По этой религии, огонь является сыном Ахурамазды (Ормузда), входит в священную трицу чистых стихий: земля, вода, огонь.⁵ Культ огня ярко проявляется в празднике начала весны. Проникновение этого праздника в Дагестан можно связать с влиянием сасанидской Персии, приходящимся на первые века нашей эры. В государстве Сасанидов зороастризм был государственной религией иранцев.⁶

Известно, что сасанидская Персия, время от времени направлявшая свою экспансию на народы Кавказа, временами овладевала некоторыми ее областями. Так, уже к началу V в. в ее состав вошла Кавказская Албания,⁷ а в Дагестане на захваченных территориях она оставляла свои гарнизоны, которые впоследствии выступали основателями новых поселений.⁸ Следы пребывания

персов в период раннего средневековья хранит, например, топонимика лакцев.⁹ Свидетельством знакомства аварцев с зороастризмом языковеды считают отложение в аварской фольклорной традиции названия одного из божеств зороастризма Аримана — воплощения злого начала — в форме *яриман* (в знач. „негодяй“, „мерзавец“).¹⁰ Надо полагать, что праздник *навруз*, привнесенный в Дагестан в эпоху Сасанидов, оказался его народам не чуждым, так как он наслоиhsя на более древние местные языческие представления, связанные с пробуждением природы весной, с культом солнца как светила, дарующего жизнь, и через него — как его производным — с культом огня, силой очищающей и оплодотворяющей. Ученые-иранисты считают, что хотя *навруз* по зороастрийской традиции и связывается с именем Зороастра, он и в самом Иране был известен с глубокой древности и символизировал цветение и плодородие, а зороастрийцы лишь возродили этот обряд.¹¹

По распространенности и значимости *навруза* в весеннем цикле календарных обрядов весь горный Дагестан можно условно разделить на две большие историко-этнографические области: 1. Регион его интенсивного бытования включал территорию расселения народов Южного Дагестана (лезгин, табасаранцев, рутульцев, агульцев, цахурцев), а также лакцев. Отголоски некоторых обрядов, связанных с празднованием первого дня весны (ритуальные костры, «каменная война» и др.), отмечаются в части пограничных с Лакией аварских (селения современных Чародинского, Гунибского р-нов) и отдельных даргинских селениях. 2. Вся основная область расселения аварцев, андо-дидойских народов, даргинцев являлась регионом, где *навруз* не был известен, а единственным праздником, связанным с началом весны и нового хозяйственного года, был праздник первой борозды, проводимый ежегодно как большое общесельское торжество, обставляемое серией магико-символических ритуалов и зрелищно-развлекательных действий.

В Южном Дагестане обряд первой борозды был менее развит: во многих сельских обществах он как таковой в качестве общественного ритуала вообще не отмечался, а просто избранный от общества человек, слывший хорошим пахарем, рачительным хозяином, проводил несколько символических борозд на определенном участке или перепахивал свой собственный участок, за ним начинали весенние полевые работы и остальные односельчане; каких-либо обрядов, состязаний, угощения, коллективного или индивидуального, веселого времяпровождения — всего того, что делало этот обряд праздником, в Южном Дагестане не было. Функции праздника весны здесь целиком переместились на *навруз*.

Не знали праздника первой борозды аварцы и даргинцы предгорной зоны; по-видимому, процесс получения зерна здесь из-за благоприятных природно-климатических условий не требовал таких усилий, как в горах, поэтому и не оброс серией иррациональных магико-символических ритуалов. М. О. Османов неравномерность развития обряда ритуальной запашки на разных частях даргинской территории, меньшую развитость его в южных и пред-

горных ее районах связывает с тем, что, возникнув здесь первоначально в очень ранний период в I тысячелетии до н. э., он затем под влиянием нахлынувших кочевников забылся и возродился вторично позже, в период нового географического разделения труда, в качестве заимствования с гор.¹² Что касается Южного Дагестана, то нам думается, что более древний праздник первой борозды здесь был вытеснен в большей или меньшей степени *наврузом* в период наибольшего влияния культуры сасанидского Ирана на Дагестан, проникновение которой шло через Дербент. *Навруз*, вероятно, вобрал в себя ту развлекательную часть, которая, возможно, когда-то была компонентом дня первой борозды, в результате чего последний оказался обедненным и в некотором роде обезличенным.

Лакцы занимали промежуточное положение между этими двумя областями, отмечая оба праздника большим количеством обрядовых действий, выполнявших функции как магические, так и развлекательные, хотя, если говорить о празднике первой борозды, то так полно, во всей совокупности архаических ритуалов, как у аварцев и аварских народностей, он нигде в Дагестане не обнаруживается.

Итак, для лакцев и народов Южного Дагестана *навруз* был долгожданным праздником. В эти дни люди всех возрастов вовлекались в предпраздничную и праздничную суету, отвлекаясь от своих повседневных дел и забот, забывая на время свои горести и неудачи. Особенно любила этот праздник и деятельно готовилась к нему молодежь и детвора. За месяц до начала праздника молодежь из лакских селений заготавливала глину особо хорошего качества. Из нее в дальнейшем каждым парнем и мальчиком вылепливалось большое количество, до 100 штук, глиняных шариков — *тиурци*, *тиурби*, в которые с двух сторон втыкались стебельки бурьяна. Эти шарики так засушивались, что к началу праздника становились крепкими, как камни. Хозяйки за несколько дней до начала весны начинали молотить на ручной мельнице зерно в крупу для приготовления ритуальной каши *кьурункъуса*, которая у лакцев являлась обязательной в церемонии встречи весны и варилась в первый вечер праздника. Блюдо это называлось и по-другому — *кьатта тату* 'способствующее загустеванию в доме', т. е. оно должно было обеспечить в доме достаток. Старались приготовить его много, так как полагалось угощать им всех зашедших в дом посторонних, кроме того, оно должно было остаться и на завтра, как говорили, «чтобы в семье всегда был достаток». С этой же целью посуду, задачканную едой в вечер начала весны, не мыли, чтобы «не вымыть из дома благополучие, материальный достаток». Эта каша напоминает *далдан наврузи* — женское ритуальное блюдо таджиков, обычное у них для этого праздника.¹³

Рутульцы в качестве одного из основных блюд варили подобную кашу из пшена — *табаг*. Ее, залитую маслом, в одной большой посудине ставили перед членами семьи, собравшимися вместе. Табасаранцы готовили в этот вечер кашу *кьуяр* из пшеничной

крупы, полученной на крупорушке, с добавлением гороха, сушеных языков и ножек, прибереженных специально к этому празднику, или же блюдо *дангу* из зерен злаков, гороха, сухого мяса, приправленное толчеными орехами. Это же блюдо в надежде обеспечить хороший урожай готовили и у лезгин (*зит*). Существовала примета: насколько увеличатся в объеме разваренные зерна, настолько должен быть выше урожай по сравнению с посеянным зерном, поэтому в это время старались не готовить кушаний из сушеных или жареных зерен, чтобы не допускать уменьшения урожая.¹⁴ В остальные два вечера принято было делать пельмени с яичной начинкой и плов. Полагалось готовить в этот праздник жирную пищу.

В лезгинских селениях на *яран сувар* принято было подавать семь блюд (число «семь» фигурировало и в праздничной новогодней трапезе у сасанидских персов).¹⁵ Готовились лучшие блюда лезгинской кухни, такие, как плов, голубцы, кебаб (шашлык из молодого мяса), пироги из молодой зелени — *афарар*, суп из кислого молока — *довгъа*, напиток *гIач*, *ахтарма*. *Ахтарма* считалась лучшим угощением на *яран сувар*. В этот праздничный день именно с нее лезгины высокогорных селений начинали обычно еду. *Ахтарма* заготавливалась еще с лета: овечье молоко нагревали до определенной температуры и добавляли в него в определенных пропорциях овечью же сыворотку. Густая сырная масса оседала на дно посуды, ее сливали в мешочек, и, когда оставшаяся сыворотка вытекала, в полученную массу добавляли соль, а также разнообразные дикорастущие душистые травы и хранили ее до весны в бурдюке. Важное значение на новогоднем обрядовом столе лезгин занимали ритуальные блюда *гIач* и *семена*. Предварительно заготавливали солод, для этого пшеницу, замоченную в мешке, клали куда-нибудь в теплое место для прорастания, после появления ростков длиной в 5—6 см ее сушили и мололи. За два вечера до наступления *яран сувар* полученную таким образом муку (солод) замешивали в котле с горячей водой и, тепло укрыв, ставили в теплое место на 8—10 часов. Когда жидкость поднималась над кашицеобразной массой, ее варили, мешая, весь день до вечера. По мере варки масса становилась все жиже, затем ее оставляли на всю ночь доходить, а утром первого дня весны в дом, где готовился *гIач*, собирались обитатели квартала, каждый со своей ложкой и миской, чтобы угоститься этой кисловатой массой консистенции жидкой каши, которую ели, добавляя туда толокно. Для приготовления *семена* проросшую пшеницу вместе с ростками толкли в ступе до получения кашицеобразной сладкой массы, которую затем варили до загустевания, после чего выливали в поднос. Остывшую массу разрезали на кусочки и ели как лакомство. Обычай приготовления *гIач* и *семена*, связь их с новым годом, коллективный характер потребления подобен обычаю варения *суманака*, *сумаляка* у народов Средней Азии, а также Ирана.¹⁶ Обычай проращивать пшеницу в обрядах весенних праздников исследователи связывают с древними мистериями в честь умирающих

и воскресающих богов природы («садики Диониса»).¹⁷ Зороастрийцы Ирана и сейчас, «поздравляя друг друга с наступлением Нового года, приступают к трапезе, предварительно пробуя и съедая по несколько проросших зерен».¹⁸

К празднику начала весны принято было печь хлеба особой формы. Так, у лакцев пекли к этому дню *барта* и *гъивх риршу ччаг/ру*, которые в другое время не готовились. Хлебы эти выпекались из сдобного теста, приготовленного на молоке и яйцах, украшались орехами, финиками, изюмом. Кумухцы и жители близлежащих селений делали *барта* зооморфной формы: верхняя часть овальной лепешки из теста разрезалась посередине и наподобие бараньих рогов закручивалась в стороны; с помощью фиников, изюма, кураги лицевой стороне хлеба, смазанной при выпечке яйцом, придавали сходство с мордой животного. *Барта*¹⁹ могли иметь и антропоморфные очертания: делались руки, ноги, голова, туловище, в область живота вставлялось яйцо. Пекли из сдобного теста хлебцы, изображавшие в профиль птиц (*жъахъму* 'куропатка'), животных. Хлебцы эти дети выносили на улицы, показывали друг другу, хвастались ими друг перед другом.

Во многих лакских селениях существовал определенный традицией ритуал хвастовства, в котором принимали участие и взрослые, в исследуемое время — женщины, что не зафиксировано нами у других народов Дагестана. Сговорившись между собой, женщины одного квартала селения поднимались в первый день праздника на крыши своих домов, держа в руках *барта*, и начинали выкрикивать, адресуясь к соседнему кварталу, текст следующего содержания:

Эта барта, мяш,²⁰

Барта — птица, мяш,

Ноги птицы, мяш,

Пахаря большая барта, мяш,

Нового шамхала²¹ новая барта, мяш,

Золотая мотыга для взрыхления земли, мяш,

Серебряное сито для провеивания неба (т. е. чтобы был дождь. — А. Б.), мяш,

В ночь весны жена да умрет у мужа, мяш,

Щенок, рожденный собакой, да умрет, мяш,

Теленок, рожденный коровой, да умрет, мяш!

Этот ритуальный текст по содержанию делится на две части: первая часть содержит хвастовство наличием тех или иных предметов, имеющих отношение к урожаю, материальному благополучию; вторая представляет собой ритуальные проклятия — своеобразные «благопожелания наоборот» — прием, довольно широко распространенный в фольклоре лакцев.²² Это делалось для того, чтобы не «сглазить» прямыми хорошими пожеланиями: желать смерти здесь означало противоположное — пожелание крепкого здоровья. Хозяйственная направленность произносимого, связывание его с получением хорошего урожая также видны из содержания текста.



Услышав *мян*, женщины квартала-визави в свою очередь поднимались на крыши и прокрикивали хором в ответ тот же текст. Облеченный в исследуемое время в негативную форму словесного противоборства двух групп, этот праздничный ритуал архаически означал коллективное выражение взаимных благопожеланий. Закачивался он танцами участвовавших в нем женщин.

В праздничные дни принято было навещать родственников, соседей; в качестве подарка несли обычно хлеб *барта*. Когда приходили с поздравлениями дети или молодые люди, хозяин дома производил обряд преломления *барта*: он разламывал хлеб вдоль *пшюлам* и половину возвращал принесшему его вместе с каким-нибудь подарком (материал на одежду, платок и т. п.). Эти хлебцы посылали также в первую ночь весны от невесты к жениху и от жениха в дом невесты. Кроме того, в эту ночь обязательным считалось посылать из дома невесты жениху особое лакомство — *ницТал къахъну* 'медовая курапатка'. Для приготовления его варили до определенной консистенции мед, в который добавляли пряности: гвоздику, мускат, корицу. Когда масса загустевала, две женщины, смазав руки маслом, начинали тянуть эту тягучую массу в разные стороны. После многократного повторения этой процедуры масса несколько затвердевала, но получала большую эластичность. Ее закручивали в форме птичьего силуэта и вместе с другими лакомствами торжественно, на подносе, отправляли жениху.

Барта могла иметь и форму длинного овального хлеба с вдавленным в центр яйцом; после выпечки этот хлеб дополнялся по верхнему краю украшением из вареных окрашенных в красный цвет яиц, яблок, которые укреплялись на прутьях, воткнутых в край *барта*. Иногда такие хлеба имели на лицевой стороне вдавленное изображение правой руки человека, символизировавшее, вероятно, его производительную деятельность.²³ Кроме этого, для детей пекли небольшого размера хлебцы *цукъри* с запеченным внутри яйцом. Как можно заметить, хлебные изделия лакцев во время этого праздника были богаты символикой новой зарождающейся жизни, воплощавшейся в яйцах.

Специальный хлеб *мачвар* к этому дню пекли и рутульцы. Он был по размеру больше обычного хлеба, овальной формы, готовился из кислого теста. Для украшения хлеба использовался рисунок двух видов: вся поверхность хлеба делилась на четыре части, составлявшие или 4 вертикальные полосы, или 4 сегмента овала. Каждая часть украшалась вдавливаниями, производимыми нижней частью кулака, или узорами в форме угла. Пекли также пироги с начинкой из творога — *гажимай*, из пшена, приправленного яйцами и тмином. Для детей пекли из сдобного теста небольшого размера баранки *кулук*.

Обычай изготовления фигурных обрядовых хлебов на новый год, в начале весны существовал и у других народов Кавказа. Так, грузины и армяне в начале года выпекали так называемые хлеба счастья, предназначенные обеспечивать людям благополучие, изобилие, счастье в новом году, а новогодние печения *басила* в форме

домашних животных у грузин призваны были обеспечивать благополучие и обилие этих животных в наступающем году.²⁴

Принято было к этому дню красить яйца в красный и желтый цвет и раздавать их детям. Дети, иногда и молодые люди играли в эти дни с яйцами, били их друг об друга. Хозяин оставшегося целым яйца выигрывал побитые яйца. Иногда кто-нибудь готовил к этому дню деревянное яйцо, по виду не отличавшееся от натурального, которое побивало все рекорды. У лакцев, табасаранцев, годоберинцев в эти дни дети занимались катанием яиц. Для этого выбиралось место с небольшим наклоном, где проделывалось несколько углублений. Каждый катил с вершины свое яйцо; выигрывал тот, чье яйцо, побив другое, оставалось целым. Удачливость игрока здесь должна была обеспечить ему благополучие и счастье в новом году. Действия с яйцами в обрядовой жизни связаны обычно с магией продуцирования. Похожие игры были и у других народов, праздновавших *навруз*.²⁵ Адыги, отмечавшие весеннее равноденствие как семейное торжество, играли в этот вечер в игру, подобную описанной, но вместо яиц здесь фигурировали орехи.²⁶

В ритуал этого праздника входили обрядовые гадания девушек. За несколько дней до праздника каждая девушка-лачка запасалась для себя корнями травы дурмана — *турлан*, которые имели форму человеческой фигуры. Выкапывали эти корни не сами девушки, а делали это для них пожилые женщины. При выкапывании корня старались не повредить ни одно из его ответвлений, а также соблюдать определенные предосторожности, чтобы его не коснулся солнечный свет. Обмыв корень молоком и завернув в шелковый лоскут, девушка клала его себе под подушку в первую ночь праздника. Во вторую ночь для этой же цели использовались девять камешков с крыши какого-нибудь трехэтажного дома или такое же количество зерен жареного голозерного ячменя, в третью ночь — ядро грецкого ореха, освобожденное от скорлупы без малейшего повреждения его. В одну из этих ночей девушка должна была увидеть во сне своего суженого или кого-нибудь из его родственников. Принято было еще класть под голову каталку и лопаточку для соскребания теста, также помыв их предварительно в молоке и укутав в шелковые лоскуты. Верили также, что если повесить замок на ручку водоносного кувшина и запереть его, а ключ положить под голову, приснится суженый, пришедший за ключом (с. Кули). В один из дней этого праздника девушка могла приготовить ожерелье из зерен жареного голозерного ячменя и повесить его на водосток крыши своего дома. Затем она внимательно следила за дальнейшим развитием событий: считалось, что это ожерелье птица должна перенести на крышу того дома, где живет суженый.

Интересно отметить, что в мантических обрядах этого праздника у лакцев часто фигурируют зерна злака, но не любого, а только определенного — голозерного ячменя, эндемичного для горного Дагестана. Это вместе с использованием принадлежностей для приготовления теста, а также особой пищи из зерен и муки,



специальных хлебов, выпекавшихся только к данному празднику, придавало ярко выраженный аграрный характер одному из древнейших праздников народов Дагестана.

В некоторых селениях (Куба, Бурши-Мака) девушки перед сном в эту ночь ели *цил гурга* — хлебец, выпеченный из теста, состоящего наполовину из соли. При изготовлении этого теста полагалось насыпать девять раз соль и девять раз муку, набрав их каждый раз на ноготь указательного пальца правой руки. По поверью, девушку во сне должны были напоить водой суженый или его мать. В других аулах (например, Хурукра) в одну из трех праздничных ночей девушки выходили с чашей пепла в какой-нибудь спокойный уголок вне помещения и высыпали его, высоко подняв посуду над головой: воздушное течение должно было унести пепел в ту сторону, где живет суженый. Или же девушки одного квартала, собравшись вместе, ночью поднимались на крышу какого-нибудь трехэтажного дома, и здесь каждая из них просеивала через сито принесенный с собой пепел квартального костра, а утром, поднявшись сюда, смотрела на свою кучку пепла, стараясь разобрать определенные очертания. Если просматривались линии, близкие к очертаниям подковы, это предвещало замужество в начавшемся году; если линии напоминали дорогу, это было к выезду из селения; если же угадывалось нечто, похожее на яму, это предвещало смерть. Перед сном из хлебной печи *кара* выгребали свежую золу в специальное углубление перед ней — *вилах* и, тщательно разровняв ее, оставляли на ночь. Считалось, что если утром на золе обнаружится след сапога, быть девушке замужем за состоятельным человеком, а если след чарыка — за пастухом. Кроме того, в первые три ночи весны лакские девушки гадали, подслушивая разговор соседей, и по первой фразе узнавали свою судьбу на весь год: «сиди на месте» означало, что в этом году девушка замуж не выйдет, «поезжай», «иди» — наоборот. Это гадание сопровождалось обрядом бросания ключей, который совершала обычно пожилая женщина по просьбе группы девушек. Часов в 9—10 вечера эта женщина отправлялась на перекресток трех дорог с ключами, принадлежавшими девушке, при этом ключи обязательно должны были иметь форму полых трубочек. Придя на место, она бросала каждый из ключей через ворот рубахи так, чтобы он пролетел бы под одеждой, коснувшись тела между грудями. Затем она шла для подслушивания в ту сторону селения, куда было направлено отверстие трубочки ключа. Первое, что слышала женщина после этого, расшифровывалось ею и девушкой — хозяйкой ключа для определения ожидавших в текущем году девушек событий, радостных или печальных.

Ночь на *яран сувар* была заполнена магическими обрядами и у лезгинских девушек. Они так же, как и лачки, поедали на ночь соленые хлебцы в надежде увидеть во сне суженого, дающего им воду. Девушки одного квартала собирались обычно в эту ночь вместе в одном доме. Каждая из них приносила с собой яйцо. Все яйца складывались вместе на большой поднос, рядом с яйцом

хозяйка его клала кусочки угля и красную краску. Поднос этот выносился на крышу и оставлялся там на всю ночь. Существовало поверье, что за ночь каждое яйцо должно было окраситься в один из этих цветов: красный или черный. Девушки рано утром спускали поднос с крыши и с волнением ждали результата. Если яйцо оказывалось красным, хозяйку его ожидали в предстоящем году только радостные события, если черным — год обещал быть тяжелым. Молодые парни-шутники, зная этот обычай, лазали ночью по крышам в поисках выставленных яиц и красили их в самые разные цвета, что утром вводило в недоумение их хозяек. В эту же ночь собравшиеся вместе девушки устраивали гадания перед зеркалами. Предварительно они должны были принести воды из семи источников, умыться ею и затем на этой воде приготовить семь любых лучших блюд. Затем девушки накрывали стол в одной комнате и каждая садилась перед своим зеркалом. После полуночи, в полусонном состоянии, она должна была увидеть в зеркале своего суженого. Этот обряд напоминает новогоднее гадание девушек на Руси. По сведениям, приводимым В. Я. Пронпом со ссылкой на В. Смирнова, оно состояло в том, что «в пустой комнате, особенно в бане, ставят одно против другого два зеркала и, держа одно из них в руках, смотрят, не мигая, в другое, освещенное двумя свечами. При этом ставят на столе два прибора и при начале гадания говорят: „Суженый-ряженый, приходи ко мне ужинать!“. Это бывает в самую глухую полночь. При этом девица безуданно смотрит в зеркало до тех пор, пока не покажется какое-либо видение».²⁷

Табасаранские и лакские мальчики и юноши (с. Аракул) в первую ночь этого праздника бросали мешок в какой-нибудь дом, спрятавшись за дверь. Хозяин дома должен был наполнить его всевозможными печеными изделиями горского стола, сладями, красными яйцами, что затем съедалось молодыми людьми и детьми коллективно.

В *яран сувар* все лезгины повязывали запястье себе, всем членам семьи красной нитью, которую носили где в течение первых трех дней (один день за зиму, другой — за весну, третий — за лето) 15-дневного календарного периода, начинавшегося 21 марта, а где и все пятнадцать дней. Считается, что это делалось для того, чтобы не ударило *яр* и не испортило цвет лица, а также не повредило здоровью; по поверью, в противном случае человек будет весь год вялым, сонливым. Даже скоту в качестве оберега повязывали где-нибудь красный шнур.

Любопытно, что обычай завязывания красной нити, ссученной с белой, вокруг запястья, пальца руки или ноги, шеи для магической защиты от «опасного» мартовского солнца бытовал в Греции, Албании, Румынии, Болгарии.²⁸ Видимо, *яр* — это древнее божество солнца, которое, предполагалось, могло погубить людей, не почитавших его, а красная нить-оберег как бы символизировала причастность носящего ее к почитанию солнца. Считалось, что каждый, неся на себе частичку солнца, после зимней тьмы и

стужи постепенно как бы привыкал к солнечному облучению, усиливавшемуся с каждым весенним днем. В основе этого обычая, возможно, лежало иррациональное осмысление вполне реальной опасности чересчур большой разовой дозы солнечного облучения после зимнего авитаминоза, что могло вызвать слабость, головокружение. Характерно, что у горнодолинных аварцев (селения Гергебиль, Кикунь, Могох) существовал обычай обязательно варить в первый день весны *куракул хин* — компот из кураги и есть его, засыпая толокном, «чтобы весна не задела, солнце лицо не опалило». Особенно старательно выполняли его женщины, так как считалось, что в противном случае лицо покроется от солнца пятнами и веснушками. Здесь также на вполне рациональную основу (витаминизированный компот из кураги) наслоились иррациональные представления о связи абрикосов с солнцем, особенно красноватых блестящих плодов сорта *хонобах*.

В первый день *яран сувар* один из священнослужителей носил по домам чашу с водой *яран яд* 'весенняя вода', в которой плавала бумажка с написанными муллой молитвами, и давал в каждом доме отпить этой воды, получая в обмен крашенные яйца.

У всех народов, отмечавших этот праздник, в первую ночь его (21 марта) принято было зажигать костры и огни. Лакцы засыпали кизячным пеплом верхнюю часть каменных оград своих дворов, более или менее ровные места на возвышенностях, видных как в селении, так и далеко за его пределами, поливали его керосином и поджигали. Характерно, что самое слово «праздновать» — *бялакьян* переводится как «зажечь кизяк». Кроме того, каждый квартал обязательно, а по возможности и каждый дом разжигали свой костер, так что при взгляде со стороны каждый аул с наступлением темноты в этот вечер напоминал пылающий факел. В лезгинских селениях это впечатление усиливалось тем, что обитатели каждого дома в селении выходили на крышу с горящим факелом. У лакцев существовала легенда, что обычай этот бытует с незапамятных времен, «со смерти жестокого царя Эш, смерть которого была возведена народу кострами, так как проявить эту радость, произнося вслух имя умершего, было невозможно».²⁹ Подобная же легенда существовала и у азербайджанцев с Сальяны.³⁰ А курды связывают возникновение этого праздника — *Науруза* — с именем легендарного царя Джемшида, освободившего свою страну от тирании царя-дракона Зохака-Бевараспа.³¹

Огню приписывалась могучая целительная и очистительная сила, поэтому все, кто мог, вплоть до больных и стариков, стремились прыгнуть через костер. Лакцы при этом приговаривали: «Моя болезнь — огню, здоровье — телу»; лезгины, обращаясь к огню костра, произносили: «Грехи тебе, благодать мне»; рутульцы заклинали: «Мы прожили весь год до весны хорошо, дай бог, чтобы и следующий год прошел так же», и т. п. Эти действия можно рассматривать как своеобразное символическое очищение перед началом нового хозяйственного года. Кроме того, огонь этих костров связывался с производящей деятельностью природы, неда-

ром лакцы, обращаясь к нему, произносили заклинания такого содержания:

Да уродит земля,
Да будут густыми всходы,
Да умножатся овцы у тех, кто их имеет,
Да умножатся коровы у тех, у кого они есть,
Да не будет засухи,
Да будет достаточно солнца и осадков,
Да будет колос размером с аянт,³²
Да будет стебель размером в аршин,
Да будут гороховые стручки размером с палку,
Да уподобятся они по густоте овчинным папахам.

К костру в рутульских и лакских селениях приносили хлеб, халву, мясо и раздавали присутствующим в качестве жертвоприношения за здоровье членов семьи в грядущем году. У рутульцев, кроме этого, один из мужчин приносил к месту сбора специально еще с осени засушенную к этому дню тушу барана и тот, кто втыкал в нее свой нож, брал на себя символическое обязательство принести в следующем году в этот день сюда то же самое. Мясо затем здесь же разрезалось на маленькие кусочки и раздавалось всем присутствующим. С этой же целью могли принести и котел ритуальной пшенной каши *табаг*, в этом случае все повторялось, только вместо ножа употреблялась ложка.

Особый смысл, видимо, придавался звукам от горящего костра — треску, шуму, как и вообще шумовым действиям, производившимся в эту ночь, о чем речь ниже. Для костров запасали бурьян, а также, где это было возможно, можжевельник двух видов — ползучий и кавказский, так как эти виды топлива издавали сильный треск, что и требовалось, очевидно, для того, чтобы отогнать злых духов. В некоторых аварских селениях (например, Гергебиль) принято было 22 марта жечь этот кустарник в хлеву, чтобы изгнать оттуда нечистую силу.

Точно так же для истребления всего «нечистого» в Иране зороастрийцы на улицах зажигали костры из колючек растений пустыни, а молодежь прыгала через них с целью очищения.³³

Уголькам костров этой ночи у лакцев придавался магический смысл оберегов, а также средства, обеспечивающего плодородие; их разбирали жители села и бросали под хлебный ларь, где они лежали до начала следующего года. С этим был связан и лезгинский обычай похищать горящие поленья из костра чужого квартала, считалось престижным совершить эту акцию и позорным потерять часть «своего огня».³⁴ Особыми свойствами, по представлениям горцев, обладал и пепел этих костров. Так, аварцы с. Чилдаб (ныне Чародинский р-н), у которых обряды этой ночи происходили в редуцированной форме, сыпали пепел в сторону с. Могроб, а сами могробцы пепел своего костра высыпали в сторону Чантаба; при этом каждый субъект считал этот обряд демонстрацией пренебрежения по отношению к более «низкому» по происхождению, чем

он сам, объекту. На самом же деле это не что иное, как позднее переосмысление с введением элемента уничтожения, с одной стороны, и престижности — с другой, вполне благонамеренных по своему происхождению магических действий, которые можно объяснить как пожелания плодородия, здоровья ближайшему соседу и, возможно, партнеру в каких-либо мероприятиях.

У костров молодежь веселилась, цела, танцевала. После костров девушки и юноши собирались отдельно по кварталам, каждая группа в одном определенном доме. Дети же, главным образом мальчики, продолжали свои шумные забавы. В заготовленных заранее глиняных шариках поджигались вставленные туда ветки бурьяна; каждый из них вкладывался в особую, специально связанную из шерстяных ниток пращу, которой метали шарик, производя ею предварительно многократные вращательные движения все с большим ускорением. Шарик с огненными хвостами летел по воздуху, описывая круги, а затем падал и с треском лопался. В эту же ночь принято было также производить взрывы (лак.: *замбаранг битан*). Для этого в камнях выдалбливались ямки, в них насыпался порох, а сверху отверстие закрывалось деревянной пробкой. Когда к краю ямки подносили огонь, порох взрывался, пробка летела вверх, иногда и камень разносило на части. Это было небезопасно для здоровья и имущества жителей, так как часто возникали пожары или наносились людям увечья. В целях самохранения не участвующие в этих развлечениях сельчане предпочитали сидеть дома и не выходить до их окончания на улицу, тем более что за полученные здесь раны никто не отвечал. Тем не менее подобные обычаи первой весенней ночи были настолько популярны, что они действовали вплоть до последних десятилетий.

Все это представляло собою комплекс магических действий, особенно выразительный у лакцев, и совершалось в ночь весеннего равноденствия с целью изгнания зимы, холода и помощи весне, теплу вступить в свои права. Об этом же свидетельствует и так называемая «каменная война» мальчиков, которая начиналась почти во всех лакских и в некоторых даргинских и аварских селениях в 20-х числах марта. Мальчики селения делились на две партии и метали пращей друг в друга камни. Часто в «войну» вступали и взрослые. Все это иногда кончалось увечьями и ранениями, которые оставались безнаказанными. Эта ежегодная игра в войну между детьми верхних и нижних кварталов в аварском с. Ругуджа приурочивалась обычно ко дню ураза-байрама и курбан-байрама, но эта связь с исламскими праздниками выглядит натянутой и, надо полагать, является сравнительно поздней. Параллели этому обычаю мы находим в ежегодной ритуальной борьбе в начале года между двумя партиями борющихся в древней Фергане, а также в сведениях о традиционной вражде и жестоких столкновениях в прошлом между двумя половинами ряда среднеазиатских городов. С. П. Толстов видит в этом обряде отражение чрезвычайно широко распространенного обычая первобытных народов — ри-

туального состязания двух фратрий, являющегося одним из элементов дуальной организации.³⁵

Не исключено, однако, и то, что эта «каменная война», а также метание шариков *гирши* и взрывы камней являлись пережитками инсценировки борьбы лета и зимы, известной во многих странах мира в древности и в средние века.³⁶ Возможно, в древности обе партии дерущихся были одеты соответствующим образом, изображая лето и зиму. Однако у лакцев с. Кумух за этими двумя дерущимися группами сохранилось название *ромуллал аьрал* 'римский строй' и *лакрал аьрал* 'лакское войско', что вместе с другими фактами дает основание полагать, что у кумухцев в древности происходили сражения с какими-то отрядами римских войск.³⁷ Нам думается, что название партий дерущихся имеет несколько более позднее происхождение, чем сам обряд. Скорее всего, воспоминания об исторических событиях дополнительно влились в древнейший обряд изгнания зимы. Характерно, что нигде, кроме Кумуха, он не сохранил в названии воспоминаний о римлянах.

В эту же ночь во многих лакских селениях скатывали с гор деревянные колеса с зажженными спицами, что символизировало, вероятно, солнце. В некоторых же аулах скатывали с гор каменные круги; хорошим признаком считалось, если эти круги на большой скорости пересекали ложбину и поднимались на склон противоположной горы.

Вечером, после костров, составлялись группы по возрастам и полу: детские — с 7 до 12—13 лет, подростковые — от 13 до 15 лет, молодежные — с 16—17 до 20—22 лет (но в старшую мужскую возрастную группу могли входить неженатые мужчины до 30 лет). Таких групп в больших селениях могло быть до 15—20. Каждая группа несла с собой в место сбора продукты для праздничного ужина: мясо, молоко, крупу для приготовления ритуальной каши, орехи, сладости и др. С утра 21 марта рутульские мальчишки 7—8 лет ходили по домам селения и собирали продукты для совместного ужина. Собранные хлебцы, крашенные яйца, сладости, фрукты они несли в какой-нибудь один дом. После ужина, пригоровленного хозяйкой этого дома, младшие возрастные группы расходились. Молодежь оставалась в местах своего сбора до утра. Юноши в день, предшествующий празднику, устраивали складчину зерном (каждый приносил обговоренное число мерок зерна), которое затем обменивали на барана. Собирались в доме одного из участников группы, резали барана, готовили из него пищу, сюда же несли хлеб, который получили при раздаче его у костров, из домов несли яйца, орехи, фрукты. Если табасаранский юноша опаздывал на такой сбор, его не впускали туда до тех пор, пока он не принесет уголек очага из дома, где собиралась другая такая же группа. Поскольку каждая группа бдительно охраняла свой огонь, то сделать это было трудно; про штрафившийся юноша для этого выискивал длинный железный прут, который опускал в дымоход очага через крышу и, наколов им уголек, вытаскивал его. Он должен был сделать все это быстро и незаметно для хозяев огня. Если же его

заставали за этим занятием и ловили, он обязан был на следующий вечер принять у себя в доме две группы юношей: свою и «пострадавшую».

Рутульские юноши в доме сбора до утра угощались, играли на музыкальных инструментах, пели, танцевали, при этом некоторые из них могли переодеться в женскую одежду и в танцах изображать девушек. Кроме того, здесь разыгрывались шуточные сценки семейно-бытового характера: например, двое молодых людей объявляли себя братьями, третий, одевшись в женскую одежду, матерью их, четвертый — судьей. Разыгрывалась сцена раздела имущества и разделения братьев. При этом обыгрывались комические ситуации, основанные на игре слов, непонимании партнерами друг друга и т. п. Здесь же проводили игры-соревнования на перетягивание палочки в разные стороны, прыжки через веревку, которую держали двое, и др.

Девушки собирались отдельно, сговорившись за несколько дней до праздника о составе группы и выбрав старшую — *цлигъад* и двух ее помощниц, из которых одна отвечала за ужин, другая — за организацию смеховой части. Если какая-либо девушка играла на музыкальном инструменте, за музыку отвечала она. Такая группа собиралась в доме одной из девушек, из которого на эту ночь уходили мать, отец, братья. Здесь девушки в веселье проводили время до утра. Сюда ни под каким предлогом нельзя было показываться мужчине, даже маленькому мальчику, но уже в начале XX в. в некоторых случаях, заранее договорившись с девушками, в это собрание ненадолго на танцы могла прийти группа юношей. Девушки пели под аккомпанемент бубна, танцевали, играли в брачные игры (разыгрывали шуточную свадьбу): несколько девушек одной группы могли, переодевшись в мужскую одежду (шубы, папахи), намазав лица сажей и наклеив бороды и усы из овчины, пойти в другую группу под видом сватов. Там они несколько вольно вели себя с другими девушками, обнимая их, делая вид, что пытаются обольстить. Одна из переодетых — *абай валыгмар* изображала жениха. Ряженые для комического эффекта говорили измененными голосами, иногда на диалекте другого селения. Они объясняли, что пришли сватать девушку, которую видели в этом доме выполняющей ту или иную домашнюю работу, что она им понравилась как внешностью, так и сноровкой. Хозяева отвечали, что эта девушка несколько хромает от рождения, подслеповата на один глаз, глуховата на одно ухо и т. д. Пришедшие заявляли, что все это их устраивает и т. п. Диалог велся чаще всего в песенной форме. В конечном счете обе стороны приходили к согласию, договаривались о свадьбе. Тут же девушку, одетую невестой, вели в ту группу, откуда пришли «сваты». Здесь разыгрывался ритуал первого посещения женихом невесты: девушка, одетая женихом, помолившись предварительно, обнимала «невесту» под смех и грубые шутки присутствующих. О подобных брачных играх в зимний период русского земледельческого календаря писал В. И. Чичеров. Он отмечал, что «жениханье», «женитьба», «свадьба» занимают видное место в русском новогоднем игрище, являются его типовой чертой,

и отмечал ведущую роль девушек и женщин в организации и проведении инсценировок свадьбы.³⁸ «Изменение внешности участников игр ставило их вне сложившихся в новое время норм поведения. Ряженые в ряде случаев оказывались хранителями архаических элементов новогодних обрядов, пережиточных форм поведения, исключаящего обычное в повседневном быту понятие „допустимого“ и „пристойного“», — писал В. И. Чичеров.³⁹

Эти половозрастные сборы в первую ночь весны, или нового года, носили у рутульцев название *ямаг бырат* 'сбор для приготовления кушанья', у лакцев — *душварал дялякэру* 'девичьи развлечения' и *оврчал дялякэру* 'развлечения парней'.

В лакских селениях Курахского р-на сохранялись совместные сборы юношей и девушек в ночь на *интил хху* по кварталам. Здесь юноши и девушки одного квартала, собравшись в одном из домов, готовили пищу из принесенных с собою продуктов, угощались орехами и сладостями и помимо танцев, песен, шуточных диалогов непременно затевали ритуальную игру *узуккиртте буккаву* 'стремечко', являющуюся обязательной и на предсвадебных сборах девушек. Игра заключалась в том, что девушки и парни садились друг против друга в два ряда. Между ними в ряд ставились шапки парней, и ведущий прятал в одну из них какой-нибудь предмет. Игроки обеих партий по очереди должны были угадывать, под какой шапкой спрятан предмет. Угадавший зарабатывал очко. Играли до тех пор, пока одна из партий не набирала 20 очков. Проигравшая партия должна была выставить сласти, орехи для угощения собравшихся.⁴⁰ На половозрастных сборах табасаранской молодежи популярностью пользовалась игра с угольком — *уфца*: к потолку подвязывали нитку, на нижнем конце которой висела игла. На нее накалывали уголек, на который дули со всех сторон молодые люди. Тлеющий уголек от этого раскачивался в разные стороны, обжигая губы или лица тех из них, кто вовремя не уклонился от него.

Развлечения молодежи длились три первых весенних дня. Лакские мальчики продолжали игры с огнями, сжигали остатки прошлогодней растительности на всех склонах, огонь уничтожал здесь все, что горело. Считалось, что это хорошо очищает почву от прелых остатков прошлогодней зелени, этому символическому очищению огнем земли для новых всходов придавался веками рациональный смысл.⁴¹

Рутульские юноши в первые дни *эр* играли мячом, сделанным из шерстяных ниток, в игру наподобие русской лапты: играющие делились на две партии, по десять человек в каждой. Одной из сторон мяч с помощью дощечки подавался на другую сторону, где должны были поймать его. Бросивший мяч бежал в определенное место, поймавший бросал мяч в бежавшего. При попадании бросивший мяч и его партия получали очко, партии менялись местами. Игра называлась *тл вару*. Лакские девочки 10—12 лет (с. Кумух) играли в этот день в *тагьмит/Илин* на старинном кладбище, на особом надмогильном камне, наклонившемся в тыльную сторону. Игра заключалась в том, что одна из девочек, поддерживаемая за

руки двумя другими, прыгала вначале с земли в выемку в центре камня, а оттуда на его «плечи», оттуда спиной или, развернувшись лицом, опять в выемку в центральной части и на землю. Каждая из девочек производила эти прыжки до тех пор, пока не уставала. Все присутствующие при игре девочки, в том числе и прыгающая вместе с поддерживающими ее, все время хором произносили определенную словесную формулу, которую перевести на русский язык невозможно, так как она представляет собой набор не всегда понятных слов. Мальчики в эти дни взбирались на древние надгробные стелы особой формы — расширяющиеся кверху и закругляющиеся там, которые назывались *балчан-чартту* 'лошади-камень'. Они, вероятно, назывались так из-за способа сидения на них, как на лошади (с. Буршимака); местная же интерпретация связывала название их с тем, что когда-то при погребении похороненных здесь были принесены в жертву и их кони. Не вдаваясь в этимологию названий, можно только заметить, что описанные игры детей на кладбищах могли быть каким-либо образом связанными с культом предков. Разнообразные действия, выполняемые с целью задобрить духов-предков, были характерны для народов, праздновавших *навруз*.⁴²

Даргинки-кайтачки, табасаранки и рутулки в эти дни раскачивались на качелях *ласкый*. В каждом квартале селения были свои определенные места их привязывания. Там, где над улицей проходил навес, к толстым балкам подвязывали крепкую веревку, специально сплетенную из пяти обычных. На определенном расстоянии друг от друга, но поблизости конструировали по две пары качелей для двух подружек. Каждая девушка при раскачивании на качелях держалась за веревки вышитыми лоскутами материи, заготавливаемыми специально к этому дню и называемыми *шадвалид ялыгбыр* 'флажки радости' (рут.). Раскачиваясь, девушки пели по очереди свадебные песни с припевом «*Перизадай*», состязаясь друг с другом. К месту раскачивания девушек могли приходиться парни. В этом случае они качали девушек и пели им песни в виде вопросов, на которые девушки отвечали также в песенной форме.

Обычай кататься на качелях в день нового года являлся традиционным для многих народов Средней Азии, Ирана и Афганистана.⁴³ Так, у таджиков в этом ритуале принимали участие не только девушки, но и женщины всех возрастов, вплоть до преклонного, так как «считалось, что при качании на качелях ветер уносит грехи качающихся».⁴⁴ Ритуальное качание на качелях бытовало во многих странах как магическое заклинание роста хлебных злаков, повышения плодородия земли.⁴⁵

В этот же день рутульцы выносили на площадь селения, к месту сбора народа, ель, украшенную яблоками, орехами, крашеными яйцами, и ставили ее около ведущего праздник, называемого в исследуемое время *хозеин* (видимо, от русского «хозяин»). Им бывал молодой расторопный человек, следивший за порядком и за соблюдением всей обрядности праздничного дня. Юноши стремились незаметно подобраться к этому дереву, которое называлось

шах, чтобы срезать с него что-либо из украшений. Если *хозеин* ловил смельчака, последний должен был возместить ущерб в пятикратном размере. В конце этого дня яства, висевшие на деревце, ведущий раздавал присутствующим: он срывал их с дерева и бросал в толпу. Обычай установки такого деревца, имевший место у некоторых народов Дагестана в летней календарной обрядности и в обрядах, связанных с ритуальной запашкой и свадьбой (см. ниже), близок к обычаям установки в начале мая так называемого «майского дерева», распространенным у многих народов Западной Европы.⁴⁶

В литературе есть сведения о ряжении в дни весеннего равноденствия у лезгин и лакцев. А. Г. Трофимова сообщает об обычае лезгинской молодежи наряжать 22 марта нескольких человек в разное тряпье и маски с рогами и обходить с ними дома селения для сбора продуктов. При этом перед каждым домом ряженные инсценировали борьбу, в ходе которой побежденный падал и не вставал до тех пор, пока хозяева дома не выносили для него яйца и всякие лакомства.⁴⁷ У лакцев подобные обходы домов ряженными приурочивались обычно к зимнему календарно-обрядовому циклу (о чем см. ниже), но есть единичное свидетельство авторов начала XX в. о таком обычае и в праздник начала весны: «После Байрама (имеется в виду *интил хху*. — А. Б.), праздника, существует обычай рядиться в маски, приготовляемые из картона, козьей шерсти; на них еще навязывают козлиные борода».⁴⁸

Обходы домов ряженными и их ритуальную борьбу можно отнести к категории обрядов очистительного характера, которые практиковались еще в древнем мире и состояли в шествии вокруг «очищаемого» предмета; обход совершался с животными, «козлами отпущения», являвшимися инкарнацией (воплощением) старого года, зимы, бесплодия; их затем убивали. Смерть здесь предполагала последующее обновленное возрождение природы и года.⁴⁹ Эти обряды носили в земледельческую эпоху аграрный характер. Таким образом, для народов, праздновавших *навруз*, он был праздником нового года, и все магико-мантические и игровые действия, производившиеся в комплексе ритуалов этого праздника, соответствовали обрядам встречи нового года у других народов, отмечавшегося обычно зимой, после зимнего солнцеворота. Посиделки, брачные игры, гадания, ряжение, колядование были характерны для рожественско-новогодней обрядности русских,⁵⁰ многих западноевропейских⁵¹ и некоторых народов Северного Кавказа.⁵²

Хотя и не в полном вышеописанном комплексе, но действия в честь встречи тепла и солнца отмечались помимо указанных народов и у аварцев и даргинцев отдельных селений. Во многих аварских селениях на окраинах в начале марта было принято зажигать костры. Считалось, что они помогали появиться солнцу, а весне вступить в свои права. «В с. Глядал и некоторых других этот обряд часто сопровождался состязаниями молодежи в метании камней, прыжках через костер, беге и др. В ряде селений (Чох и др.) в этот день на окраинах собирались женщины. Они двигались по кругу,

внутри которого находилась самая старшая, и произносили заклинание (*чух хлак*), имевшее целью умолюстить солнце и весну». ⁵³ В высокогорных даргинских селениях (Намки, Цугни, Урари, Кунки) день весеннего равноденствия назывался *га цалишканце бер* 'день, когда сожгли зиму', *эбла ца* 'весенний огонь', *габикуб* 'сжигание зимы'. В этот день в селениях разводили костры, около них собиралась молодежь, дети. Так, в с. Цугни костры в этот день разжигались с утра поквартально или группами соседей, которые, собравшись около них, раздавали сырны пироги, толокно, замешанное на масле, сласти. Все собравшиеся прыгали через огонь, произнося заклинание о ниспослании здоровья, хорошего урожая хлебов и трав. В с. Намки это был праздник мужской молодежи. Вечером 22 марта на сельской площади разводили большой костер, собрав сюда предварительно мусор со всего села: из домов сносили для сжигания ненужное тряпье, старую изношенную обувь. ⁵⁴ Разжигать этот костер было принято *гармиками* — палочками, с помощью которых ярмо держится на шее быка во время пахоты. Очевидно, сжигание их имело какой-то символический смысл, связанный с обновлением сельскохозяйственного инвентаря. Молодые люди прыгали через костер, кидали туда шапки, снятые с голов друг у друга; хозяйева спешили достать их из огня. В исследуемое время эти действия имели характер развлечения, но не исключено, что в более ранний период они были элементами ритуала очищения огнем в начале нового хозяйственного года.

Руководил развлечениями молодых людей в эту ночь избранный ими самими *кади*. Он зорко следил за тем, чтобы специально назначенные им подростки поддерживали огонь. Юношей он заставлял то танцевать у костра, то перепрыгивать время от времени через него, то рассказывать что-нибудь интересное. Молодежь как бы караулила восход солнца и, как только пробивались первые его лучи, расходилась по домам.

В первые дни весны несколько человек, прибывших из высокогорного с. Ицари, обходили даргинские селения Верхнего Кайтага в вывернутых наизнанку меховых шубах. Они заходили в каждое селение, сообщая радостную весть, что весна началась, и произносили при этом следующую словесную формулу: «Шатбен, шатбен (не переводится. — А. Б.), я уже чистый», а их одаривали продуктами питания.

Таким образом, новый год, который был прежде всего новым хозяйственным годом, начинался у многих народов Дагестана весной, и наступление его отмечали целым комплексом обрядовых действий, смысл которых заключался в обеспечении как всему сельскому обществу в целом, так и каждому его члену здоровья, благополучия, усиления производительных сил, хозяйственного изобилия, высоких урожаев, умножения скота.

Итак, ареал связанного с весенним равноденствием праздника, отмечавшегося многими народами Дагестана в качестве новогоднего, согласно нашим материалам, обрисовывается таким образом: это территория расселения лакцев, лезгин и лезгинских народов,

а также отдельные высокогорные селения Аварии и Даргинии, преимущественно пограничные с Лакией. На основной территории расселения аварцев и даргинцев праздник этот совершенно был неизвестен.

Другим большим весенним праздником народов горного Дагестана, как уже указывалось выше, был праздник первой борозды. Постоянным дня в году для проведения этого праздника не существовало, отмечали его в зависимости от погодных и почвенных условий в середине, 20-х числах, в конце марта. В каждом селеении были опытные земледельцы, которые по определенным признакам устанавливали время начала пахоты, предваряемое праздником первого плуга. Главное внимание обращалось на температуру и влажность почвы. Во многих аварских селениях для определения этих признаков кто-то из опытных в этом мужчин садился на пашню, обнажив нижнюю часть туловища. В лакских и агульских селениях наиболее старые и умудренные опытом люди определяли искомые признаки на ощупь, разминая в руках кусок земли. В некоторых случаях поднимали землю лопатой и бросали: если она падала не комком, а рассыпалась, пора было начинать пахоту. После этих процедур сельские власти объявляли о дне проведения первой борозды, а в некоторых сельских обществах также назначался ведущий этого праздника, который должен был взять на себя не только проведение ритуальной борозды, но и все основные расходы по устройству торжества. В большинстве же случаев ведущий знал о своей миссии еще за год до праздника, на чем подробнее мы остановимся несколько ниже, и деятельно готовился к нему.

До совершения обряда выхода плуга никто не имел права начинать весеннюю пахоту, так как считалось, что урожай хлебов, обилие влаги для полей зависят от удачливости пахаря, прошедшего первую борозду, поэтому первым пахарем старались выбрать человека удачливого, известного «легкостью руки», опытного земледельца, состоятельного хозяина. Последнее считалось важным не только в силу принципа магии подобия (зажиточность ведущего должна была обусловить богатый урожай, но и для того, чтобы он мог нести расходы по угощению жителей данного селения. В соответствии с принципами избрания первого пахаря в случае неурожая или засухи вина возлагалась на него. Поэтому случалось так, что удачливый пахарь осуществлял эту процедуру несколько лет подряд, как, например, Алимгомедов Гаджи из с. Кикунь (авар.), Гасайниев Курбан-Исмаил из с. Танты (дарг.), Ушан из с. Кули (лак.). Пахарем, как правило, не избирали и не назначали человека, у которого плохо росла борода — считалось, по принципу магии подобия, что и посевы будут редкими. Однако у табасаранцев первый пахарь должен был выйти на поле с чисто выбритой головой и бородой, «чтобы и работа его была хорошей»,⁵⁵ чистой. Иногда угощал сельчан, нес все расходы по проведению праздника состоятельный ведущий, а борозду проводил другой, считавшийся удачливым человек, вернее, он вел быков, а плуг держал сам устроитель (с. Ботлих).

В больших селениях праздник проводился поквартально или в порядке очереди ежегодно каждым кварталом для всего селения. Со всего квартала или селения заранее несли продукты к устройству праздника, а во многих селениях в исследуемое время обязательность проведения праздника, выполнение всей материальной стороны его брал на себя первый пахарь, который иногда делал это безвозмездно, а в ряде случаев получал за это во временное пользование определенный участок пашни (аварцы с. Ругуджа) или сенокоса (даргинцы, ботлихцы, тиндинцы). В последнем случае в первый день сенокоса выходили все жители села и косили с этого участка сено для первого пахаря этого года, а женщины из числа его родственниц собирали для него по селу молоко этого дня дойки. У даргинцев некоторых селений (например, Верхний Мулебки) принято было после окончания жатвы и обмолота привозить первому пахарю несколько мешков соломы из общественного фонда.

О сроках проведения первой, ритуальной, запашки сельские власти ставили население в известность заранее, чтобы люди могли подготовиться не только к празднику, но и к последующей затем весенней страде, чтобы они могли закончить все другие дела до этой важной даты в жизни земледельца. Так, у каратинцев дней за пятнадцать до праздника первой борозды глашатай объявлял в селении: «Кто хочет развестись — женитесь». После объявления дня праздника начиналась деятельная всеобщая подготовка к нему: в домах ведущих праздник пекли хлеб, резали скот для угощения сельчан, готовили бузу и призы для победителей в соревнованиях и т. п. Молодежь готовилась к соревнованиям сама и готовила животных, так как праздник этот состоял не только из обрядовой части, но и зрелищно-увеселительной. Во многих селениях подготовка к этому дню начиналась за много месяцев до него. Так, например, в аварских селениях Ругуджа, Телетль, ахвахском Кванкери лошадей и быков, предназначенных для участия в соревнованиях, запирали в хлевах еще с осени. Здесь их содержали на хорошем корме, в который добавлялись яйца, систематически делали им массаж. Животных не выводили никуда, даже на водопой: считалось, что они не должны видеть людей до самых соревнований. Так же точно в темном месте держали с осени до весны собак и петухов, которым предстояло участие в боях. Бегуны начинали тренировки за 2—3 месяца до проведения ритуальной борозды. Каждый из них старался делать это втайне от предполагаемых соперников, выходя на пробежки, большей частью в ночное время, одетым в шубу и войлочные сапоги, чтобы потом легче было бежать налегке.⁵⁶ Бегунов кормили дома по определенному режиму сытной пищей. Очень полезными для накопления сил считались хинкал⁵⁷ с курдюком, урбеч,⁵⁸ мед, яйца. За несколько дней до соревнований из питания исключались орехи, которые якобы могли при беге вызвать одышку.

Весь ритуал первой запашки был насыщен действиями,

имевшими магический смысл и символический характер. В назначенный день с утра в доме устроителя праздника или на сельской площади собирались в одних селениях только мужчины, в других — все жители села, без различия пола и возраста, для угощения. Тем, кто по какой-либо причине не мог прийти, отправляли их долю домой. В некоторых селениях на угощение к ведущему сельчане несли с собой продукты — кусок мяса, чашку муки или же несли на площадь хлеб, молоко, сласти, чтобы раздать их присутствующим.

В ряде сельских обществ существовали символические способы добровольного возложения на себя обязанностей ведущего праздника на будущий год. Так, у ахвацев с. Цвалкилколо тот, кто при угощении в доме первого пахаря брал из массы мяса грудинку, этим самым возлагал на себя обязанности проведения праздника в будущем году. У андийцев в роли такого символа выступал мед. Например, в с. Анди желавший взять на себя обязанности будущего хозяина праздника поднимал при угощении в доме первого пахаря посуду с медом и немного ел оттуда ложкой. В с. Гагатли (андийцы) он клал себе в рот три ложки меда. В с. Годобери (годоберинцы) с этой же целью один из присутствующих мужчин брал себе два больших хлеба *гъани* с куском мяса, а в с. Гигатли (чамалинцы) такой доброволец получал калач большого размера, наряду с победителями соревнований. Очень торжественно обставлялась эта своеобразная передача эстафеты на проведение праздника у чамалинцев с. Нижний Гаквари, ботлихцев, каратинцев Анчиха. В с. Нижний Гаквари в доме ведущего праздник первой борозды во время подготовки к нему пекли большого размера (диаметром около 0,5 м) пирог *бошун*, начиненный творогом, приправленный яйцами, кусками мяса. Для его выпечки на треножнике устанавливали специально подготовленную каменную плиту, обмазанную несколько раз глиной и обожженную. Подготавливалось также праздничное дерево *хъара* размером в рост человека, на ветви которого навешивали орехи, яблоки, маленькие хлебные булочки, хурму, высушенные комочки урбеча, самодельные из сахара и молока конфеты, вареные яйца, выкрашенные в разные цвета, куски ткани, иногда сюда же сажали самодельную куклу, наряженную в национальный костюм. Каждый ведущий в украшении его стремился превзойти предыдущего. После угощения в доме первого пахаря вызвавшийся проводить праздник в будущем году получал от него *хъара* вместе с пирогом *бошун* в сопровождении таких пожеланий: «Да не будет засухи, да будет урожай хорошим, а люди здоровыми! Пусть будет счастье и мир! А ты сам да будешь здоров и удачлив!» Затем присутствующая при этом молодежь торжественно несла пирог и деревцо в дом будущего хозяина праздника. У анчихцев на острую вершину этого деревца накалывали вареную ногу быка, зарезанного для праздника. У ботлихцев эта эстафета называлась *шуара* и состояла в том, что во время угощения в доме ведущего праздник откладывались в сторону три хлеба вместе с тремя лучшими кусками мяса. Их брал тот, кто

хотел стать следующим ведущим праздника. После проведения борозды процессия мужчин во главе с муллою, а также родные и близкие будущего ведущего несли в его дом эти хлебы, наколов их один над другим на острую палку и поверх них наколов куски мяса. Кроме того, несли *эрья* — лирообразной формы плетенку из веток вишни или алычи, которая при изготовлении многократно окуналась в виноградный сироп и высушивалась, в результате чего он застывал на ней толстым слоем. Сюда же навешивали крашенные яйца и прикрепляли фигурный, в виде цветка, кусок халвы. Это сооружение, расположив горизонтально, укрепляли на вертикальной ручке. Будущий первый пахарь для пришедших в его дом с *шуара* и *эрья* мужчин резал барана и устраивал угощение. В лакских селениях Катрух и Аракул человек, решивший на будущий год взять на себя обязанности ведущего, приходил на угощение первым и втыкал свой нож в вывешенную тушу барана, засушенную еще с осени для этой цели. Позже на празднике тушу, разрезав на мелкие куски, раздавали всем присутствующим. Думается, что такая знаковая система самоизбрания первого пахаря являлась пережитком древнейших порядков, когда проведение ритуала первой борозды брали на себя члены сельской общины добровольно, а различные магические представления, связанные с личными качествами пахаря, — стадиально более позднее явление.

После угощения (а в некоторых селениях проведение борозды предшествовало ему) пахарь, одетый чаще всего в шубу, вывороченную мехом наружу, в пушистой папахе, с горским плугом, сопровождающие его представители духовенства, а также все остальные сельчане шли на место проведения борозды. Вывороченная шуба пахаря, согласно принципу имитативной магии «подобное вызывает подобное», должна была обеспечить густые всходы, обильный урожай. При выходе первого пахаря из дома в спину ему горстями бросали муку. Когда процессия шла по селению, женщины из домов поливали ее водой, произнося при этом заклинания: «Да будет лето масленным, осень богатой», «Да будет путь ваш добрым, да постигнет вас удача, да уродится поле, да будет достаточно влаги, да будут сенокосы в густых травах». Для проведения обрядовой запашки не требовалось выхода на настоящую пашню, это был чисто символический акт, означавший начало полевых работ, поэтому мог быть произведен как на чем-либо участке, чаще всего на участке ведущего, так и на любом месте, например на току. Даже в тех случаях, когда обряд производился на поле, вспаханный и засеянный в этот день участок позже часто вторично перепахивался и засеивался.

Как правило, процедура проведения борозды была чисто мужским делом и женщины в некоторых селениях, где они могли присутствовать при этом, были пассивными зрителями. Однако в некоторых сельских обществах отдельных народов и этнических групп они принимали определенное участие в обряде. Так, у каргинцев (с. Анчих) быков вел первый пахарь, а перед ними шла его жена, «показывая» быкам дорогу. У ахвахцев (с. Кванкери) жена



Праздничное деревцо.

первого пахаря засекала участок, вспахиваемый в этот день. В аварском с. Телеть женщины поливали пахаря водой. В даргинском с. Худуц впереди первого пахаря, направлявшегося к месту проведения борозды, шествовала жена в белой одежде, раздавая всем встречным жареное зерно.⁵⁹ В соседнем с ним с. Ашты пахаря сопровождало несколько женщин — близких родственниц его, одетых по возможности в одежду зеленого цвета, которые раздавали всем встречным лепешки хлеба с халвой. Надо полагать, что белый цвет одежды женщин магически связывался с солнцем, ясной, сухой погодой, нужной для своевременного проведения засева полей; соответственно зеленый цвет ассоциировался с зеленым полем, покрытым густыми всходами.

Выйдя на пашню или заранее выбранный участок земли у селения, пахарь, иногда вместе с ним и почетные старики или духо-

венство селения, проводил несколько борозд, что сопровождалось выражением присутствующими пожеланий такого рода:

Да уродит обильно пашня,
Да наполнятся кувшины бузой,
Да будут сенокосы в густых травах,
Да полнится пашня всходами.
У кого в руках ярлыга, у того да будут овцы в изобилии.
У кого в руках рукоять плуга,
У того пусть уродит обильно пашня.

В это время пахаря забрасывали комьями земли, снега, сухим коровьим навозом, хлебцами с запеченными в них яйцами, стараясь бить побольнее. Однако камнями, даже мелкими, бить не разрешалось, считалось, что это могло вызвать град. Это осыпание представляло собою магический акт, который должен был содействовать обилию урожая: как в изобилии сыпались на пахаря комья земли, так же обильно должен был потом идти дождь и сыпаться хлеб в закрома.⁶⁰

В тех селениях, где практиковалось описанное выше самоизбрание пахаря следующего сезона, последний также участвовал в проведении ритуальной борозды вместе с основным, ведущим пахарем. В некоторых случаях он мог провести последнюю из проводимых борозд, заканчивая таким образом обряд, а в следующем году проводил первую, начиная обряд. Сами проводящие борозду высказывали пожелания такого рода: «Пусть будет достаточно осадков, пусть поле хорошо уродит, пусть земля плотно закроется всходами, зерном нальется колос и сундуки наполнятся зерном»; «Да будет урожай хорошим, чтобы один пахарь мог накормить сто человек, чтобы дождь и солнце были поровну».

В некоторых аварских селениях (Телетль, Ругуджа) пахаря при этом поливали водой так, чтобы она, стекая с папахи и шубы, образовывала вокруг него лужу, «чтобы лето было влажным». А каратинцы после проведения пахарем борозды кричали «Дождь идет!» и разбежались. В отдельных даргинских селениях (Бутри и др.) после окончания процедуры проведения ритуальной борозды лепили огромный ком снега и клали его на голову первого пахаря под папаху. Стекавшая по его голове и лицу талая вода символизировала будущее обилие осадков в начинающемся хозяйственном году.

В проводимую борозду люди бросали яйца, орехи, конфеты, хлебцы, которые подбирались детьми и взрослыми. Первоначально это, вероятно, был акт умиловительной жертвы, а яйца, орехи, как известно, в магических представлениях многих народов мира связывались с плодородием. Дети брали из борозды землю и смазывали ею себе лоб (лакцы, аварцы), «чтобы не болеть» — здесь земле из ритуальной борозды придавалось значение апотропея. В горных даргинских селениях смазывали лицо грязью первому пахарю и тем, кто проводил вместе с ним ритуальную борозду, засыпали им землю за ворот, в штаны, в карманы, в рот. Все эти

действия не вызывали у тех, кто им подвергался, обиды, они были закономерны во время обряда ритуальной запашки и относились к серии обрядов имитативно-производящего цикла. Отмывать грязь замазанные ею пахари имели право только на следующий день.

Во многих лакских и аварских селениях самого пахаря на короткое время закапывали в борозду, а в Ботлихе пахарь после проведения борозды перекапывался по ней. Видимо, это можно рассматривать как пережиток человеческих жертвоприношений земле. Кроме того, в литературе существует мнение, что ритуальное катание по земле представляет собою редуцированную форму полового сочетания как акта земледельческой магии.⁶¹

Одновременно со вспахиванием участка и засеивался, при этом во всех аварских и андо-дидойских селениях принято было смешивать перед посевом зерна всех культур, возделываемых на земле данного селения. Перед тем как бросить их в землю, над ними непременно прочитывал молитву представитель духовенства. Семена во многих случаях не заделывались, оставлялись для птиц или затаптывались детьми и взрослыми, собиравшими брошенные в борозду яства.

Интересно, что в некоторых обществах аварцев и аварских народов (аварцы Гидатля, багвалинцы, годоберинцы, ахвахцы, каратинцы), а также даргинцев после проведения борозды все присутствующие, в том числе и сам пахарь, старались напугать быков так, чтобы они убежали как можно дальше. Существовало убеждение, что делается это для того, чтобы был хороший урожай, чтобы всходы росли так же быстро, как бегут быки, т. е. придавался этому моменту, как и многим другим в этом обряде, магический смысл. При этом толпа мальчишек бросала в них в одних случаях свои пахахи (с. Мачада), в других (с. Орода) — золу, которую приносили сюда для этой цели в кувшинах.⁶² Даргинцы считали, что быков надо гонять до тех пор, пока плуг и ярмо не разломаются на части. В некоторых же селениях (Верхний Мулебки) плуг разламывали, бросая на него большие камни. Существовало убеждение, что это нужно для получения хорошего урожая.⁶³

Во многих горных селениях аварцев (ныне Чародинский, Ахвахский р-ны) и даргинцев (ныне Акушинский и Дахадаевский р-ны) проведение ритуальной борозды сопровождалось обрядом скатывания с гор хлебных калачей большого размера или же тележных колес. Так, в даргинском с. Усиша мужчина, избранный первым пахарем, в день проведения ритуальной запашки поднимался на возвышенность *Къуруцли бек* за селением и отсюда скатывал колесо телеги. Существовала примета: если оно проскочит через речку, урожай будет хороший. Здесь колесо ждали мужчины, которые, разделившись на несколько групп, тянули его в свою сторону. Группа мужчин-победителей несла его в дом первого пахаря, пировала там и выходила затем, возглавляемая им, на место проведения борозды.

В тех сельских обществах, где принято было катить хлебный калач, готовили его в доме первого пахаря за несколько дней до праздника. Тесто помогали мять мужчины, так как оно должно было быть очень крепким, чтобы и само изделие было прочным. Для этой же цели в его основу при изготовлении вставляли деревянный обруч. Выпекали калач в горячей золе огромного костра. В одних селениях после проведения борозды, в других — одновременно с этим катили его с определенной горки вниз. Хорошим признаком было, если калач разбивался на мелкие кусочки, которые как бы символизировали будущий богатый урожай. Поджигавшие калач под горой дети и мужская молодежь старались захватить хотя бы по кусочку его, чтобы бросить дома в ларь с зерном: верили, что это принесет дому изобилие на целый год. Если же калач спускался целым, считалось, что год будет неудачным. В отдельных даргинских селениях (Гуладты, Кица) мужчины пытались поймать этот калач на лету. Поймавший его целым автоматически становился ведущим праздника ритуальной запашки в следующем году. В даргинском с. Мекеги после проведения ритуальной борозды между спицами тележного колеса заталкивали солому, поджигали ее и катили с горы, это называлось «огненные стрелы». Аналогии этому обычаю обнаруживаются в календарных обрядах русских⁶⁴ и западноевропейских народов.⁶⁵

На этом заканчивалась собственно обрядовая часть праздника, хотя и все остальные действия, производившиеся после нее, мыслились всеми участниками как обязательные для получения хорошего урожая.

Что же представлял собою весь комплекс обрядовых действий этого дня, магически направленный на получение хорошего урожая? Существует мнение, что этот праздник не что иное, как ежегодная инсценировка события величайшего значения в жизни человечества — перехода к плужному земледелию.⁶⁶

Обратимся, однако, к полевым материалам. Остановимся прежде всего на наименовании этого праздника у народов горного Дагестана. Аварцам он был известен под названиями *оцбай* 'запрячь быка', *оцригын* 'бычья свадьба', *усабухири* 'показ быка'; багвалинцам — *гьури муса ругьар* 'гонять быков на поле'; тиндинцам — *муса бешта* 'пускание быка' и *мусатегэр* 'показ быка'; чамалинцам — *мусе хьвадолаб* 'проведение быка' и *муса хьоралир* 'быка выводить'; каратинцам — *унса божгер* 'появление быка'; ахвахцам — *учамихажо* 'запрячь быка'; ботлихцам — *унса эгир* 'бык пашет'; годоберинцам — *уса гьаали* 'быка показывать'; андийцам — *унсо бульольользир* 'выведение быка'; бежтинцам — *больоос* 'плуг'. Как видно из приведенных наименований этого обряда, в аварском и андо-дидойских языках, за исключением бежтинского, на первое место выдвигается участие в нем быка, который здесь или «ноявляется», или «выводится», или «показывается» и т. п.

Лакцы называли этот обряд *кьурдаккаву* 'полевой сбор', *кьунни хьати* 'свадьба поля', *хьарас цаву* 'трогание плугом'; даргинцам он был известен под названиями *хьубяхIруми* 'узрение лика

пашни', *хъуберхъ* 'оплодотворение пашни', *хъулла мехъ* 'свадьба пашни', *хъуя бухъиз* 'устремиться на пашню' и т. д. Лезгинцы называли его *къубъгвер сувар* 'праздник пахоты'; цахуры — *вейца аччес* 'пустить плуг'; рутульцы — *сук севед йигъ* 'день разбрасывания зерна'. Как видно, в даргинско-лакских вариантах наименования этого обряда на первое место выдвигается сама пашня и весьма отчетливо проглядывает отношение к ней как к живому существу женского пола, находящемуся в брачном периоде.

Если рассмотреть значение всех приведенных наименований этого праздника на языках горных народов Дагестана в комплексе, налицо смысловое наличие здесь двух брачных партнеров: быка в совокупности с плугом и пашни. Символическая роль быка как олицетворения мужского производительного начала, с чем было во многих случаях связано и почитание этого животного, — явление, широко известное в этнографии народов мира.⁶⁷ Богатейший материал о культе быка в его тесной связи с идеей плодородия с глубокой древности дает археология Кавказа.⁶⁸ Особенно выразительны в этом отношении дагестанские материалы, запечатлевшие один из наиболее ранних этапов сложения культа быка: имеется в виду неолитическое панно из раннеземледельческого святилища — грота Харитани-I, где в комплексе «бык—пашня» последняя антропоморфизирована в женском облике.⁶⁹ Та же идея отражена и в верхнегуйнубских глиняных рельефах III тысячелетия до н. э.,⁷⁰ в орнаментах которых запечатлен культ пашни и быка — «пахаря».⁷¹

Земледельческим народам бык представлялся силой, способной обеспечить плодородие земли, олицетворением сил плодородия. Земля же в древнейших представлениях земледельческих народов рассматривалась как существо женского пола. Античные греки, например, считали, что «в жизни земли наступали, как и в жизни женщины, моменты в году, когда она переживала то положение, про которое французские земледельцы говорят, что земля находится в периоде любви. Охваченная стремлением к сочетанию, земля раскидывалась в любовном желании и вся жаркая и влажная, полная плодородных соков молодого организма, ждала оплодотворяющего удара плуга, проводившего брачные борозды. Сочетавшись с брачным дождем, пролитым небом, или с плодородным плугом, земля принимала в свои недра зерно и, согреваемая горячими лучами солнца, беременела».⁷² В представлениях древних земледельцев земля ежегодно проходила полный жизненный путь, все его циклы: «Из девственной, молодой и нетронутой земли она становилась женщиной, достигала своей цветущей поры и, теряя свою теплоту и влагу, достигала... старости».⁷³

Материалы нашего исследования, а также вышеуказанные археологические данные дают основание полагать, что у народов горного Дагестана существовало к пашне отношение, подобное вышеописанному: земля и бык выступали в качестве брачных партнеров, между которыми ежегодно осуществлялся брачный союз.

Таким образом, ежегодное торжество, отмечавшееся весной и заключавшееся в проведении первой борозды, было актом превращения девственной земли в землю-мать, производительницу всех плодов земных. Это было символическое вступление земли в брак с целью деторождения, плодородия, изобилия, и отмечалось оно во многих случаях как свадебное торжество. Можно отметить некоторые параллели в свадебном обряде народов Дагестана и в действиях, производимых в день выхода плуга на пашню. Известно, что после первой брачной ночи новобрачный подвергался своеобразному изгнанию от невесты. Точно так же, как «изгнание» брачного партнера, можно рассматривать изгнание быков с поля после проведения борозды. Избиение и изгнание вместе с быком и пахаря⁷⁴ как пособника его, разламывание плуга можно сравнить с отношением некоторых народов Дагестана к опекуну жениха и к его родителям: они должны были в день, когда совершался перевод невесты в дом жениха, выполнять всевозможные требования противоположной стороны, в том числе и трудновыполнимые, и даже в какой-то мере унижавшие их достоинство. Исследователями установлено семантическое единство понятий «брак» и «смерть», поэтому жених и его родня воспринимались архаическим сознанием как «убийцы» девственности, что и определяло соответственное к ним отношение.

В качестве брачного партнера бык своеобразно украшался и умащался: лакцы и даргинцы смазывали рога его маслом, даргинцы привязывали к его рогам разноцветные лоскуты, флажки, уши быка обматывались шелковыми нитками,⁷⁵ андийцы вешали на рога быка гирлянду из крашенных в разные цвета яиц, что, вероятно, магически связывалось и с усилением его половой, продуцирующей силы; а даргинцы, годоберинцы во время проведения борозды вешали на бычьи рога два бублика, которые потом отдавались победителям в соревнованиях. Агулы помимо этого во время проведения борозды осыпали быков мукой, что у некоторых народов Дагестана (даргинцы, агулы, частично лакцы) делалось в отношении одного из брачных партнеров (невесты) при входе в дом, где должен был быть заключен брачный союз, и означало пожелание плодородия. Особый сакральный смысл вкладывался в пищу, получаемую от невесты в день заключения брака. Сторона жениха старалась распределить ее между всеми участниками торжества хоть понемногу. Такой же смысл придавался, видимо, и кушаньям, бросаемым присутствующими в борозду и обязательно выбираемым оттуда в одних случаях детьми, в других — детьми и взрослыми. Во многих селениях их непременно делили между всеми присутствующими, оделяя каждого хотя бы небольшим куском. Кроме того, в обряде первой борозды употреблялись по отношению к земле и быкам довольно широко распространенные в брачном ритуале горцев Дагестана выражения: «увидеть лицо невесты», «вывести жениха на обозрение».

Во время проведения обряда первой борозды во многих аварских селениях одним из необходимых компонентов праздника,

а именно той его части, которая содержала ритуальные действия, выполняемые на борозде, был особый ряженный, который в разных селениях назывался по-разному: *гизмадул бац* 'шуточный волк' (Гергебиль), *си-баца* 'медведь-волк' (Тукита), *си* 'медведь' (Карата), *хьахьокли* 'шут' (Ботлих), *хьухьунча* 'шут' (Тинди, Акнада) и др. Он одевался в вывернутый наизнанку тулуп, на голове у него была маска из овчины с вырезанными отверстиями для глаз и рта, которую, по классификации А. Д. Авдеева, можно отнести к типу масок-голов.⁷⁶ Усы и бороду изображала длинная шерсть. На темную часть иногда пришивались рога и к ним, а также на лоб и виски для произведения шума привешивались всякие металлические и деревянные предметы — ложки, плоски и др., они же часто пришивались к рукавам шубы и бокам штанов. Е. Н. Студенецкая называет маски этого типа антропоморфными с зооморфными чертами.⁷⁷ У большинства ряженных вид был устрашающим, что усугублялось и тем, что они действовали молча, а если и изъяснялись, то непонятными звуками, не своими голосами. Действия их в некоторых случаях имели эротическую окраску, иногда довольно откровенного характера, как, например, у тиндинцев. Ряженный *хьухьунча* у них вел себя на борозде непристойно: он, подходя к мужчинам, присутствовавшим при проведении борозды (женщины сюда не допускались), имитировал половой акт и после каждого такого случая обсыпал себя землей, как бы очищаясь. Присутствующих он посыпал толокном, которое носил в специальном мешочке, висевшем у него через плечо (с. Акнада). Ряженный мог разыграть на борозде и целый моноспектакль: он изображал вначале по отдельности жениха и невесту, затем беременную женщину и наконец роженицу с маленьким ребенком (с. Тинди). Вероятно, подобные действия этого персонажа на борозде должны были в наглядной форме изображать требуемое от пашни. Несомненна связь этих действий с бытованием у некоторых народов в древности обычая производить половой акт на свежевспаханном поле для усиления плодородия земли.⁷⁸

Ряженные вульгарно вели себя на борозде и в других сельских обществах, даже в присутствии женщин, хотя действия их не носили столь откровенного характера, как у тиндинцев. Они толкались, осыпали зрителей золой, которая была одним из обязательных атрибутов ряженного, могли даже делать вид, что обнимают кого-нибудь из женщин, что, кроме ряженного, никому и никогда не позволялось, здесь же не вызывало ни обиды, ни оскорблений, а воспринималось всеми присутствующими как нечто должное.

Этому персонажу, очевидно, придавали большое значение в обрядности, связанной с обеспечением плодородия: он был обязательным лицом во многих случаях и на свадьбах, выступая на сцену в кульминационный момент торжества — при переводе невесты к будущему супругу. Связь его с плодородием прослеживается достаточно ясно по его поведению и одежде: овчинная шерсть, войлок в народном представлении всегда магически свя-

зывались с плодородием, богатством. Ряженные с подобными же функциями являлись компонентом аграрной обрядности и у некоторых других народов Северного Кавказа.⁷⁹

Следует особо остановиться на одежде ряженого в связи с ее выворачиванием: в выворачивании одежды мехом наружу усматривается, с одной стороны, акт, связанный с магией продуцирования, с другой — действие, направленное на вызывание смеха. Но смех этот докомический, ритуальный. Как известно, в обрядовых комплексах, особенно относящихся к весеннему календарному циклу, смех играл ритуальную роль заклинателя плодородия.⁸⁰ В период изживания ритуала (начало—30-е гг. XX в.) ряженный переосмысливается как шутовской, комический персонаж — элемент смеховой культуры, и эта его функция выступает на первый план, поэтому на роль ряженого устроитель праздника старался подобрать веселого, остроумного молодого человека, ставя перед ним в качестве основной цели развлечение публики.

Более архаическая функция ряженого, связанная с продуцированием, осознается в это время уже слабо, хотя в какой-то степени еще и сохраняется, как дань традиции, целый комплекс действий, в которых прежде проявлялась эта идея (в том числе и противоречащих суровой горской морали и этике). Поэтому для обеспечения свободы ритуальных действий личность ряженого засекречивалась. Ряженные, которых публика не сумела рассекретить до самого конца обрядовых действий, пользовались почетом и уважением как актеры высокого класса. Средством маскировки личности ряженого была маска, первоначальное культовое назначение которой не подлежит сомнению.

Как видно из некоторых наименований ряженных в аваро-андо-дидойских языках (медведь, волк), а также в лакском (козел), маска изображала животное. Название и смысл этих масок уводят в глубокую древность, к первобытной магии, тотемизму, к которым восходят корни культов плодородия. Надо полагать, что эти животные у народов горного Дагестана в древности были тотемами. Тотемистические воззрения в пережитках древнейших верований горцев Дагестана прослеживаются с трудом, но косвенные отголоски их сохраняются в тухумных⁸¹ наименованиях, в запретах есть мясо определенных животных, например медведя. Запрет нарушить можно было только в лечебных целях. Части тела медведя — когти, зубы, шерсть и прочее нередко употреблялись многими народами Дагестана и некоторыми другими народами Кавказа в качестве амулетов. Так, аварцы в прошлом вешали медвежью лапу в хлеву или конюшне, чтобы скот лучше размножался, а хваршины прикрепляли медвежьи когти к талисману, который вешался на лошадь для отвращения дурного глаза.⁸² С этой же целью лезгины прибывали лапу медведя на пасеке. Подобные обычаи существовали и у абхазов и осетин.⁸³ Тотемистические представления, связанные с медведем, отражаются в устном народном творчестве многих народов Дагестана, как, например, в сказке о медвежьем сыне-богатыре, рожденном медведицей

от человека.⁸⁴ Существуют сюжеты и обратного порядка: медведь уводит женщину, которая становится матерью его сына. Ряжение в медведя, «медвежьи игры» имели широкое распространение и в календарных обрядах народов Западной Европы, главным образом в ритуалах весеннего цикла. «Медведь, видимо, осознавался во всем Северном Средиземноморье как творец весны, пробуждающий и оплодотворяющий природу».⁸⁵

Тотемистические представления горцев, связанные с волком, прослеживаются так же глухо, как и те, которые связаны с медведем. Волчьи зубы иногда служили амулетами, а приставка «волк» к имени определенного человека символизировала смелость, удачливость и иные положительные качества его, связанные с добычливостью. В верованиях лакцев тотемный характер этого зверя, связанный с умножением богатств, плодovitостью, проявляется более четко. Так, жители с. Кулуцац (ныне Лакский р-н) верили, что встретить случайно волка в пути или просто увидеть его издалека — к удаче. Кроме того, тот год, когда из отары волк не унес ни одной овцы, считался для хозяина ее неудачным, и он в страхе ждал для себя и своего хозяйства больших неприятностей. По-видимому, то, что унес волк, воспринималось как обязательная доля предка-покровителя.

В ритуале проведения первой борозды тесно переплетались магиго-символическая и игровая, смеховая части. Развлекательная сторона преобладала во второй половине праздника, посвященной увеселению собравшихся и включавшей в свой состав соревнования, игры и веселье. Эта часть обряда выделялась как структурно (обычно она проводилась после обрядов, связанных с ритуальной вспашкой), так и по составу действующих лиц (участниками спортивных состязаний, а также всевозможных игр были молодые люди, подростки, дети. Старшее поколение выполняло здесь, как правило, роль зрителей, в то время как в первой, обрядовой, части участниками действий на поле выступали представители старшего поколения). Что касается особой роли духовенства в выполнении обрядов первой части праздника в некоторых населенных пунктах, то в этом проявляется приспособление исламом древнейших местных верований.

Программа соревнований бывала разнообразной и насыщенной: в нее входили скачки на лошадях, бег молодых людей, подростков, детей, метание камней различными способами, борьба, бой специально подготовленных быков, собак и петухов. Для победителей призы заготавливал, по обыкновению, устроитель праздника. Это были большого размера хлебы в виде калачей, утыканные яйцами, орехами, конскими бобами, иногда даже монетами, которые вручались победителям в разных видах соревнований. Во многих аварских и даргинских обществах роль приза выполняло также деревцо, ветки которого были увешаны вареными яйцами, орехами, сладостями, мелкими хлебцами в форме бубликов, которые исследователи считают символами солнца.⁸⁶ Такие же хлебы большого размера вешали на рога быка, участвующего



в проведении первой борозды. Все это стоит в одном ряду со всеми обрядами богатого символиккой воды, солнца, плодов земных праздника, направленными на магическое воздействие на производящие силы природы. Украшенное яствами дерево занимает в этом ряду свое закономерное место: увешанное всеми плодами земными,⁸⁷ оно по своему смысловому значению аналогично ирригационной древней греков,⁸⁸ символизируя собою будущий богатый урожай года во всех его проявлениях, т. е. это один из магических приемов обеспечения производящих сил природы. Надо также полагать наличие здесь прямой связи этого деревца с культом деревьев вообще, который был в прошлом у многих народов мира и связывался с представлениями о новой, нарождающейся жизни.⁸⁹

В некоторых селениях доставка призов к месту соревнований обставлялась как особый ритуал. Так, в даргинском с. Урари три огромных калача, соответствующим образом украшенных, надевали на шею трем молодым здоровым юношам. Они должны были из дома ведущего праздник бегом пробежать до места проведения состязаний и донести туда калачи невредимыми, что было довольно сложной задачей: сельчане, как могли, мешали им — женщины обливали их водой, мужчины закидывали снежками или комками глины и т. д. Тот из них, чей калач оказывался разбитым, считался еще незрелым для взрослой жизни, неумелым и подвергался насмешкам. Возможно, этот ритуал когда-то имел магико-символический смысл, как и многие иные в комплексе праздника первой борозды, однако в исследуемое время он рассматривался как игровой, развлекательный, с оттенком возрастной символики.

Итак, после проведения ритуальной борозды начинались соревнования в скачках лошадей. В большинстве случаев награждались участники всех видов соревнований, занявшие три первых места, иногда же — только победители. Так, если награждались все трое калачами, то последние могли различаться между собою размерами (самый большой калач получал победитель) или количеством яиц, орехов, яблок, украшающих их. В андийском с. Гагатли, например, всадник, занявший второе место, получал приз, равный половине стоимости первого приза, занявший третье место, — трети стоимости первого приза. В отдельных сельских обществах хозяин победившей лошади получал право пользования сенокосным участком на один сезон (Гергебиль, Ботлих, Местерух) или определенное количество сена от сельского общества (Бежта). Победитель в качестве приза мог получить и половину вяленой туши барана (отдельные аварские и лакские селения), которую использовал для угощения гостей в тот же день. Существовали определенные представления о престижности той или иной части туши животного. Так, у лакцев Маччейми победитель получал грудняку как самую почетную часть туши, а пришедший на финиш последним — шейный позвонок в качестве шуточно-уничжительного приза.

Победителей в скачках и беге, особенно в скачках, чествовали очень торжественно. Все родственники и друзья победителя тут же навешивали на него самого, а всаднику и на лошадь, свои кинжалы, а женщины обвязывали лошадь и самого юношу дорогими головными платками, отрезами тканей в знак своей радости и причастности к торжеству. Вечером все они несли ему домой деньги или продукты, пировали здесь, а свои вещи забирали обратно. Пиршество у победителей затягивалось иногда на 2—3 дня. У тиндинцев победителя по очереди приглашали к себе для угощения его родственники и друзья, которые давали ему, кроме этого, по курдюку. У даргинцев (Сюргинский участок⁹⁰) всадник победившей лошади, получив в качестве приза огромный хлебный калач, если имел невесту, публично вручал его здесь же ее матери. Та в ответ на это повязывала ему на пояс шелковый головной платок, т. е. делала *иржи*. Если же невесты еще не было, то калач передавался им какой-нибудь близкой родственнице, которая отвечала ему *иржи*. Обряд *иржи* производился и в отношении лущего бегуна.

Особый интерес представляет приз, существовавший в некоторых даргинских селениях (Харбук и др.). Это была хлебная кукла размером в натуральный человеческий рост — *нача*. Каждую конечность ее пекли отдельно, затем палочками соединяли с туловищем. Глаза куклы делали из бобов, в тело втыкали яйца. Два человека приносили ее к месту соревнований в беге на 1—2 км. Добежавший до финиша первым получал голову куклы. В эту голову присутствующие втыкали монеты, кто сколько мог. На эти деньги победитель устраивал угощение для сельчан. Прибежавший вторым получал правую руку, третьим — левую. Туловище делилось между остальными участниками соревнований. Для девушек, которые также участвовали в обрядовом беге, пекли точно такую же хлебную куклу, только меньшего размера, все остальное повторялось. М. О. Османов справедливо видит в этой хлебной кукле пережиток древних представлений о духе пашни, а «разделение куклы между многими людьми должно было приобщить их к таинству воспроизводства, дать им силу, заключающуюся в духе хлеба».⁹¹

В этот день повсеместно царило праздничное настроение, устраивались танцы под музыку, в отдельных селениях давали свои представления группы канатоходцев-акробатов. Поскольку не было одного определенного дня для проведения этого праздника и в разных сельских обществах он проводился в разное время, жители соседних селений в качестве гостей приглашались на торжественный ритуал и на последующий пир и спортивно-развлекательную программу.

Для ведения собственно праздничной части избирался *шах* (дарг.), который назначал нескольких помощников для себя и «судью». *Шах* на этом празднике избирался обычно из числа пожилых, но веселых и остроумных мужчин. Обязательным атрибутом его внешности была борода, других отличительных внешних



признаков он не имел. Главным требованием, предъявляемым к *шаху*, было то, что он в течение всего праздника должен был в любых ситуациях сохранять серьезность и не засмеяться ни разу, иначе следовало бы наложение на него большого штрафа и даже «низложение с престола». Это служило поводом для демонстрации перед *шахом* молодыми людьми разнообразных смешных проделок, над которыми смеялись все присутствующие (например, могли привести сюда осла, наряженного в женский платок, сделать попытку прокатиться верхом на собаке и т. п.), однако *шах* при этом сохранял серьезность, что давало пищу для нового взрыва веселья.

По приказу *шаха* устраивались шуточные соревнования в беге для стариков, женихов, мужей, которые жили в домах жен, и т. п. Им вручались призы из фонда *шаха*, который составлялся из штрафных средств. Штрафы накладывались за малейшие провинности: не так сел, не так посмотрел, задел случайно кого-то из женщин и т. п. Над провинившимся устраивали шутовскую процедуру суда, и присуждали его к штрафу, который мог состоять в том, чтобы виновный спел, станцевал или рассказал что-нибудь смешное. Могли оштрафовать и более серьезно, приказав зарезать барана и доставить угощение для всех собравшихся. В этом случае оштрафованного привязывали к столбу, а делом чести его родных была возможно быстрая доставка к *шаху* требуемого. В конце праздника *шах* благодарил присутствующих за оказанную ему честь и слагал с себя полномочия.

У лакцев в некоторых селениях во время праздника первой борозды, как и в день встречи весны, принято было собираться вместе вечером этого дня по отдельности девушкам и юношам для коллективной трапезы и развлечений — *цачIусри дан*. На таких сборах девушки обычно готовили из принесенных с собой продуктов что-нибудь сладкое. Невестам в этот день родственники женихов посылали деньги на покупку фруктов и сладостей для *цачIусри*.

В целом ряде аварских селений (селения обществ Гидатль, Келеб, Ратлу-Ахвах, селения Гочоб, Местерух и др.) в день первой борозды отмечали коллективный день рождения мальчиков, прибавившихся в селении за год. Родители всех этих мальчиков, сговорившись заранее, готовили для всего села угощение, которое выносили на сельскую площадь. Это была их жертва, приносимая за здоровье сыновей. Часто родители этих же мальчиков готовили и призы (хлебы, калачи, деревца) для победителей в соревнованиях. Самох мальчиков выносили или выводили к месту проведения праздника. По словам Г. Ф. Чурсина, это был «первый торжественный выход мальчика в свет, официальное появление его в качестве равноправного сочлена мужской группы населения аула». ⁹² Аналогии этому обычаю наблюдались и у других народов Кавказа, например у вайнахов, отмечает М. Р. Ужахов, ссылаясь на А. Тутаева, в день нового года было принято нарекать новорожденных именем, ⁹³ у осетин ежегодно в начале июля устраи-



Костюм мальчика-акробата (с. Цовкра I).

вался общесельский праздник в честь новорожденных мальчиков — *каехцгаенаен*.⁹⁴ Семьи, в которых были новорожденные мужского пола, были обязаны накрыть стол для всего села.⁹⁵ Газета «Кавказ» писала об этом обычае осетин: «Всякий дом, где есть новорожденный, должен зарезать какую-нибудь скотину, принести ее обществу и тем самым засвидетельствовать о своем новорожденном мальчике. В сборном месте, куда собирается все село для празднования *каехцгаенаен*, обыкновенно по числу зарезанных животных, расставленных на особом столе, определяют количество родившихся мальчиков в селе за настоящий год».⁹⁶ Новый год традиционно являлся точкой отсчета возраста и для многих народов Восточной и Центральной Азии: независимо от возраста младенца с наступлением нового года ему прибавлялся год.⁹⁷

В некоторых из упомянутых аварских селений в день первой борозды отмечалось также и совершеннолетие мальчиков села, которым в этот год исполнилось пятнадцать лет. После проведения борозды пятнадцатилетние юноши должны были на ней выстроиться в шеренгу и бежать все вместе до конца ее. Всем им, и победителю, и рядовым бегунам, присутствующие бросали деньги, куски материй. В обрядности первой борозды бег имел функции действия, обеспечивающего быстрый рост всходов, т. е. он связывался с плодородием. Видимо, по древнейшим магиче-

ским представлениям, уже не осознававшимися горцами в исследуемое время, юноши, только вступившие в пору своего расцвета, зрелости, в этом обряде усиливали плодородие земли.

В общем комплексе действий, посвященных обрядовой запашке, празднование рождения или совершеннолетия мальчиков занимало свое закономерное место, логически вписываясь в систему ее ритуалов. Это было своего рода демонстрацией и выражением благодарности высшим силам, божествам природы за пополнение людского коллектива общины новыми производительными силами, мольба о сохранении и дальнейшем их воспроизводстве. Недаром во многих аварских селениях эта церемония называлась «день молитвы». А в целом ряде обществ вообще весь ритуал этого дня сохранял свой архаический смысл моления, религиозно-магических действий, направленных на испрашивание у высших сил влаги, хорошего урожая и связанного с ним благополучия для членов данного сельского общества; это было заклинание об отвращении вредных стихий. Так, у аварцев Телетля, Местеруха, Ратлу-Ахваха, у даргинцев с. Ашты, лакцев с. Аракул и др. это был не обычный праздник, а мольба, направленная на усиление производительных сил природы. Поэтому в день первой борозды ни музыки, ни танцев, ни тем более боя барабана не разрешалось: считалось, что последний может вызвать грозу, в то время как для сева нужна была ясная погода.

Праздник первой борозды знали в прошлом не только народы Дагестана, но и многие народы Кавказа.⁹⁸ Существует большая литература, характеризующая этот праздник также у многих земледельческих народов Европы и Азии; церемонии обрядовой запашки известны были у русских,⁹⁹ татар,¹⁰⁰ таджиков,¹⁰¹ китайцев¹⁰² и т. д. Историко-сравнительное исследование этого обряда показывает, что наиболее ярко, в полном комплексе магики-символических действий он представлен у народов Дагестана. Это один из аргументов в пользу мнения, высказанного ранее Н. И. Вавиловым и позже подтвержденного археологическими материалами, о возможности отнесения Дагестана к числу древнейших очагов мирового земледелия.¹⁰³

Первобытное земледельческо-скотоводческое хозяйство, сложившееся в Дагестане еще в неолите, достигает расцвета в бронзовом веке.¹⁰⁴ К этому же времени, видимо, можно отнести и возникновение аграрных культов, в том числе и представлений, связанных с первой бороздой.

Таким образом, праздник первой борозды, являющийся древнейшим земледельческим праздником народов Дагестана, открывал хозяйственный год и в качестве такового обставлялся целой серией магики-символических действий, призванных обеспечить и усилить производительные силы природы и человека. На протяжении долгого своего бытования ритуальная сторона обряда, надо полагать, испытывала некоторые изменения, связанные с разными историческими эпохами, каждая из которых оставляла в нем свой след, свои идеи, порожденные изменявшимися усло-

виями жизни народа. Они накладывались на предыдущие слои, переплетаясь с ними, и образовывали сложный многослойный комплекс идеологических представлений.

Во 2-й половине XIX—начале XX в. обряд первой борозды в основном перестает быть исключительно религиозно-магическим ритуалом, в функциональном его содержании исполнители видят не только культовую, но и эстетическую, развлекательную сторону. Некоторые ритуальные действия, первоначально имевшие смысл магико-символических (соревнования, день рождения и совершеннолетия мальчиков и др.), в последний период бытования обряда трансформировались почти полностью и превратились в зрелищно-развлекательный компонент праздника, утратив связь с первоначальным своим содержанием. На исследуемом этапе бытования праздника, который можно рассматривать как период его изживания, допустимы были некоторые отклонения от сценария, так как уже не было веры в то, что только точное и строгое следование ему может обеспечить результаты хозяйственного года. Поэтому и существует в это время большое разнообразие в вариантах, возможны и импровизации, хотя в целом сценарий и сохраняется.

Помимо больших праздников, характерных для всех народов Дагестана или распространенных на значительной территории и у ряда народов, существовали праздники локального характера, такие, например, как праздник воды у горных даргинцев, праздник виноградарей или праздник садоводов в тех сельских обществах, где имелись эти отрасли земледелия.

В ряде горных даргинских и лакских селений в середине весны принято было отмечать праздник воды (дарг. *шин даркъез*),¹⁰⁵ который иначе назывался «сорок дней весны» (с. Кубачи). В один из дней после начала весеннего выпаса крупного рогатого скота пастухи сельского стада объявляли в селении, что в источниках мало воды. Тогда юноши выходили поправлять тропинки к источникам, очищать их от камней и завалов земли. Затем в один определенный день в конце апреля—начале мая нарядно одетые девушки, нагруженные лучшими кушаньями горской кухни, приготовленными специально к этому дню, и юноши отправлялись двумя самостоятельными группами к месту нахождения родников, вода которых в народе считалась целебной. В этом празднике в качестве наблюдателей могли участвовать все желающие, но основными действующими лицами были молодые люди обоего пола. Прибыв на место, участники праздника вначале очищали родники от камней и ила, расширяли их, обкладывали галькой. Здесь же девушки шили одежду из кусочков дорогой ткани для лягушки, одевали ее в приготовленный наряд и бросали в родник с пожеланием влажного лета (дарг., с. Муги). Всю принесенную еду ели коллективно. Затем организовывались танцы, а песни не смолкали весь день, сопровождая все действия девушек. На этом празднике девушка могла выразить свою симпатию к юноше, который ей нравился и за которого она хотела бы

выйти замуж. Узаконенным способом для этого была передача этой девушкой куска халвы своему избраннику через доверенную женщину-родственницу. Если юноша принимал халву и отдал девушку деньгами через эту же посредницу, это означало, что он отвечает девушке взаимностью. В противном случае он под благовидным предлогом отказывался от халвы (с. Гапшима). Собираясь в обратную дорогу, девушки набирали в кувшины воду из источника. Демой шли не торопясь, делая в пути остановки для танцев. На этом празднике происходило знакомство молодых людей, а неоднократный вызов на танец юношей одной и той же девушки здесь расценивался всеми присутствующими как полуофициальное сватовство, которое чаще всего заканчивалось свадьбой.

Весной батлихцами производился обряд так называемого подъема воды — *лъени этий*, который состоял в том, что воду, отведенную в конце осени из оросительной системы в реку, снова пускали по отремонтированным каналам на садовые или полевые участки. К месту пуска воды в головной канал собиралось все селение. Каждый шедший сюда взрослый нес с собой что-либо из еды: чаще хлеб, или вареное мясо, или орехи, фрукты — сушеные груши, абрикосы и т. д. Один из представителей духовенства читал определенную молитву и, обращаясь к небесным силам, произносил заклинания, прося для сельчан благоприятных метеорологических условий и хороших хозяйственных результатов. После этого присутствующие сталкивали будуна и дибира¹⁰⁶ в воду, а они должны были там бороться, «чтобы был дождливый год». Это, вероятно, как и в других случаях, на которых мы остановимся позже, трансформация, пережиток древнего обычая жертвоприношений водным стихиям. После совершения этого обряда все собравшиеся выкладывали на общий стол принесенные с собой продукты и устраивали коллективную трапезу, завершавшуюся танцами, весельем.

В виноградарских селениях Кайтага и Табасарана большим недельным праздником принято было отмечать начало весенних работ в виноградниках — прополку и обрезку лозы. С большой торжественностью обставлялся выезд на эти работы и последующий праздник из селений Верхнего Кайтага и Табасарана, некоторые из которых имели участки виноградников на равнине. Уходили туда все молодые мужчины и женщины с домашним скотом, который должен был кормиться вырванной травой. Ритуал проводов и встречи мужчин — участников ритуала у кайтагцев описан М. О. Османовым: «Мужчина, оставшийся в ауле, подвергался штрафу в 6 рублей (цена одной коровы), а женщины после этого заявляли, что перестали считать его мужчиной. Задержавшийся по каким-либо причинам мужчина имел право выехать из аула, только одев женскую одежду. . . В следующую субботу мужчины возвращались, причем только все вместе и только с восходом солнца».¹⁰⁷

На виноградниках собиралось много народу из разных селений

и разной этнической принадлежности. Работа чередовалась с танцами, песнями, коллективными трапезами. Ночевали здесь же, во временных шалашах. Заканчивались работы большим праздником в одном из специально для этого предназначенных мест: недалеко от с. Хурик в местности *Хина*, или недалеко от Геджуха, или на большом дугу около с. Варсит в Верхнем Кайтаге. Здесь, помимо увеселений, происходили большие конные состязания, собиравшие многочисленных участников.

В садоводческих и виноградарских селениях аварцев весной отмечался еще праздник цветения — *Тюгьол мугьал* (досл. 'мугь в честь цветения') (селения в долине Койсу от Араканы до Гергебиля), *Чагъва* (с. Ботлих), *какбан къо* 'день, в который произносятся молитвы' (селения Тидиб, Хотода, Мачада и Гента).¹⁰⁸ По одним сведениям, праздник этот отмечался перед цветением, по другим — с появлением первых цветов на фруктовых деревьях. Смысл обрядовых действий этого дня заключался в молении о том, чтобы период цветения, от которого зависел во многом урожай плодов, прошел нормально, без града, заморозков и иных стихий, пагубных для урожая. В назначенный день жители всего селения (если селение было небольшое, например Могох) или по кварталам (селения Кикунни, Гергебель) собирались в одном определенном месте — на аульной площади или за селением — и в 9—10 огромных котлах, имевшихся для подобных случаев во владении сельских обществ, варили *мугь*. Это род супа или жидкой каши из зерна разных видов, бобов или фасоли, варившихся вместе с сушеным мясом, чаще с костями позвоночного столба, языком и нижней челюстью, заготавливаемых специально для этого блюда еще с осени. Это блюдо фигурировало во многих календарных обрядах аварцев, а также других народов Дагестана. Особенностью его являлся коллективный характер приготовления и потребления. *Мугь*, приготовленный в праздник цветения, до потребления проходил процедуру «освящения» духовным лицом: мулла или дибир прочитывали над ним молитву, первыми ели его и только после этого приступали к раздаче его всем жителям села. Остаток бульона этого кушанья мужчины несли к садам и выливали в определенном месте: видимо, этому бульону придавалось значение оберега или же средства, способствующего плодородию полей. После этого устраивались состязания в беге, борьбе детей и юношей, скачки лучших лошадей. Эти действия, видимо, имели тот же смысл имитативной магии, что и выполнявшиеся в день первой борозды: как быстро бегут бегуны, такими же темпами должны расти деревья и виноград, как в борьбе побеждают сильнейшие, так должны выйти крепкими, здоровыми деревья из борьбы с природными стихиями.

На праздник цветения собирались гости из многих селений, приезжали известные во всей Аварии певцы-импровизаторы. Из всех домов селения несли на площадь лучшие кушанья, вареное мясо, местного изготовления вино для угощения гостей и топливо для костра, так как в это время бывало еще довольно про-

хладно, а ни одно помещение в селении не могло вместить всех участников праздника и зрителей.

Блюдо *мугъ* или *гъи* варили коллективно также в других садоводческих селениях (Гергебиль и др.) после окончания посева — из остатков семян всех возделываемых на землях данного селения культур, вместе с сушеной колбасой и раздавали всем жителям села. В этом случае это блюдо называли *садакъадул гъи* 'жертвенное гъи', это было жертвоприношение ради того, чтобы посевы росли хорошо, не было бы града и засухи.

Народы Южного Дагестана в конце февраля — начале марта до *яран сувар* отмечали праздник *Хибли сувар* в честь святого Хидир-Неби. Хидир-Неби С. С. Агаширинова называет «лезгинским Прометеем», когда-то даровавшим лезгинам огонь и поэтому особенно ими почитаемым: по преданию, братья Хидир-Неби и Хидир-Ильяс поделились с людьми огнем в холодное время с 21 февраля по 6 марта.¹⁰⁹ Возможно, в имени Хидир-Неби кроется историческая личность. Известный дагестанский историк Б. Малачиханов утверждал, что Хидри-шах — одно из династических имен в целой серии таковых, к которому возводится генеалогия владетеля Аварии времен утверждения в горах ислама — Сураката. Это не кто иной, как один из двух Хозроев — персидских шахов Сасанидской династии (середина VI в. — начало VII в.).¹¹⁰

Известно, что именно во времена Сасанидской династии усилилась экспансия Ирана в Дагестан, попытка его колонизации и насаждения зороастризма. А поскольку основным положением и обрядом зороастризма был культ священного огня, то наиболее популярный в раннесредневековом Дагестане сасанидский правитель Хозрой (при Сасанидах зороастризм стал государственной религией Персии) оказался в представлениях дагестанцев связанным с огнем. Эта связь с огнем в народном сознании с течением времени трансформировалась и приобрела форму вышеприведенного предания. В разных селениях отмечались варианты этого праздника, но общим являлось то, что готовилось ритуальное блюдо *gutl* (*utl*), которое было известно под разными наименованиями у всех народов Дагестана и выполняло повсюду функцию ритуальной пищи. Готовили его из семян основных полевых культур, засеваемых на местных полях: злаков, бобовых, кукурузы с добавлением сюда сухих ножек барана и нижней его челюсти, иногда грудинки и курдюка. Готовилось оно в больших котлах на общесельской площади или в готовом виде приносилось из каждого дома и сливалось все вместе в общесельский котел. Особенностью этого жидкого блюда, которое можно считать пережитком древних времен, когда зерно употреблялось в пищу в неразмолотом виде, также являлся коллективный характер его приготовления и потребления. На общесельскую площадь жители села шли каждый со своей ложкой и посудой, в которую черпаком наливалось варево из общего котла. Остатки этого кушанья в конце трапезы шапкой одного из присутствующих мужчин вычерпывались и разбрасывались по сельской площади для птиц и букашек,

покровителем которых считался Хидир-Неби. По сведениям С. С. Агашириновой, после коллективного торжественного приготовления и потребления общесельского *gutI* вплоть до 6 марта его готовили ежедневно во всех семьях, стараясь при этом угостить возможно большее количество людей. При этом угощавшая хозяйка говорила: «Это кушанье я даю, поминая Хидир-Неби».¹¹¹

У курдов святой Хыдырнеби (Хызра) считался покровителем скота и растительности, олицетворением вечной жизни и весны;¹¹² у среднеазиатских народов он также играл большую роль во всей системе культа плодородия, ассоциируясь с растительностью.¹¹³

Прикрепленность этого праздника к началу весны, характер обрядовой пищи (злаковая каша), связанный у народов Дагестана с аграрной магией, связь с пробуждением жизни природы после зимней спячки дают возможность предположить, что в данном случае имело место наложение позднейшего мусульманского мифа о святом Хизри на какой-то древний языческий обряд, связанный с культом плодородия.

Некоторые народы Южного Дагестана — рутульцы, часть даргинцев и лакцев отмечают весной дни Ашура. Строго говоря, это был мусульманский праздник. Как таковой, он передвигался вместе с лунным календарем. Он начинался с десятого дня месяца мухаррама, первого месяца года хиджры. Это были дни траура по Хусейну, сыну халифа Али. Однако у данных народов этот праздник, вероятно, слился с каким-то древним весенним праздником местного значения и оказался прикрепленным к весне. На принадлежность этого праздника к земледельческой обрядности указывает характер его ритуальной пищи: здесь также готовилось блюдо из различных злаков (*gutI* — лезг., *шавши* — дарг., *хаххари* — лак.), которое обязательно подлежало раздаче. Кроме этого блюда лакцы пекли в эти дни тонкие пресные лепешки и тоже раздавали. Даргинцы для семьи готовили пироги с сырной начинкой, залитые смесью масла с толокном, а также мучную или крупяную кашу. В дни Ашура полагалось хотя бы один раз приготовить что-то из этих кушаний и оделить ими семь соседних домов. Кроме приготовленных кушаний в дни Ашура принято было раздавать в селении соль, зерно, в начале XX в. — сахар.

Некоторые весенние праздники были связаны с животноводством. Повсеместно горцы Дагестана отмечали первый выгон на пастбище крупного рогатого скота раздачей жертвоприношений. В части сельских обществ это событие выливалось в большой общесельский праздник, как, например, *хула вей* (досл. 'большое стадо') у даргинцев предгорья. В тех селениях, где проводили *хула вей*, он считался более значительным, чем даже праздник первой борозды. Его праздновали обычно в конце марта — начале апреля, когда появлялась молодая трава. В назначенный день весь крупный рогатый скот, за исключением стельных коров и новорожденных телят, выводили в определенное место за селением. Здесь собирались все сельчане, уходящие со скотом на



Нарядная одежда лакцев начала XX в. (с. Убра).

пастбище и провожающие. На праздник все шли нарядно одетые, в новой одежде, которую полагалось шить специально к этому дню. После прощального танца отправлялись на пастбище все, кто мог. С собой несли съестные припасы и приготовленные кушанья; каждая семья, идущая туда, брала с собой по 30—40 штук крашенных яиц, вяленое мясо, курятину, большого размера (около 1 м в диаметре) особые пироги, которые готовились главным образом именно на этот праздник. В такой пирог слоями запекали молодую курятину, сыр, обильно приправляя все это орехами и дикорастущими душистыми травами. Самый верхний слой начинки составляли яйца в скорлупе, поставленные вертикально; они выделялись под мучной коркой, придавая ей волнообразную форму. При разделе такого пирога его резали так, чтобы каждому достался кусок с яйцом.

Прибыв на место пастбы, скот отпускали на пастбище, сооружали временные жилища и начинали веселье, которое продолжалось несколько дней, иногда целую неделю. Танцы здесь сменялись песнями, последние чередовались с разнообразными состязаниями. Очень популярны были бои молодых бычков, которых перед этим особо хорошо кормили и специально обучали. Бычка-победителя чествовали по возвращении в селение. Дети били и катали яйца, играли; молодежь время от времени устраивала стрельбу холостыми зарядами. В сопровождении стрельбы вступали на околицу селения возвращавшиеся участники праздника.

Багвалинцы и годоберинцы готовились к этому празднику за несколько дней до его начала: из муки, собранной со всего селе-

ния, в огромном корыте, хранившемся в общественной пекарне при общеаульной хлебной печи *гъанд* (багв.), замешивали тесто с добавлением закваски. Когда оно подходило, здесь же пекли хлебцы *баталь* (багв.), более пышные, чем для потребления в быту. Также, предварительно собрав деньги с хозяйств селения, покупали быка, забивали его и мясо варили на сельской площади в огромном общественном котле. В назначенный день заготовленные таким образом хлеб и мясо вместе с куском сыра из каждого дома приносились на *годекан*¹¹⁴ и здесь раздавались всем жителям селения.

У чамалинцев в день первого выгона крупного рогатого скота на пастбище старые женщины собирали со всего селения зерно, кукурузу и фасоль, варили из них вышеупомянутое ритуальное блюдо и раздавали в селении.

Там, где существовало горно-стационарное овцеводство, весной перед окотом овец отмечался традиционный праздник, состоявший в том, что один из зажиточных овцеводов селения устраивал угощение, на котором должны были присутствовать чабаны-овцеводы, а также все дети селения.¹¹⁵ Присутствие детей, видимо, следует отнести к разряду ритуалов, наполненных определенным символическим содержанием, которым вообще богаты все обряды календарного цикла, а также в какой-то степени можно связать с магией подобия. Здесь тоже основным блюдом была злаковая каша *гъи*, сваренная на бульоне из сухих бараньих ножек. «Уходя, участники благодарили хозяев за угощение, высказывали пожелания, чтобы их поголовье увеличивалось до числа ножек овец в их отарах».¹¹⁶

В тех сельских обществах, где практиковался отгон овец на зимние равнинные пастбища во всех его видах,¹¹⁷ весной по возвращении их в селениях устраивались торжественные встречи. Узнав о приближении овечьих отар к границам сельского общества, все сельчане выходили их встречать. Здесь каждый из хозяев резал по одному барану, мясо варилось в больших котлах, доставленных из селения. Здесь же готовился и хинкал, которым угощались все прибывшие и встречающие (даргинцы высокогорья). Устраивались состязания: скачки лошадей, борьба, собачьи бои; звучала музыка, организовывались танцы.

В лакских селениях хозяева овец в отарах накрывали столы для угощения вернувшихся чабанов и встречающих их сельчан и родственников. В свою очередь чабаны вручали встречавшим лепешки хлеба, полученные при уходе с зимних пастбищ от провожавших их в горы кунаков. В этот день играла музыка, устраивались танцы. Популярным развлечением этого праздника — *даблун* — были ягнячьи бега. Овец сгоняли под склон горы, а ягнят поднимали вверх. Затем одновременно пускали ягнят со склона, они бежали к своим матерям. Хозяин прибежавшего первым ягненка устраивал пир для всех присутствующих.

Завершая исследование праздников весеннего календарного цикла, можно отметить некоторые характерные их особенности.

Основной идеей этих праздников было открытие хозяйственного года, стремление разнообразными обрядовыми действиями магического характера обеспечить в наступающем хозяйственном году интенсивный рост хлебов, хороший травостой, обилие винограда и фруктов, заложить своего рода идеологические основы богатого урожая. Многие обряды весеннего праздничного цикла являлись умиловительно-магическими и очистительно-апотропейными; целью их было обеспечение здоровья и воспроизводства людских ресурсов сельской общины.

Весенние праздники содержали большое число обрядов аграрно-производящего характера (действия, связанные с яйцом как символом новой жизни, бег, раскачивание), в них можно отметить наличие брачной тематики.

Для весенней обрядности характерно использование специальных ритуальных блюд и особенно хлебов, а для праздничной трапезы — изобилие, которое по магии «первого дня», иначе — по принципу инициальной магии, должно было обеспечить обилие пищи на весь предстоящий год.

До XIX — начала XX в. некоторые праздники сохранили глубоко архаичные ритуалы, восходящие к эпохе нерасчлененности сознания первобытного человека, не мыслившего себя вне тесной связи с природой, олицетворявшего явления природы, с одной стороны, с другой — биологизировавшего свои социальные проявления. В XIX — начале XX в. многие первоначально магико-символические обряды, утрачивая свое содержание и ритуальное значение, превращаются в элементы зрелища, развлечения, смеховой культуры, служат психологической разрядке, снимая моральное напряжение и предоставляя несколько дней отдыха перед началом одного из самых ответственных и решающих моментов в хозяйственном году.

Весенне-летние, летние и летне-осенние праздники

Четкие границы между весенним и летним календарными циклами провести трудно, условная грань между ними «лежит там, где кончается сезон весенних полевых работ: посеяна пшеница, рожь и другие полевые культуры, посажены огородные растения, скот перешел на подножный корм или отправлен на летние горные пастбища. Начинается лучшая пора года: природа развернула все свои производительные силы; дни длинные, теплые либо жаркие, растительность в полном цвету. В полевых работах наступает перерыв; можно отдохнуть и повеселиться. Таков смысл летних праздников — именно праздников».¹¹⁸

К концу мая — началу июня приурочивались у некоторых народов горного Дагестана праздники цветов — *цукверин сувар*, *гарьба* (лезгины) и черемши — *суссунажи*, *сиссип* (даргинцы), *самул сувар* (лакцы, проживавшие на территории нынешнего

Курахского р-на). Полевой материал дает свидетельства бытования таких праздников и у других народов Южного Дагестана (табасаранцев, рутульцев, агулов), но материал этот невыразителен и неполон: кроме фиксации самого факта их бытования, информаторы мало что могли сообщить о деталях, поэтому здесь приводятся данные по тем народам и сельским обществам, где они были ярче выражены и сохранялись в более или менее полном объеме вплоть до 30-х гг. XX в.

Лезгинский праздник цветов получал уже некоторое освещение в этнографической литературе, как дореволюционной,¹¹⁹ так и советской,¹²⁰ однако только при рассмотрении его в комплексе с однотипными праздниками у других народов Дагестана можно обнаружить генетические корни подобных ритуалов. Праздник цветов в лезгинских и в некоторых лакских селениях проводился тогда, когда зацветал шиповник. Наиболее раннее описание этого праздника в Ахтах принадлежит Беккеру, и, поскольку он сообщает нам некоторые подробности, которые ныне трудно выявить, мы приводим здесь значительный отрывок из его труда. «... Когда ближайšie, находящиеся в окрестностях Ахтов, горы покрываются травой, то в это время происходит оживленное движение в среде местного населения; тогда именно делаются приготовления к празднеству, совершаемому обыкновенно близ соседнего аула Чепер, на луге, покрытом густою травой и называемом Чеперсув... Накануне шах празднества... посылает по аулу чауша, который возвещает о предстоящем празднестве. Вечером собирается огромная толпа к шаху, преподносятся ему подарки, затем наступает возле его дома оживленная пляска. На другой день с рассветом, за аулом, на известной площади, собираются девицы, молодые женщины и в сопровождении своих родственников с сумками, в которых находится закуска, двигаются на Чеперсув, где и рвут цветы. Немного позже выходят мужчины. В середине их идет шах, сопровождаемый двумя своими помощниками и предшествуемый знаменщиком, несущим значок. Шествие совершается при учащенной ружейной пальбе. По прибытии их на Чеперсув навстречу к ним выходят чеперцы, тоже со своим шахом. Когда усядутся, причем, конечно, женщины занимают особенное место, то через несколько времени начинаются танцы. Чауш осведомляется у женщин, какой танец они желают танцевать, и громогласно приглашает к нему охотников. Танец начинает шах. В то время, когда он поднимается с места, открывается пальба. После танцев следует закуска, а затем и возвращение в аул. Женщины несут нарванные цветы. Близ Ахтов выходят навстречу возвращающимся женщины и мужчины с зурначами. Женщины несут на голове медные подносы с различными яствами и фруктами и подходят к шаху, который, отведав немного преподносимых ему яств, благодарит женщин. Толпа собирается на площади, откуда началось шествие, там идут опять оживленные танцы. Затем наступает возвращение в аул, сопровождаемое учащенной ружейною пальбой».¹²¹

Прежде чем приступить к анализу вышеуказанного торжества, остановимся на описании других однотипных праздников. В ряде даргинских (селения нынешнего Дахадаевского и Кайтагского р-нов) и в некоторых лакских селениях в прошлом приблизительно в середине мая девушки и молодые женщины, сговорившись заранее, уходили еще с ночи в известное им место в горах (в 7—8 км от селения) для сбора черемши, куда добирались на рассвете и сразу начинали собирать ее, а вместе с ней и цветы. Незадолго до полудня отправлялись в обратную дорогу, а из селения в это время выезжали навстречу им юноши, молодые мужчины с хурджинами,¹²² полными еды, и с музыкой. Встреча тех и других происходила на определенном горном лугу, где состоялась коллективная трапеза, сопровождавшаяся большим весельем с танцами, песнями, музыкой. При встрече девушки дарили юношам пучки черемши, перевитые цветами, причем в исследуемое время они осмеливались делать это только в отношении своих родственников, но не исключено, что в древности девушки так выделяли своих избранников. Веселье обычно продолжалось до вечера, но, по желанию собравшихся, могло быть продолжено здесь же на следующий день. В этом случае ночевали на близлежащих животноводческих хуторах. Праздник в отдельных селениях (с. Ашты, даргинцы) повторялся через две недели. Хотя у разных народов Дагестана он и назывался по-разному, по сути своей это был один и тот же обряд, связанный с весенним возрождением природы, праздник встречи молодежи на лоне природы. Праздники цветов, отмечаемые в мае, были характерны и для других народов нашей страны,¹²³ хотя композиционно и в деталях они значительно отличались от дагестанских.

Описанные выше ритуалы представляли собою преимущественно праздники девушки, которые были здесь главными действующими лицами и героинями дня; даже то, что первый танец на лугу заказывали они, свидетельствует об их былой заглавной роли в обряде. Эти гуляния генетически были связаны с обрядностью в честь возрождения растительности, а в исследуемое время являлись веселым времяпровождением молодежи, полностью свободным от религиозного содержания. Роль женщин, особенно девушек, в этих празднествах сохранилась весьма четко, что перекликается с ролью девственниц в обрядах, связанных с идеей умирающего и воскресающего бога.¹²⁴ В этих ритуалах сохраняются отголоски магии продуцирования. Обратим внимание на такую деталь в описании ахтынского праздника цветов у Беккера, который наблюдал его дважды: во время праздника на площадке для заклания был выведен «бык, покрытый красным сукном».¹²⁵ Красный цвет в обрядах лезгин, как и многих других народов, символизировал огонь, солнце, связанные с плодородием; именно в этом качестве выступает он в обрядах встречи весны, когда красной нитью перевязываются руки людей, конечности скота, в красный цвет красятся яйца. С плодородием же, должно быть, связан и красный цвет покрывала лезгинской не-

весты. Исходя из всего этого, надо полагать, что заклание быка, покрытого красным покрывалом, означало, что он приносится в жертву солнцу, чтобы обеспечить плодородие всему живущему на земле.

Подобные же общесельские праздники устраивались в этих же и некоторых других даргинских селениях высокогорья (Худуц, Урари, Гуладты и др.) в начале августа, незадолго до жатвы: в Худуц, Урари и др. это был метелочный праздник *мурсела*, *члхля*, в Ашты — *зурбантажи*, связанный со сбором душистой травы *зурбанти*. Как правило, начало этих праздников приурочивалось к 6 августа — астрономической середине лета. В народном календаре даргинцев и лакцев это был переломный день лета. По их представлениям, основанным на многовековом эмпирическом опыте, с этого времени лето шло на убыль, зерно приближалось к созреванию, а в травах заметно убавлялось количество влаги, они становились жестче и суше. Наступление этого качественно нового периода и отмечалось, надо полагать, упомянутыми праздниками, последними перед самым напряженным и наиболее ответственным периодом хозяйственного года — жатвой и уборкой урожая. К этим праздникам готовились заранее: уже за полмесяца до них начинали приводить в порядок тропинки, которые связывали селение с лугом, где проводилась определенная часть торжества; подготавливали лошадей, а также парадную одежду для молодежи; ряженные просматривали свой реквизит, мастерили маски. На этих праздниках ряженные изображали те же группы персонажей, что и на других праздниках.

С утра в намеченный день праздника на окраинную, самую большую площадь селения выходили все девушки, юноши, молодые женщины и мужчины селения. Наиболее авторитетный из мужчин избирался *тамадой*. Никто из холостой молодежи селения без особого на то разрешения *тамады* не мог остаться дома без опасности быть подвергнутым большому штрафу. Весь день на сельской площади шло веселье: танцы сменялись различными проделками ряженных. На празднике в качестве гостей присутвовали молодые мужчины из соседних селений. Угощение для праздника заготавливалось из общественных средств, на это же шли и все продукты, которые поступали в качестве штрафов от «провинившихся» на празднике. Здесь, как и на других праздниках, в обрядовом действе значительное место занимало установленное на сельской площади в начале праздника дерево *рангла хъарас*, увешанное яйцами, фруктами, орехами, печеным в масле хинкалом. Каждый желающий мог повесить на это дерево что-нибудь съестное, но сорвавший оттуда что-либо штрафовался. Многие специально старались проштрафиться, чтобы участвовать в празднике материально.

В полночь девушки и парни взбирались на самую высокую крышу селения и, станцевав там при свете факелов прощальный танец, шли на окраину села. Здесь к этому моменту собирались все сельчане, вплоть до стариков и детей, и отсюда после несколь-



Нарядный костюм молодой женщины конца XIX – начала XX в. (с. Кумух).

А – вид спереди, Б – вид сзади.

ких танцев отправляли всех незамужних девушек в сопровождении двух пожилых мужчин с ружьями на определенные традиции горные луга в нескольких километрах от селения. Придя на место, девушки принимались рвать руками метелочную траву, и к рассвету каждая из них заготавливала ее на 6–7 веников. Вместе с травой собирались и букеты цветов.

Утром из селения выезжала на лошадях процессия нарядно одетых молодых людей с сумками еды во главе с ряженым *зангар-хъярча* (из категории ряженных, одетых в военные доспехи). Приблизившись к предполагаемому месту пребывания девушек, *зангар-хъярча* протяжным голосом начинал звать их, пока они не откликнулись. Тогда юноши подъезжали к девушкам и каждому из них девушки дарили по пучку метелочной травы с букетом цветов. Затем юноши демонстрировали свое удалество и молодецество: каждый из них скакал по 3 раза определенное расстояние от места встречи сначала в одном, потом в другом направлении.

Затем резали здесь баранов и устраивали пиршество, перемежавшееся танцами, песенными состязаниями. В селение возвращались вечером все вместе. Прибыв в селение, юноши отводили лошадей на пастбище, а девушки расходились по домам, чтобы через 2—3 часа собраться снова на сельской площади. Выход сюда незамужних девушек и неженатых молодых людей был опять-таки строго обязателен. Всю ночь у огромного костра продолжалось веселье холостой молодежи, остальные сельчане могли присутствовать в качестве зрителей. Танцы, веселье, угощение возобновлялись и на третий день с самого утра, а вечером этого дня праздник завершался прощальным коллективным танцем *яракъалла аяр*. Состоял он в том, что танцующие всех возрастов одновременно образовывали два круга: один из мужчин, другой из женщин. Протанцевав параллельно по одному полному кругу, мужчины и женщины из обоих кругов составляли общую процессию и проходили танцующим шагом еще один полный геометрический круг. Этот танец являлся разновидностью коллективного танца, характерного для даргинцев Ашты-Кункинского этнографического района,¹²⁶ и по своему рисунку был идентичен ритуальному лакскому танцу *гиргичу* (подробное его описание с выявлением семантики см. ниже, с. 166). На четвертый день сельчане с почестями провожали гостей праздника.

По содержанию и структуре описанный праздник примыкает к группе обычаев и обрядов, совершаемых в конце весны—начале лета: все они связываются между собой одной общей идеей, пронизывающей их, — идеей плодородия, усиления производительных сил. Не исключено, что в глубокой древности луга, пастбища, действия на которых входили в комплекс ритуалов некоторых празднеств, игрищ, были местами ритуальных оргиастических действий, ритуальной свободы нравов. Их пережитком можно считать избрание во время этих празднеств брачного партнера. Например, если юноша хотел публично выказать свои чувства к определенной девушке, он пробовал что-либо из еды, которую принесла с собою девушка. Девушка также могла выразить свои чувства не менее откровенно: во время исполняемого одновременно юношами и девушками коллективного танца двумя отдельными кругами она могла, улучив момент, бросить парню букет цветов. В дальнейшем ведущий праздника, от внимания которого не укрывались такие жесты, выступал в качестве свата молодых людей. Сама метелочная трава, сбору которой посвящался описанный праздник, очевидно, в представлениях народов горного Дагестана обладала какими-то сакральными свойствами: так, у тиндинцев она считалась волосами ведьмы и остатки ее сжигались в день зимнего солнцеворота; у рутульцев же, напротив, она играла роль искупительной жертвы при действиях, квалифицировавшихся как греховные.

Точно так же, думается, особое отношение существовало и к траве *зурбанги* (у даргинцев с. Ашты), которая под разными названиями была известна многим народам Дагестана. Лакцы, аварцы и даргинцы порошком этой травы посыпали покойников

«для хорошего запаха», как они считали. Она действительно имела пряный аромат, и лакцы и аварцы добавляли ее также в сыр, служивший начинкой для пирогов. То, что ею посыпали мертвых, нам кажется, связано не столько с приятным запахом ее, сколько с какими-то, ныне уже утраченными, представлениями о функциях этого растения, очистительных или амулетных. У даргинцев с. Ашты сбор этой травы выливался в большой общесельский праздник, приходившийся тоже на начало августа. Для того чтобы на рассвете прибыть на место сбора травы, девушки выходили из селения поздно вечером. Нарвав на рассвете *зурбанти*, они утром отправлялись в обратный путь. В традиционном месте на Араца-майдане происходила их встреча с молодыми мужчинами, юношами, выехавшими из селения им навстречу. Девушки, как и в описанных выше праздниках, дарили им по пучку травы с букетами цветов. Сюда же из ближних хуторов несли сырые пироги, пастухи для этого случая резали баранов, на этом лугу устраивалась большая коллективная трапеза, веселье, танцы. Вечером все возвращались домой, по прижелеанию могли остаться на лугу и на ночь, не прерывая веселья, и вернуться на второй день.

Суммируя все данные о вышеописанных праздниках, можно заметить, что все они в основе своей однотипны, едины по сценарию и по происхождению и, несмотря на разную степень сохранности и насыщенности церемониалом, одинаковы по своей структуре и содержанию. Подобные праздники, обнаруживающиеся у многих народов мира, Ю. И. Семенов считает по происхождению «оргиастическими промискуитетными» и возникновение их связывает с развитием половых производственных табу.¹²⁷

Многие народы Дагестана 22 июня отмечали начало лета. Наиболее торжественно это делали лакцы. В ночь с 21 на 22 июня лакцы района Кумуха и близлежащих селений начинали подъем на гору Вацилу, чтобы рано утром до восхода солнца быть уже на вершине. При появлении первого солнечного луча из-за горной гряды все поднявшиеся сюда мужчины и женщины разных возрастов произносили свои просьбы о здоровье членов семьи, о благополучии в семье и хозяйстве, о ниспослании урожая, о сохранении полей от градобития и засухи, об умножении стада; девушки высказывали пожелания о скором замужестве. В момент полного появления солнечного диска начиналась церемония *сапа* между двумя отрогами горы Вацилу. Она состояла в том, что собравшиеся, двигаясь вирипрыжку, описывали круги между двумя отрогами горы. Совершение этого действия сопровождалось громким припевом: «*Эй сапа, аннил сапа, зунтал сапа, глэжучаллил чливи сапа*» «*Эй, сапа, равнинный сапа, горный сапа, колоса кукурузы малый сапа!*» Надо полагать, кукуруза в это закливание попала во 2-й половине XIX в., когда стали ее возделывать в Лакки, а упоминание колоса вообще интересно тем, что указывает на связь этого действия с аграрными культами, которая в исследуемое время лакцами уже не осознавалась. Характерно здесь обращение к *сапа*, который назван равнинным и горным. В некоторых

случаях он называется «отцовским» (*мяммал сапа*), что, вероятно, следует понимать, как *сапа* «отцов», т. е. древний. Вероятно, *сапа* — здесь наименование духа, владыки гор и долин. Кроме того, различается еще «малый» *сапа* — покровитель колоса. Интересно, что здесь нет обращения к Вацилу, который исследователями отождествляется с Уац-иллой осетин,¹²⁸ а призывается *сапа*, который, видимо, занимал в древности в пантеоне лакцев одно из главных мест.

Думается, случайное совпадение наименования древнейшего божества лакцев — патрона производительных сил с названием «священного» для мусульман холма Сафа способствовало исламизации древнейшего культового действия. В исследуемое время *сапа* воспринимался лакцами как составная часть мусульманских обрядовых молений, сами совершавшие его были глубоко убеждены в том, что эти действия являются имитацией подобных действий паломников в Каабе. Действительно, после обхода Каабы и питья воды из колодца Земзем паломники совершали пробег между холмами Сафа и Мерв, история которого связана с легендой: «Когда Авраам по велению первой своей жены Сары изгнал вторую жену Агарь, она была беременной. Родив ребенка, Агарь в поисках воды семь раз пробежала между холмами Сафа и Мерв, пока не обнаружила влагу под ногами младенца, там бил источник. Как бы подражая Агари, паломники бегают, останавливаясь между холмами, семь раз».¹²⁹ Действительно, на первый взгляд, действия на Вацилу напоминают указанный обрядовый бег, тем более что совершаются они между двумя вершинами горы, как бы имитирующими упоминавшиеся выше холмы; кроме того, само название этого обрядового танца — *сапа* идентично наименованию одного из этих холмов — Сафа. Однако здесь налицо случай позднейшего приспособления исламом к своим ритуалам одного из пережитков древнейших религиозных верований, связанных с календарной обрядностью и направленных на усиление творческих производительных сил природы и человека. В обряде встречи солнца в день летнего солнцеворота ясно выявляется связь этого танца с обновлением солнца. Солярная семантика его очевидна и в других случаях исполнения его у лакцев, например при вызове дождя.¹³⁰

После исполнения *сапа* взобравшиеся на Вацилу садились в общий круг или отдельными группами для коллективной трапезы, а фрукты и сласти раздавали присутствовавшим здесь детям. Одним из моментов обрядового комплекса этого дня было прохождение через узкий каменный коридор на одном из склонов горы Вацилу. Вероятно, это был своеобразный ритуал очищения, так как, по существовавшему поверью, здесь безболезненно мог пройти только чистый в помыслах и поступках человек, «грешника» же скалы сдавливали и не выпускали. Такого рода чистилища существовали и в некоторых других местах Дагестана. Так, у народов Южного Дагестана бытовало представление о наличии скал, зажимающих плохих людей, на Шалбуздаге. Сведения о подобных

местах у андийцев и аварцев дает в своей статье М. А. Агларов.¹³¹

После совершения этих обязательных процедур молодежь весь день веселилась здесь же на горе, старики роль зрителей на танцах и играх молодых людей сочетали с молениями. Во второй половине дня принято было начинать спуск, чтобы успеть к закату солнца на *Вацада-кьун* — огромный скальный выход в нижней части горы — и здесь, перед тем как разойтись всем по своим селениям и домам, еще раз произнести свои пожелания на год, адресованные предзакатному солнцу этого дня.

Этот праздник лакцев имел много общего с ингушским праздником, посвященным золотому Мятцели и Тамаж-Ерда, отмечаемым на Столовой горе и горе Жер-Лоам¹³² приблизительно в то же время, что и у лакцев. Вайнахи, как и лакцы, рождения солнца этого дня ждали здесь еще с ночи и появление его встречали ликованием. Однако совершенно неубедительна проводимая М. Р. Ужаховым связь этого обряда с празднеством рождения солнечного бога переднеазиатского пантеона — Митры,¹³³ который «чудесно родился 25 декабря в пещере».¹³⁴ Натянутым выглядит объяснение того, что рождение Митры вайнахи праздновали не зимой, а в летнее солнцестояние, тем, что «зимой практически невозможно взбираться и проводить ночь на горах Мят-Лоам и Жер-Лоам из-за сильных холодов».¹³⁵

Смысл действий первого дня лета, связанных с восхождением на определенные вершины у лакцев, заключался в ритуальном очищении, совершавшемся ими не только в начале весны, но и лета, в преддверии созревания урожая. Поднимались лакцы с этой целью не только на Вацилу, но и на другие горы, например на вершину горы *Ктурунна* над Кумухом; сюда обыкновенно шли те, кто по состоянию здоровья или по каким-либо другим причинам не могли подняться на Вацилу; вообще в этот день полагалось подняться хотя бы на небольшую гору и помолиться о благополучии на год. Наиболее рьяные исполнители обряда совершали восхождение на Пабакудаг — одну из вершин в отрогах Главного Кавказского хребта, где солнце этого дня также встречалось молениями и заклинаниями. В каждом географическом районе Лакии была своя священная гора, где происходили священнодействия в честь солнца первого летнего дня. Так, лакцы района Вихли-Цыйша рано утром, на рассвете, поднимались на гору *Панал* — левее Шунудага. Шли сюда раньше остальных сельчан девушки, каждая несла в уголке головного платка или зажав в ладони зернышко голозерного ячменя, которое при жарении лопнуло на трех сторонах. В предрассветной тишине они чутко прислушивались к редким звукам, доносившимся до них из окрестностей. Если первым звуком, который слышала девушка, был лай собаки, стрекотанье сороки, веселый голос человека, это было для нее предзнаменованием добрых перемен в судьбе (скорое замужество, например). И напротив, ничего хорошего не предвещал клекот орла, карканье вороны. Гаданье кончалось с появлением первых лучей восходящего солнца. К этому моменту здесь собирались

люди из разных селений и, помолившись на восходящее солнце, устраивали жертвоприношение приведенными сюда баранами, крупным рогатым скотом в знак поминовения умерших предков, за удачу в пути и в любых начинаниях. Эти обряды в определенной мере идентичны отмечавшимся лакцами весной ритуалам встречи нового календарного года. Считалось, что в первые дни лета идет спор между добром и злом, победу доброго начала решает принесенная в эти дни кровавая жертва. Для ее принесения из многих лакских сел шли также на гору *Зияратрал зунтту* на границе лакских и даргинских земель (около с. Балхар) с баранами и быками, где их забивали и куски мяса раздавали присутствовавшим, особенно вдовам и сиротам, собиравшимся здесь для получения жертвы. Оставшееся мясо коллективно здесь же поедали.

Интересный ритуал выполнялся в день летнего солнцестояния лакцами с. Бурши: рано утром этого дня, до восхода солнца, все юноши селения, поднявшись на гору над ним, строили заново или восстанавливали разрушившиеся за год антропоморфные фигуры, представлявшие собою кучи камней, имевшие очертания человеческих фигур с туловищем, головой и руками. Положенный на их голову кусок дерна имитировал папаху. Всего этих фигур, располагавшихся по видимой из селения линии склона горы, было около сотни, количество их никогда не менялось. Смысл этого обряда сейчас высказать трудно, аналогий ему мы также нигде не обнаружили, можно только с достоверностью заметить, что никаких следов культа этих фигур обнаружить также не удалось. У самих буршинцев о них существует следующее предание: когда-то в давние времена к селению подошли полчища завоевателей и расположились лагерем на горе напротив с. Бурши. Всю ночь совещались старики о том, как спасти село от разгрома, а рано утром, еще до рассвета, все юноши села, поднявшись на гору, построили по линии верхнего склона горы человеческие фигуры из камней и сами встали ниже их. А когда взошло солнце, враги были поражены большим количеством защитников села и повернули свои войска назад. После этого якобы благодарные providению буршинцы ежегодно восстанавливают эти фигуры в памятный день. Здесь древний, языческий характер обряда не подлежит сомнению, а значительно позднее по времени легенда пытается объяснить более или менее рационально действия, смысл которых ко времени возникновения легенды был уже неясен. Возможно, возведение этих фигур должно было магически способствовать увеличению численности населения; не исключена их связь и с солнечным календарем. Можно отметить в качестве аналогий этому ритуалу обычай обновлять статуи богов-покровителей в Шумере и других древних государствах Двуречья во время новогодних праздников, приурочивавшихся там ко времени, близкому то к весеннему, то к осеннему равноденствию.¹³⁶ А в целом всю обрядность встречи первого дня лета у лакцев можно отнести к системе продуцирующих обрядов, которые магическим путем должны были обеспечить воспроизводство рода людского, изо-

билие и счастье. Это были обряды в честь солнца, магически направленные на охрану здоровья, повышение благополучия людей в момент наивысшего расцвета производящих сил природы. В этих праздниках как нельзя более ярко нашел отражение культ солнца как светила, дарующего жизнь. Солнце представлялось лакцам в виде прекрасного юноши, озаряющего и освещающего весь мир, как писал С. И. Габиев.¹³⁷ Культ солнца, луны и горных вершин, нашедших олицетворение в Зевсе, античные авторы¹³⁸ отмечали у кавказских албанцев, в число которых, по мнению дагестанских историков, входили и горные народы Дагестана.¹³⁹

Обряд, в некоторой степени напоминающий описанные выше дакские и называемый «караулить солнце», был известен русским южных районов,¹⁴⁰ он выполнялся накануне Петрова дня и был связан с другими летними обрядами купальского цикла. Разнообразные обряды солярной семантики, массовые празднества в день летнего солнцеворота были характерны как для восточных славян (Иванов день, или Иван-Купала),¹⁴¹ так и для народов Западной Европы (день Иоанна Крестителя или св. Иоанна),¹⁴² но конкретных особенностей, сближающих с ними описанный лакский, обнаружить нам не удалось. Думается, этот праздник, с его ярко выраженным аграрно-производственным характером восходящий к почитанию древнейших божеств плодородия, имеет общекавказскую основу, занимая свое равноправное место в целом ряду подобных праздников летнего цикла, отмечавшихся другими народами Кавказа в исследуемое время.¹⁴³

У лезгин и табасаранцев начало лета ознаменовывалось праздником черешни *кару* (лезг.), *расиъ* (табас.).¹⁴⁴ Он нашел некоторое отражение в дореволюционной¹⁴⁵ и советской литературе.¹⁴⁶ В определенный день из горных лезгинских селений целыми семьями приезжали в местность *Кару*, где располагались черешневые сады (ныне Сулейман-Стальский р-н), а из табасаранских селений съезжались к местности *Расиъ* около с. Межгюль (ныне Хивский р-н). В садах каждая семья покупала плоды одного или нескольких деревьев и располагалась здесь на несколько дней, пока не съедались купленные плоды. Отдохнуть и повеселиться перед предстоящим сенокосом и полевыми уборочными работами собиралось сюда из многих селений большое количество народа со съестными припасами. Время проводилось в песнях, танцах, конных состязаниях. Здесь завязывались знакомства между молодыми людьми разных селений. Это были своего рода смотрины, и девушки демонстрировали здесь не только свои наряды и украшения, но и умение петь, танцевать, а юноши показывали свою ловкость, удачу. Как сообщают исследователи, «отношения между юношами и девушками во время праздника были очень свободными».¹⁴⁷

Для нормального произрастания и дальнейшего развития посевов, а также хорошего травостоя на сенокосах и пастбищах важно было наличие достаточного количества и осадков, и солнечных дней. Длительная засуха в период роста или, напротив,

избыток влаги в период созревания и уборки урожая или сенокоса одинаково неблагоприятны для земледельца и скотовода, поэтому обряды летнего цикла сельскохозяйственного календаря народов Дагестана в основном были направлены на вызывание дождя магическим путем, а также на его предупреждение и прекращение.

Несмотря на то что архаически все эти обряды представляли собою разнообразные формы мольбы, обращения к божествам природных стихий, в конце XIX — начале XX в., сохраняя свой магический характер, они в своем громадном большинстве имели функции праздничности, в них получили дальнейшее развитие присущие им и ранее элементы зрелищности и театральности. Это были ритуалы, выполнению которых придавалось большое общественное значение, к участию в них привлекались все члены сельской общины. Каждый народ, этническая общность, сельская община выполняли эти обряды в соответствии со своими нравственно-этическими и эстетическими установками, при наличии определенного традиционализма в способах их осуществления. Все это, вместе взятое, обусловило рассмотрение их нами в системе праздников народов Дагестана (подобные обряды у осетин Л. А. Чибилов называет праздниками погоды).¹⁴⁸ Почти в каждом селении и у каждого народа существовали свои варианты обряда, но были определенные общие черты, присущие всем горным народам Дагестана: в исследуемое время его составной частью везде являлась молитва из Корана; он так же, как и некоторые другие древнейшие обряды, был местным духовенством приспособлен и использован для своих целей; распорядителем в нем выступал чаще всего мулла или кадий. Несмотря на исламскую оболочку, древнейший характер этого ритуала явственно проявлялся как в отдельных его деталях, так и в содержании в целом. Он состоял из разнообразных магических действий, сопровождавшихся умилостивительной жертвой, а также имитацией дождя.

Структура праздников погоды почти везде включала несколько устоявшихся частей, а именно: 1) сбор продуктов со всего села, коллективное приготовление особой ритуальной пищи, чаще всего злаковой каши, и коллективная трапеза; 2) раздача жертвы (части приготовленной пищи и мяса жертвенных животных); 3) коллективное моление; 4) действия, связанные с взаимодействием камня и воды; 5) вождение по селу специальных ряженных, обливание их водой, потопление и т. д.

Итак, когда долго не было дождя и нависала реальная угроза засухи, сельское общество принимало решение о проведении обряда вызова дождя. Во многих селениях аварцев и народностей аварской группы, даргинцев, лакцев обряд вызова дождя совершался на горах, окружавших селение. Сюда старались подняться все возрастные группы населения, в том числе старики и дети. Сюда же вели животных, предназначенных для принесения в жертву. В некоторых случаях сюда гнали и коров (годоберинцы, каратинцы), которых здесь доили. Молоко раздавалось присутст-

вующим в качестве жертвы. Иногда гнали вместе с коровами и телят, отделяли здесь их друг от друга и заставляли мычать тех и других. Маленьких детей матери клали на землю, чтобы они плакали и кричали как можно громче. Это делалось для того, чтобы разжалобить природные стихии.

Подобные действия, производимые с целью вызывания дождя, наблюдались и у других народов Дагестана, о чем нам сообщил автор 2-й половины XIX в.: «В 20 верстах на юго-восток от Темир-Хан-Шуры есть гора Хелел-Баш. . . В настоящее время в ста шагах от окаменелого стада, у подошвы горы Хелел-Баш, находится гроб шейха Асельдера, у которого построена мечеть. Сюда собираются окрестные жители для торжественного жертвоприношения во время засухи; сюда же собираются накануне курбан-байрама; кади, читая молитвы, в сопровождении народа три раза обходит гроб шейха. По окончании этого обряда все по едва проходимым тропинкам спешат на гору Хелел-Баш; каждый старается достигнуть вершины горы прежде других. Говорят, что кто первый подымется на гору, не отдыхая и не оглядываясь, тому бог простит все грехи. Говор взрослых, крик детей, просящихся от усталости на руки, — все сливается в общий гул. Окончив эти обряды, все горцы — большие и малые, мужчины и женщины обещают воздерживаться от грехов. . . ¹⁴⁹ Особенно благоприятным считалось присутствие на таком ритуале близнецов. Они должны были идти впереди всей процессии и просить дождя (чамалинцы). В с. Анди (андийцы) один из бытовавших здесь обрядов вызывания дождя состоял в следующем: группа мужчин вела вместе с близнецами их отца к горному источнику *зарги инци*, где сохранялся лед даже в летнюю жару. Здесь кто-нибудь из мужчин брал из источника кусок льда и передавал его отцу близнецов, тот в свою очередь бросал этот кусок обратно в источник. При этом близнецы должны были произносить заклинание о дожде.

Очевидно, подъем на горные вершины мыслился народами Дагестана как средство приближения с мольбами о дожде к высшим силам, управляющим природой. Это практиковалось почти повсюду в Дагестане. Так, в аварском с. Чох мужчины вместе с муллой шли на гору, садились в кружок, читали молитвы, откладывали камни, которые затем мулла бросал в воду. После этой процедуры все участники моления заставляли муллу купаться (бросали его в реку). ¹⁵⁰ Аналогично поступали чамалинцы с. Гигатли: все пожилые мужчины селения собирались к небольшому озеру над селением, собирали на берегу его камешки-голыши, около 1—2 тыс. штук каждый, над каждым камешком произносила формула *лаиллахъ иллала*, затем их кидали в воду. Магическую связь между действиями, производимыми с камнями-голышами, и выпадением осадков объяснить трудно. Можно предположить, что в этом случае главную роль играл не культ камня, как может показаться на первый взгляд, ¹⁵¹ а какая-то, ныне трудно объяснимая, причинная связь камней-голышей с солнцем. Так, в засушливое лето лакцы запрещали детям играть в камешки

(игра «пять камней»). Возможно, в древности камни-голыши воспринимались как солнечные символы или нечто производное от них и поклонение камню имеет в своем истоке культ солнца. В связи с этим следует обратить внимание еще на следующий факт: по нашим наблюдениям, солярные знаки, как и некоторые другие, известные в малых формах петроглифики, нанесены именно на речные голыши.¹⁵² Можно полагать, что в этом случае имела значение не только гладкая поверхность этих камней, удобная для нанесения изображения, но и культовое содержание, придаваемое им.

Каратинцы, аварцы этого района, а также ахвахцы в случае засухи большой процессией шли к огромному камню белого цвета, находившемуся на землях с. Тукита и называемому *анча* (карат.), *алда гилалдуб* (авар.), и переворачивали его на северную сторону (а при ненастье — на южную). О тукитинском камне рассказывают такую легенду: однажды некий тукитинец хотел поставить этот камень к себе в стену и с этой целью несколько раз ходил к нему с родственниками. Однако как только они его поворачивали, чтобы поднять, шел дождь. Тогда тукитинец назвал его дождевым камнем и оставил на месте. У ахвахцев далеко в горах был и свой поворачиваемый валун, но темного цвета. Надо полагать, что в случаях с переворачиваемыми камнями действовал принцип магии подобия: изменяя положение камня, изменяли погоду.

Вызов дождя этим же способом был известен также табасаранцам и лакцам: и у тех, и у других были валуны, с которыми они производили подобные манипуляции. В верхнем Табасаране, на землях сельского общества Кувиг, был валун *далкэни гэан* 'качаемый камень', который при засушливой погоде полагалось покачать. Для этого к нему шли не только кувигцы, но и жители близлежащих селений. Обряд состоял в том, что на один конец камня садился мужчина и несколько раз раскачивал его. По преданию, бытовавшему у лакцев с. Ахар, некий святой бросил камень в источник, откуда женщины набирали воду, и посоветовал шевелить его в случае засухи. Поэтому, если молитвы не помогали, мужчины по просьбе женщин вилами шевелили этот валун.

Лакцы, кроме того, в случае засухи смазывали жиром особые валуны. Их в Лакии было несколько: на горе Вацилу, на полях с. Табахлу, в селениях Кая, Сумбатль, Хосрех и др. На окраине лакского с. Хосрех находился камень, несколько напоминавший верхнюю часть человеческой фигуры. Его называли женским именем *Аьжа*. Когда нужно было «вызвать» дождь, процессия мужчин и женщин шла к нему и, установив его в вертикальном положении, смазывала жиром. Напротив, при чересчур дождливой погоде его сваливали на землю.

Сохранились легенды о некоторых камнях. Например, с табаклинским валуном была связана такая легенда. Сын подземного царя влюбился в земную девушку и женился на ней. Но молодые не хотели оставаться в подземном царстве и решились бежать оттуда. Подземный царь выслал за ними погоню и, когда их уже

догоняли, юноша обратился к всевышнему с просьбой превратить их в мечеть с мудуном в ней. Просьба исполнилась, а сбитые с толку преследователи вернулись и сказали, что наверху никого нет, кроме мечети и слугителя в ней. Разгневанный царь понял, что сын провел его, и приказал возобновить погоню. Вскоре гонцы вернулись снова и заявили, что на поверхности ничего и никого нет, кроме небольшого озера и селезня с уткой на глади его. Царь понял, что его обманули во второй раз, и приказал непременно поймать беглецов. Когда молодые люди увидели, что им больше нет спасения, они обратились к богу с просьбой превратить их в камень. Их желание сбылось, а люди стали почитать этот камень и смазывать его жиром.

Другой почитаемый камень, находившийся в с. Кая, согласно легенде, представлял собою окаменевшую беременную женщину. Рассказывают, что однажды вечером молодая женщина пошла в хлев и почему-то долго не возвращалась. Раздосадованная свекровь в сердцах пожелала, чтобы она превратилась в синий камень. Когда через некоторое время обеспокоенная свекровь спустилась в хлев, она увидела, что невестка в самом деле превратилась в синий камень. Охваченные благоговейным ужасом домочадцы вынесли его на улицу, а в дальнейшем он стал объектом поклонения.

Обе легенды бесспорно являются более поздними, чем сам обряд почитания этих камней, сохранивший в себе пережитки архаического мировоззрения лакцев. Почитание этих камней несомненно было связано с идеей плодородия — им приписывалась способность усиливать производящие силы природы и человека; к ним обращались не только при засухе, но и для исцеления от разных болезней, в том числе от бесплодия, для исполнения загаданных желаний и т. д. Характерно, что обрядовые действия, производимые с этими камнями, были делом женщин. Возможно, и камни эти первоначально являлись изображениями женского божества плодородия, вроде Великой Матери богов в Передней Азии или Великой Матери в Риме, изображения которых представляли собою простой неотесанный черный камень.¹⁵³ А обычай смазывать почитаемые камни маслом был известен в древности, например, грекам.¹⁵⁴

У многих народов Дагестана в обряде вызова дождя центральное место занимал ряженный, закутанный в листья или траву.¹⁵⁵ Аварцы и народности аварской группы называли этот персонаж *цладул гьама*, *цлудухлама*, *цлудул гьама* и т. п. — 'дождевой осел', *хватала* 'пугало', 'урод' (авх.), *катла* (карат.); даргинцы — *мяркъуши*; лакцы — *къурнил ччигу* (досл. 'пашенная кошка'), *урбиццу*, *скарла*, *Ургил бягла*; лезгины — *пешепай*.

В этой роли часто выступали молодые мужчины, дети и подростки, иногда и женщины. Длинную траву, собранную в пучок, перевязывали с одного конца и надевали эту связку в виде колпака на голову избранного для этой цели человека, тело его также обматывали и обвязывали травой. У ахвахцев для этого исполь-

зовалась трава, которая росла у воды. Ряженого целой процессией водили по селению, произнося при этом заклинания о ниспослании дождя. «Я алла, цлай хха, цлудухлма, цлай хха» «О, аллах, дай дождь; дождевой осел, дай дожди!» — просили ботлихцы. При этом у ботлихского ряженого голова и лицо были закрыты ореховыми листьями, связанными наподобие шапочки, а тело обмотано ветками ивы. Дети-аварцы, сопровождавшие ряженого, пели: «Ла илагъа илалагъ баги бечед чваххун цлацлад!» «Слава богу, слава богу! Пусть бог прольет дожди!».¹⁵⁶ Участники процессии у лакцев произносили нараспев: «Да будет дождь, да будет дождь, аминь! Мелкий дождь, да будет дождь! Дождевая вода да будет, аминь! Под одним валуном змею было видно. Кто будет звать змею на молитву? Кто оденет рванье покойника? Кто оденет осетинскую папаху? Дети просили хлеба, для них не было хлеба, для козы не было воды. Коза просила травы, для козы не было травы» и т. д. и т. п.

Личность ряженого во многих случаях засекречивалась. Им бывал чаще всего человек, чем-то выделявшийся из общей массы: умственно отсталый (ахвахцы), с каким-нибудь природным дефектом (даргинцы) или единственный ребенок у матери (аварцы), — т. е. сакрально отмеченный. Если ряженого вели по селению, из всех домов его поливали водой (даргинцы), кроме того, посыпали его золой, а ахвахцы вываливали его в земле. Все эти действия можно отнести к разряду продуцирующей магии. Сопровождавшим ряженого давали продукты, которые затем или делились участниками процессии, или шли на коллективную трапезу, следовавшую за обрядом. Иногда обряд происходил за селением у речки или какого-нибудь водоема: здесь сначала совершались многократные хождения с ряженым по кругу с просьбой о дожде, затем ряженого бросали в речку или озеро, т. е. имитировали человеческое жертвоприношение воде. Поливание этого персонажа водой тоже можно считать редуccionией этого жертвоприношения.

У некоторых даргинцев исполнителями обряда выступали трое молодых мужчин, два из которых не маскировались травой, а одевались в рванье и наголовные маски и кричали, идя по улицам села, измененными голосами: «Дайте яиц, будет дождь!» У каждого из них в руках была мокрая тряпка, которой они били всех встречных, не успевших укрыться при виде их. Из всех домов их обливали водой или молоком. Третий мужчина был без маскировки, он получал для ряженных продукты, в числе которых обязательно были яйца. Если из какого-либо дома ничего не выносили, обычай позволял им войти в дом и самим забрать продукты, исхлестав при этом хозяев грязными тряпками.

Думается, что ряженные в этом обряде выполняли жреческие функции, выступая как бы от имени божества воды, обещая дождь за пожертвования и наказывая здесь же тех, кто не исполнял волю «божества». В атрибутике этого обряда весьма прозрачна идея плодородия.

Интерес представляет наименование аварского ряженого в этом обряде — «дождевой осел». «Осел», как особый персонаж обряда, присутствовал и на аварской свадьбе, здесь он назывался то «свадебным ослом», то «невестиным», а то и «жениховым ослом». Этот ряженный сопровождал свадебный поезд, являясь представителем жениховой стороны, веселил публику, пытался посыпать ее золой или запачкать сажей. Весь комплекс действий этого персонажа и на свадьбе, и в обряде вызова дождя так или иначе магически был связан с идеей плодородия. По всей видимости, здесь мы имеем дело с отголоском широко распространенного в религиях всех древних культурных народов культа осла, считавшегося божеством солнечного зноя и производительных сил, а в микенской религии осел тесно соединен и с водной стихией.¹⁵⁷ К тому же комплексу действий с ослом, но не маскарадным, а настоящим, относится и полусуточный обряд вызывания солнца у лакцев, состоявший в том, что осла наряжали в женский шелковый платок и подводили к зеркалу. Крик напуганного собственным отражением осла должен был, по представлениям лакцев, магически способствовать разгону туч и восстановлению ясной погоды.

Во многих даргинских селениях в обряде вызывания дождя главную роль играли манипуляции с чучелом женщины, называемым то *Аминала* *kaIaIa* 'лопата Амины', то *Сутхъатун* 'медлительная женщина'. Изготавливали его или из черенка лопаты для веяния зерна с прибитой к ней поперечной перекладиной, или из двух разновеликих жердей, из которых короткая набивалась на длинную так, что получалась видимость человеческой фигуры с раскинутыми в стороны руками. Чучело обряжали в женскую одежду, и женщины носили его по селению с заклинаниями: «Сутхъатун-хъатхъату, да будет земля влажной, да будет урожай хороший, да наполнится каждый дом зерном, у чабана да будет много баранты!» Чучело и участников шествия обрызгивали из домов водой, или же процессия несла его к источнику воды, макала туда и вновь обходила селение; процедура эта могла повторяться многократно. Процессия с лопатой напоминает древнеязыческий обряд вызывания дождя *хъэнцэгущэ*, который до недавнего времени бытовал у адыгских народов, где *хъэнцэгущэ* 'княгиня-лопата' являлась олицетворением языческой богини вод.¹⁵⁸

Выше мы уже указывали, что вызывание дождя сопровождалось жертвоприношениями: после молитвы и определенных обрядов резали баранов и мясо раздавали присутствующим. Интересен обычай принесения жертвы непосредственно воде, зафиксированный нами у чамалинцев, бежтинцев и хваршин. Для вызывания дождя чамалинцы баранов, купленных на средства сельского общества, резали на берегу озера, расположенного в горах, так, чтобы кровь попала в воду. Бежтинцы в случае длительной засухи поднимались на вершину горы в местности *Къойгъа*, где расположено небольшое озеро, и здесь на берегу резали барана тоже так, чтобы кровь попала в озеро. Затем в воду прыгало не-

зовалась трава, которая росла у воды. Ряженого целой процессией водили по селению, произнося при этом заклинания о ниспослании дождя. «Я алла, цлай хха, цлудухлма, цлай хха» «О. аллах, дай дождь; дождевой осел, дай дожди!» — просили ботлихцы. При этом у ботлихского ряженого голова и лицо были закрыты ореховыми листьями, связанными наподобие шапочки, а тело обмотано ветками ивы. Дети-аварцы, сопровождавшие ряженого, пели: «Ла илагъа илагъа баги бечед чваххун цлайлад!» «Слава богу, слава богу! Пусть бог прольет дожди!».¹⁵⁶ Участники процессии у лакцев произносили нараспев: «Да будет дождь, да будет дождь, аминь! Мелкий дождь, да будет дождь! Дождевая вода да будет, аминь! Под одним валуном змею было видно. Кто будет звать змею на молитву? Кто оденет рванье покойника? Кто оденет осетинскую папаху? Дети просили хлеба, для них не было хлеба, для козы не было воды. Коза просила травы, для козы не было травы» и т. д. и т. п.

Личность ряженого во многих случаях засекречивалась. Им бывал чаще всего человек, чем-то выделявшийся из общей массы: умственно отсталый (ахвахцы), с каким-нибудь природным дефектом (даргинцы) или единственный ребенок у матери (аварцы), — т. е. сакрально отмеченный. Если ряженого вели по селению, из всех домов его поливали водой (даргинцы), кроме того, посыпали его золой, а ахвахцы вываливали его в земле. Все эти действия можно отнести к разряду продуцирующей магии. Сопровождавшим ряженого давали продукты, которые затем или делились участниками процессии, или шли на коллективную трапезу, следовавшую за обрядом. Иногда обряд происходил за селением у речки или какого-нибудь водоема: здесь сначала совершались многократные хождения с ряженым по кругу с просьбой о дожде, затем ряженого бросали в речку или озеро, т. е. имитировали человеческое жертвоприношение воде. Поливание этого персонажа водой тоже можно считать редукцией этого жертвоприношения.

У некоторых даргинцев исполнителями обряда выступали трое молодых мужчин, два из которых не маскировались травой, а одевались в рванье и наголовные маски и кричали, идя по улицам села, измененными голосами: «Дайте яиц, будет дождь!» У каждого из них в руках была мокрая тряпка, которой они били всех встречных, не успевших укрыться при виде их. Из всех домов их обливали водой или молоком. Третий мужчина был без маскировки, он получал для ряженных продукты, в числе которых обязательно были яйца. Если из какого-либо дома ничего не выносили, обычай позволял им войти в дом и самим забрать продукты, исхлестав при этом хозяев грязными тряпками.

Думается, что ряженные в этом обряде выполняли жреческие функции, выступая как бы от имени божества воды, обещая дождь за пожертвования и наказывая здесь же тех, кто не исполнял волю «божества». В атрибутике этого обряда весьма прозрачна идея плодородия.

Интерес представляет наименование аварского ряженого в этом обряде — «дождевой осел». «Осел», как особый персонаж обряда, присутствовал и на аварской свадьбе, здесь он назывался то «свадебным ослом», то «невестиным», а то и «жениховым ослом». Этот ряженный сопровождал свадебный поезд, являясь представителем жениховой стороны, веселил публику, пытался посыпать ее золой или запачкать сажей. Весь комплекс действий этого персонажа и на свадьбе, и в обряде вызова дождя так или иначе магически был связан с идеей плодородия. По всей видимости, здесь мы имеем дело с отголоском широко распространенного в религиях всех древних культурных народов культа осла, считавшегося божеством солнечного зноя и производительных сил, а в микенской религии осел тесно соединен и с водной стихией.¹⁵⁷ К тому же комплексу действий с ослом, но не маскарадным, а настоящим, относится и полушутливый обряд вызывания солнца у лакцев, состоявший в том, что осла наряжали в женский шелковый платок и подводили к зеркалу. Крик напуганного собственным отражением осла должен был, по представлениям лакцев, магически способствовать разгону туч и восстановлению ясной погоды.

Во многих даргинских селениях в обряде вызывания дождя главную роль играли манипуляции с чучелом женщины, называемым то *Аминала* «*лапа* Амины», то *Сутхъатун* «медлительная женщина». Изготавливали его или из черенка лопаты для веяния зерна с прибитой к ней поперечной перекладиной, или из двух разновеликих жердей, из которых короткая набивалась на длинную так, что получалась видимость человеческой фигуры с раскинутыми в стороны руками. Чучело обряжали в женскую одежду, и женщины носили его по селению с заклинаниями: «Сутхъатун-хъатхъату, да будет земля влажной, да будет урожай хороший, да наполнится каждый дом зерном, у чабана да будет много баранты!» Чучело и участников шествия обрызгивали из домов водой, или же процессия несла его к источнику воды, макала туда и вновь обходила селение; процедура эта могла повторяться многократно. Процессия с лопатой напоминает древнеязыческий обряд вызывания дождя *хъэнцэгуацэ*, который до недавнего времени бытовал у адыгских народов, где *хъэнцэгуацэ* «княгиня-лопата» являлась олицетворением языческой богини вод.¹⁵⁸

Выше мы уже указывали, что вызывание дождя сопровождалось жертвоприношениями: после молитвы и определенных обрядов резали баранов и мясо раздавали присутствующим. Интересен обычай принесения жертвы непосредственно воде, зафиксированный нами у чамалинцев, бежтинцев и хваршин. Для вызывания дождя чамалинцы баранов, купленных на средства сельского общества, резали на берегу озера, расположенного в горах, так, чтобы кровь попала в воду. Бежтинцы в случае длительной засухи поднимались на вершину горы в местности *Къойгъа*, где расположено небольшое озеро, и здесь на берегу резали барана тоже так, чтобы кровь попала в озеро. Затем в воду прыгало не-

сколько юношей, чтобы «расшевелить» озеро и смешать кровь с водой. Надо полагать, что это пережиток человеческих жертвоприношений, замещенных позже животными: владыку вод обманывали, заменив человеческую кровь животной, смешиваемой с водой людьми. У хваршин с этой же целью бросали в воду камни, «чтобы взволновать» озеро. Думается, что это следующий этап замены жертвы.

Если один магический прием вызова дождя не помогал достигнуть результата, применялся целый комплекс мер. Так, каратинцы (с. Карата), когда долго не было дождя, выходили всем селением к реке и здесь замачивали ковры, паласы (возможно, это имитация жертвы воде этих изделий). Пожилые мужчины и женщины при этом молились о дожде. Если это не помогало, все вместе (женщины, мужчины, дети), читая молитвы, поднимались в горы на место, называемое *цлай хадоб гьанда* где просят дождя. Часть дороги сюда ползли на коленях. Здесь подправляли источник воды, от которого образовывалось небольшое озеро. Около озера резали барана так, чтобы кровь его стекала в воду. Здесь же наряжали в зелень одного из благочестивых молодых людей. Вся процессия, возглавляемая представителями духовенства и *цладул гьама*, делала 3—4 обхода вокруг озера; затем молодые люди внезапно хватали «дождевого осла» и бросали в озеро и прыгали за ним сами. Если и эти действия не давали желаемого результата, молодые мужчины шли в горы над с. Алах для молитвы или жители нескольких селений поднимались к тукитинскому камню и поворачивали его.

В аварском с. Дагбаш в случае засухи все женщины поднимались к горному озеру над селением. Здесь одну из женщин наряжали дождевым ослом, ставили ее в центре круга, по которому ходили и пели, прося дождя, до полного изнеможения все остальные женщины. Мужчины селения поднимались в это время на еще более высокую гору, ведя с собою жертвенную скотину и молясь о дожде. Здесь они рыли туннель, через который проходили со скотиной несколько раз. Сюда же поднимались и женщины после совершения обрядов с *цладул гьама*, здесь же варили мясо забитой в жертву природным стихиям скотины, коллективно его ели, остатки делили.

Хваршины также применяли целый ряд мер в случае затяжной засухи. Выставив на окраине селения большие котлы, женщины коллективно варили кашу *клакля*, сдобренную жиром, из зерна, бобов, фасоли, собранных со всего селения; ею оделяли всех сельчан. На следующий день на определенной площади за селом резали быка, раздавали мясо и молились. На третий день шли к горному озеру и кидали туда камни. В случае безрезультатности всех этих действий молодые люди поднимались для произнесения заклинания и мольбы о дожде на гору Адало-Шухгер-меэр.

Если засуха свирепствовала продолжительное время и более простые способы не приносили желаемого результата, очень

торжественно, при большом стечении народа производился сложный обряд испрашивания дождя в лакском с. Кули. На этот обряд возлагали большие надежды не только сами кулинцы, но и жители всего региона. Рано утром в определенный сельскими властями день из всех домов селения стекался народ на одну из окраинных его площадей с добровольными пожертвованиями в виде хлеба, кусков сыра, мерок толокна. Все принесенное толокно несколько назначенных мужчин ссыпали вместе в большие посудины, смешивали с водой, а затем раздавали по комку присутствовавшим здесь мужчинам. Затем они же наполняли хлебом и сыром две переметные сумки *хурджин*, складывая туда попеременно хлеб и куски сыра, и навьючивали их на двух лошадей, специально выделенных для этого сельским обществом. На этих же лошадях садились двое взрослых крепких мужчин всегда из одного и того же тухума — *Гъайталахъул* 'Пахари' и, сопровождаемые соответствующими напутствиями, отправлялись в агульские земли, на местность *Агъалалу* в горах около с. Бедюк. В дороге каждому встречному они раздавали по одному хлебу с куском сыра в качестве жертвования *садакъа*. Прибыв на место, они с молитвой копали в земле ямку, которая через некоторое время начинала наполняться водой: по-видимому, здесь подпочвенные грунтовые воды залегают неглубоко, а представители данного тухума, надо полагать, обладали умением по определенным внешним признакам находить такие места или же сведения о нахождении воды в определенном месте передавались в тухуме по наследству из поколения в поколение. Однако верующие приписывали это как особым сакральным свойствам, характерным для представителей именно этого тухума, так и читаемой во время действия молитве.

По скорости появления воды и по ее качеству «определяли», скоро ли можно ждать дождя и какого он будет характера: если вода появлялась быстро и была мутной, ожидали скорого ливневого дождя; если же вода долго не появлялась и выходила тонкой чистой струей, считали, что дождь пойдет не скоро, но будет основательным, долгим. Набрав эту воду в два больших водоносных кувшина, посланцы возвращались в селение. Здесь вновь собирались сельчане на площадь и двумя группами, по отдельности мужчины и женщины, каждая с кувшином привезенной воды, отправлялись к определенному комплексу источников на сельских угодьях. При этом все мужчины шли в вывернутых шерстью наружу овчинных шубах, как при проведении первой ритуальной борозды, что магически должно было способствовать изобилию растительности. Обе группы с заклинаниями о хорошем урожае посевов и трав выливали воду из кувшинов в родники и возвращались в селение. В оформлении этого обряда наглядно демонстрировалась магическая связь его с плодородием земли; в жреческой функции здесь выступали представители тухума «Пахарей», за которыми, видимо, первоначально была закреплена обязанность проведения ежегодной ритуальной борозды.

Во многих местах обряды вызывания дождя совершались на старинных кладбищах (в Карата, Годобери сгонялся сюда весь дойный скот, молоко его сливалось в большие общесельские котлы, затем распределялось между всеми), на могилах безымянных шейхов или местных святых. Так, багвалинцы в случае долгого бездождия для совершения обрядовых молений подымались в горы к могиле шейха, имени которого никто не помнил; в с. Урада во время засухи вокруг кладбища, где находилась могила местного шейха, водили черного барана, затем поднимались на гору, резали его и устраивали трапезу. . . В Тлярота дождя просили у могилы местного шейха Султана, в Гидатле — у могилы Гаджи Абдулы, в Чохе — у могилы Камалила Башира.¹⁵⁹

Остановимся несколько подробнее на представлениях, связывавшихся с образом Камалила Башира, который, на наш взгляд, является не чем иным, как персонификацией божества растительности. В такой ипостаси его никто не рассматривал, а литературоведы и фольклористы, внимание которых привлекали легенды и поэтические произведения о нем, не задавались целью выявить генетические корни этого поэтического персонажа, вызвавшего симпатии народа своей необычайной судьбой и трагическим концом. Правда, А. А. Алиханова называет его «жертвой дагестанского средневековья», тем самым относя его к сравнительно не столь далекой эпохе.¹⁶⁰ Еще больше приближает этот персонаж к нам по времени О. Каранаилов — уроженец аула Чох, писавший о нем в конце XIX в.; он заявлял, что человек по имени Камалил-Башир несколько десятков лет тому назад жил в Чохе.¹⁶¹

На самом деле происхождение персонажа и мифа значительно древнее, чем представляется на первый взгляд. Содержание легенды сводится к следующему. В аварском селении Чох некогда проживал необыкновенно красивый молодой человек по имени Башир, сын Камала — Камалил Башир. Он «отличался от всех своих сверстников необычайной стройностью и красотой. Его голос звучал, как сама песня. Когда он пил, было видно, как вода проходит через его горло. Белизна кожи, румянец лица, мягкий и нежный взгляд — все привлекало внимание к Камалил Баширу. Девушки при виде его загорались пламенной любовью, а женщины забывали о своем замужестве».¹⁶² «Ему нельзя было выходить на улицу, потому что женщины пленялись им; его запирали в комнату и ставили караул около дома. Наконец женщины сделали в его комнату подземный ход и ходили к нему ночью. Узнав об этом, жители собрались убить его, но отец сказал: лучше я сам убью его. Он отправился к сыну с топором. У Камалил Башира была балалайка. Когда он узнал, что его хотят убить, то взял эту балалайку и пошел в поле. Убийцы отправились за ним. Башир играл на балалайке, и звуки ее были слышны вблизи, а самого его не было видно: он был святой и делался невидимым (здесь и далее подчеркнуто мною. — А. Б.), когда ему хотелось этого. Так он ушел из дому и долго скрывался от отца, наконец воротился

домой. Брат стал уговаривать его бежать от отца, но он сказал: «Мне надоело бегать по полю, как зайцу, и прятаться за кустами, как волку». Отец по возвращении домой убил сына. . . Жители говорят, что спустя три дня после похорон Башира тело его не нашли в гробе. Башира считают святым, а тела святых, по верованию горцев, улетают на небо».¹⁶³

Как видим, сведения о необычности этого персонажа, о наделении сверхъестественными возможностями, чертами божества сообщаются уже в самой опубликованной Каранаиловым легенде. Таким образом, по описаниям, Камалил Башир — божество, но божество убиваемое. Обратим внимание еще на такие детали в легенде: «Когда он узнал, что его хотят убить, он взял. . . бала-лайку и пошел в поле»; сельчане настигают его в поле, «старшие, ответственные за соблюдение в обществе всего „должного“, требуют: „На месте убьем. . .“, тогда как младшие твердят: „домой поведем“».¹⁶⁴ Интерес для нас представляет то, что личность Камалила Башира связывается с полем и смерть его, судя по обычаю, который хотят исполнить «старшие», т. е. хранители традиций, должна произойти на поле: Именно то, что Камалил Башир является жертвой (а жертвенность его подчеркивается в аварском тексте, где он назван «курбаном»),¹⁶⁵ которую, по обычаю, следует принести в поле, ставит его в разряд умирающих и воскресающих божеств растительности, культ которых имел распространение в древности у народов Передней Азии, Восточного Средиземноморья и Египта и проявляется в той или иной форме у многих народов мира не только в древности, но и в новое время.¹⁶⁶ Надо полагать, что Камалил Башир является местным, дагестанским, и более узко — аварским вариантом божества растительности, таким, как Таммуз или Адонис, Аттис, Озирис. Всех их объединяет выступающая первоначально «на первый план эгегически (задушевно) мягкая черта: они умирают и исчезают в цветущем юношеском возрасте».¹⁶⁷ Фрззер сообщал, что «у земледельческих народов восточной части Средиземноморского бассейна воплощениями духа злаков были люди, которых приносили в жертву на поле жатвы. . . Считалось, вероятно, что души принесенных в жертву людей возвращались к жизни в виде колосьев, которые взошли на их крови, и во второй раз находили смерть во время жатвы».¹⁶⁸

Наиболее архаические элементы мифа о Камалиле Башире сохранились в даргинском варианте, записанном в начале XX в.¹⁶⁹ Здесь Камалил Башир также наделен чертами, подчеркивающими его исключительность: он заговорил с первых же дней своего появления на свет, растет быстро, прекрасно поет, джигитует лучше всех. Уведенный матерью из родного селения, где ему грозила смерть, с помощью змеи, являющейся в мифологиях древнего мира медиатором, осуществляющим сакральную связь между мирами земным и подземным, Камалил Башир попадает во владения подземного царя, где в его отсутствие влюбляется в его дочь Ахиру. Два года молодые люди ждут возвращения

царя, чтобы получить разрешение на женитьбу, а на земле в это время замирает жизнь, девушки одеваются в траур и стареют, отказываясь выйти замуж, и наконец идут из селения все вместе на поиски Камалила Башира. Между тем вернувшийся из похода царь не дает молодым разрешения на брак и приказывает убить Камалила Башира и его мать. Их спасает Ахира с помощью змеи, которая доставляет их в пещеру. Пещера — это еще не поверхность земли, но уже и не подземное царство, а как бы переходное пространство, символизирующее промежуточное между смертью и жизнью состояние героя, что нашло отражение и во внешнем его облике: он жив, но заживо гниет, по нему ползают черви. В таком плачевном состоянии и находят Камалила Башира девушки, отправившиеся на его поиски. К извлеченному ими на поверхность земли и омытому живительными соками трав и минеральными водами Камалилу Баширу возвращается былая красота и здоровье; однако в скором времени он гибнет от руки своего отца. После его смерти «девушки сдержали слово и ни за кого не вышли замуж, а аул тот в конце концов вымер».¹⁷⁰

Легенда о Камалиле Башире в содержании и отдельных своих элементах имеет много общего с древнейшими переднеазиатскими (например, миф о боге бури Телепину)¹⁷¹ и более поздними античными (о Коре и Персефоне)¹⁷² мифами, объяснявшими сезонные изменения в природе и растительном покрове земли как временный уход в подземное царство и последующее затем возвращение на землю божества растительности.

Интересен обряд *Чух хлак*, который выполнялся чохскими женщинами у могилы Камалила Башира при вызове дождя, а также и в первый день весны.¹⁷³ Он заключался в том, что при указанных обстоятельствах женщины выходили к месту предполагаемого захоронения Камалила Башира простоволосые, с распущенными волосами, в одних платьях, при этом снималась также нижняя поясная одежда. Они шли вереницей вокруг ямки, которая считалась могилой Камалила Башира, особым, танцевальным шагом, произнося заклинание *Чух хлак* (слово *чух* не поддается переводу, а *хлак* означает «дань», «плату» за что-то; другое значение его — «грех»). Впереди, а по некоторым сведениям в центре,¹⁷⁴ двигалась самая старшая и опытная в проведении данного обряда женщина, остальные повторяли производимые ею действия. Этот обряд напоминает какой-то ритуальный танец, а внешнее его оформление — отсутствие головного убора, распущенные волосы женщин, необычные для горской бытовой этики, — дает основание полагать, что женщинами выполнялся какой-то траурный обряд, который, вероятно, генетически восходит к ежегодным церемониям оплакивания божества плодородия, что было обязанностью в первую очередь женщин. По мнению некоторых исследователей, «в культуре растительных богов, как, например, Таммуза, первоначально на первом плане было траурное торжество по поводу их смерти, тем более что в культуре смерть можно было изобразить легче и рельефнее».¹⁷⁵



Подчеркиваемая в мифе и песнях красота Камалила Башира в свете этих представлений вполне закономерна, так как в древних религиях «хозяин животных или растений должен быть особо выдающимся индивидом».¹⁷⁶

Завершая анализ обряда, связанного с мифом о Камалиле Башире, нельзя не отметить, что бытование последнего вполне закономерно именно в том регионе Дагестана, где обнаружен один из древнейших памятников производящего земледельческого хозяйства на европейской части территории СССР.¹⁷⁷

В Нижнем Табасаране в случае засухи или, напротив, обильных дождей, грозивших загубить урожай, устраивались моления в пещере *Дюрхъ* около с. Хустиль, заканчивавшиеся убоим жертвенных животных и раздачей их мяса. *Дюрхъ* представляет собою трехъярусный пещерный храм, состоящий из трех помещений, размером каждое приблизительно 24—26 м², расположенных ступамя одно над другим. В настоящее время самый нижний зал завален, а два верхних еще доступны для исследования. Этот пещерный храм — явление уникальное для Дагестана как по своей необычности, так и в силу своей древности. Мы полагаем, что сообщение ал-Гарнати,¹⁷⁸ автора XII в., побывавшего в Дербенте, о часовне из скалы, построенной табасаранцами для хранения меча Масламы — первого распространителя здесь мусульманства, относится именно к пещере *Дюрхъ*. Искусственный характер ее не вызывает сомнения; кроме того, не только в Табасаране, но и вообще в Южном Дагестане нет другой пещеры, которая являлась бы в старину местом паломничества верующих. «Меч же вынут из ножен и прислонен к стене в этом михрабе. Совершают к нему паломничество только в белой одежде, а если к нему направится кто-нибудь в одеянии, окрашенном в какой-либо цвет, то начинается дождь и ветер, так что деревни вокруг него едва не погибают; поэтому в рустаках на дорогах к этому холму поставлены стражи, которые не пускают тех, кто идет смотреть меч в цветной одежде», — сообщал ал-Гарнати.¹⁷⁹ А. Н. Генко в статье «Арабский язык и кавказоведение» показывает историю постепенной трансформации этой легенды в трудах последующих исследователей, вплоть до конца XIX в., и приходит к выводу, что «ал-Гарнати сохранил нам для истории XII в. наиболее интересную и древнюю (хронологически и типологически) форму реально существовавшей вплоть до конца XIX в. легенды, связанной безусловно с домусульманским местным языческим земледельческим культом. Земледельческий характер культа вытекает из сообщаемой им подробности об особой ответственности периода жатвы, когда приближение к культовому месту обуславливалось белым цветом одежды...».¹⁸⁰ Белый цвет одежды паломников, вероятно, магически связывался с солнцем, ясной, сухой погодой.

Несвоевременный дождь, длительная непогода в период сенокосения или жатвы, грозящая погубить урожай, вызывали применение разнообразных магических приемов восстановления

ясной погоды. Даргинцы во многих случаях для вызывания солнца использовали то же чучело, что и для вызывания дождя, только здесь его не замачивали, а в сухом виде устанавливали в нескольких экземплярах на крышах домов или девушки носили его по селению с заклинаниями:

Да появится солнце — девушка,
Да уйдет дождь — юноша,
Да будет солнце,
Да будет хороший урожай.

Да засияет солнце,
Пусть будет хорошая погода,
У чабана да будет большой приплод,
Да будут счастливы дети у имеющих их,
Да родятся они у тех, у кого их нет.

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН



instituteofhistory.ru

Заканчивалось хождение выпечкой тонких пресных лепешек или приготовлением халвы из собранных во время обряда продуктов с последующей их раздачей.

В лакских селениях Вицхинского участка, чтобы прекратить затяжной дождь, девушки наряжали деревянную лопату для провеивания зерна в женское платье и головной убор и несли эту куклу за селение, где обращались к солнцу со следующим заклинанием: «*Жу балугъ иравун буххун буру, шархун члун дирну дур, баргъ, баргъ, букку!*» «Мы созрели, нам замуж пора, солнце, солнце, выйди!». Вероятно, лопата, несомая девушками, персонифицировала урожай зерновых, который настала пора собирать. Здесь имело также место отождествление человека с природой: как созрели девушки для замужества, так созрела и природа для сбора урожая, поэтому нужна солнечная погода.

Лезгинки и табасаранцы вызывали солнце с помощью так называемой солнечной куклы. Из веток и тряпок делали куклу размером в человеческий рост, наряжали ее как девушку и, укрепив на палке, носили по селению, напевая: «*Ла ила хла ила лал, регъар апин джан аллах!*» «Пусть будет солнце!» (табас.). Лезгинские девушки произносили в этих случаях такое заклинание: «*Алапьяк палапьяк, пъяк кацына, ше чми раях*» «Серая галка, маленькая галка, принеси нам жаркое солнце».¹⁸¹ Из каждого дома селения участникам шествия что-нибудь давали. Из собранных продуктов готовили пирог, который несли на кладбище и здесь после молитвы по куску раздавали присутствующим. Г. А. Гаджиев в этом акте справедливо видит обращение к духам предков с просьбой о помощи.¹⁸²

Рутульцы и лакцы, проживавшие в соседстве с ними, для вызывания солнца производили следующий ритуал: из деревянного уполовника с помощью перпендикулярно прибитой палки изготавливали куклу, затем из водостока семи домов селения девушки набирали кувшин воды. Куклу несли к этим домам, повторяя такое заклинание:



instituteofhistory.ru

Гуди, Гуди вы видели ли,
Приветствовали ли вы Гуди,
Много-много муки дайте,
Где в горах цветы — солнце дайте,
Бусы носить тетю дайте,
Платье носить дядю дайте,
День солнечный, ночь дождливую,
В году зерна чтобы много было, аминь!

Гуди, Гуди не видели,
С Гуди не здоровались,
Сегодня нам муку желаем,
Завтра вам солнца желаем,
Кто много даст, тому сына желаем,
Кто мало даст, тому дочь желаем,
Имя дочери Фатма-Хала.

Функции и название божества *Гуди*, о котором здесь говорится, близки к кумыкскому *Гудурбай*.¹⁸³

Характерно, что ряженого в обряде вызывания дождя у лезгин, который был известен в большинстве горных селений как *пешепай*, в некоторых предгорных селениях (Ашага-Стал, Орта-Стал) называли также *гуду*, *гуди*.¹⁸⁴ Песни, которые пелись сопровождающими его, близки по содержанию вышеприведенным рутульским, а те и другие соответствуют азербайджанским песням, исполнявшимся для вызова ясной погоды.¹⁸⁵ Возможно наложение на местный обряд заимствованного заклинания, вытеснившего местный, более древний вариант его.

Из домов участницам процессий давали муку, яйца, сыр для приготовления для *Гуди* большого пирога *хыв*. Его несли на священную могилу *пир*, раздавали по куску всем присутствующим, которые тут же ели его. Затем разжигали костер, кипятили на нем собранную из семи домов воду и наливали ее в ямку, выкопанную специально для этого.

В отдельных случаях (даргинские селения Бутри, Шукты и другие современного Акушинского р-на) имела место инсценировка свадьбы таких кукол, для чего изготавливалось несколько пар их. В каждой паре одна кукла наряжалась в полный женский костюм, другая — в мужскую шубу на выворот и папаху. Мужской персонаж именовался *талхъан* 'князь', женский — *цликуруи* 'невеста'. Куклы эти попарно устанавливались в каждом квартале, затем мужская молодежь многократно обстреливала их из ружей; после этого все куклы выставлялись на ровной площадке над селением и около них устраивались танцы по случаю их «свадьбы». Повеселившись, молодежь расходилась в полной уверенности, что дождь вскоре прекратится и выглянет солнце. По-видимому, солнце здесь рассматривалось как производное этого символического брака.

У лакцев одним из магических приемов восстановления ясной погоды было шитье «штанов Зуви» (*Зувила гъяжак*). Они бывали

маленького размера, и их должна была шить девочка, видевшая «трех матерей» — мать, бабушку и прабабушку, из трех разного цвета (красного, желтого, зеленого — теплые цвета солнечного спектра) кусков шелка с тремя штанинами, зашитыми внизу. В каждую штанину-мешочек клали по 3 зерна пшеницы, ячменя и гороха (это основные, возделываемые в прошлом в горах, хлебные культуры) или пепел из очага дома мужчины-двоеженца и сюда же бросали блоху. Штаны вешали на водосток мечети, или же, набрав в них дождевую воду из трех разных водостоков, давали выпить ее тому, кто их сшил. Символика предметов, вкладываемых в эти штаны, ясна: пепел — это производное огня, тепла, полевым же культурам для развития, а также насекомым для жизни нужно тепло. Судя по обрядам, производившимся в ее честь, Зуви у лакцев была божеством дождя, дождевых туч, а следовательно, и плодородия. Когда долго сохранялась дождливая погода, лакцы говорили: «Зуви упала на землю». Шитье для нее поясной одежды с глухим низом должно было, вероятно, усмирить, обуздать ее производительную силу. В связи с этим представляет интерес и такой обряд вызывания солнца: взяв несколько шерстяных ниток разных цветов, складывали их вместе и завязывали на них узлы, называя имена мужчин, обладавших большой половой потенцией, как бы лишая их этого магически. Затем эту связку ниток бросали в огонь и считали, что этим самым сожгли Зуви. Если в языке Зуви — божество женского пола, в последнем случае оно фигурирует в мужском качестве. Надо полагать, Зуви было андрогинным божеством, воплощением первичного бисексуального начала, в котором объединяются две противоположности — женская и мужская, что характерно для архаических представлений многих народов.¹⁸⁶

Таким образом, анализ некоторых ритуалов, связанных с вызыванием дождя и солнца, а именно тех, где фигурируют переворачиваемые или смазываемые жиром каменные блоки, деревянные антропоморфные изображения, ряженные, дает основание предполагать наличие в далеком прошлом у народов горного Дагестана представлений о повелителе атмосферных осадков, а в более широком смысле — божестве плодородия. Разнообразные его олицетворения, представленные нашими материалами, являются показателем разных уровней его антропоморфизации. Следует отметить, что в праздниках погоды оно во многих случаях фигурирует в своей наиболее архаичной форме — андрогинного божества (воображаемое сочетание мужского и женского персонажей в табахлинском валуне, Зуви).

Что касается ряженных — замаскированных людей — в этих ритуалах, то за небольшим исключением это были мужчины. Они также являлись олицетворением божества плодородия, но думается, что функционирование его в мужском облике — явление более позднего порядка, которое можно считать результатом поздних трансформаций представлений об этом персонаже дагестанского пантеона, восходящего к глубокой древности.

В даргинских и лакских селениях в дни, свободные от летних полевых работ (до прополки или после прополки посевов до сенокоса), устраивались коллективные хождения девушек и молодых женщин за белой и желтой глиной, которую использовали для обмазки стен и пола жилища. Нужного качества глину даргинцы добывали на горе *Цина* (Шунудаг), праздник также назывался у них *цина*; лакцы выкапывали ее в определенном месте горной гряды *Хьун зунтту*. Ее заготавливали на целый год. Эти коллективные походы выливались в молодежные общесельские праздники. Договорившись об этом дне заранее, девушки готовили к нему лучшие блюда, пересматривали свой гардероб и, если не доставало в нем нарядной одежды и украшений, брали их взаймы у родственниц. Молодые люди, которые собирались сопровождать девушек, подготавливали лошадей; у кого их не было, брали на время у соседей или кунаков из других селений. Из селения девушки выходили ранним утром, еще затемно, погоняя ослов. За селом к ним присоединялись юноши, которые уже с ночи пасли там коней, ожидая процессию девушек. К месту назначения шли с песнями, но быстро. В дороге девушка могла выразить свое расположение к тому или иному юноше, позволив ему везти свой узелок с едой или во время завтрака на остановке преподнеся ему пирог *чуду* с сырной начинкой. Парень же свою симпатию к ней выражал тем, что рыл для нее глину, наполняя ею мешки, и навьючивал их на ее осла. По возвращении в селение он мог послать сватов к родителям этой девушки.

Придя на искомое место, пускали пастись лошадям и ослам и начинали рыть глину, сняв предварительно лопатой верхний слой дерна. Во время работы принято было помогать друг другу, девушкам и женщинам большую помощь оказывали и юноши. Наполнив глиной привезенные сюда мешки и плетеные из веток корзины — *сапетки*, молодежь, разложив привезенные с собою кушанья на общей большой скатерти, устраивала пиршество, прерываемое танцами, играми, шутивными представлениями. Во второй половине дня процессия с навьюченными животными отправлялась в обратный путь, время от времени останавливаясь для отдыха, танцев, еды. Это был праздник труда, совершенно лишенный религиозной подоплеку. Вместе с тем возможность свободного общения молодых людей, разумеется, в пределах нормы, допускаемой горской этикой и моралью, наличие определенной знаковой системы избрания брачного партнера сближает этот праздник с весенне-летними праздниками девушек, которые проанализированы нами выше.

В июне принято было собираться представителям всех селений Сюргинского участка Даргинского округа на местности *Арапи-Майдан* на соревнование молодых бычков. Эти сборы тоже обставлялись как большой праздник, подготовку к которому начинали задолго до его проведения. Бычков, предназначенных для участия в соревнованиях, готовили по специальной программе, никуда днем не выводя, чтобы избежать «сглаза», даже на паст-

бище их выпускали только ночью. Вначале в каждом селении региона производились «отборочные соревнования», в ходе которых из 10—15 выставленных для участия в них бычков отбирали сильнейших для состязаний на *Арапи-майдане*. Состязания здесь также перемежались песнями, танцами, коллективными пиршествами. Такие праздники служили сплочению, объединению членов не только отдельных сельских обществ, но и жителей целого региона.

В июле, когда посевы еще не созрели для уборочной страды, представители этих же селений собирались на ежегодный спортивный праздник, который проводился на обширном горном лугу за с. Урари. Здесь соревновались в скачках лошадей, беге, борьбе. Каждое селение выставляло для участия в соревнованиях определенное количество хорошо подготовленных спортсменов, которые тренировались перед этим несколько месяцев подряд, иногда и целый год. На период тренировок их брало на содержание сельское общество: их по очереди кормили в каждой семье. В месте проведения соревнований запрещалось появляться кровникам во избежание кровопролития; запрещались ссоры и драки любого масштаба. Это ежегодно доводилось до сведения участников и зрителей при объявлении дня соревнований. За нарушение указанных предписаний грозило суровое наказание вплоть до выселения нарушителя вместе с семьей за пределы данного союза сельских обществ.

Поскольку каждое прибывающее сюда семейство пригоняло для питания и угодения знакомых одну или несколько голов скота, здесь собиралось большое стадо. Семейство, член которого принимал участие в соревнованиях, ставило на поляне, где располагались прибывшие, свой «флаг» — шест с повязанным на нем платком. Победителей в каждом виде соревнований родственники, односельчане, собравшиеся здесь, традиционно чествовали: обвешивали и обвязывали его самого, а у всадника и лошадь, платками, кусками дорогих тканей, оружием. В промежутках между соревнованиями устраивались танцы, в которых участвовали и женщины, прибывшие сюда с мужьями, братьями, отцами; из разных даргинских селений сюда съезжались певцы, чтобы продемонстрировать свое искусство. Вечерами при свете костров отдельными группами собирались за пиршественными столами. Во время этого праздника устанавливались дружеские связи между представителями разных населенных пунктов региона. На ураринском лугу праздник продолжался четыре дня, затем каждое из участвовавших в нем селений приглашало присутствующих на продолжение торжеств к себе.

В конце июля—начале августа начинались сенокос и жатва. К этим работам, особенно к сенокосу, не разрешалось приступать раньше времени, объявленного сельскими властями, во избежание будто бы града и иных стихийных бедствий. На самом деле это была мера, направленная на охрану сенокосов от потрав. Как только сельские власти объявляли о дне начала уборочных работ, разворачивалась подготовительная деятельность: точились серпы

и косы, некоторыми состоятельными семьями приглашались на помощь односельчане и кунаки из других селений, где уборочная страда еще не начиналась. В день, предшествующий выходу на сенокос, у ряда народов, как, например, у чамалинцев, принято было раздавать жертву — *садакья*, а старики произносили заклинания о том, чтобы сенокос и уборочные работы прошли бы без природных помех и были бы закончены вовремя и с наилучшими результатами. В первый день сенокоса во многих аварских обществах (селения Гаквари, Акнада) коллективно косили траву для сельского муллы, а также для первого пахаря этого года.

После окончания сенокоса начиналась жатва. Ее во многих лакских, даргинских и в некоторых аварских селениях начинал пахарь, проведший первую борозду. Как говорилось выше, семья со значительным количеством сенокосных и пахотных участков приглашала к себе на помочи — *гвай* (авар.), *марца* (лак.), *билхья* (дарг.). На *гвай* принято было готовиться как к празднику: вынимались из сундуков дорогие наряды, украшения. Основными работниками на *гвае* были девушки и молодые женщины, для помощи им и для развлечения приглашались сюда и молодые люди, которые точили для девушек серпы и развлекали их шутками. Хотя предстояла нелегкая работа, молодежь с удовольствием собиралась на помочи, так как здесь можно было перекинуться несколькими словами с нравящейся девушкой; это были своего рода смотрины, поэтому молодежь старалась, идя сюда, принарядиться. Хозяйева *гвая* привозили на ослах провизию к месту работы, и во время отдыха устраивалась коллективная трапеза с танцами и пением. «В таких случаях мужчины садятся вместе с женщинами за одним столом; сначала все мужчины занимают места, а потом около них садятся женщины. Завтрак состоит из пшеничного хлеба, мяса, сыра и бузы. Хозяин сам и близкие его родственники обслуживают с обнаженными головами и с кувшинами в руках. Чашами служат бычачьи рога, которые быстро и безостановочно переходят из рук в руки. Первым выпивает сам хозяин и, указывая на кого-нибудь, произносит: „Да дойдет до тебя добро“. На это получает ответ: „Да останешься с добром“. Таким образом обозначается очередь для питья, и рог, опорожняемый быстро, возвращается к наполнившему его хозяину. Иногда какой-нибудь веселый краснбай говорит обычную в таких случаях молитву следующего содержания: „Да умножится хлеб, чтобы можно было делать побольше бузы. . . да будет урожай на хлеб и овец; да поможет бог всему, что делаем, да будет благодать на все, что едим; дай бог имущество позволительное (трудовое) и положение мусульманское; дай, боже, силу в вере и ниспошли до смерти терпение. . . да останемся мы вместе с нашими друзьями, едя и выпивая; да будет урожай на хлеб ежегодно, а на пчел через год, и всегда — на лошадей; да первенствуем над врагом мечом, а над другим хлебом, да дойдет добро до храброго молодца“. На последнее пожелание откликается несколько голосов, с шумом перебывая друг друга и оспаривая титул храброго молодца. Первый, кто успе-

вает откликнуться: „Да останешься с добром“, получает следующий ро», — так пишет дореволюционный лакский этнограф об этикете коллективной трапезы во время *марца*.¹⁸⁷ Особые, живные песни, которые пели на особую же, протяжную мелодию, не прекращались во все время работы. Запевала наиболее голосистая из женщин; в селениях бывало обычно несколько таких признанных запевал, которые ходили на все помочи. Обязанность их заключалась там не в работе, а только в пении: одна из них запевала, а все подхватывали припев. Домой усталые жницы возвращались с музыкой и пением, а сопровождавшие их молодые люди джигитовали и стреляли в воздух. В доме хозяина *гвая* их всех ждал сытный ужин с танцами и пением, заканчивавшийся поздним вечером.

У лакцев и горных даргинцев помочи на жатве сопровождались обрядом *исулин букку* ‘выход на сову’ (лак.) или *целда буцри* ‘обнаружение столбика’ (дарг.). Еще весной, окончив посевные работы, каждый хозяин ставил на своей пашне небольшого размера (50—60 см высотой) каменную плиту или столбик *ису* ‘сова’ (лак.), *тагта, целда, хьу дергьла кьаркьта* (досл. ‘камень, способствующий хорошему урожаю,’ — дарг.). Ей приписывалось свойство помогать росту всходов, оберегать урожай зерновых от неблагоприятных атмосферных воздействий, от потрав птицами и животными. Считалось, что она взывает к небесным стихиям с просьбой о густых и высоких всходах, которые ее закрывали бы и скрывали до самой жатвы. При постановке плиты лакцы и даргинцы давали ей такой наказ: «На гору сходи за солнцем, на родник сходи за водой, приложи все усилия, чтобы поля дали хороший урожай». Поднявшиеся всходы закрывали плиту, и ее не бывало видно. Во время жатвы, когда одна из жниц обнаруживала этот камень, она начинала диалог следующего содержания, говоря за камень и за себя. За себя: «Год выдался хорошим, хозяин участка тоже сделал все, от него зависевшее, для получения хорошего урожая: вовремя унавозил, засеял и прополол участок. Но он не забывал и о тебе, знал, что ты находишься на своем посту и приложишь все усилия к тому, чтобы урожай был отличным. Ты расскажи, что ты делал для этого, а я тебе дарю пояс». С этими словами говорившая повязывала камень жгутом из стеблей и колосьев. Затем говорила за *ису*: «На снежные горы поднимался за ветерком, к далекому морю спускался за водой, просил бога, чтобы солнца и дождей было поровну. Мы с хозяином пашни дружно трудились, поэтому и урожай вырастили хороший. Спасибо за пояс». После этого из стеблей пшеницы говорившая плела косички и перевязывала также и себя, а затем танцевала вокруг камня, пока не уставала.

У даргинцев обнаружившая *целда* жница после этих ритуалов шла к хозяину пашни и заявляла, что «сторож» очень устал, проработав без отдыха целый сезон, и теперь хочет каши, пирогов или фруктов. В некоторых даргинских селениях это заявление делала не жница, обнаружившая *целда*, а тот из жнецов или жниц,

кто был в этот момент поблизости от нее; он кричал: «Ты его нашла, тебе кувшин молока!», или: «Тебе баранья ляжка!» В некоторых селениях обряд этот выглядел проще: жница, добравшаяся до камня, кричала: «Я дошла до сторожа, мне нужна каша!» Хозяин тут же доставлял кашу на поле и ее ели все.

В отдельных лакских селениях жница, добравшаяся до *ису*, перевязывала верхнюю часть камня — «голову» жгутом из колосьев, произнося: «Пусть у хозяина пашни болит голова, не переставая, пока он не сделает то, что положено». Когда хозяева доставляли на пашню свежее масло, хлеб, сыр, вареное мясо, посудину бузы, что-нибудь из фруктов, жницы развязывали жгут на «голове» *ису*, угощались, танцевали.

В некоторых случаях подобный обряд у лакцев производился над жнецом или жницей, дошедшими до середины пашни: им на шею повязывали травяной жгут, который должен был развязать хозяин пашни, принеся сюда что-нибудь из лучшей еды для жнецов.

Несомненно, каменный столбик, который ставили в центре участка пашни, архаически являлся воплощением доброго духа хлебного поля, полевика; пережитки веры в его существование сохранялись еще в XIX—начале XX в. у многих народов мира, у них он воплощался в последнем снопе.¹⁸⁸ В нашем случае связь с последним снопом также прослеживается: зачастую пояс для полевика готовился именно из последних пучков колосьев. Во многих сельских обществах даргинцев последние колосья на каждом полевым участке принято было вообще не сжинать, а заплетать в косичку и оставлять на поле, чтобы «урожай на следующий год был хороший». Этот обычай аналогичен русскому ритуалу «завивания бороды», входившему в комплекс «дожиночных» обрядов.¹⁸⁹ Иногда в поле оставляли не косичку, а пучок всходов на один сноп; его связывали наверху и колосья срезали, остальное оставлялось «для будущего изобилия». Видимо, эти колосья мыслились как доля полевика, способствовавшего хорошему урожаю. Этот обряд задобрения полевого духа в некоторых местах принял форму брачной игры: так, в отдельных селениях при коллективной жатве на участке какого-либо хозяина распорядитель мог, давая рабочее задание тому или иному юноше, заявить: «Этот участок предоставляется для жатвы тебе и имярек девушке». Если юноше напарница нравилась, он на этом участке заплетал и оставлял косицу из последних колосьев; если же девушка ему была безразлична, он сжинал все без остатка. Такое поведение юноши правомерно и соответствует самому смыслу оставления косички как обряду, связанному с плодородием.

Окончание жатвы отмечалось у аварцев раздачей в селении многими семьями круглой или полукруглой формы пирогов с сыром, мясом; состоятельные хозяева в этом случае резали барана, пекли пироги и приглашали в гости родственников, соседей. Лакцы и даргинцы также отмечали окончание жатвы чаще в семейном кругу, а иногда с приглашением соседей. У даргинцев это

называлось *миршакъар*. У даргинцев и лакцев некоторых селений по окончании жатвы производился ритуал *деччухъар* (дарг.), *мюгъ бутаву* (лак.). Как только заканчивалась жатва, жнецы бежали к главе семьи и вешали серпы ему на шею, при этом ему говорили: «*Деччухъар*», а во время трапезы: «*Урчяхлме деркаб*» (т. е. «с радостной душой чтобы съели»).¹⁹⁰ В ответ на *деччухъар* хозяин выставлял для жнецов обильное угощение, завершавшееся песнями и танцами.

Лакцы сопровождали этот обряд пожеланиями такого рода: «*Суевун, къувун, къалдувун, къуцуртувун, къатIун, хъиншивурун, арс увну ккурччувун, тирхандаран*» «Для зернохранилища, для мерки, для мешочка, для свадьбы, для добрых дел, для каши по поводу рождения сына, для праздника», т. е. желали использовать урожай этого года только для радостных, счастливых событий в семье. Этот обряд однотипен с таджикским *досовез*, когда «жнецы при жатве последнего пучка зерновых. . . вешали на шею хозяина поля серп и кричали: „Досовез“, требуя вкусного угощения. Серп не снимали с шеи хозяина, пока он не обещал угощения».¹⁹¹

В некоторых селениях отмечался праздником перевоз снопов на сельские тока. Так, в аварском обществе Келеб (с. Ругельда) это был один из самых больших годовых праздников. Здесь принято было перевозить убранный урожай с полей на тока в течение специально для этого выделенного дня, после которого все полевые участки поступали в распоряжение животноводов и за потрафы никто не отвечал. Поэтому в этот день старались помочь друг другу, а также звали на помощь кунаков из других селений, которые в свою очередь оказывали подобную же помощь в какой-то другой определенный день. Вечером после вывоза всех снопов с полей на самом главном сельском току устраивался большой общесельский праздник, угощение для участников которого несли из каждого дома. Всю ночь при свете костров здесь пели и танцевали. Открывался праздник массовым женским танцем *сапа*, сменявшимся мужским. И тот и другой исполнялись под свои мелодии. Мужской *сапа* совершался в сугубо мужском обществе, в отсутствие женщин, так как содержал в себе «неприличные» движения, по словам информаторов. Что касается женского *сапа*, то исполнение его требовало значительных физических усилий. Как рассказывают, исполнительницы его настолько уставали, что уже не в состоянии были участвовать в этот вечер в других танцах. Сам танец состоял в следующем: под особую медленную мелодию выходили в круг женщины одна за другой. Встав в исходную позицию спиной к движению, они на первом же шаге резко поворачивались на 180° и поднимали правую руку, согнув ее в локте, в положение «в сторону — вверх» и ладонью вперед, левая рука находилась у талии. При движении в танце ладонь правой руки, не меняющей своего положения, ритмично, в такт музыке, наклонялась вперед и возвращалась в прежнее положение. Сделав полтора круга против часовой стрелки, танцующие женщины поворачивали обратно и проходили столько же. Затем повторяли те же движения, встав друг

против друга попарно. Шаг этого танца был своеобразен: танцевали не на носках, а мягко переступая с пятки на всю ступню попеременно каждой ногой.

Полный вариант *сапа* ныне позабыт, но, надо думать, движения его были значительно разнообразнее, чем в том его варианте, который удалось нам зафиксировать, и выполнялся он длительное время, иначе непонятно, почему исполнительницы так уставали. Думается, что в прошлом исполнение его определенными возрастными категориями женщин было строго обязательным. Кроме того, как удалось выяснить, в комплекс *сапа* входил не один танец, а множество. Из них ныне исполняют еще «лесной» танец, который в свое время должен был заключать комплекс танцевальных этюдов, входящих в состав *сапа*.

Аварцами обществ Келеб и Ратлуб *сапа* исполнялся не только в праздник урожая, но и на свадьбах, а также весной, когда в день первой борозды отмечалось рождение всех мальчиков, появившихся в селении за год, т. е. в наиболее важные для сельской общины моменты, символизировавшие зарождение новой жизни или составлявшие итог продуцирующей деятельности человека и природы за год. У аварцев Ратлуба этот танец назывался не *сапа*, а *имозолоб каш* 'танец предков', что указывает на древность и традиционность его.

Сама структура этого танца, тесная привязанность к определенным событиям, обязательность его при определенных обрядовых действиях, строгая регламентация его композиции и рисунка дают нам основание полагать, что здесь мы имеем дело с трансформацией серии обрядов, связанных с имитативными и продуцирующими магическими действиями и нашедших художественно-творческое воплощение в комплексе танцев, объединенных названием *сапа*. В другом варианте обрядовый танец *сапа* был известен и у лакцев, о нем мы говорили несколько выше. Надо полагать, что *сапа* является пережитком какого-то общедагестанского ритуала принесения благодарности природным стихиям за благополучный исход наиболее важных для сельской общины событий хозяйственного и социально-общественного характера, ритуала, лакунарно сохранившегося вплоть до наших дней в виде танца.

После укладки снопов на току в скирды лакцами производился обряд *щачлаварин* или *шаласу*, который состоял в том, что хозяйка скирды резали барашка и угощали праздничным обедом тех, кто помогал в этой работе, а шкуру животного и наиболее почетную часть мяса — грудинку давали главному мастеру. Те хозяйка, у кого было несколько скирд, после проведения молотбы первой скирды отмечали это событие небольшим семейным праздником с приглашением помощников. Угощением здесь обычно служили пироги с солодовой начинкой или внутренностями, настоянными на уксусе. Это событие лакцы называли *чланкъаму* (досл. 'дно скирды').

Конец обмолота принято было отмечать в каждой семье приготовлением лучших кушаний из муки нового урожая. Так, тин-

динцы отмечали это приготовлением *оми* — плоского хинкала небольшого размера, подаваемого с чесноком. Лакцы варили злаково-бобовую кашу *таххари* и раздавали ее по миске соседям, это называлось *гарацла букку* 'уход с тока'.

Те лакские семьи, у которых было несколько скирд и которые производили обмолот постепенно, часто растягивая его на большую часть осени и даже зимы, по окончании всех работ, связанных с обмолотом, устраивали *духцар хху* — резали барана, готовили хорошее угощение и звали на ужин соседей и всех тех, кто помогал в этих работах. В некоторых даргинских селениях и у годоберинцев было принято, чтобы каждый хозяин, заканчивая обмолот, поджигал последний сноп или три последних снопа. Дети прыгали через костер, ели изжарившееся при этом зерно, а золой мазали друг другу лица. На совершение этого обряда приходили и взрослые.

Каждая хозяйка при выпечке первого хлеба из зерна нового урожая произносила над ним пожелание такого содержания: «Да будет и впредь хороший урожай, а все члены семьи да будут живы и здоровы, чтобы есть хлеб и будущих урожаяв!»

Любопытно, что первая ночь после окончания всех сельскохозяйственных работ в отдельных даргинских селениях называлась *дикка хъарла дуже* 'ночь любви' (с. Гапшима), *геччала дучча* 'козлиная ночь' (с. Танты). Каждая семья, отмечавшая эту ночь, приглашала к себе родственников и соседей на угощение. Возможно, в названии этой ночи у даргинцев нашли отражение отголоски каких-то древних праздников, связанных с завершением сельскохозяйственного года, наподобие римских Сатурналий.¹⁹²

В праздничной культуре некоторых народов Дагестана (аварцы, даргинцы-кайтагцы, табасаранцы) определенное место занимали празднества, связанные со сбором винограда и приготовлением молодого вина. Известно, что в виноградарских селениях как в горно-долинной, так и в плоскостной части Дагестана существовала регламентация сроков уборки урожая. До дня, назначаемого авторитетной комиссией из опытных виноградарей, которые определяли степень зрелости ягод, никто не имел права сорвать ни одну кисточку винограда, будь она даже из его собственного виноградника. За нарушение запрета виновные расплачивались большим штрафом.¹⁹³ День открытия виноградников отмечался как большой праздник. В этот день с самого раннего утра у виноградных участков собирался народ. Аварцы и представители аварских народностей резали у виноградников барана, купленного на средства владельцев виноградных участков, мясо варили в больших котлах, привезенных сюда, им угощали всех собравшихся. В некоторых селениях (с. Хуштада) в этот день устраивались скачки лошадей; хозяин победившей лошади получал право выкосить в следующем году определенный участок луга. На виноградниках царило веселое оживление, слышались песни сборщиц, звуки музыки, время от времени возникали танцы. Из соседних горных селений в этот день к виноградникам стекалась масса народа для приобретения винограда в обмен на продукты своего хозяйства: масло, сыр,

шерсть и т. п., поэтому у виноградников возникала своеобразная ярмарка.

Кайтагцы и табасаранцы в день, объявленный началом сбора винограда, одевались в лучшие одежды, брали с собой разнообразные, специально к этому дню приготовленные кушанья и целыми семьями ехали на виноградники. Здесь весь этот день пели, танцевали, угощали привезенными лакомствами близких и знакомых. Это был большой общественный праздник *икъри хъурсанбари* с разнообразной развлекательной программой, недаром кайтагская поговорка гласит: «Во время жатвы я бы умерла, во время сбора винограда я бы воскресла». Уборочные работы начинались на следующий после праздника день. На весь сезон сбора могли оставаться не все члены семьи, но на празднике присутствовали обычно все — и стар и млад.

Е. М. Шиллинг описывает праздник, который устраивался в конце осени — начале зимы, когда вино бывало готово: «Хозяева катались на санях, запряженных быками. В середине саней становился кувшин с новым вином, которое тут же распивалось».¹⁹⁴ По его мнению, эти порядки мало вяжутся с установлениями ислама и отражают, очевидно, традиции домусульманского Кайтага. Вероятно, этот праздник у кайтагов, как и зимние сборы для «винопития» у некоторых народов аварской группы (багвалинцы, ботлихцы), является пережитком экстатических культов типа античных Дионисий, характерных в прошлом для народов с древним виноградарством.¹⁹⁵ Но в исследуемое время о них мало что помнили; это и понятно, если учесть тысячелетнее господство в Дагестане идеологии ислама в его ортодоксальной форме, среди запретов которого один из главных касался употребления вина.

Остановимся на летне-осенних праздниках, связанных с животноводством. Во многих горных аварских, даргинских, лакских, лезгинских, рутульских, агульских селениях в 20-х числах июня мелкий и крупный (коровы, рабочий скот) рогатый скот, за исключением отдельных особей, которые оставались в семье, чтобы иметь молоко для маленьких детей, отправлялся в горы, на летние пастбища. Здесь были специальные хутора с загонами для скота и временными жилищами. С крупным рогатым скотом уходили обычно пожилые женщины, девушки, дети, а у лакцев и даргинцев высокогорья преимущественно только девушки, которые занимались на этих хуторах заготовкой масла, творога и иных молочных продуктов для семьи на целый год. В некоторых лакских, лезгинских, рутульских селениях перевод крупного и мелкого рогатого скота с весенних присельских пастбищ на летние альпийские отмечался большим праздником. В этот день вся молодежь наряжалась в лучшие одежды и шла в места весеннего выпаса крупного рогатого скота. Здесь устраивались танцы и отсюда с песнями, с остановками для танцев отправлялись пешком на летние хутора, гоня перед собой скот; сюда же в этот день с утра пораньше выезжали пожилые женщины и дети и готовили торжественную встречу

прибывающим позже в сопровождении юношей девушкам. Под открытым небом расстилались скатерти и расставлялось угощение. Музыка, песни, танцы продолжались до полуночи.

В конце лета, после окончания жатвы, крупный рогатый скот спускали с высокогорных пастбищ на присельские. В некоторых сельских обществах принято было отмечать возвращение в селение женщин, уходивших в начале лета вместе со скотом. Так, рутулки отмечали сначала это событие на пастбище: перед спуском с пастбища готовили на молоке мучную кашу *кашир*, обильно поливали ее маслом и, собравшись все вместе, ели, выражая при этом удовлетворение результатами своего труда и высказывая пожелания удачной зимовки скота. В качестве гостинцев для членов семьи, которые их будут встречать в селении, женщины готовили тонкие круглой формы пироги с сырной начинкой *хварчел*, залитые *харегвай* — жидкой смесью из толокна и масла, которая, застыв, превращалась в жирную корку. Эти пироги раздавались в селении членам семьи и соседям.

В первый день лета в каждом селении формировались также овечьи отары, которые затем начинали перегонять на альпийские пастбища. Сельчане несли в этот день чабанам пироги с мясом и сыром, раздавали на сельской площади сыр этого дня дойки овец.

В 20-х числах октября мелкий рогатый скот спускали с высокогорных пастбищ. Все горные народы отмечали это событие хорошим обедом для чабанов, раздачей жертвы односельчанам; в некоторых же сельских обществах по этому случаю устраивалось большое общесельское торжество. Так, у рутульцев сельчане в складчину резали в этот день барана, мясо варили в больших котлах на кострах, разведенных на центральной площади селения. Здесь же варилась пшенная каша *табаг*. Для варки праздничного угощения и последующей коллективной трапезы сюда собирались все мужчины села вплоть до самых маленьких и престарелых. Женщинам не принято было участвовать в этом празднике.

В эти же дни начиналась осенняя стрижка овец, завершение которой в каждой семье отмечалось приготовлением лучших блюд горской кухни.

В овцеводческих селениях как праздник отмечалась случка овец. Случная кампания в тех обществах, где практиковался отгон мелкого рогатого скота на равнинные зимние пастбища, начиналась в октябре, а при горно-стационарной форме овцеводства — приблизительно в середине ноября. К этому событию специально заранее готовились: закупали фрукты, готовили сласти, бузу, отваривали мясо и пекли в большом количестве хлеб. Хозяева большого количества овец резали по этому поводу барана. Все это в назначенный день несли в определенное место. Навстречу овцам, направляемым к загону, выходили мальчики и девочки, одетые в вывернутые наизнанку, мехом наружу, шубы и войлочную обувь, «чтобы ягнят было много». В стадо овец выпускали обычно лучших баранов-производителей, смазав им предварительно рот

медом. Руководящий процедурой брал каждого из этих баранов на руки и, повернув его голову в южную сторону, выпускал в стадо, присутствующие бросали вслед горстями черные бобы — считалось, что в этом случае ягнят будет много и они будут черные (магия счета и подобия). Черного цвета овцы ценились, так как из шерсти этих овец ткались высококачественные сукна без дополнительной окраски пряжи.

Хозяева овец устраивали угощение для всех. Считалось, что коллективная трапеза в этом случае способствует плодородию стада. Угостившись, каждый произносил пожелание: «Пусть будет много травы и воды, пусть будут хорошие дожди и солнце, пусть будет много барантов. Да не будет год пустым для пашни и овец». На овец при этом сыпали в большом количестве мелкие предметы: горох, монеты, зерна ячменя — с пожеланием того, чтобы приплода было так много, что трудно было бы его сосчитать (андийцы). Для этой же цели заставляли мальчиков с полными карманами орехов, гремя ими, бегать вокруг загона (лакцы), или же хозяева овец или чабаны раздавали орехи в этот день на улицах селения (аварцы, каратинцы). Орехи, как и яйца, в обрядах символизируют плодородие, а вся обрядность этого праздника была связана именно с производящей способностью скота, направлена на увеличение стада. В этот день вечером для чабанов было принято готовить праздничный ужин, для которого хозяева стада резали барана.

Багвалинцы (с. Хуштада) обряд пуска баранов к овцематкам называли *анлъвалъ берген* 'свадьба овец'. Вечером этого дня по домам владельцев овец одной отары ходили вместе их дети и собирали продукты; им давали орехи, сушеные абрикосы, которые они потом делили между собой. Один из подростков специально для чабана собирал мясо и сыр. При получении продуктов дети произносили пожелания такого рода: «Пусть у вас родятся ягнята с большими курдюками, которые им будет тяжело носить». Все дети в процессии бывали вооружены палками, так как на улицах селения они могли встретить детей и подростков — представителей другой отары, между ними в этих случаях возникали потасовки из-за взаимных попыток отнять собранные продукты.

Завершая исследование весенне-летних и летне-осенних праздников сельскохозяйственного календаря народов Дагестана, следует выделить в них несколько групп по содержанию, происхождению и структуре.

1. Праздники, в которых, как и в весенних, присутствовала идея воспроизводства, плодородия. Это праздники летнего солнцестояния, праздники погоды. В их ритуалах четко отражалось беспокойство за урожай, за здоровье людей, за воспроизводство хозяйственных и людских ресурсов общины. В летний период земледелец был еще полон тревоги и переживаний за судьбу урожая, он придавал большое значение магическому воздействию на природные стихии, чтобы силы их обратить себе на пользу, заставить их работать на себя.



2. Наряду с 1-й группой праздников в летнем периоде традиционного календаря некоторых народов горного Дагестана (даргинцев, частично лакцев, лезгин) имели место праздники, лишенные видимой религиозной основы и связанной с ней обрядности. Время их проведения приходилось на перерыв в хозяйственных работах после посевной кампании до начала уборочной. Цель этих праздников заключалась в том, чтобы дать эмоциональный отдых, разрядку сельскому труженику перед решающим циклом хозяйственного года — завершением сельскохозяйственных работ. Они были насыщены элементами игровыми и развлекательными и пронизаны брачной символикой. Некоторые из них содержали в себе элементы театрализации. Вместе с тем, хотя именно эта группа праздников наиболее «празднична», в их ритуалах также в определенной степени пережиточно сохранялись некоторые весьма архаические представления горцев. Следует, однако, заметить, что в исследуемое время они существовали в трансформированном виде в качестве чисто развлекательных компонентов ритуалов.

3. Праздники, связанные с уборочными работами (жатвой, молотьбой), в большинстве случаев носили семейный характер, за исключением праздника сбора винограда, имевшего ярко выраженный общественный характер. Что касается обрядов уборочного цикла полевых культур, то в некоторых случаях круг их участников расширялся за счет помогающих в работе родственников и соседей. Вместе с тем следует отметить ритуальную их бедность, отсутствие символики, что делает их во многих случаях бледными, безликими и невыразительными. Чаще всего обрядность этих праздников ограничивалась приготовлением определенных ритуальных блюд после окончания какого-то трудового процесса и коллективной трапезой. По-видимому, отмеченные особенности этих праздников можно объяснить самой психологией крестьянина, который, получив плоды своих трудов, мог позволить себе определенную эмоциональную и физическую разрядку от напряженного ожидания урожая. Удовлетворение плодами своих усилий он выражал тем, что небольшой частью их делился с близкими людьми, оказавшими ему посильную физическую помощь и содействие в уборочных работах.

4. Животноводческие праздники, связанные главным образом с перемещениями животных на сезонные пастбища, а также с воспроизводством стада. В целом у горцев их было немного. Все они невыразительны по содержанию, бедны обрядами и магико-символическими действиями, за исключением тех из них, которые имели отношение к репродукции стада и с которыми животноводы связывали свое будущее благосостояние.



Зимние праздники и обряды

Зима была относительно спокойным и более или менее свободным для горца временем года, поскольку годовой цикл хозяйственных работ к ее началу обычно завершался. Это было время заслуженного отдыха, спокойного размеренного быта для мужчин, а для женщин наступала пора переработки шерсти и занятий домашними промыслами. Однако зимняя стужа несла с собой опасности, связанные с холодом, простудой, перед которыми горцы в то время были бессильны. Зима в их представлении была связана с мраком, смертью природы; это было время разгула нечистой силы. Поэтому они объясняли многие заболевания кознями злых сил, от которых в преддверии и начале зимы старались обезопасить себя целой серией магических действий, носящих иррациональный характер.

Во многих селениях аварцев, народностей аварской группы и лакцев первый день зимы — 22 декабря — отмечался жертвоприношениями и другими особыми обрядами, имевшими очистительный характер, а также направленными на то, чтобы обеспечить благополучие каждой семье и всему селению на весь год. Как говорилось выше, у некоторых народов горного Дагестана (лезгины, народности лезгинской группы, лакцы, часть аварцев, даргинцев) наступление нового года отмечалось в день весеннего равноденствия, но в целом ряде лакских и аварских селений первым днем года считался первый день зимы — день зимнего солнцеворота. В эту ночь во многих аварских селениях было принято жечь костры (селения Хунзахского плато). Для этого мужчины поднимались на определенную вершину у села, откуда обязательно должно было быть видно соседнее селение, и здесь разжигали огромный костер из хвороста и кизяка. То же самое делали и в соседних селениях. Соседи видели костры друг у друга, что являлось непременным условием ритуала. Вокруг этих костров ходили дети с песнями о наступлении зимы. Они пели о том, что это самая длинная ночь, в которую надо есть по три раза, отчего у стариков увеличиваются в размерах желудки, а у детей быстрее изнашивается обувь, так как им много приходится бегать в поисках хвороста для костра.

В первый зимний день в аварских и лакских селениях в каждой семье готовили тонкие пресные лепешки и раздавали на улицах. Лакцы некоторых селений (Вихли, Суки, Цыйша), кроме того, коллективно по кварталам готовили эти лепешки и злаковую кашу *заххари* и разносили их по домам данного квартала. У чамалинцев с. Гигатли в этот день дибир читал над водой соответствующие молитвы и с этой «освященной» водой отправлял мужчин, чтобы они обрызгали ею все выходы из селения для магического ограждения его от неприятностей, которые несла с собой зима. Чамалинцы с. Нижний Гаквари готовили в этот день на костре общесельский *гъод* — злаково-бобовую кашу. Для этого из каждого дома несли к большому котлу на центральной площади села

по 1 саху (2.5 кг) зерна, гороха, фасоли, все это ссыпали в котел, заливали водой, добавляли овечий жир и варили. Дрова и кизяк для костра также несли из всех домов. Готовое варево женщины разливали по ведрам и шли с ними по селению, раздавая его в каждом доме в расчете 1 черпак на 1 человека. Оставшийся бульон разливали на четырех крышах домов четырех сельских окраин, чтобы оградить село от болезней, а в будущем обеспечить урожайный год. Характерно, что когда в селении начиналась эпидемия болезни, в любое время года чамалинцы варили ритуальный *гъод*: ему приписывалась не только магическая сила оберега, но и исцеляющая сила, — и бульоном поливали все окраины селения.

Все болезни, возникавшие в селениях, особенно эпидемические, объяснялись аварцами и народностями аварской группы кознями женщины-демона, которую аварцы называли *унтаэбель* 'мать болезней', чамалинцы — *евл ягъ* 'ложно отзывающаяся женщина', тиндинцы — *рохъдулай*. Персонифицированные образы болезней существуют и у других народов Кавказа, например кумыкская *Албаслы къатын*,¹⁹⁶ лезгинская *Албаб*,¹⁹⁷ цахурская *Алны еди*,¹⁹⁸ лакская *Сухасулу*,¹⁹⁹ абхазская *дзызлан*²⁰⁰ и др., однако по своим функциональным свойствам аварская «мать болезней» — это созданное народной фантазией воплощение злого, враждебного человеку начала — отличается от них, хотя внешний облик и роднит ее с ними. По существовавшим представлениям, это была женщина огромного роста, с вывернутыми назад ступнями, длинными черными волосами на ногах, одетая в лохмотья. *Унтаэбель* появлялась вечером со стороны скал, горных пастбищ, она могла появиться в селении в любом его доме. Встретив человека, она заставляла его бороться с собой, и, если она побеждала, человек заболел и умирал. Так, в тиндинском с. Эчеда рассказывают, что как-то чабан по имени Гъабуча пас овец недалеко от селения. *Унтаэбель* пришла к нему вся в рванье, с окровавленными ногами и предложила ему бороться, заявив, что если победит она, чабан заболеет. Они долго боролись, и победу одержала *унтаэбель*, а у чабана началась лихорадка, сопровождавшаяся частым сердцебиением. На четвертый день чабан умер, успев рассказать о случившемся с ним односельчанам.

В обрядах, направленных против *унтаэбель*, преследовалась цель поджечь ей ноги, сжечь ее самое, произвести как бы дезинфекцию в начале нового календарного года. Особенно интересны обряды, производившиеся тиндинцами с целью предохранения селения от *рохъдулай*. В первый день зимы на центральном годекане ставили 5—6 огромных котлов и варили в них ритуальную злаково-бобовую кашу из продуктов, собранных, как всегда, со всего селения. Вечером до наступления темноты варево раздавали во всех домах селения, а предварительно производили такую процедуру: черпаком сливали горячий бульон, в котором варило ритуальное блюдо, в кувшины и деревянные ведра, и несколько девушек шли с ними к скалам вокруг селения. Здесь черпаками

брызгали варево на скалы: считалось, что этим они ошпаривали *рохьдулай*. Кончив процедуру, девушки бежали обратно в селение, чтобы их не догнала эта ведьма и не передала бы им болезнь, поэтому для этих действий выбирали быстроногих молодых девушек. Это проделывалось одновременно на всех тропинках, ведущих в селение. Заметим, что этот обряд следовало выполнять молча, не раскрывая рта. В исследуемое время он частично приобрел функции игровые, именно таково было отношение к нему мужской молодежи, которая во время проведения его позволяла себе шутки в адрес участниц: молодые люди в этот день заранее занимали наблюдательные пункты на пути следования девушек туда и обратно; они старались, смеха ради, заставить девушек заговорить, отпускали в их адрес шутки, насмешничали, признавались в любви, но девушки на это никак не реагировали.

Во всех домах селения в первый день зимы тоже варили это блюдо и бульоном поливали вокруг дома; им брызгали во все углы жилища, читая при этом молитву, под деревянные кровати, на которых спали, под хлебные лари; поливали им стены и углы сеновалов, курятников, хлевов. Нельзя было без обрызгивания оставлять ни одно место, откуда могла появиться болезнь. Одновременно с проведением этого обряда внутри селения мальчики и подростки за селением сжигали все остатки растений в расщелинах скал, так как, по представлениям тиндинцев, скалы — это обиталище *рохьдулай*. Особенно нельзя было оставлять несожженными длинные скользкие былинки травы *кьури*, которые считались волосами *рохьдулай*. Если после всех этих процедур кто-то заболел в селении, тиндинцы, как вспоминают сейчас престарелые информаторы, откровенно удивлялись этому: «Мы же сожгли *рохьдулай*».

Боязнь нечистой силы в канун нового года и стремление уберечься от нее отмечаются и у других народов Кавказа. Так, осетины, чтобы оградить от нечистого духа семью и домашний скот, «на всех дверях жилища и хозяйственных построек делали крестики маслом, ставили колючки шиповника и репейник над порогами в „Хаедзар“, в хлев, на навозной куче, на зерне, муке. . . В ночь под Новый год в потолок хлева вставляли обломки железных предметов или сошник, оставляли очажную цепь у порога и т. д.».²⁰¹ Чеченцы также в жилых помещениях и хлевах втыкали железные предметы, а ингуши для этого использовали ветки шиповника.²⁰²

У ряда народов мира (народы Африки, Северо-Восточной Индии, Южной Америки и др.) тоже существовали обычаи изгнания злых духов, несущих болезни, в определенные дни года.²⁰³ Особенно большое место занимали они в обрядовых действиях рождественско-новогоднего цикла в Западной Европе²⁰⁴ и в дни нового года у народов Восточной Азии.²⁰⁵ Многие из этих действий магически связывались с очищением огнем: прыжки через костры, обегание с горящими факелами селения или всех комнат дома, окуривание дома и скота дымом горящего можжевельника или хвои и т. д.

В первую ночь зимы во многих лакских селениях обильно накрывали семейные столы, старались уставить их лучшими блюдами горской кухни: пловом, пельменями с яичной начинкой, сладостями, такими, как финики, изюм и т. п. Обязательно ставили на стол посуду с бузой. Дома обходили уважаемые старики селения. Визит этих людей считался очень желательным, они заходили в каждый дом, пропуск какого-нибудь из них вызывал обиды его хозяев, поэтому, чтобы удовлетворить всех сельчан, обход совершался группами поквартально. Посетив каждую семью, визитеры произносили благопожелания всем членам семьи, упоминая имя каждого; в них содержались заклинания о здоровье, удаче, исполнении желаний в наступающем новом году. Пришедшие осыпали каждого мукой, которой были полны их карманы. Осыпание мукой, зерном, золой, как говорилось выше, в обрядах народов Дагестана было связано с пожеланием плодородия. После всех этих действий их усаживали за стол и угощали. Этот лакский обряд напоминал обычай посещения дома первым «счастливым» визитером в первый день нового года, существовавший у некоторых народов Кавказа,²⁰⁶ а также за его пределами,²⁰⁷ связанный с «магией первого дня». Правда, здесь обход совершался вечером, а не утром нового года, вероятно потому, что у горцев Дагестана новые сутки начинались после захода солнца.

В этот же вечер ходили по домам группы ряженных в вывернутых наизнанку шубах, в масках из овчины, в папахах, надетых на маску и низко надвинутых на лоб. В некоторых случаях вместо головного убора надевалась рогатая маска, изображавшая козла. В селениях Вицхинского этнографического района обходы домов ряженными назывались *кляцрейх букваву* 'хождение козлами', в районе селений Вихли—Цыйша — *лу латхаву* 'надевание овчины', у лакцев с. Кумух — *алиягьатей букваву* (игра, изображение; *алиягья* — непереводимое дословно выражение. По всей вероятности, его можно расшифровать как невероятное смещение чего-то, неразбериху. «Алиягья, сапилагья», — так говорят в народе, когда все пошло кувырком, смешалось, когда неожиданное событие нарушило спокойное течение жизни, налаженный быт). Ряженные ходили с длинными палками в руках, не разговаривая, чтобы их не узнавали. Ряженных обычно сопровождала толпа детей, комментировавших их действия и просивших для них продукты и топливо для костра, который они затем разжигали на сельской площади. Войдя в дом, ряженные начинали танцевать, а хозяева должны были дать им продукты и сласти. Если с этим случалась задержка, танцевавший ряженный падал, а сопровождавшие его молодые люди и дети кричали: «Козел умер! Козел умер!» Хозяйка быстро выносила что-нибудь из продуктов или готовой еды, ряженный вставал и все присутствующие кричали: «Козел ожил! Козел ожил!» Кумухские ряженные, ходившие обычно группами, пели коляду: *Алиягья, сапилагья! Къатта къалмул буцтиннав, су пиринжрал буцтиннав, ххану аьнякдал буцтиннав, цийяллу бярал дуцтиннав; дулайманан арс аннав, къадулайманан душ*

баннав!» «Алиягъа, сапилагъа! Пусть зерном наполнится дом, рисом наполнится ларь, насест будет полон курами, а крыша — князюком; у дающего да родится сын, у недающего да родится дочь!» Новогоднее колядование известно и другим народам Кавказа, русским, народам зарубежной Европы. Любопытно, что вышеприведенной колядой пользовалась мужская молодежь не только при встрече нового года, но и в другие дни зимы, обходя дома, где были девушки на выданье, облачившись в одеяние, характерное для ряженных. В последний период бытования (начало XX в.) этот обряд превратился в детскую зимнюю игру. Таким образом шел процесс изживания обряда, который без сомнения принадлежал к числу древнейших для населения Нагорного Дагестана.

Интересно, что среди некоторой части населения еще в конце XIX—начале XX в. сохранялась вера в то, что пожелания детворы, колядовавшей даже в неположенное время, обязательно сбудутся, и детям старались давать продукты и топливо, особенно беременные женщины. Рассказывают про одну женщину из Кумуха, что она в период своей беременности аккуратно давала муталлимам²⁰⁸ и детям продукты, желая родить мальчика, и была удивлена и глубоко разочарована, родив дочь. Тем не менее к концу XIX—началу XX в. обряд этот в целом утратил свои магические функции, на первый план выступало уже зрелищно-развлекательное значение его, как и у других, в частности славянских, народов; «в начале XX в. почти повсеместной становится функция обряда именно „развеселить дом“, т. е. чисто развлекательная».²⁰⁹ Напомним, что обычай колядования в некоторых лакских селениях был характерен и для нескольких дней, предшествующих весеннему равноденствию.

Аварцы Телетля первый день зимы отмечали разжиганием огромного костра, к которому собирались все жители селения. Присутствовавшая здесь молодежь мужского пола развлекалась тем, что пыталась зубами достать из костра положенную в него сушеную колбасу. Надо было обладать большой ловкостью, чтобы одним движением выхватить ее оттуда, слегка только подпалив при этом брови.

Из первого снега в Телетле и Шулани принято было лепить снеговика размером в человеческий рост наподобие снежной бабы у русских. Когда он таял, на это место приводили маленьких мальчиков селения и заставляли их прыгать и танцевать. При этом взрослое население наблюдало за ними, усевшись вокруг. Смысл этого обряда не совсем ясен.

У некоторых народов Дагестана, в частности аварцев, существовало особое отношение к срединному периоду зимы, с которого начиналась серия предвесенних и весенних обрядов, как бы закладывались основы плодородия текущего хозяйственного года.

В середине зимы хваршины с. Хварши проводили обряд *арада куйла зебу* (досл. 'день стрельбы'). К определенному дню по местному календарю, когда тень от горы *Аласагъа*, расположенной

напротив селения, падала на годекан, готовили выдолбленную изнутри березовую колоду, на которую для прочности насаживали железные обручи; ее начиняли порохом и вставляли туда фитиль. Если в этот день в селении оказывался кто-нибудь из соседнего Сантлада, его заставляли доставить эту колоду на вершину горы Тото, расположенной между Хварши и Сантлада. Если сантладинца не находилось, колода доставлялась туда хваршинскими юношами. Здесь ее направляли в сторону с. Сантлада, поджигали фитиль и взрывали. После взрыва молодежь, повернувшись в сторону Сантлада, начинала трясти на этой горе свои шубы. То же самое производили сантладинцы по отношению к квантладинцам, а последние в свою очередь в отношении инхокаринцев. Это, вне всяких сомнений, магический обряд очищения, утративший к исследуемому времени свой первоначальный смысл и сохранивший лишь развлекательный характер с оттенком пренебрежения к партнеру.

Вероятно, первоначально в качестве предвесеннего бытовал и обряд, выполнявшийся в исследуемое время у аварцев с. Чох по отношению к ругуджинцам в первый день религиозного праздника *ураза-байрам*: выполнял его мулла, повернувшись лицом к с. Ругуджа. Вот как описывает это О. Каранаилов: «После молитвы читают коран в мечети или идут домой и читают там. Через несколько времени мулла выходит с шашкою, а лучший ученик с флагом (это шашка и флаг, оставленные Абу-Муслимом, распространителем магометанства), тогда выходят и другие жители. По прочтении молитвы шествие направляется на холм; там один из знатных аульцев бросает кувшин; мулла размахивает шашкою, и все остальные бросают камнями, стараясь попасть в кувшин; если кувшин разбивается на мелкие куски, будет урожай». ²¹⁰ Выполнявшими этот обряд он мыслился как акт символического мщения ругуджинцам, которые якобы «...приняли магометанство после всех». ²¹¹

Несомненно, этот обряд являлся пережитком древнего аграрного ритуала, ²¹² приспособленного позже мусульманским духовенством для своих целей и обросшего исламской символикой. Подтверждением этого является то, что с ним связывалась судьба урожая самими исполнителями его.

Хваршинский и ругуджинский ритуалы однотипны по содержанию и, вероятно, по происхождению, что позволяет объединить их в одну серию предвесенних обрядов, целью которых было магически способствовать плодородию, воспроизводству всего живого. Однородны они и по своей структуре: во всех случаях имеет место противостояние двух партнеров; для всех этих обрядов характерна определенная регламентация действий партнеров, восприятие совершаемого действия как чего-то вполне закономерного. Однако в исследуемое время смысл многих из них как календарных ритуалов, связанных с аграрным культом, был утрачен, а сами они оказались разбросанными по разным срокам; некоторые из них вместе с исламскими праздниками стали пере-

мещаться по всему годовому лунному календарю и оказались полностью оторванными от первоначальных сроков своего выполнения, что привело позднее к переосмыслению их. Описанные ритуалы иногда вызвали обиды со стороны пассивного партнера и попытки его избавиться от роли объекта этих действий. Так, по данным источников, ругуджинцы пытались в свое время откупиться от чохцев подарками, но это ни к чему не привело.²¹³

К числу предвесенних праздничных обрядов относятся половозрастные сборы в средний месяц зимы, которые зафиксированы нами у хваршинцев и тиндинцев. Сами участники праздника обязательность проведения его связывали с судьбой будущего урожая. Смысл его заключался, вероятно, в напоминании календарных сроков и стремлении своими действиями магически повлиять на дремлющие производительные силы природы, обеспечить ей своевременное пробуждение от зимней спячки.

Къедаба (*къаба*) по-тиндински означает середину чего-либо, так же назывались и праздничные сборы, приурочиваемые к середине зимы. Существовали *къедаба*, *къаба* (тинд.), *къедоба* (хварш.) для четырех категорий населения: детские, юношеские (для девушек и парней), для молодоженов и для чабанов. Один раз в году в первую пятницу среднего месяца зимы собирались раздельно в двух домах селения мальчики и девочки в возрасте 10—13 лет. Каждый из детей нес с собой из дому что-либо из продуктов: муку, мясо, урбеч, сыр и пр. В домах, где собирались дети, хозяйки готовили вкусные блюда. Пока они занимались приготовлением ужина, дети играли в разные игры, танцевали, пели. После ужина они расходились по домам.

Точно так же в следующую пятницу на свои *къедаба* собирались по отдельности юноши и девушки селения и так же хозяйки домов, где собралась молодежь, готовили праздничный ужин из продуктов, собранных в складчину. Иногда, заранее сговорившись с некоторыми из юношей и с хозяйкой дома, девушки впускали их на ужин, они же могли оставаться здесь и на последующую развлекательную часть вечера. После ужина устраивались танцы, игры, загадывались загадки, рассказывались сказки и т. п. Такое времяпровождение продолжалось до утра. На *къедаба* девушек имитировалась свадьба. Из числа девушек выбиралась «невеста» по предварительной договоренности с ней, из юношей кто-нибудь играл роль жениха. На роль шутовской невесты соглашались обычно девушки из бедных семей из-за материальной заинтересованности или же бойкие, смелые девушки веселого нрава. Для этого события, заранее собрав деньги, девушки шили «невесте» наряд, который, как и деньги, полученные во время танцев, оставался потом в ее собственности. По всем нормам сельской свадьбы за «невестой» приходили от «жениха» «друзки» с места сбора юношей. «Невесту» к «жениху» везли на осле, которым заменяли коня в этом смеховом обряде, в сопровождении «подруг» и большой свиты из всех девушек, собравшихся на *къедаба*. Шествие это с музыкой, песнями обходило селение, останав-

ливаясь на улицах несколько раз для танцев. В доме, где собирались юноши и куда приводили «невесту», заставляли ее танцевать с «женихом». Здесь она вела себя как взыправдашняя невеста, изображала смущение, пыталась убежать. После всех церемоний водворения «невесты» в доме и ввода к ней «новобрачного», сопровождавшихся смехом, шутками, иногда откровенного характера, «свадьба» заканчивалась и девушки вместе с «невестой» возвращались в дом своего *къедаба* доедать остатки ужина. Эротический характер подобных игр в преддверии весны представлял явление закономерное в системе предвесенних ритуальных действий, главной целью которых являлось обеспечение и усиление продуцирующей способности человека и природы, стремление путем имитации действий, связанных с воспроизводством людей, магически способствовать воспроизводству всего живого. Возможно, эти свадебные игры (подобные инсценировки свадьбы в этот же период зимы отмечались и у русских)²¹⁴ являются позднейшим развитием древнего обычая половых общений в наиболее важные, решающие моменты аграрного цикла. Глухие отголоски этого обычая обнаруживаются в обрядах сельскохозяйственной магии у ряда народов Дагестана.

В третью пятницу среднего месяца зимы отмечали *къедаба* молодоженов. В этот вечер родители приглашали к себе в дом на ужин своих замужних дочерей с их мужьями, это был так называемый вечер молодых зятьев. Приглашение в этот вечер тестем зятя было строго обязательным. В случае забвения тестем этой обязанности зять был вправе напомнить ему об этом через специально посланного человека. На этом *къедаба* угощали самыми изысканными блюдами горской кухни, тесть и теща старались выполнить все желания зятя. У тиндинцев существует поговорка, которая употребляется в отношении человека, чаще ребенка, капризного в еде, — «Ты что, на *къедаба*, что ли, находишься?», — смысл которой в том, что только на *къедаба* кормят так, чтобы удовлетворить самому взыскательному вкусу. Это напоминает существовавший у русских обычай обязательного угощения на масленицу тещей молодых зятьев.²¹⁵ «Молодые, недавно поженившиеся пары, по древним воззрениям, должны были магически способствовать плодородию земли. Участвуя в обряде, они как бы получали здоровье, силу, укрепляли семью, способствовали продолжению рода».²¹⁶

В четвертую пятницу этого же месяца зимы на свой *къедаба* собирались чабаны. Это было время, когда овцы находились на самых ближних к селению хуторах. Чабаны собирались все вместе в доме какой-нибудь одинокой женщины, резали барана, приносили сюда местного производства напиток *чагъа* и пировали весь вечер, развлекаясь песнями и танцами.

Таким образом, из описания всех приведенных здесь *къедаба* видно, что к участию в них в качестве главных объектов действия привлекались те лица, половозрастные и социально-профессиональные группы, которые в силу своего возраста или професси-

ональной принадлежности (чабаны-животноводы) имели прямое и непосредственное отношение к воспроизводству или в ближайшем будущем должны были иметь ориентацию на него (молодые группы населения и дети).

Все вышеописанные обряды и праздники представляли своего рода идеологическую подготовку к встрече весны и началу весенних полевых работ. Остановимся еще на некоторых обрядовых действиях, производившихся в середине зимы и считавшихся сельскими праздниками. В ночь середины зимы вся мужская молодежь селений современного Чародинского р-на (аварцы) в прошлом собиралась на годекан; каждый, идущий сюда, нес с собой вяленую баранью ляжку. Здесь все мясо варили в большом общественном котле и коллективно поедали, запивая бульоном. Затем начинались танцы, продолжавшиеся допоздна, на которые разрешалось приходить и девушкам, и женщинам. В полночь расходились по домам все, кроме юношей, остававшихся ночевать на годекане. Спали они здесь на каменных скамьях, завернувшись в большие овчинные шубы-накидки. Вероятно, это был символический акт, смысл которого заключался в том, что отныне холода не страшны и весна уже близко. Бежтинцы также отмечали середину зимы праздником *лъине чеди бахъияс праздник* (досл. 'праздник середины зимы'): к этому дню продавалось общественное сено и покупался скот, который забивался в этот день. Мясо раздавалось в селении так, чтобы досталось каждой семье. Считалось, что эти действия необходимы для умиловствления природы, чтобы оставшаяся часть зимы не была суровой и наступление весны не задерживалось бы.

Праздником *цлуккула цла* (досл. 'огонь углей') отмечали в начале февраля середину зимы даргинцы-кайтаги. Мужская молодежь к этому дню срубала в лесу дерево, к ветвям его подвязывала ячменные снопы, из которых предварительно были выбиты зерна, и устанавливала его в определенном месте на горе над селением. Сюда же со всех домов селения дети несли топливо: хворост, ветки, бурьян и т. п. Если кто-нибудь из хозяев отказывался его дать, не возбранялась кража у него лучшей части из заготовленных им дров. Пострадавший не имел права в этом случае ни возмущаться, ни требовать наказания; если же он это делал, его поднимали на смех, открыто смеялись над его жадностью, давали ему обидные прозвища. Вечером этого дня приготовленное вышеописанным способом дерево поджигалось, в костер по мере надобности подбрасывалось топливо. Высокое пламя костра видели жители всего селения, по цвету его гадали о будущем урожае: если пламя было красного цвета, обильным ожидался урожай пшеницы, если белого — урожая ржи. Юноши, собиравшиеся у костра, проводили время в веселье: играли на музыкальных инструментах, пели, танцевали. Принято было приносить сюда из дому хлеб, мясо, сухую колбасу и угощаться в складчину. Это был праздник мужской молодежи, и никто другой к участию в нем не допускался.

Даргинцы Ашты-Кункинского участка всю зиму ежевечерне устраивали танцы на центральных площадях селений у огромного

костра из дров и кизяка. На эти танцы должны были обязательно выходить все девушки, молодые вдовы и юноши селения. За невыход сюда кого-либо из девушек принято было сурово наказывать ее: молодые люди крали для общесельского костра все топливо, заготовленное девушкой на зиму. Лезгины горных селений также собирались для танцев в чей-нибудь просторный дом.

Зимой в некоторых аварских селениях (Карата, Гергебиль, Ругуджа, Гуни и др.) принято было устраивать праздники песни. На них съезжались знаменитые, известные во всей Аварии певцы: Эльдарилав из Ругуджа, Курбан и Тажудин из Инхело, Аццал Гаджи из Чиркея, певцы из Ассаба, Батлуха и др. В празднике принимали участие мужчины всех возрастов, женщины стояли поодаль в качестве зрителей. Собирались все на самой большой сельской площади у огромного костра, так как ни один дом в селении не мог вместить всех участников и слушателей. Дрова для костра поставлял каждый квартал селения в порядке очереди. На этих певческих праздниках разворачивались настоящие состязания между певцами, которыми традиционно были мужчины, женщины стали принимать в них участие только в 30-е гг. XX в. В таких состязаниях выявлялись молодые таланты. Здесь не только пели, но и разыгрывали отдельные бытовые сценки. Так, каратинцы вспоминают, как Курбан и Тажудин из Инхело играли сцену сватовства глупой, некрасивой невесты за умного, красивого парня. Непременным участником и «блюстителем» порядка на этих празднествах был ряженный. «Наводя» порядок, заставляя соблюдать тишину, он вносил в свои действия столько суеты, юмора, создавал традиционными, но, на взгляд наших современников, несколько вульгарными приемами такое количество комических ситуаций, что был полноправной и совершенно необходимой фигурой всего действия, представлявшего не что иное, как настоящий народный театр. «Устанавливая» порядок, нарушителей он обсыпал сажей, мукой, белой глиной, которыми были полны его карманы. Или, пригнав чьего-либо осла, он начинал ездить на нем, заявляя при этом, что осел жирный, значит, хозяин у него ленивый, и т. д.

Зимними вечерами по соседскому или родственному принципу собирались на посиделки по отдельности пожилые мужчины и женщины. Здесь мужчины обменивались новостями, вспоминали прошлое, рассказывали друг другу сказки или были. Женщины сидели с работой у огня. В длинные зимние вечера практиковались также собрания мужчин и женщин вместе с детьми для совместных бесед и развлечений в доме родственников, соседей. В этих случаях для коллективной трапезы варили злаковую (лакцы, аварцы) или мучную (даргинцы) кашу. В некоторых аварских (Дагбаш, Хучада) и лакских селениях во время таких коллективных собраний женщины из продуктов, принесенных в этот дом каждой из них, пекли хлебцы для приготовления бузы. Бузу пили также коллективно по мере ее созревания.

Подобным же образом проводили перерывы для отдыха и приглашенные на помочи в какой-либо дом. Помочи зимой устраива-

лись для очистки и чесания шерсти, изготовления пряжи, тканья сукон (аварцы, лакцы, даргинцы), валяния бурок (андийцы), тканья ковровых изделий (лезгини и народы лезгинской группы), а также для лушения кукурузы. Работали женщины, девушки, а мужчины развлекали их шутками, игрой на музыкальных инструментах, угощали принесенными орехами, конфетами, сухофруктами. Здесь же разыгрывались шуточные сценки с брачной тематикой. Одну из них описывал в середине XIX в. П. Пржецлавский: «Тароватые кавалеры угощают дам купленными на свой счет орехами, конфетами и изюмом. Разговор бывает в следующем роде:

К а в а л е р. Ай, девушка!

Д а м а. Ай, что?

К а в а л е р. Любишь ли меня?

Д а м а. Люблю.

К а в а л е р. Хочешь ли, я на тебе женюсь?

Д а м а. Разумеется, хочу.

К а в а л е р. Прекрасно! Иди же сюда!

Затем он занимает место около избранной им дамы. При окончании „былкхи“ (помочей, — А. Б.) кавалер в заключение шутки приглашает свою названную жену в спальню и при отказе обыкновенно продолжает разговор так:

К а в а л е р. Эй, девушка!

Д а м а. Что?

К а в а л е р. Ты недобрая супруга!

Д а м а. Что же делать?

К а в а л е р. Я развожусь с тобой.

Д а м а. Почему?

и т. п.»²¹⁷

Свои сборы бывали и у молодежи. Девушки, каждая со своей работой, собирались в доме одной из них. Иногда молодые люди, заметив, что девушки собираются в каком-нибудь доме, опускали в комнату через дымоход мешочек с криком: «*Къадара, къадара!*» «'Положи, положи!'» Девушки клали в мешочек орехи, сухофрукты, что-то из приготовленных лакомств (даргинцы-кайтаги). При этом много шуток, шума, суеты вызывал как процесс заполнения мешочка, так и его распаковки. В некоторых сельских обществах были приняты совместные сборы девушек и парней. Такие сборы у рутульцев носили название *каца* и состояли в том, что девушки отдельных кварталов селения собирались у одной из подруг каждая со своей работой (вязанием, расчесыванием шерсти, изготовлением пряжи). Девушка, уходя туда, заявляла матери, что идет к подруге, но мать догадывалась, что собирается *каца*. Родители девушки, у которой должны были на эту ночь собраться подружки, уходили ночевать куда-нибудь к родственникам. Сюда же для развлечения девушек, сговорившись с ними заранее, приходили юноши с музыкальными инструментами. Юношей здесь встречало столько же, сколько и девушек. Всех собравшихся угощала каким-нибудь блюдом собственного приготовления молодая хозяйка дома.

Работа на этих сборах чередовалась с развлечениями: играми, танцами, песнями, рассказыванием смешных историй, загадыванием загадок и т. д. По домам расходились утром. Подобные сборы у аварцев назывались *мирхутак*, *гъастIабакI*, у даргинцев — *хIанкрузе*, *баркъунца*, *шаттир*, у лакцев — *дуссухалу*, *сювIат*. Собравшиеся приносили на них черные бобы, пшеницу и другое, необходимое для приготовления злаковой каши *мугъ* (*гъи*), без которой здесь не обходился ни один из обрядов. Собравшись в сумерки, молодежь оставалась здесь до глубокой ночи. *Мугъ* варился долго, а молодежь танцевала, пела, рассказывала всевозможные занимательные истории. В каждом селении были свои признанные мастера-рассказчики, которые на таких собраниях и посиделках оттачивали свое мастерство. На сборах молодежи у аварцев популярностью пользовалась песенная игра *бакIидерихъин* (авар.) или *къош-тилакIусумери* (тукитинский диалект), которая заключалась в том, что один из парней садился на стул, а вокруг него ходила девушка и пела о нем на особую мелодию шуточные частушки, в которых соседствовали хвала и насмешка в его адрес. Когда девушка кончала, парень мог посадить на свое место эту девушку или любую другую из присутствующих и таким же образом спеть частушки про нее. Пение частушек, которые импровизировались здесь же, без музыкального сопровождения, могло продолжаться с перерывами довольно долго. Здесь между молодыми людьми иногда возникали симпатии. Такие вечера молодежи старшими не возбранялись, хотя в целом за нравственностью следили очень строго.

У ахваццев девушки, собравшиеся на посиделки, впускали парней только после такой процедуры: они должны были побросать сюда через окошко свои папахи, каждая девушка оставляла папаху того парня, кого хотела здесь видеть, остальные выкидывались обратно, а владельцы оставленных шапок входили в дом. Этот обычай у ахваццев отмечался исследователями и в другой связи.²¹⁸ У каратинцев (с. Карата) соотношение девушек и парней на посиделках, а также помочах *гвай* регулировалось игрой *къана кIклан* 'шапка зовет'. Если выяснялось, что юношей здесь больше, каждая из девушек по очереди садилась на стул в центре комнаты с закрытыми глазами, а парни один за другим окликали ее по имени. Оставался каждый раз тот из парней, на зов которого девушка не откликалась. Оказавшиеся лишними юноши шли на другие посиделки или другой *гвай*.

Луныными ночами даргинки предгорья собирались на годекане своих селений для обработки волокон конопли и для веселья, сборы эти назывались *жуллак*, по наименованию частушек, исполнявшихся здесь. Каждая из девушек приносила по несколько куделей волокна, которые надо было размягчить, и что-нибудь из хорошей еды. Расположившись на камнях годекана, каждая из них начинала бить специальным билом по лежащей перед ней кудели волокна. Работа была трудоемкой: чтобы разбить за ночь 5—6 куделей, нужно было непрерывно работать. На *жуллак*

приходили юноши с орехами, фруктами, конфетами для девушек. Каждый из них помогал нравящейся ему девушке, в таких случаях по кудели попеременно били парень и девушка. Работа перемежалась танцами, коллективной трапезой. Во время работы девушки пели частушки приблизительно такого содержания:

Жуллак,²¹⁹ жуллак! Кричащая палка, жуллак!

Абдусалама жуллак!

Жена Абдусалама, как маленький венчик;

Жуллак, жуллак, Кайхосро жуллак!

Жена Кайхосро, как ячменная булочка,
полая внутри (т. е. полная, круглая. — А. Б.),

Жуллак, жуллак, Гасанбека жуллак!

Жена Гасанбека, как треугольный хлебец
из просяной муки (т. е. аккуратная, ладная. — А. Б.).

Жуллак, жуллак, Омара жуллак!

Жена Омара сыр у бога отнимает (т. е. очень высокая. — А. Б.) —

и т. д., и т. п.

Остановимся несколько подробнее на некоторых формах зимних сборищ женщин и девушек, сохранивших реликты оргиастических культов, выражавшиеся в действиях, которые совершались строго в кругу ровесниц: имеются в виду определенные танцы с ярко выраженным эротическим содержанием. Исполняли их наряду с другими танцами на зимних посиделках и иных сборах молодых женщин и девушек примерно одного возраста, главным образом молодых вдов и девушек на выданье. У лакцев здесь исполнялась танцевальная пантомима *меххетГулли*. В качестве зрителей сюда могли иногда допускаться девочки-подростки, но строгая табуация существовала относительно других возрастных групп женщин, особенно старшего возраста, и самая категорическая — в отношении мужчин всех возрастов.

Танец-пантомима заключался в следующем: в круг выходили две женщины, обычно наиболее бойкие, и одна из них (назовем ее ведущей), отбивая на бубне такт, начинала монотонно, без определенной мелодии произносить нараспев устойчивую формулу, значение которой ныне не поддается расшифровке и воспринимается только как набор созвучных бессмысленных слов: «*МеххетГулли, тГулли, тГулли, тГурбилли-ли-ли-ли*», повторяя ее дважды; второй раз подхватывали ее все присутствующие. В это время вторая женщина (назовем ее исполнительницей) танцевала на месте, перебирая ногами и опустив руки вниз. Затем ведущая так же, нараспев и под аккомпанемент бубна, начинала давать исполнительнице команды выполнять определенные движения, например: «Подними наверх (имеется в виду рука), подними другую; опусти на голову, опусти обе; положи на плечо, положи другую» и т. д. Выполняя приказания, исполнительница не переставала при этом перебирать ногами в такт бубну, а зрители после каждого приказа припевали: «*МеххетГулли, тГулли, тГулли*» и т. д. Исполнительница, согласно командам ведущей, последовательно дотрагивалась то одной, то обеими руками до разных частей своего тела, в том числе и интимных, под смех и шутки присутствующих, сохраняя при этом пол-



instituteofhistory.ru

ную невозмутимость. Молчаливая сосредоточенность исполнительницы, серьезное выражение лица, точное следование командам ведущей свидетельствовали о том, что для нее это было своего рода священнодействие, важный акт, а не простое развлечение. В исследуемое время контраст между веселым настроением присутствующих и серьезностью, с которой действовала исполнительница, создавал комический эффект; однако отношение собравшихся к происходящему как непристойному, но веселому зрелищу — явление, по всей вероятности, позднего порядка, когда был позабыт первоначальный смысл этого действия. Вероятно, сопровождавшая его словесная формула в свое время была более полной, но позабылась.

В некоторых лакских селениях, в частности, в Вицихинском участке *меххетГулли* превратился в детский шуточный танец, который дети исполняли под припев взрослых, заключающий, кроме приведенной устойчивой формулы, пожелания успешного роста, здоровья детям и т. п., например: «*Бак! цГуллуша, меххетГулли, ква цГуллуша, меххетГулли. . .*» «Да будет голова здорова, рука здорова. . .» Возможно, в прошлом вообще исполнение этого действия и было связано с испрашиванием здоровья, физического благополучия для исполняющих его. Традиционная тесная связь *меххетГулли* с одной половозрастной группой (девушки на выданье и молодые вдовы), строгая табуация на выполнение его в отношении женщин других возрастов и всех мужчин свидетельствуют о том, что он был осколком какого-то не дошедшего до нас полностью древнего ритуала, возможно, оргиастического характера. Не исключено, что он являлся в свое время обязательным элементом комплекса действий, выполнявшихся при переходе девушек в определенную возрастную группу.

Следует обратить внимание на своеобразное «разделение труда» при исполнении *меххетГулли*: одна из исполнительниц здесь в роли актера-исполнителя пантомимы, другая — в роли чтеца, т. е. здесь имеет место разделение единого представления на действие и слово. Это было характерно для древнегреческого театра и свойственно до сего дня многим восточным театрам.²²⁰ В *меххетГулли* налицо некоторые элементы театрального искусства: пантомима с известным когда-то, вероятнее всего эротическим, сюжетом, первоначальное содержание которой затем было утеряно, рассчитанная на определенный, узкий круг зрителей, вернее, на определенную половозрастную группу. Не случайно с появлением профессионального театра некоторые представители старшего поколения, отрицательно относившиеся к театру, публичному представлению как к чему-то постыдному, недозволенному этикой, называли его *меххетГулли*. В бытовой, разговорной речи так назывались представления с кривляниями, ужимками малопристойного содержания, но рассчитанные на развлечение публики.

Таким образом, в последний период своего бытования *меххетГулли* утратил в большей степени свое культовое, ритуальное содержание, не сохранив видимой связи ни с одним обрядом, и

трансформировался в танцевальную пантомиму, в представление небольшого объема, в своего рода театр одного актера, т. е. имел характер развлекательного зрелища, где хотя и существовал определенный сценарий действия, но была возможна и некоторая импровизация. В целом же бытование этого танца только в женской среде, где, как известно, были наиболее устойчивы древние формы культуры, совокупность связанных с ним запретов и действий, сама лексика этого танца, а также эмоциональные оттенки отношения к нему как самих исполнителей, так и зрителей свидетельствуют о его несомненной древности, делают правомерным отнесение его к эпохе функционирования половозрастных групп и объединений.

Одним из элементов зрелищной культуры, а также одной из форм проведения зимнего досуга у народов горного Дагестана были так называемые кукольные свадьбы, популярные у девочек-подростков, но в качестве зрелища привлекавшие к себе внимание всего населения. Проводилась кукольная свадьба по полному сценарию сельской свадьбы, со всеми ритуалами предсвадебного периода, собственно свадьбы и послесвадебными обрядами. В лакском с. Кумух нам рассказывали, что в начале XX в. бывали случаи, когда на палец куклы-невесты хозяйка куклы-жениха надевала золотое кольцо, которое оставалось на «молодой» всю зиму, пока не кончалась свадебная игра. После окончания собственно свадьбы хозяйка «вышедшей замуж» куклы навещала свою «дочь» и в свою очередь принимала визиты ее с «мужем». Свадьба, а также обряды до- и послесвадебного цикла сопровождалась коллективной трапезой хозяек приглашенных кукол. Матери участвующих в игре девочек, помогая им, подсказывали и уточняли детали тех или иных действий, давали им продукты и готовили с ними пищу. Участием в этих инсценировках свадеб девочки-подростки под руководством взрослых как бы отрабатывали реальные жизненные ситуации, которые их ждали в недалеком будущем, приобщались к культурно-бытовым традициям прошлого, аккумулировали их в себе, чтобы затем во взрослой жизни выступить самим в роли их передатчика.

Куклы для этого действия изготавливались из материала, набитого ватой, или шерсти. Если их выполняли в реалистической манере, то глаза, рот, щеки обозначали лоскутками соответствующих цветов, если в условной, то плоскость лица перекрещиванием нитей нескольких цветов делили на 4 части, обозначая лоб, подбородок, щеки. Куклы соответственно полу одевались в нарядную национальную одежду с вариативными особенностями данного села. Они сохранялись девочками до замужества, после свадьбы часто их брали с собой и в дом мужа и держали здесь в парадной части жилища.

Для развлекательных целей, особенно на совместных зимних сборах юношей и девушек, использовались деревянные куклы-марионетки, которые изготавливались юношами и прикреплялись к народным струнным музыкальным инструментам типа пандури.

При игре на инструменте марионетки двигали конечностями в такт музыке, убыстряя или замедляя темп движения, что вызывало смех присутствующих. Эти развлечения с куклами, а также обрядовые действия с ними на аварской свадьбе (с. Тукита, см. ниже) можно считать зачаточной формой кукольного театра в Нагорном Дагестане.

Таким образом, праздники и обряды зимнего цикла сельскохозяйственного календаря делились на несколько групп: 1) связанные с началом зимы и календарного года; 2) праздники середины зимы, которые содержали в себе идею пробуждения природы от зимнего сна и подготовки ее к весне; 3) обряды и развлечения зимнего досуга.

ПРАЗДНИКИ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ В МУЖСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ



instituteofhistory.ru

Заметным явлением в традиционной праздничной культуре Дагестана были пережиточно сохранившиеся в XIX — начале XX в. объединения мужчин, восходящие к древнейшему и сложному социальному институту — мужским союзам первобытности. Они зафиксированы нами в более или менее отчетливой форме у тиндинцев, багвалинцев, чамалинцев, каратинцев, ахвахцев, годоберинцев, ботлихцев, у аварцев, проживающих в современном Ахвахском районе (селения Тукита, Местерух), а также в несколько более стертom, трансформированном виде у даргинцев, лакцев, частично лезгин, табасаранцев, рутульцев.

Вопрос о мужских объединениях в Дагестане специально никем из исследователей не изучался, только более или менее подробно он затрагивался в работах общего характера наряду с другими вопросами. Раньше всех это сделал Е. М. Шиллинг в своем капитальном труде «Кубачинцы и их культура».²²¹ В конце 60-х гг. некоторые стороны деятельности мужских объединений у багвалинцев охарактеризовал в своей диссертации, посвященной народам андийской группы, М. А. Агларов.²²² В последние годы в дагестановедческой литературе появились дополнительные сведения о мужских объединениях у багвалинцев,²²³ а также у лакцев.²²⁴ В нашей работе мы считаем нужным остановиться на этом интереснейшем явлении, дошедшем до начала XX в. из глубины веков, в связи с его ролью в праздничной культуре народов Дагестана. В дореволюционной этнографической литературе и иных источниках никаких сведений об этом любопытном явлении нет, поэтому, описывая и анализируя его, приходится опираться только на полевой материал, по которому можно судить лишь о позднейших вариантах этой древней традиции, находившейся в исследуемое время на стадии изживания.

Зимой иногда все 3 месяца, иногда 1 или 1,5 месяца — у народов аварской группы или эпизодически — у остальных народов горного Дагестана молодые мужчины селения, женатые и неже-

натые, физически крепкие и в имущественном отношении состоятельные, собираясь по 8—10 человек, жили вместе в специально для этого выбранном доме. Это мог быть дом одного из членов объединения или одинокой вдовы или бобыля. За неимением таковых собирались в большой изолированной комнате любого другого дома. В одно общество мужчины объединялись по принципу дружеских связей или по соседскому принципу. Состав общества был постоянен в течение одного сезона, но мог меняться в разные годы. Там, где мужчины объединения вместе жили или ежедневно собирались, они регулярно на обед себе готовили хинкал с мясом. Они здесь хорошо питались, ухаживали за своим телом, смазывали его бараньим жиром трижды в день, считая, что это укрепляет здоровье. Цель участия в этих объединениях, по словам информаторов, состояла в том, чтобы поздороветь, отдохнуть, набраться сил.

У рутульцев в этих собраниях участвовали все мужчины села, а у лакцев они собирались в больших селениях поквартально, а в маленьких — все вместе. Эти общества мужчин назывались *жаналъи* (багв.), *данде хиндер* (карат.), *рикълъи* (тинд.), *глохъабазул члагла* (аварцы Местеруха), *къяча балкан*, *шатгир*, *баркъунца*, *ихтилат* (дарг.), *руккил* (лакцы Аракула), *дялакъру* (лакцы Вихлинского участка), *сехбат*, *шахлад маджлис* (рут.). У чамалинцев, ахвахцев, годоберинцев бытовал аварский термин *гъоркъо рукъ* 'общий дом', так же назывался у них и дом, где собирались мужчины, объединившиеся во временное общество. Аварцы Тукиты тоже обозначали одним термином и само мужское объединение, и дом, где оно располагалось, — *колодир*, а у каратинцев, тиндинцев и рутульцев для этого дома было другое название — *бакъи миса*, *къятерлъе миса*, *шахлад хал* соответственно. Не у всех народов, у которых бытовали в прошлом эти объединения, удалось выявить их названия, тем более дифференцировать наименование самого общества и дома, где оно собиралось.

В большом селении народов аварской группы одновременно могло функционировать несколько таких объединений. Члены каждого объединения в складчину покупали еще осенью для себя быка или барана, в зависимости от того, на какой срок функционирования своего общества они рассчитывали. К этому собирали еще по 1—2 мерки (одна мерка вмещала 12—13 кг) зерна для изготовления бузы, ее готовил хозяин *гъоркъо рукъ*, а кроме того, ее доставляли еженедельно из домов членов общества. Хлеб пекла или хозяйка дома, или другая доверенная женщина. Время от времени семьи собравшихся посылали им сюда что-либо из продуктов дополнительно: мед, яйца, урбеч, сыр и т. п., а также что-нибудь особенно вкусное, приготовленное специально для них. Не все мужчины села имели материальные возможности для участия в этих объединениях, однако большинству молодых людей родители старались обеспечить эти возможности, так как участие в объединении означало своего рода «выход в люди» и представляло для мужской части населения важнейшую форму общественного и социального бытия. Здесь можно было обменяться последними новостями,

узнать о событиях в районе, высказать свое отношение к ним, обсудить злободневные вопросы, участвовать в различных играх и развлечениях, а также, главное, в коллективной трапезе. Последнее в исследуемый период было характерно не для всех мужских обществ; так, у рутульцев коллективная трапеза в это время утратила строго обязательный характер и была явлением эпизодическим, зависящим от добровольных приношений членов объединения, или же она являлась компонентом действий, связанных с окончанием срока функционирования данного общества. Сами объединения мужчин в этом случае выполняли лишь функции организационно-игрового плана. В некоторых случаях (лезгины горных селений) в последний период бытования этих объединений на переднем плане была совместная эпизодическая трапеза, а общественно-игровые функции совершенно утратили свою роль.

Эти объединения не везде функционировали одинаково: у некоторых народов (тиндинцы, багвалинцы) весь период пребывания в объединении мужчинам не разрешалось отлучаться никуда, даже домой, у других (ахвахцы, чамалинцы) разрешалось женатым мужчинам уходить домой на одну ночь, под пятницу, у третьих (аварцы Тукиты и Местеруха) мужчины приходили в «общий дом» утром и уходили домой на ночь поздно вечером. В последнем случае человек, ответственный за приготовление еды на этот день, приходил сюда раньше других, чтобы успеть приготовить завтрак. Однако не везде, где существовали эти объединения, они собирались регулярно. Так, лакцы собирались в течение определенного зимнего периода ежевечерне по очереди у каждого из членов *руккил* (с. Аракул), который заранее готовился к этому посещению, зарезав барана и приготовив бузу, или же в неделю 2 раза, также в порядке очередности. Рутульские мужчины, собираясь ежедневно в один определенный дом, могли оставаться там не весь день, проведя там время с утра до полудня, могли разойтись, чтобы собраться снова вечером. На ночь также, за исключением тех случаев, когда объединение принимало у себя коллективно гостей из других селений, нанесших дружеский визит, рутульские мужчины расходились по домам, чтобы снова собраться утром.

Следует заметить, что общество объединяло, как правило, мужчин от 18 до 40 лет, хотя в некоторых случаях (даргинцы Кубачинского нагорья, лакцы Вихлинского участка) членами его могли быть только неженатые молодые люди. Г. П. Снесарев на материалах Средней Азии пришел к выводу, что наиболее архаическим типом мужских объединений является тот, где нет расчленения по возрастным группам.²²⁵ Однако имевшая место в Дагестане во 2-й половине XIX—начале XX в. нерасчлененность этих объединений по возрастам могла быть явлением уже вторичного порядка, относящимся к периоду деградации описываемого института, когда нарушается строгость и обязательность определенных правил и положений, существовавших издревле. Такая ломка и переосмысление традиций были характерны в это время не только для архаических общественных институтов, но и для обрядовой

жизни и многих иных компонентов духовной и материальной культуры. О том, что архаичное разделение на половозрастные группы, известное в прошлом многим народам мира,²²⁶ было характерно и для горного Дагестана, свидетельствует наличие этих групп в обрядовой жизни народов Дагестана, на чем мы останавливались выше.

В каждом обществе был свой аппарат власти, возглавлял его один из опытных мужчин, иногда самый старший. Этот аппарат состоял из руководителя, который у разных народов именовался по-разному: *хан* (багв.), *командар*, *хозеин* (гинд.), *лъарахъан* (годобер.), *гошо* (чамал.), *тамада* (каратинцы, часть даргинцев, лакцев), *базаник* (аварцы Местеруха), *шах* (часть лакцев, даргинцы, рутульцы). В некоторых объединениях руководитель имел одного или нескольких помощников: ответственного за хозяйство и питание (их могло быть несколько при большом количестве объединившихся) — *сурпачи* (годобер.), *хазиначи* (чамал.), *ашвази* (аварцы Местеруха), а также одного или нескольких блюстителей порядка — *милиц* (годобер.), *гилацIуб* (чамал.), *джаллат* (рут.). Кое-где руководитель имел знаки внешнего отличия. Так, у аварцев Местеруха *базаник* носил на плечах верхней одежды пришитые к ним красные куски ткани с одной белой полосой на них, а символом его власти служил деревянный кинжал, у лакцев *шах* имел перевязь из красного материала на правой руке ниже плеч, у рутульцев он носил такую же повязку на левой руке и кусок этой же ткани пришивался на папаху спереди. Символом власти блюстителя порядка, исполнителя воли руководителя был кнут. К числу атрибутики общества в некоторых аварских селениях относился флаг *байрах*, сшитый из красной ткани, который укреплялся на древке. На день его вывешивали на шесте во дворе дома, где собиралось мужское объединение, а на ночь убирали в дом.

С утра все члены общества (там, где сохранились традиции коллективной трапезы) завтракали вместе, еду готовил или вышеуказанный ответственный за нее, или по очереди каждый член общества. После еды они тренировались в борьбе, выполняли разнообразные силовые упражнения под руководством главного, направленные на оздоровление, укрепление организма, бегали на определенное расстояние, бросали камни и т. д. В больших селениях, где было несколько мужских объединений, между ними проводились соревнования, в которых выявлялись сильнейшие. (У аварцев и народностей аварской группы победители после окончания срока функционирования обществ, в конце зимы, должны были защищать честь своего селения на состязаниях сильнейших, проводившихся между представителями разных сел где-нибудь в нейтральном населенном пункте). После обеда могли также посвятить часть времени тренировкам, а больше развлечениям разного рода: играли на музыкальных инструментах, пели, танцевали, рассказывали всякие истории, были и небылицы, устраивали соревнования между остроловами и даже между лжецами. Представители старшего поколения рассказывали о разных слу-

чаях из собственной жизни, поучая молодых. В тех селениях, где объединение мужчин переходило из дома в дом в течение всего времени функционирования общества, каждый очередной хозяин заранее заботился не только об угощении, но и о программе развлечений, стараясь пригласить к себе на этот вечер или пожилых, много интересного повидавших родственников-мужчин, или же немолодого человека, отличавшегося веселым остроумием или даром перевоплощения и т. п. Молодые люди в этих обществах получали не только физическую закалку, но и нравственное воспитание: усваивали основные каноны горской этики, поведения в обществе, учились выдержанности и такту в словах и поступках. Кроме того, используя для отдыха и времяпровождения весь арсенал традиционных развлекательных средств, под руководством опытных представителей среднего и старшего поколения молодежь приобщалась к устному творчеству своего народа, этническим его традициям, впитывала в себя и хранила в своей памяти порядок проведения тех или иных ритуалов и празднеств, становилась своего рода их аккумулятором и трансформатором в дальнейшей своей жизни, т. е. мужские объединения, помимо иных, выполняли также и культурные функции.

Остановимся на некоторых формах проведения досуга в мужских объединениях. У некоторых народов центрального (даргинцы) и южного (табасаранцы, рутульцы) Дагестана в течение всего сезонного периода пребывания в мужском объединении один или несколько раз играли в своеобразную игру *гезма* (дарг.), *цIунай* (табас.), *шах* (рут.), которая состояла в том, что в одном из домов, где собрались мужчины, готовился узелок с хлебом, солью и другими продуктами (Нижний Табасаран) или большой пирог с мясной начинкой *цикаб* (Верхний Табасаран), которые по дымоходному отверстию спускали в то помещение, где собралась другая группа мужчин. Сделавшие это молодые люди тут же убежали. Как только продукты оказывались в комнате, присутствующие бросались вдогонку за убежавшими. Последние, в случае поимки их, должны были поставить угощение преследователям. У табасаранцев эта игра проводилась внутри селения, у рутульцев и даргинцев партнерами выступали два разных селения, причем и сама игра-ритуал сохранялась в более ярком варианте. Селение-победитель (рутульцы) получало право в составе всего объединения мужчин (40—50 человек)²²⁷ во главе с распорядителем *шахом* и его «нукерами» прийти в проигравшее селение на угощение. Пришедшие располагались на площади, тотчас со всего селения сюда стекался народ с кушаньями. Начинались танцы, в веселье принимало участие все селение — хозяин праздника. Для угощения прибывших сельское общество резало одного или нескольких быков. Праздник продолжался три дня. Во время танцев никто не имел права поворачиваться спиной к *шаху*, на виновного налагался штраф — забить быка для угощения присутствующих. Подобный же обряд у даргинцев был записан Е. М. Шиллингом в послевоенные годы²²⁸ и нами в 1961 и 1984 гг.²²⁹

Гигантский пирог *хула чутту* (2 м в диаметре) пекли целым селением на току. Начиняли его мясом, курами, сыром. В полночь молодые мужчины тайно доставляли пирог в другой аул, который тайно же был намечен партнером праздника. Пирог тихо ставили у дома руководителя мужского объединения, затем стреляли и с криком «*Чутту хушаб, мизъ нушаб!*» «Пирог вам, праздник нам!» убегали. Проснувшиеся мужчины бросались в погоню. Если погоня была успешной, все возвращались к оставленному пирогу и угощались, если нет, то аул, не сумевший поймать убежавших, должен был сделать аулу, приготовившему пирог, большое двухдневное угощение с танцами и музыкой. Е. М. Шиллинг предполагал, что этот обряд первоначально мог иметь отношение к весеннему и летнему празднику соляной семантики, так как основным моментом здесь являлись игрища с гигантским круглым пирогом.²³⁰ Возможно, эта игра является реликтом какого-то древнего предвесеннего аграрного праздника, утратившего позже свое содержание: характерно, что в рутульском варианте пушистая бурка, обязательно накидываемая *шагом* на себя поверх парадной одежды, мыслилась участниками игрища в качестве постоянного атрибута его костюма для обеспечения в грядущем хозяйственном году густых всходов зерна, тучных пастбищ для скота, согласно принципам магии подобия. В исследуемое время этот древний ритуал существовал только в качестве игры, занятия зимнего досуга. Подобная игра была известна и народам Средней Азии: таджики называли ее *барфи* 'снежное письмо';²³¹ туркмены — *гар ягды* 'выпал снег', а узбеки — *кар хат* 'снежное письмо' или *кар ягды* 'снег пошел'.²³²

На мужских собраниях аварцев и народностей аварской группы популярностью пользовалась игра *хласандела*. Она существовала в нескольких вариантах. Первый заключался в том, что один из мужчин садился на стул с завязанными глазами, положив ногу на ногу. Присутствующие били его палкой по подошве и отходили. Сидящий должен был угадать, кто именно из мужчин ударил его. Если угадывал, ударявший садился на его место. У каратинцев эту игру начинал потерпевший поражение в другой игре — *мазл тламер*, направленной на выработку быстрой реакции на действия противника. В этой игре условно вся правая рука обозначала кинжал, три последних ее пальца — клинок, указательный палец — штык. «Штыком» поражался «кинжал», «кинжалом» поражался «клинок», а «штык» поражался «клинком». В эту игру могли играть 2—3 человека одновременно. Начинали ее все партнеры вместе, мгновенно выбрасывая вперед правую руку; побеждал тот, кто обладал лучшей реакцией.

Во втором варианте игры *хласандела* кто-то из собравшихся мужчин брал палку и стучал ею около себя один раз, произнося «*хласандела*». Следующий должен был стукнуть палкой 2 раза и 2 раза произнести «*хласандела*», третий делал это 3 раза и т. д. Если кто-то сбивался со счета, ему закрывали лицо папахом и начинали бросать в него мелкие предметы до тех пор, пока он не уга-

дывал бросившего. Тогда игру начинали сначала. Подобная игра у даргинцев называлась *глуцуди*. Начинаящий ее вначале стучал палкой в пепел очага, затем около себя и произносил «*глуцуди*», следующий брал палку, стучал около себя два раза и два раза говорил «*глуцуди*» и т. д. Тот, кто сбился со счета, должен был сесть, заложив ногу на ногу, и его били по подошвам этой палкой столько раз, сколько ему полагалось произнести «*глуцуди*».

Первый вариант *Хасандела* также напоминал даргинскую (район Нижнего Кайтага) игру *багъа чая* 'угадай'. Считали всех находившихся в помещении; десятый по счету должен был выйти в центр, лечь на пол и поднять одну ногу, закрыв глаза. Кто-нибудь бил его палкой по ноге; лежавший, открыв глаза, должен был угадать бившего. В случае угадывания бивший ложился на место угаданного и игра продолжалась, в противном случае игра также продолжалась, но с прежним угадывателем.

У годоберинских мужчин популярна была игра *хъатихъи хъати бугъир* 'ударить рукой по руке'. Один из мужчин садился на стул или камень, другой, «охраняя» его, клал ему на плечо руку ладонью вниз. Он должен был другой рукой или ногами отгонять тех, кто пытался ударить сидящего. Если «защитник» задевал кого-то из нападавших, тот должен был встать в качестве защитника, а место охраняемого занимал кто-то из зрителей. Подобная же игра, под названием *беклеб букьон*, была известна и даргинцам с. Кунки, но играли в нее чаще на совместных сборах девушек и юношей, которые могли происходить зимой не только в помещениях, но и на воздухе. Так, в с. Кунки было принято во 2-й половине зимы рубить кустарник *гамша*, который использовался для перекрытий: им закладывали пространства между бревнами. Этой физически нетрудной работой занимались неженатые молодые люди. К концу работы на место сбора юношей приходили девушки для помощи в транспортировке кустарника, а также для совместных танцев и развлечений. Здесь чаще всего и играли в вышеназванную игру, при этом сидящим в центре и охраняемым объектом бывала, как правило, девушка, а «защитником» — парень, которому она нравилась. Он охранял ее, положив левую руку ей на голову, а ногами отгоняя нападавших, как и в годоберинской игре. В остальном годоберинский и даргинский варианты игры совпадали.

Даргинские и лакские юноши и молодые мужчины играли в *пакъалла* (дарг.), *Кил-ттарх* (лак.). Это игра вроде русского «чижика»: круглому деревянному бруску придают с двух сторон заостренную форму и кладут его на землю. По одному его концу бьют палкой и, когда он приподнимается над землей, бьют еще раз и отбрасывают далеко в сторону. С каждой стороны в игре участвовали по 4—6 человек. Выигравшей считалась партия, набравшая больше очков. Кончив играть установленное количество партий, и победители, и побежденные покупали в складчину продукты и устраивали пир с танцами, песнями и иными развлечениями.

У аварцев была распространена игра, несколько напоминающая шашки. В нее играли на годеканах, популярна она была и в муж-

ских объединениях. Предварительно расчерчивали каменную плиту следующим образом: изображали на ней сначала квадрат, затем двумя линиями делили его на 4 квадрата, затем в большом квадрате проводили еще две диагонали, и он, таким образом, оказывался разделенным на 8 частей. На противоположных концах квадрата на стыках линий ставили по 3 цветных камешка. Любопытно, что эти камешки у чамалинцев назывались быками, а сама игра — *мусе хъвадолаб* 'бык чертит' (как и обряд первой борозды). Каждым камешком можно было ходить по любой из линий вперед. Цель играющих заключалась в том, чтобы раньше партнера продвинуть своих «быков» на исходную линию игры противника.

Опишем еще одну игру — *къаргъа*, в которую играла зимой чамалинская молодежь, объединенная в мужские общества: один из участников игры оставался на определенной точке внутри селения, пока остальные разбежались и прятались в селении или на горах. Он должен был найти их всех, на это уходил иногда целый день. Игра учила ориентироваться на местности и была, вероятно, в старину одним из элементов военной подготовки молодежи. У лакцев эта игра называлась *лакIрай букваву* и в конце XIX — начале XX в. перешла уже в разряд детских игр.

У рутульской молодежи, собравшейся на *шахIад маджлис*, популярностью пользовались игры *татадшин* и *тураи*. Первая состояла в перетягивании палки к себе двумя партнерами, каждый из которых держался за нее двумя руками.²³³ Во второй игре 2 человека с завязанными глазами садились напротив и били друг друга мокрыми полотенцами.

Участники рутульских мужских объединений по распоряжению *шаха* в один из дней разыгрывали охоту на тура. Один из мужчин натягивал на себя шкуру тура, а на голову надевал маску с турьими рогами, другой одевался охотником. «Тур» поднимался на склон горы у селения и начинал там бегать, подражая повадкам животного. «Охотник» выслеживал его, но «тур» убежал. В конечном счете «охотник» должен был «ранить» или «убить» его и, привезя свой трофей в селение, бросить его к ногам *шаха*, но это случилось не скоро: цель обоих актеров состояла в том, чтобы сделать «охоту» увлекательным зрелищем, заставить зрителей поволноваться, неоднократно терять надежду на успех «охотника» и вновь загораться ею. Представление это наблюдали все жители данного аула и приглашенные из других селений гости. Для того чтобы не дать чересчур разгореться страстям зрителей, что могло бы привести к каким-нибудь непредвиденным эксцессам, их отвлекал временами специальный ряженный, присутствовавший в публике и смешивший своими проделками: он толкался, кувыркался, в гротескном, смешном виде изображал кого-нибудь из присутствующих, кто выказывал признаки слишком сильного волнения. Смех над его действиями отвлекал зрителей от чрезмерных эмоций, азарта болельщиков. В общем, это был своеобразный театр, где сценой являлись окружающие село горы, выполнявшие и роль естественных декораций. Среди мужчин были признанные мастера

«охоты», обладавшие незаурядными актерскими способностями, которые делали каждое такое зрелище событием, надолго сохранявшимся в памяти зрителей.

Значительную роль в развлекательной программе мужских объединений, как и любых других праздников, играл ряженный, которого назначал руководитель с самого начала их функционирования, остальные члены общества не знали, кто скрывается под маской. Одет он бывал в традиционную маску и костюм: вывернутая мехом наружу шуба с привязанными к ней цветными тряпками, шумопроизводящей утварью. Сохранялась и атрибутика, характерная для реквизита ряженого в обрядах продуцирующего характера: у него через плечо висела сумка с золой или белой глиной, чтобы посыпать ею людей, в руках был посох. Он не разговаривал, объяснялся жестами, «наводил порядок», посыпая присутствующих золой, кувыркался. Ряженных иногда бывало двое, вторым мог быть также только мужчина, но переодетый в женскую одежду. Вдвоем они танцевали, смешили присутствующих разнообразными движениями, изображая односельчан, разыгрывая бытовые сценки мимическими приемами. Для рутульских объединений мужчин были характерны игры с передеванием парней в женскую одежду и разыгрывание сенок брачного характера.²³⁴ Так, одного из юношей, одетого в женское платье и низко надвинутый на лоб платок, одним концом которого перевязывался и рот, группа молодых людей вела в другое общество своего или соседнего селения. Приведя переодетого юношу, сопровождающих его заявляли, что это любимая дочь имярек сельчанина, без памяти влюбленная в находящегося среди сидящих юношу (называли его имя), пренебрегла приличиями, своим добрым именем и грозившей ей смертельной опасностью со стороны своей мужской родни и сбежала из дому, чтобы соединиться брачными узами с любимым. При этом парень, изображавший девушку, разыгрывая смущение, жеманился, прятался за спины своих сопровождающих. Хозяева старались проявить свое «участие» к «влюбленной», хваля ее «избранника», и здесь же организовывали шуточный обряд омульманского бракосочетания, в течение которого наиболее остроумные молодые люди изображали муллу и свидетелей с обеих сторон, после чего «новобрачная» и ее свита со смехом убегали. Продолжительность игры зависела от выдержки и терпения пришедших, иногда они со смехом разбежались еще до обряда «бракосочетания».

Табуация для женщин в этих объединениях была строгой. Им не разрешалось появляться в *гьоркьо рукъ* ни под каким предлогом, даже самым близким (матери, жене, сестре). Этому существовало бытовое объяснение: мужчины здесь бывали пьяны от бузы или вина (чамалинцы, тиндинцы, багвалинцы, лакцы). Принцип строгой изоляции от женщин — характерная черта института мужских союзов разлагающегося первобытного общества.²³⁵ Однако полевой материал дает свидетельства того, что в последний период бытования этих объединений, относящийся ко 2-й половине XIX — началу XX в., строгие законы, касающиеся присутствия здесь

женщин, несколько смягчаются и в некоторых обществах разрешается посещение ими развлекательной части этих собраний один раз в неделю (годоберинцы) или ежевечерне (аварцы селений Тукита, Местерух; лакцы современного Кулинского р-на (но замужние женщины у лакцев на эти собрания не ходили)); иногда в свободное от работы время женщины могли сюда приходиться и днем. Все они были родственницами собравшихся здесь мужчин и приходили для участия в танцах. В этих случаях мужчины избирали из своей среды руководителя и для приходящих сюда женщин. Женский *базаник* следил за порядком среди женщин, за тем, чтобы они выходили на танец в определенной последовательности, а после танцев провожал их домой. Во время танцев мужчины и женщины располагались отдельными рядами друг против друга. Танцы начинал руководитель (*базаник, тамада*) мужчин, который сидел с одного края мужского ряда. С ним должна была выйти танцевать женщина, сидящая первой с того же края женского ряда. Затем танцевал следующий в мужском ряду мужчина, с ним должна была выходить вторая в женском ряду, и т. д. Нарушение этой очереди считалось нарушением дисциплины и наказывалось следующим образом: мужчину *базаник* ударял по шее деревянным кинжалом, девушку предупреждал словесно. Во время танцев во дворе, несколько в стороне от танцующих, ставился поднос с яблоками, сухофруктами, сладостями, который охраняли два члена данного объединения мужчин. Мужчины делали попытки взять что-нибудь с подноса, отвлекая его охрану. Если кому-нибудь удавалось это сделать, за ним гналась охрана подноса. Если его ловили внутри танцевального круга, он штрафовался, если за его пределами, он был свободен от наказания. Штраф существовал и за кражу флага общества; он состоял в том, что все собравшиеся с музыкой, барабаном шли в дом похитителя на угощение и веселье.

В более архаических типах мужских объединений существовала развитая система штрафов. Поводом для штрафа могла быть самовольная отлучка домой, какие-то действия, выполненные без ведома и разрешения руководителя, шумное поведение, словесная перепалка, драка, непочтительное отношение к руководителю, отсутствие на сборе без уважительных причин и т. д. Существовали штрафы продуктами (мясо, курдюк, буза, яйца и т. п.) и деньгами, на которые также покупались недостающие продукты, в том числе лакомства. За непослушание, вероятно, в более далекие времена существовали и физические наказания, надо полагать, достаточно суровые, пережитком их может служить символический удар деревянным кинжалом по шее. Но и в исследуемое время одним из способов наказания непослушных было привязывание их к центральному столбу, практиковавшееся у некоторых народов (каратинцы), избивание и сажание в яму (рутульцы); при этом сельские власти и духовенство не имели права заступиться каким-либо образом за наказанного *шахом* или заявить протест против его деяний, так как за это сами могли подвергнуться крупному штрафу (1—2 головами скота), который *шах* со своей дружиной мог изъять си-

лой. Эти порядки напоминают институт «временных правителей», известный в прошлом многим народам мира, материал о котором систематизировал и проанализировал Д. Д. Фрэзер в своем знаменитом труде.²³⁶ За серьезный проступок член общества мог подвергнуться изгнанию из него без компенсации за взнос. В данное общество его больше не принимали, но могли принять в другое, однако память о случае изгнания из объединения того или иного сельчанина сохранялась надолго, пережив часто и самого изгнанного, и свидетелей этой акции.

Для пополнения кассы и припасов общества члены его могли завлечь на свою территорию богатых жителей селения или их детей (речь идет об объединениях с более замкнутым укладом быта), устроив для этого на улице около дома танцы. Сюда из любопытства собирались жители села. Похищенных силой заводили в дом и держали здесь до тех пор, пока за них не вносили выкуп деньгами, продуктами. И хотя там им было не плохо, родные должны были выкупать их быстро, считалось позорным задерживать выкуп более 1—2 дней. Кроме того, во многих случаях практиковалась посылка людей «в дозор» по всем дорогам, проходящим около селения; путников-мужчин оштрафовывали небольшими суммами денег, которые поступали в казну *шаха*; в качестве шуточных причин обложения штрафом выдвигали недостаточно вежливое приветствие путника, слишком быструю или слишком медленную ходьбу его, не тот аллюр лошади и т. п. Помимо этого время от времени *шах* приглашал в гости состоятельных жителей соседних селений, предварительно за 10—15 дней предупредив их через посланных, чтобы они успели подготовиться. Каждый приглашенный являлся с бычком или бараном, которые забивались для пира в честь гостя. Там, где не было регулярной совместной трапезы, у *шаха* накапливался определенный фонд штрафных средств (денег, скота); он реализовывался во время прощального пира объединения с приглашением иноаульных гостей, которым завершался сезон функционирования данного общества. У рутульцев, лакцев, аварцев и народностей аварской группы объединение заканчивало свою деятельность в конце зимы, перед началом весенних полевых работ.

У некоторых даргинцев, в частности кубачинцев, по данным Е. М. Шиллинга,²³⁷ временем действия мужских объединений было лето. При этом правом членства в них у кубачинцев обладали только неженатые молодые люди. У других народов Дагестана, как мы видели выше, такого строгого разграничения в объединениях холостых от женатых не было. Ритуальный игровой цикл, завершавший срок действия объединений, проводился летом не только у кубачинцев, но и у других даргинцев горных селений, хотя сами сборы у них происходили в зимнее время. Записанный нами вариант игрового цикла, проводившегося в ряде селений Даргинского нагорья (Ашты, Кунки, Харбук, Кища, Урари, Нахи, Гуладты и др.), напоминает заключительный цикл кубачинского праздника *гулала-акубукон* — *гулала-абильциль* «неженатых последние три дня». Праздник этот по смыслу связан с зимними

объединениями мужчин. Надо сразу же заметить, что время проведения его — лето — наложило свой отпечаток на символику некоторых действий, обрядов, выполнявшихся в разных вариантах этого праздника; не исключено также, что здесь, особенно в кункинской его разновидности, произошло наложение праздника закрытия мужского объединения на другой праздник, на чем мы еще остановимся ниже.

Праздник *мигъви*, *жамиглетла мехъ*, *гезмуте* продолжался от трех до семи дней. Временем проведения его была вторая половина июня, когда в горах устанавливалась ровная теплая погода, был хороший травостой и крепчал, быстро набирая вес, скот. Подготовку к празднику начинали задолго до него: со всех мужчин селения собирали зерно, по 1 мерке (18 кг) — с молодых и по полмерки — с мальчиков и стариков. Часть собранного зерна для получения солода *к/ия* замачивали в мешках в реке и затем, тепло укрыв, давали ему прорасти; остальное зерно шло частично на приготовление толокна, часть же его размалывали на муку. Солод и толокно были компонентами бузы, которую готовили к празднику; из муки выпекали хлеб. Для сбора и хранения продуктов для праздничного пира (буза, хлеб, мясо, сыр и т. п.), а также для коллективной трапезы мужчин, имевшей место в эти дни, поблизости от центральной площади селения нанимали большое помещение с вместительным сеновалом, который использовался в качестве склада. Женщины не допускались к трапезе, они могли только помогать в подготовке ее, участвуя в выпечке хлеба, приготовлении бузы, а также разнообразных праздничных блюд. Из домов многих юношей, участвовавших в мужском объединении и в празднике, к общему столу дополнительно приносили *тонча* — подносы с разнообразными наиболее лакомыми блюдами местной кухни: здесь были и пироги с сырной начинкой, и плов, и вареное мясо, и т. п.

В качестве зрителей к месту проведения праздника собирались все жители селения, без различия пола и возраста, а девушки и женщины могли принять участие и в танцах. На праздник приглашались мужчины из соседних даргинских и лакских селений. Распорядителем праздника был руководитель мужского объединения: он ведал как сбором продуктов для пира и подготовкой к нему, так и следил за соблюдением всех обычаев, связанных с проведением игрища. Если кто-то из участников торжества нарушал какие-то неписанные законы общества, допускал какие-нибудь непристойности или не выполнял возложенные на него обязанности, распорядитель собирал членов объединения и сообщал им об имевшем место факте нарушения, высказывая свое мнение о мере наказания. Самое большое наказание заключалось в том, что все мужчины — участники игрища шли коллективно к дому нарушителя, неся в мешке внесенный им пай зерна, и, открыв ворота, швыряли его во двор нарушителя. Последний не имел уже права не только на участие в празднике, активное или пассивное, но и не мог подходить близко к месту его проведения. Это было редким явле-

нием, так как участники торжества старались не допускать никаких нарушений — в противном случае на них ложилось клеймо позора на всю жизнь. В последующие годы нарушителя вновь принимали и в объединение мужчин, и в число участников традиционного празднества, но о факте бывшего исключения в селении помнили всегда.

После угощения в специально для этого нанятом помещении мужчины — участники игрища выходили на сельскую площадь, где проводилась развлекательная часть праздника, в которой руководящую роль играл *шах* — шуточный правитель, избравшийся на время игрища. Это был обычно мужчина пожилого возраста, обладавший организаторскими способностями, определенным опытом ведения этих игрищ и развитым чувством юмора. Кроме того, кандидат на должность *шаха* должен был быть состоятельным человеком, чтобы мог зарезать быка для участников праздника, если «проштрафится», т. е. засмеется. Для того чтобы смешить *шаха*, назначался специальный шут *пячлу* (с. Харбук, даргинцы). Он старался всяческими приемами выполнять свою миссию, позволяя делать с собою что угодно, вплоть до оголения. Если же *пячлу* отказывался от произведения какого-то действия, требуемого присутствующими, штрафником становился он и резали быка, купленного на его средства. Попытаться рассмешить *шаха* мог и любой участник празднества. Информаторы в с. Харбук вспоминали случай на одном из последних в селе *гезмунте*, рассмешивший *шаха*, который держался до этого совершенно невозмутимо: на этот праздник попала случайно куначка из соседнего села и, участвуя в танцах, перетанцевала в первые дни всех мужчин и женщин Харбука. Все с нетерпением ожидали возвращения лучшего танцора селения, отсутствовавшего в эти дни дома. Но вот он вернулся и стал танцевать с неутомимой партнершей особой трудности танец *гангацлуцл*, который исполняется на полусогнутых ногах. Куначка уже предвкушала очередную победу, но в последний момент шлепнулась на пол — видимо, сказала усталость. У нее был такой обескураженный вид, что *шах*, глядя на нее, расхохотался. Тут же привели и зарезали принадлежавшего ему быка для угощения участников праздника. Следует отметить, что в любом случае *шах* в один из последних дней *гезмунте* смеялся, чтобы угостить сельчан мясом «штрафного» быка, он шел на это добровольно, но для создания комического эффекта старался как можно дольше сохранять серьезность.

Шаха торжественно выносили на сельскую площадь на сплетенной для этого случая циновке из гибких прутьев четыре молодых человека и водружали на ней же на специально устроенное здесь возвышение. Как только *шах* оказывался на своем пьедестале, он давал знак садиться участникам праздника, которые встречали его появление стоя. Сиделись все, кроме юношей, и действие начиналось. Около *шаха* становились два его помощника, которые оба назывались *муин* (а по другим сведениям один именовался *юръябек* 'господин-иноходец', а другой — *кьашкъабек* 'господин-

тяжеловоз'). У этих персонажей лица и другие открытые части тела густо замазывались сажей: на черных лицах сверкали глаза и белели зубы, из-под закатанных до колен штанов чернели также замазанные сажей босые ноги. Передвигались они верхом на палке, подстегивая ее прутом, как коня. Для того чтобы рассмешить публику, они стегали прутьями себя и друг друга, ругались между собой, отпускали временами в публику шуточные реплики, иногда непристойного содержания, но на них не принято было обижаться. Это была шутовская администрация праздника. Кроме них, в свиту *шаха* входили ряженые *хъячи*, которые делились на две группы: *палтусы* и *зангарай*. *Палтусов* 'неопрятных', одетых в старье и рвань, бывало человек пятнадцать-двадцать. Голову их закрывали маски, изготовленные из грубого местного сукна или овчины, они назывались *хъячила ктапи* 'шапка шута'. Отверстия для глаз и рта вырезались, а нос делался железным или матерчатым и дополнительно укреплялся на своем месте. Маска могла иметь рога и бороду; к одежде *палтуса* сзади могли пришить хвост. Иногда она более реалистично изображала животных: кошку, козла, корову и т. п. Но главное требование, предъявляемое к маске, состояло в том, чтобы она была смешной. Ряженые переодевались в том же помещении, которое было занято под нужды праздника, поэтому никто из публики не знал, кто скрывается под масками. Вторая группа ряженых — *зангарай* — была намного меньше. Эти ряженые одевались по-праздничному, но поверх одежды на тело надевали железную кольчугу, лицо закрывали стальной сеткой с наголовником, т. е. они одевались как воины. Вероятно, первоначально они выполняли функцию телохранителей *шаха*. Само название *зангарай*, считают информаторы, произошло от подражания звукам колокольчиков, которые привешивались к одежде этой категории ряженых: на затылке, локтях, по наружному краю штанов и т. п. Кроме того, одежда *зангарай* украшалась цветными лоскутами, привязывавшимися к локтям, плечам, коленям. В исследуемое время, если задача *палтусов* состояла в том, чтобы смешить присутствующих, то *зангарай* — следить за порядком, предупреждая ссоры, драки, нарушение веселья, т. е. они выполняли функции охраны общественного порядка. Их назначал руководитель мужского объединения из числа женатых мужчин, считая, что они менее вспыльчивы, более рассудительны и способны спокойно оценивать самые непредвиденные эксцессы. Ряженые обеих категорий обычно выполняли свои функции молча, но если приходилось разговаривать, они делали это с придыханием, меняя голос.

Важным элементом и обязательным компонентом праздника было *кьалтукъ* — живое дерево, срубаемое юношами в лесу в первый день праздника. После удаления зелени с веток его несли на один из хуторов, на который в данном году выпала очередь украсить его.²³⁸ На хуторе уже заранее были приготовлены яства, предназначенные для украшения дерева: вареные яйца, орехи, фрукты, хинкал, печенный в масле, и т. д. Во второй день празд-

ника украшенное таким образом дерево (как правило, береза) приносили в селение и устанавливали в центре праздничной площади около *шаха*. Отныне все действие праздника происходило вокруг этого дерева. Здесь танцевали, играли; здесь же устраивали шуточные потасовки ряженые. Время от времени мужчины делали обычно безуспешные попытки что-то сорвать с дерева, охраняемого самим *шахом*. Пойманные при этих попытках расплачивались штрафом — подносом с кушаньями, который ставился перед *шахом*. Нарушителями бывали те из мужчин, в доме которых заранее специально подготавливался *хонча* — поднос с яствами для общего стола. *Зангарай* и *палтусы*, подталкивая в спину, вели прощтрафившегося домой за *хонча* для уплаты «штрафа». Несли этот поднос на площадь следующим образом: впереди мел дорожку один из *палтусов*, за ним шла женщина с подносом рядом с оштрафованным мужем, за ними шли *зангарай*, замыкали шествие два *палтуса*. Принесенными кушаньями угощались *шах* и гости праздника, а для супругов играли танец почета, который танцевали они вдвоем. В завершение танца муж, сняв папаху, низким поклоном *шаху* благодарил за оказанный ему почет. Таким же способом в продолжение всего праздника «оштрафовывались» и другие подготовившиеся к этому лица.

Шутки, «штрафы», проделки ряженых, угощение участников торжества и гостей чередовались с танцами. Очередной танец начинали мужчины: они выходили один за другим в круг и, приплясывая, делали один полный круг. Затем в круг выходили женщины по одной и занимали места последовательно за мужчинами, так что между каждыми двумя мужчинами в кругу оказывалась женщина, и наоборот. В танце женщины обе руки раскидывали в стороны, а мужчины одну руку ребром ладони прижимали к груди, а другую отводили в сторону. Сделав два круга в одну сторону, все танцующие одновременно поворачивались в другую сторону и продолжали танец. Во время танца одни танцоры, как мужчины, так и женщины, незаметно сменялись другими из числа публики, и танец в целом не прерывался до замолкания музыки. В кругу между мужчинами могли танцевать по две и по три женщины, встав в ряд под прямым углом к танцевальному кругу. Движения по кругу чередовались с подпрыгиваниями мужчин на месте, при этом женщины, стоя перед ними, хлопали в ладоши. В танцах участвовали и ряженые: через каждые пять-шесть обычных танцев в круг входили все *хъячи* и исполняли свой танец, все па которого имели целью насмешить зрителей. Он, как и остальные танцы ашты-кункинцев, был коллективным; каждый *хъячи* танцевал в паре с женщиной, причем *палтусы* составляли наружный круг, внутри которого танцевали *зангарай* также с женщинами попарно; ряженые каждый раз имели право на три круга, при этом подпрыгиванья, смешные ужимки — в общем, неординарное поведение — характерны были только для группы *палтусов*. В конце третьего круга каждый из *палтусов* неожиданно падал у ног своей партнерши, стремясь

при этом повалить и ее (обрядовый жест с эротическим смыслом), но она, как правило, успевала за мгновение до этого выскочить из круга. Время от времени от имени *шаха* объявлялись специальные танцы для гостей, в знак уважения к ним, и для чабанов.

В с. Кунки этот праздник завершался особым массовым танцем *гягьЛунг*. Это был чисто мужской танец, в нем принимали участие мужчины всех возрастов, за исключением *шаха*, его телохранителей, чабанов и гостей. Танцующие составляли процессию, которая под звуки особой маршевой мелодии делала один круг по площадке для танцев, идя против часовой стрелки. При этом все танцующие левой рукой зажимали ноздри, а правой помахивали шапкой под левой мышкой. Продолав один полный круг, участники танца продолжали дальше обычный танец под обычную же музыку. Выяснить семантику необычного положения рук в этом танце и этимологию его названия в наши дни не представляется возможным, но ясно видна связь его с определенными обрядовыми действиями, которые приурочивались к летнему календарному циклу. Исключение из этого ритуала всех посторонних для сельского общества, а также чабанов свидетельствует, во-первых, о его локальном, внутриобщинном значении, а во-вторых, чисто земледельческом характере обряда. Как видно из описания, это не столько танец в полном смысле слова, сколько обряд, принявший форму танца, о чем свидетельствует единичное выполнение его в качестве заключительной процедуры праздника. Определенную связь можно проследить между этим обрядом в части, связанной с необычной позой его исполнителей, и следующей легендой. Как говорит предание, когда-то грозный завоеватель с войсками прибыл в Ашты-Кункинское ущелье, чтобы разгромить селения в нем и пройти дальше. Жители здешних селений перед лицом страшной угрозы решили пойти на хитрость: с первыми лучами утреннего солнца все мужчины вышли на просторную площадь, откуда их видно было завоевателям, и затеяли шуточное сражение на саблях в сопровождении мелодии, производимой ртом, но сила звуков которой регулировалась зажимом ноздрей через определенные промежутки времени. Увидев жителей, беззаботно резвящихся перед лицом грозящей опасности, завоеватель, по преданию, испугался их и провел войско через другое ущелье.²³⁹ Возможно, в свое время легенда пыталась каким-то образом объяснить этот «странный» обряд (а в том, что легенда сложилась значительно позднее самого обряда, нет никаких сомнений), но в исследуемое время они существовали раздельно, связь между ними уже не прослеживалась. Как бы то ни было, необъяснимость этого ритуала, утрата связи между смыслом его и действием являются свидетельством глубокой его древности.

Праздник заканчивался вечером третьего (с. Кунки) или седьмого (селения Ашты, Харбук, Гуладты и др.) дня шуточной борьбой *ряженных* между собой, которую они вели, разделившись на две партии: сторонников *шаха* и противников, при этом пер-

вых должно было быть обязательно меньше. Противники швыряли друг в друга золой из карманов, партия *шаха* должна была потерпеть поражение и бежать, а *шах* попадал в плен. При этом дерево, охранявшееся *шахом* в течение всего праздника, сваливали на землю, а то, что висело на его ветвях, разбрасывалось борющимися и подбиралось детьми. На этом и заканчивался праздник. Концовка праздника с разрушением дерева и пленением *шаха* очень напоминает широко распространенные в древности и сохранявшиеся у некоторых народов мира вплоть до нового времени акты убийства временного правителя, заменявшего на небольшой срок настоящего правителя.²⁴⁰ Убийство правителя, который рассматривался как воплощение божества растительности, плодородия, связано было с тем, что по существовавшим у народов мира в древности представлениям нельзя было ему дать одряхлеть, так как это могло принести большой вред окружающим. «Необычайная ценность, приписываемая жизни такого человека, и приводит к его насильственной смерти — единственному средству избежать неминуемого одряхления под бременем прожитых лет».²⁴¹

Обычай убийства правителя на территории раннесредневекового Дагестана существовал в Хазарском каганате. Арабский географ X в. Ибн-Хаукаль писал: «Когда приведут его (избираемого на царство. — А. Б.), чтобы посадить на царство и приветствовать его в этом сане, то Хакан-Хазар душит его шелковым шнурком; и когда он близок к тому, чтобы испустить дух, говорят ему: „Как долго желаешь царствовать?“ Он отвечает: „Столько-то и столько-то“. После этого ему необходимо умереть раньше этого, иначе его убивают по достижении этого срока».²⁴² Другой автор того же времени дополняет: «Но когда бывает в земле хазар засуха или какое-нибудь несчастье поражает страну, или несут они неудачи в войне при торжестве вражеского племени, или застают их врасплох какое-либо событие, то чернь и знать спешит к царю и заявляет ему: «Мы приписываем свое несчастье этому хакану, и его существование нам приносит несчастье. Убей его или же отдай его нам — мы его уьем!» Иногда он выдает его и они его убивают, иногда он берет на себя его убийство, а иногда, сжалившись над ним, защищает его, говоря, что нет греха, в котором бы тот был виновен, и нет преступления, которое бы он совершил».²⁴³

У тех народов, где издревле существовали описанные порядки умерщвления правителей, последние старались переложить эту обязанность вместе с временными привилегиями царской власти на кого-нибудь другого; таким образом возник институт «временных правителей». Нам думается, что вышеописанный праздник, «шахская игра» есть не что иное, как игровое отражение порядков, когда-то существовавших реально и состоявших в том, что ежегодно предавался смерти правитель или его временный заместитель, воплощавший в себе божество растительности. В нашем случае, вероятно, божество растительности когда-то воплощалось в дереве, которое разрушалось. Однако здесь, кроме

того, есть *шах*, являющийся как бы хозяином этого дерева, которого в описываемой форме обряда пленяют, а ранее, надо думать, «убивали», т. е. наряду с растительным здесь фигурирует божество в человеческом образе. Л. Я. Штернберг считал, что в подобных случаях налицо оказывались две стадии концепции об умирающем и воскресающем божестве растительности.²⁴⁴

На тесную связь «шахского действия» с идеей убиения и ликования по поводу воскресения бога растительности указывает, во-первых, само время его проведения — период летнего солнцезаворота, во-вторых, первая часть этого праздника в варианте с. Кунки. В этом варианте существовала часть, предшествовавшая вышеописанному торжеству и проводившаяся не в селении, а на определенном горном лугу в местности *Къекри* на границе с лакскими землями. Материальная подготовка к этой части праздника производилась на животноводческих хуторах, где жили все лето девушки под присмотром пожилых женщин. Здесь от каждого хозяйства готовили поднос с изысканной едой, которой полагалось быть очень жирной: на каждом подносе горкой укладывались пироги с сырной начинкой, густо намазанные маслом, жирные блинчики, сдобный хинкал, жаренный в масле, слоеный хлеб и т. д. В день праздника женщины с хуторов рано утром выходили с подносами, а мужчины шли из селения с напитками и музыкой на названный луг. Кроме них, здесь собирались из селения и из хуторов все, кто был в состоянии пройти те несколько километров, которые вели к месту праздника. Каждый из состоятельных барановодов должен был доставить сюда по две бараньи туши: одну в вареном виде, другую в сыром. Собравшиеся начинали танцы. Танцевали все, коллективно, образуя большой круг, и делали это с таким азартом и энергией, что к концу дня прекрасный альпийский луг оказывался вытопанным по кругу до обнажения земли. Во время танцев девушки, по обычаю, макали одну руку в сосуд с маслом и всей пятерней припечатывали ее к спине танцующего впереди по кругу парня, как бы желая ему изобилия в текущем году.

Танцы чередовались с угощением и скачками. Скакали на неседланных лошадях километра четыре. К прискакавшему первым юноше подбегала его невеста, если таковая имелась, и обматывала шею коня шелковой тканью. Это был праздник плодородия, принадлежавший к летнему циклу солярных обрядов, в котором идея изобилия красной нитью проходит через все ритуальные действия и материальное его оформление.

Во время этого праздника юноша мог выразить свои чувства избраннице. Происходило это следующим образом: в день, предшествовавший празднику, он подходил к ближайшей родственнице девушки — матери, бабушке, старшей сестре — и говорил, что во время праздника придет обедать к подносу этой семьи. Это означало, что парень признается в любви к девушке и выражает намерение сосватать ее. Если родные девушки ничего не имели против этого брака, они готовили поднос с яствами и родственница уже

на лугу сообщала родственнику юноши, что *хонча* с едой готова, и приглашала его с парнем на обед. Если же брак этот был нежелателен, приглашения к подносу с едой не следовало. Таким образом, здесь, как и во многих других случаях, связанных с личностными взаимоотношениями в сфере эмоционально-психологической и этической, действовала своеобразная знаковая система. В благоприятном случае молодой человек вместе со старшим членом своей семьи приходил на обед к семейному подносу девушки, а уходя, оставлял на нем деньги или что-либо из серебряных украшений: кольца, серьги, браслет и т. п. В этот же день во время танцев с этой девушкой выходили танцевать члены семьи юноши и дарили ей отрез на платье, головной платок и т. п. Эти подарки — *гаишбаш* — как бы узаконивали сватовство. Обычай избрания брачного партнера, практиковавшийся на этом празднестве, стоит в тесной связи с его продуцирующим характером и логически вписывается в структуру праздника.

К вечеру этого дня все участники праздника возвращались в селение и всю ночь проводили в танцах и веселье, а со следующего дня начиналось вышеописанное «шахское действо». Весь комплекс обрядовых действий этого праздника является, на наш взгляд, выражением ликования по поводу убийства, а следовательно, будущего возрождения божества растительности, т. е. его убивали в молодом виде, не дав ему одряхлеть, в ожидании того, чтобы оно позже «возродилось во всей полноте юношеских сил»,²⁴⁵ так как вытаптывание молодой травы, грубо говоря, погрома прекрасного луга, могло быть не чем иным, как убийством, уничтожением его.

Таким образом, сохранившийся в сравнительно небольшом регионе проживания горных даргинцев один из общесельских летних праздников — *михъви* (*джамиглетла мекъ, гезмунте*) оказался неоднозначным и по сути своей связанным с очень древними идеологическими представлениями дагестанцев, восходящими к идее умирающего и воскресающего божества, возникшей, как считают исследователи, в глубокой древности, в охотничий период и получившей дальнейшее развитие в период земледельческий и находящей отражение в обрядовой жизни многих народов мира.²⁴⁶ Свою древнюю сущность этот праздник сохранил под сравнительно новой оболочкой заключительного ритуала, связанного с функционированием мужских объединений, генетически восходящих к мужским союзам древности. В этой второй своей ипостаси праздник также проявляет достаточную степень древности, так как возникновение института мужских союзов связывается с эпохой разложения первобытно-общинного строя.

Праздник этот, несомненно, несет на себе наслоения и более поздних эпох. Как считает Е. М. Шиллинг (на кубачинском материале), в шахском действе отразилась борьба народов Кавказа с иранским шахом.²⁴⁷ Аналогии этому действу обнаруживаются в обычаях Армении, Грузии, в частности в масленичном обычае «Кееноба», обрядово-маскарадных играх «Берикаоба».²⁴⁸

Хотя в своем наиболее полном виде исследуемый праздник сохранялся до сравнительно недавнего времени (начало XX в.) только лакунарно, в отдельных селениях, в древности такого рода обряды и увеселения, надо полагать, были распространены в Дагестане значительно шире и были известны многим его народам. Вот что писал во второй половине XIX в. Д. Н. Анучин: «... Луг этот носит название Судвукюля-Муза; прежде, лет десять и более тому назад, сюда собирались раз в год в июне или июле месяце на гулянье из всех окрестных селений Даргинского и Кайтаго-Табасаранского округа. Сходило человек до 1000 и более и проводили целый день в еде, пляске, скачках на призы и т. д. Впоследствии сходбище здесь было запрещено начальством ввиду жалоб соседних аулов на порчу травы. Праздник этот совершался, по-видимому, в честь какого-то святого, но подробности объяснить мне провожатые не могли».²⁴⁹

Как видно из вышеизложенного, значительную часть досуга мужской части населения в горном Дагестане занимали празднества, игры и развлечения в период сезонного функционирования объединений мужчин. Завершение этого цикла отмечалось большим праздником, в котором в видоизмененной форме сохранялись ритуалы, имевшие в свое время не развлекательные, а сакральные цели. В отражавшихся в них идеологических представлениях горцев Дагестана в далекой древности обнаруживается типологическое сходство с таковыми же у народов Передней Азии и Восточного Средиземноморья.

Итак, общественные праздники и обряды представляют собою весьма сложные, часто неоднозначные явления, вобравшие в себя обширный комплекс разновременных и разнохарактерных представлений и идей. Как писали К. Маркс и Ф. Энгельс, «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей».²⁵⁰ Однако многие действия, первоначально связанные определенным образом с трудовой практикой, с течением времени, утратив связи с ней, превратились в магико-символические акты, ритуалы иррационального характера. К исследуемому времени большинство из них трансформировало в народные развлечения, праздничные игры, забавы.

Почти все традиционные народные праздники проходили по единой схеме, составными частями которой были коллективные обрядовые действия, коллективная трапеза или в складчину, или из продуктов, приобретенных на средства сельской общины, и зрелищно-развлекательный комплекс, — т. е. для церемониала традиционного праздника была характерна трехчастная композиция. Значительную роль в зрелищно-развлекательной, смеховой части празднеств играли действия ряженых, по-видимому, архаически зооморфных божеств природы.

Многие обряды, являвшиеся компонентами праздничных действий, сопровождались приготовлением и коллективным потреблением особой ритуальной пищи, которая, отражая специфику хозяйства, в то же время магически связывалась с обеспечением жизни человека, усилением плодородия земли и скота, укреплением благополучия семьи.²⁵¹ Особое место в обрядовой пище занимало злаково-бобовое варево, приготовление и использование которого было связано с пережитками наиболее архаичной обрядности в праздничной культуре народов Дагестана. Оно напоминает священную кашу из семян всех возделываемых в сельскохозяйственной округе полевых культур — всезерные или панспермию, которую готовили в качестве жертвоприношения древние греки в наиболее ответственные для судьбы урожая моменты (вспашка, цветение хлебных всходов, жатва и т. д.) с целью обеспечения урожая хлебных полей, плодородия, а также воспроизводства людского коллектива.²⁵²

В праздниках народов Дагестана, особенно весенне-летних, имели место обычаи, обряды, окрашенные брачной тематикой, эротические обряды. Их цель — «магическое воздействие на природу, стремление повысить плодородие почвы, увеличить урожай, приплод скота»,²⁵³ они были известны многим народам мира.

В письме к Конраду Шмидту от 27 октября 1890 г. Энгельс писал: «Что же касается тех идеологических областей, которые еще выше парят в воздухе — религия, философия и т. д., — то у них имеется предъисторическое содержание, находимое и перенимаемое историческим периодом, — содержание, которое мы теперь назвали бы бессмыслицей. Эти различные ложные представления о природе, о существовании самого человека, о духах, волшебных силах и т. д. имеют по большей части экономическую основу лишь в отрицательном смысле; низкое экономическое развитие предъисторического периода имеет в качестве дополнения, а порой в качестве условия и даже в качестве причины ложные представления о природе».²⁵⁴

Частными случаями такого неправильного представления и являются эротические обряды в праздниках. «Согласно материалистическому пониманию, — отмечал Энгельс, — определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны — производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой — производство самого человека, продолжение рода».²⁵⁵ К этому универсальному процессу сводится в итоге смысл всех эротических народных обрядов, что отмечалось и другими исследователями.²⁵⁶

Анализ показал глубокую древность происхождения многих календарных праздников: первой бороозды, встречи весны, весенне-летних праздников девушек, праздников погоды и т. д. Приведенный материал свидетельствует о том, что «сценарии» многих из них сложились на заре производящего земледельческого хозяйства

и отражали раннеземледельческие идеологические представления, а некоторые из праздников (цветов и трав) восходят к еще более древнему — собирательскому периоду. По их наличию можно судить, что горцы Дагестана прошли эту стадию и что переход в свое время на новую ступень развития не отменил полностью предыдущей.

Характер календарных праздников, связанный с трудовой деятельностью, которая имела определенную зависимость от сезонных изменений, предопределил в какой-то степени принципы их классификации; за первичную ее основу нами было взято распределение праздников по сезонам, принятое в советских исследованиях календарных праздников. В. И. Чичеров писал: «Времена года, географическая среда, климат должны рассматриваться как реальные условия трудовой деятельности, которые и являются основой народного сельскохозяйственного календаря»²⁵⁷ (а следовательно, и календарных праздников).

В рамках сезонной хронологии праздники рассмотрены по принципу их этнических и территориальных ареалов, в результате чего мы выделили: 1) праздники, характерные для всего Горного Дагестана или большинства его народов (праздник первой борозды, праздник встречи весны); 2) охватывающие один компактный район внутри группы этносов (однотипные праздники цветов, трав, черешни, сбора винограда и т. п.); 3) межсельские внутри одного этноса (спортивные праздники, цветения садов и др.); 4) внутрисельские: а) общесельские, в которых принимали участие все жители села (праздники погоды, песни; праздники, связанные с возвращением мелкого рогатого скота с зимних пастбищ и перекочевкой его на летние и т. д.); б) праздники для сравнительно небольшой группы лиц, объединенных в одном трудовом коллективе по принципу взаимной помощи (знаменующие окончание отдельных сельскохозяйственных процессов — жатвы, скирдования, молотбы и т. д.). В общественных праздниках нашли отражение пережитки некоторых архаических форм организации человеческого общества: имеются в виду реликты женских объединений и мужских союзов древности, сохранившиеся в виде временных половозрастных сборов, игравших значительную роль в праздничной культуре народов горного Дагестана в исследуемый период.

Примечания

¹ Календарные обычаи. . . 1977.

² Миллер К. В. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884; Календарные обычаи. . . 1973; 1978; 1983.

³ Вейденбаум. Заметки об употреблении камня и металлов у кавказских народов // Изв. КОРГО. 1876. Вып. 4, № 3. С. 140; Алибеков Б. Праздник новруза // Каспий. 1913. № 55.

⁴ Там же.

⁵ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 376.

⁶ См.: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 345.

- ⁷ Всемирная история. М., 1957. Т. 3. С. 94.
- ⁸ Тарихи Дербенд-наме под ред. М. Алиханова-Аварского. Тифлис, 1898. С. 30—33.
- ⁹ Булагова А. Лакцы. Махачкала, 1971. С. 23; Она же. Историческое содержание некоторых лакских топонимов // Тез. докл. на Юб. сес. Даг. отделения ВГО. Махачкала, 1979.
- ¹⁰ Сулейманов Я. Г. Об одном лингвистическом свидетельстве зороастризма у аварцев // Этимология. 1977. М., 1979. С. 151—153.
- ¹¹ Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. М., 1982. С. 71.
- ¹² Османов М. О. Сельскохозяйственный календарь и аграрные культы // Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967. С. 58.
- ¹³ Нурджанов Н. Таджикский народный театр. М., 1956. С. 30.
- ¹⁴ Трофимова А. Г. Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем // СЭ. 1961. № 1. С. 144.
- ¹⁵ Иностранцев К. Сасанидские этюды. СПб., 1909. С. 97.
- ¹⁶ Нурджанов Н. Таджикский народный театр. С. 27—28; Рахимов М. Р. Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза в XIX—начале XX в. // КСИЭ. 1958. Вып. 29. С. 77; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 211—212; Розенфельд А. З. Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения Советского Бадахшана // СЭ. 1970. № 3. С. 116; Руденко М. Б. Новогодние обрядовые празднества у курдов // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 119.
- ¹⁷ См.: Фрзаер. Золотая ветвь: Пер. с англ. М., 1980. С. 380—386; Штернберг Л. Я. Первобытная религия... С. 457—458; Снесарев Г. П. Реликты... С. 213.
- ¹⁸ Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. С. 72.
- ¹⁹ Любопытно, что по-пехлеви *барга* (*barta*) означает «девушка, девочка». На это нам любезно указал д-р филол. наук Н. С. Джидалаев.
- ²⁰ *Мяш* — междометие, употребляемое при хвостовстве (ср. *мяш тлун* 'хвастастся').
- ²¹ *Шамтал* — титул правителей Лакии до 1646 г., когда они были изгнаны в Тарки на приморской равнине.
- ²² В лакской любовной лирике для передачи восхищения юношей или девушек часто использовалось выражение: «Да умрет твоя мать, как ты красив (или красива)!»; благопожелание маленькому ребенку могло выражаться такой фразой: «Да умрет твоя мать».
- ²³ Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов // СМОМПК. Махачкала, 1929. Вып. 46. С. 102; Бардавелидзе В., Чигая Г. Хевсурский орнамент. Тбилиси, 1939. С. 53.
- ²⁴ См.: Чурсин Г. Ф. Фигурные обрядовые печения у кавказских народов // Бюл. Кавк. ист.-археол. ин-та в Тифлисе. Л., 1930. № 6. С. 19—20.
- ²⁵ Рахимов М. Р. Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза в XIX—начале XX в. // КСИЭ. 1958. Вып. 29. С. 78; Муллоддинов И. Обряды и обычаи, связанные с земледелием, у памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX—начале XX в. // СЭ. 1973. № 3. С. 103.
- ²⁶ Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов. Нальчик, 1979. С. 21—22.
- ²⁷ Пропл В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 107.
- ²⁸ См.: Календарные обычаи... 1977. С. 282, 300, 316, 328.
- ²⁹ Александров А., Лобанов С. Заметки из путешествия по Дагестану // ЭО. 1910. № 1, 2. С. 162.
- ³⁰ Калашев Н. Местечко Сальяны Джевахского уезда Бакинской губ. // СМОМПК. 1886. Вып. 5.
- ³¹ Руденко М. Б. Новогодние обрядовые празднества у курдов. С. 119—124.
- ³² *Аьнт* — у лакцев мера длины, равная ширине раскрытой ладони, от большого пальца до мизинца.
- ³³ Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. С. 73.
- ³⁴ См. об этом: Трофимова А. Г. Обряды... С. 143—144.
- ³⁵ Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948. С. 283.

- ³⁶ Календарные обычаи. . . 1977. С. 26, 36, 42, 61, 74 и др.
- ³⁷ *Габиев С. И.* Лаки, их прошлое и быт. С. 7—8.
- ³⁸ *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957. С. 192.
- ³⁹ Там же. С. 194.
- ⁴⁰ В подобную игру во время праздников играли и туркмены. См.: *Джикиев А.* Традиционные туркменские праздники, развлечения и игры. Ашхабад, 1983. С. 73.
- ⁴¹ Уже в наши дни сельские власти запретили эту процедуру, так как ныне научно доказано, что прошлогодние остатки нужны для образования перегноя, ежегодного восстановления плодородия верхнего почвенного слоя; зола же, образуемая при сжигании их, уносится ветром и не приносит поэтому никакой пользы.
- ⁴² *Рахимов М. Р.* Следы древних верований. . . С. 77.
- ⁴³ См.: *Иностранцев К.* Сасанидские этюды. С. 100.
- ⁴⁴ *Рахимов М. Р.* Следы древних верований. . . С. 77.
- ⁴⁵ См.: Календарные обычаи. . . 1977. С. 129, 148, 214, 249 и др.
- ⁴⁶ См.: Там же. С. 44—45, 64—66, 103—105, 119, 156 и др.
- ⁴⁷ *Трофимова А. Г.* Обряды. . . С. 144.
- ⁴⁸ *Александрова А., Лобанов С.* Заметки. . . С. 162.
- ⁴⁹ См.: *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 96—97.
- ⁵⁰ *Чичеров В. И.* Зимний период. . . С. 115—212; *Носова Г. А.* Язычество в православии. М., 1975. С. 44—50.
- ⁵¹ Календарные обычаи. . . 1973. С. 23, 27—28, 47—48, 116, 128, 157—158, 165—167, 289, 334 и др.
- ⁵² *Чибилов Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 82—84; *Уразаги В. С.* Маски и ряжение в традиционном быту осетин // СЭ. 1986. № 3. С. 117—119.
- ⁵³ *Никольская З. А.* Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев: (к вопросу о синкретизме религиозных верований аварцев) // Вопросы истории религии и атеизма. [Вып.] 7. М., 1959. С. 320—321.
- ⁵⁴ Обрядовое уничтожение старых вещей было характерно и для многих западноевропейских народов. См.: Календарные обычаи. . . 1973. С. 27, 60 и др.
- ⁵⁵ *Гасанов М. Р.* Сельскохозяйственный календарь табасаранцев // Вопросы истории Дагестана. Махачкала, 1974. С. 210.
- ⁵⁶ *Чурсин Г. Ф.* Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Изв. Кавк. ист.-археол. ин-та. 1927. Т. 5. С. 49.
- ⁵⁷ *Хинкал* — блюдо, готовится из кусочков теста, сформованных по-разному, отвариваемых обычно в мясном бульоне.
- ⁵⁸ *Урбеч* — сладкая масса, которая готовится из поджаренного и затем размолотого на специальных мельницах льняного семени в смеси с маслом и медом.
- ⁵⁹ Жарение зерна является одним из самых древних способов употребления его в пищу горцами Дагестана, исторически предшествующим изговетлению муки и изделий из нее. См.: [Агларов М. А.] Пища // Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 275.
- ⁶⁰ *Чурсин Г. Ф.* Праздник «выхода плуга». . . С. 43.
- ⁶¹ См.: *Кагаров Е.* Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Изв. о-ва археологии, истории и этнографии при Казан. гос. ун-те им. В. И. Ульянова-Ленина. Казань, 1929. Т. 34, вып. 3—4. С. 192; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. . . С. 465.
- ⁶² См.: *Чурсин Г. Ф.* Этнографический очерк. Авары // Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 65, л. 58.
- ⁶³ Полевой материал автора (1983, 1985 гг.); см. также: *Алиев Б. Г.* Сельскохозяйственный календарь даргинцев // Вопросы истории Дагестана. Махачкала, 1974. С. 195.
- ⁶⁴ *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX—начало XX в. М., 1979. С. 98.
- ⁶⁵ См.: Календарные обычаи. . . 1973. С. 28, 87, 152, 164.
- ⁶⁶ *Агларов А.* О происхождении календарного праздника «выход плуга»: Тез. докл. // Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований в Дагестане в 1978—1979 гг. Махачкала, 1980. С. 27—28; *Он же.* Переход

к пашенному земледелию в символике праздника первой борозды // Краткое содерж. докл. Среднеазиатско-Кавказских чтений. Л., 1983. С. 18—19.

⁶⁷ См.: *Редер Д. Г.* Мифы и легенды Древнего Двуречья. М., 1965. С. 46—52; *Толстов С. П.* Древний Хорезм. С. 282—341; *Снесарев Г. П.* Реликты. . . С. 310—315; *Андрянов Б. В.* Земледелие наших предков. М., 1978. С. 58—61.

⁶⁸ *Ханадьян Э. В., Мкртчян К. А., Парсамян Э. С.* Мецамор. Ереван, 1973. С. 191. На арм. яз.; Рез. на рус. яз.

⁶⁹ См.: *Котович В. М.* Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976. С. 81—85.

⁷⁰ См.: *Котович В. М.* Верхнегунибское поселение — памятник эпохи бронзы горного Дагестана. Махачкала, 1965. С. 164—165.

⁷¹ *Котович В. Г.* Проблемы культурно-исторического и хозяйственного развития населения древнего Дагестана. М., 1982. С. 146.

⁷² *Богоевский Б.* Земля и почва в земледельческих представлениях Древней Греции // ЖМНП. 1912. Ч. 29. С. 22.

⁷³ *Богоевский Б. Л.* Земледельческая религия Афин. Пг., 1916. С. 89.

⁷⁴ М. А. Агларов предлагает этому обряду такое объяснение: «... Участники праздника избиением и изгнанием пахаря и быков демонстрируют свою солидарность с землей, создавая ложную версию своего неучастия в деянии пахаря, плуга и быков». См.: *Агларов М. А.* Переход к пашенному земледелию в символике праздника первой борозды. С. 19.

⁷⁵ См.: *Османов М. О.* Сельскохозяйственный календарь. . . С. 55.

⁷⁶ *Авдеев А. Д.* Маска: (опыт типологической классификации по этнографическим материалам) // Сб. МАЭ. 1957. Т. 17.

⁷⁷ *Студенецкая Е. Н.* Маски народов Северного Кавказа // Народный театр. Л., 1974. С. 83.

⁷⁸ *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1964. С. 380—382.

⁷⁹ См.: *Студенецкая Е. Н.* Маски. . . С. 83—100; *Шорганов А. Т.* Культ Диониса и Ажагафе // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока. М., 1978. С. 130—133; *Уаршари В. С.* Маски и ряжение в традиционном быту осетин. С. 115—124.

⁸⁰ См.: *Пропп В. Я.* Ритуальный смех в фольклоре: по поводу сказки о Немеяне // Фольклор и действительность. М., 1976. С. 174—204; *Фрейденберг О. М.* Миф и литература. . . С. 87; Календарные обычаи. . . 1977. С. 8, 32, 76, 240, 326 и т. д.; 1983. С. 22, 70, 80.

⁸¹ *Тухум* — кровно-родственная группа.

⁸² См.: *Чурсин Г. Ф.* Амулеты и талисманы. . . С. 203.

⁸³ Там же. С. 204.

⁸⁴ Сказочные самоцветы Дагестана / Сост. А. Ф. Назаревич. Махачкала, 1975. С. 9—17. Сюжеты такого рода имеют распространение на всей территории Европы, в Сибири, в Северной и Южной Америке. См.: *Серов С. Я.* Медведь-супруг: (Вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки) // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 170—175, 186—188.

⁸⁵ *Серов С. Я.* Медведь-супруг. . . С. 177; Календарные обычаи. . . 1977. С. 34, 55, 166 и др.; 1983. С. 79—80, 188—189.

⁸⁶ *Никольская З. А.* Религиозные представления. . . С. 319; *Агларов М. А.* Этнография земледелия народов Южного Дагестана // Дагестанский этнографический сборник. Махачкала, 1974. Вып. 1.

⁸⁷ В период изживания ритуала на этом дереве появляются деньги, платки, серьги, кольца, т. е. ценности и всевозможные женские украшения.

⁸⁸ *Богоевский Б. Л.* Земледельческая религия Афин. С. 217—229.

⁸⁹ *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 130; *Токарев С. А., Филимонова Т. Д.* Обряды и обычаи, связанные с растительностью // Календарные обычаи. . . 1983. С. 145—160.

⁹⁰ Термин «участок» употребляется здесь и далее в значении этнографического района.

⁹¹ *Османов М. О.* Сельскохозяйственный календарь. . . С. 56.

⁹² *Чурсин Г. Ф.* Праздник «выхода плуга». . . С. 49.

⁹³ *Ужахов М. Р.* Годичные циклы хозяйственных работ. . . С. 63—64.

⁹⁴ *Чибилов Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. С. 191—192;

Дзадзиев А. Б. Свободное время осетинского крестьянства в дореволюционный период // Вопросы осетинской археологии и этнографии. Орджоникидзе, 1982. Вып. 2. С. 125—126.

- ⁹⁵ Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. С. 192.
- ⁹⁶ *Кавказец* [псевд.]. Весенние праздники осетин // Кавказ. 1900. № 197.
- ⁹⁷ См.: Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Новый год. М., 1985. С. 8.
- ⁹⁸ Акритас П. Г. Аграрный праздник в Кабарде // Учен. зап. Кавкард. науч.-исслед. ин-та. Нальчик, 1948. Т. 4; Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Тр. ин-та этнографии. Н. С. М., 1959. Т. 11; Кантария М. В. О некоторых пережитках аграрного культа в быту кабардинцев // Учен. зап. Адыгейского науч.-исслед. ин-та. Майкоп, 1968. Т. 8; Студенецкая Е. Н. Маски. . . С. 86—90; Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 98—99; Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. С. 108—117.
- ⁹⁹ Виноградов Г. С. Материалы для народного календаря русского старожилго населения Сибири. Иркутск, 1918. С. 12.
- ¹⁰⁰ Кашафутдинов Р. Г. Народные (общественные и семейные) праздники казанских татар: Дис. . . канд. ист. наук. Казань, 1969; Уразманова Р. К. Народный праздник сабантуй у татар // СЭ. 1977. № 1.
- ¹⁰¹ Рахимов М. Р. Следы древних верований. . . С. 80; Мухиддинов И. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX—начале XX в.: (Историко-этнографический очерк). М., 1975. С. 96—97; Он же. Обряды и обычаи, связанные с земледелием, у таджиков Вахана и Ишкашима. . . С. 103—105.
- ¹⁰² Иакинф. Китай в гражданственном и нравственном отношении. Спб., 1848. Т. 4. С. 34—36.
- ¹⁰³ См.: Вавилов Н. И. Мировой опыт земледельческого освоения высокогорий // Природа. 1936. № 2; Котович В. Г. Проблемы культурно-исторического и хозяйственного развития. . . С. 167.
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ Единичное сообщение о наличии этого праздника у даргинцев принадлежит Р. М. Магомедову. См.: Магомедов Р. М. Легенды и факты о Дагестане. Махачкала, 1969. С. 179.
- ¹⁰⁶ Будун, дибир — служители мусульманского культа.
- ¹⁰⁷ Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. С. 59.
- ¹⁰⁸ Никольская З. А. Религиозные представления. . . С. 321.
- ¹⁰⁹ Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин в XIX—начале XX в. М., 1978. С. 271, 275.
- ¹¹⁰ Маллачианов Б. О прошлом Аварии: (по материалам истории Нагорного Дагестана). Махачкала, 1928. С. 5.
- ¹¹¹ Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин. . . С. 271.
- ¹¹² См.: Руденко М. Б. Новогодние обрядовые празднества у курдов. С. 121—123.
- ¹¹³ Снесарев Г. П. Реликты. . . С. 223.
- ¹¹⁴ Годекан — место свободного времяпрепровождения мужчин, которое обычно женщинами не посещалось. Таких мест в селении могло быть несколько, по числу кварталов.
- ¹¹⁵ Подробное описание этого праздника см.: Асиятилов С. Х. Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX—первая половина XX в.). Махачкала, 1967. С. 63.
- ¹¹⁶ Там же.
- ¹¹⁷ О видах отгона в скотоводстве народов горного Дагестана см.: Османов М. О. Формы скотоводства даргинцев во второй половине XIX—начале XX в. (в связи с хозяйственно-культурными типами) // Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX—XX вв. Махачкала, 1977. С. 27.
- ¹¹⁸ Календарные обычаи. . . 1978. С. 5.
- ¹¹⁹ Л. З. Поездки г. Беккера по Южному Дагестану // ССКГ. 1876. Вып. 9. С. 41—42.
- ¹²⁰ Трофимова А. Г. Обряды. . . С. 146—147; Агларов М. А. Общественный быт // Современная культура и быт народов Дагестана. М., 1971. С. 219—220; Гаджиева С. Ш. Формирование и развитие новой обрядности в Дагестане. Махачкала, 1979. С. 26—27.
- ¹²¹ Л. З. Поездки г. Беккера. . . С. 41—42.
- ¹²² Хурджин — переметная сума.

- ¹²³ См.: *Нурджанов Н.* Таджикский народный театр. М., 1956. С. 25; *Снегарев Г. П.* Реликты. . . С. 205—206; *Кашафутдинов Р. Г.* Народные (общественные и семейные) праздники казанских татар: Дис. . . канд. ист. наук. Казань, 1969. С. 131.
- ¹²⁴ См.: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. . . С. 466—467.
- ¹²⁵ Л. З. Поездки г. Беккера. . . С. 45.
- ¹²⁶ См.: *Булатова А. Г.* Хореография в системе некоторых обрядов народов горного Дагестана (2-я половина XIX—начало XX в.) // Быт сельского населения Дагестана (XIX—начало XX в.). Махачкала, 1981. С. 44.
- ¹²⁷ *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966. С. 295—302.
- ¹²⁸ См.: *Лауров Л. И.* Археологические разведки в Дагестане 1947 и 1950 гг. // Сб. МАЭ. М.: Л., 1953. Т. 14. С. 258.
- ¹²⁹ *Керимов Г. М.* Шарият и его социальная сущность. М., 1978. С. 69.
- ¹³⁰ Подробнее об этом танце см.: *Булатова А. Г.* Хореография. . . С. 47—51.
- ¹³¹ *Агларов М. А.* Языческое святилище на вершине горы Бахарган // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 36—42.
- ¹³² *Ахриев Ч.* Ингушеские праздники // ССКГ. 1871. Вып. 5. С. 11—15; *Далгат Б.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. Владикавказ, 1893. С. 65—78.
- ¹³³ *Ужахов М. Р.* Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный, 1979. С. 31—33.
- ¹³⁴ *Нейхард А. А.* Происхождение креста. М., 1975. С. 32.
- ¹³⁵ *Ужахов М. Р.* Годичные циклы. . . С. 33.
- ¹³⁶ См.: *Антонова Е. В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1984. С. 191.
- ¹³⁷ *Габиев С.* Лаки: Их прошлое и быт // СМОМПК. 1906. Вып. 36. С. 12.
- ¹³⁸ *Страбон.* География в 17 книгах. М., 1964.
- ¹³⁹ История Дагестана. М., 1967. Т. 1. С. 105.
- ¹⁴⁰ См.: *Лепер Е. Р.* Южновеликорусский летний обряд «караулить солнце» // Этнография. 1928. № 2. С. 33—64.
- ¹⁴¹ См.: *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды. . . С. 228—250.
- ¹⁴² Календарные обычаи. . . 1978. С. 46—53, 70—74, 95—99, 165—167 в т. д.
- ¹⁴³ См.: *Ахриев Ч.* Ингушеские праздники. С. 11—15; *Щегерев А. М.* Религиозные обряды осетян, ингуш и их соплеменников при разных случаях. Б. м., Б. г.; *Чибилов Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. С. 159—165; *Ужахов М. Р.* Годичные циклы. . . С. 31—35.
- ¹⁴⁴ Названия этих праздников созвучны наименованиям местностей, где они проводились.
- ¹⁴⁵ *Золотухин А.* Черешневый праздник // Сев. Кавказ. 1901. № 86.
- ¹⁴⁶ *Трофимова А. Г.* Обряды. . . С. 145—146.
- ¹⁴⁷ Там же.
- ¹⁴⁸ *Чибилов Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. С. 176.
- ¹⁴⁹ *Дебилов Г. М.* Дагестанские предания и суеверия // СМОМПК. 1884. Вып. 4. С. 27—28.
- ¹⁵⁰ *Никольская З. А.* Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев. С. 322.
- ¹⁵¹ Ряд исследователей подобные действия с камнями интерпретируют как проявление культа камня. См.: *Тэйлор.* Первобытная культура. Спб., 1896. Т. 2. С. 218—219; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. . . С. 376—380.
- ¹⁵² Полевой материал автора (1976, 1977, 1981, 1982 гг.).
- ¹⁵³ *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. . . С. 378.
- ¹⁵⁴ *Тэйлор.* Первобытная культура. Т. 2. С. 218—219.
- ¹⁵⁵ *Пржевальский П.* Нравы и обычаи в Дагестане // Военный сборник. 1860. № 4. С. 273; *Гаджиева С. Ш.* Кумыки. М., 1961. С. 323—324; *Трофимова А. Г.* Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана // Азербайджанский этнографический сборник. Баку, 1966. Вып. 2. С. 98—99; *Гаджиев Г. А.* Культ природы и обряды, связанные с производственно-хозяйственной деятельностью у легинов в прошлом // Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX—XX вв. Махачкала, 1977. С. 128—129.
- ¹⁵⁶ *Никольская З. А.* Религиозные представления. . . С. 322.
- ¹⁵⁷ См.: *Фрейдберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 496—503.
- ¹⁵⁸ *Кантария М. В.* О некоторых пережитках аграрного культа в быту кабар-

- динцев. С. 358; *Мамбетов Г. Х.* Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // Учен. зап. Кавказо-Балкарского науч.-исслед. ин-та. Нальчик, 1970. Т. 24. С. 180; *Мафедзев С. Х.* Обряды и обрядовые игры адыгов. С. 57—58.
- ¹⁵⁹ *Каранашилов О.* Аул Чох // СМОМПК. 1884. Вып. 4. С. 8; *Никольская З. А.* Религиозные представления. . . С. 323.
- ¹⁶⁰ Подробный анализ всех этих публикаций см.: *Алиханова А. А.* Камалил-Башир: Предание. Песня. Рассказ. Стихи : (Фольклорное и литературное воплощение образа и его научная трактовка) // Дружба. Махачкала, 1974. (Литературно-художественный альманах. На авар. яз.).
- ¹⁶¹ *Каранашилов О.* Аул Чох. С. 8.
- ¹⁶² См.: *Магомедов Р. М.* Легенды и факты о Дагестане: Из записных книжек историка. Махачкала, 1969. С. 167.
- ¹⁶³ *Каранашилов О.* Аул Чох. С. 7—8.
- ¹⁶⁴ См.: *Азлаков А.* Героико-исторические песни и баллады аварцев // Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 3, д. 112, л. 268—279.
- ¹⁶⁵ См.: *Алиханова А. А.* Камалил-Башир. . . С. 23.
- ¹⁶⁶ См.: *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 362—442; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. . . С. 456—464.
- ¹⁶⁷ *Брикнер М.* Страдающий бог в религиях древнего мира. М., 1923. С. 6.
- ¹⁶⁸ *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 378.
- ¹⁶⁹ См.: *Котелевцев Е.* Из прошлого Дагестана. Камалул-Башир: (Урахинская легенда) // Дагестанские областные ведомости. 1914. № 7, 9.
- ¹⁷⁰ Там же.
- ¹⁷¹ См.: *Гютербок Г. Г.* Хетская мифология // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 164—168.
- ¹⁷² См.: *Кун Н. А.* Легенды и мифы Древней Греции. М., 1954. С. 66—70.
- ¹⁷³ *Никольская З. А.* Религиозные представления. . . С. 323, а также устная информация ст. науч. сотр. ИИЯЛ канд. искусствоведения П. М. Дебирова.
- ¹⁷⁴ *Никольская З. А.* Религиозные представления. . . С. 320.
- ¹⁷⁵ *Брикнер М.* Страдающий бог. . . С. 8.
- ¹⁷⁶ *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. . . С. 458.
- ¹⁷⁷ См.: *Амирханов Х. А.* Чохское поселение — памятник становления производящего хозяйства в Дагестане // Природа. 1982. № 5; *Он же.* Начало земледелия в Дагестане // Там же. 1983. № 2.
- ¹⁷⁸ См.: Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153 гг.) / Публ. О. Г. Большакова, А. Л. Монгайт. М., 1971. С. 49—50.
- ¹⁷⁹ Там же. С. 24—26.
- ¹⁸⁰ *Генко А. Н.* Арабский язык и кавказоведение // Тр. II сес. ассоциации арабистов. 19—23 октября 1937 г. М.; Л., 1941. С. 106.
- ¹⁸¹ Запись студента Ленингр. гос. ун-та Буткевича Бронислава об участии в Дагестанской этнографической экспедиции. 1925 // Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 49, л. 13; *Трофимова А. Г.* Из истории религиозных обрядов. . . С. 107—109.
- ¹⁸² См.: *Гаджиев Г. А.* Культ природы и обряды. . . С. 130.
- ¹⁸³ *О гудурбай см.: Гаджиева С. Ш.* Кумыки. С. 324.
- ¹⁸⁴ См.: *Трофимова А. Г.* Из истории религиозных обрядов. . . С. 98.
- ¹⁸⁵ См.: *Калашев А., Иоакимов А.* Татарские тексты // СМОМПК. 1894. Вып. 18. С. 46—47; *Баиризов Дж.* Детские игры и народные обряды в с. Шихлы Казахского р-на Азербайджана // СЭ. 1936. № 4—5. С. 191.
- ¹⁸⁶ Об андрогинных божествах — воплощении первичного бисексуального начала см.: Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 358—359.
- ¹⁸⁷ *Омаров А.* Как живут лаки // СККГ. 1870. Вып. 4. С. 14.
- ¹⁸⁸ См.: *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 442—447.
- ¹⁸⁹ См.: *Пропл В. Я.* Русские аграрные праздники. С. 65—66.
- ¹⁹⁰ *Османов М. О.* Сельскохозяйственный календарь. . . С. 58.
- ¹⁹¹ *Мухиддинов И.* Земледелие памирских таджиков. . . С. 147.
- ¹⁹² *О Сатурналиях см.: Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 648—649.
- ¹⁹³ *Каранашилов О.* Бытовые алаты и песни аварцев // Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 99, л. 15—16; *Багтамов.* Чирки или аул Чиркей // Кавказ. 1863. № 30. С. 188; *Магомедов Р. М.* Легенды и факты: Из записных книжек историка. Махачкала, 1963. С. 108.

- ¹⁹⁴ Шиллинг Е. М. Кайтаки // Рук. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 37, л. 61.
- ¹⁹⁵ О древности виноградарства в Дагестане свидетельствует нахождение виноградных косточек в археологических памятниках эпохи бронзы. См.: *Атаев Д. М., Погребцова М. Н.* Поселение эпохи бронзы у с. Ирганай Унцукульского района // Материалы по археологии Дагестана. Махачкала, 1969. Т. 3. С. 34.
- ¹⁹⁶ *Гаджиева С. Ш.* Кумыки. С. 325—326.
- ¹⁹⁷ *Гаджиев Г. А.* Демонические персонажи лезгин // Тез. докл. на сес. ИИЯЛ по результатам полевых исследований. Махачкала, 1976.
- ¹⁹⁸ Полевые материалы автора (1968 г.).
- ¹⁹⁹ *Булагова А. Г.* Лакцы. С. 180.
- ²⁰⁰ *Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. С. 44—48.
- ²⁰¹ *Чибиров Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. С. 67.
- ²⁰² См.: *Мадаева З. А.* Новогодняя обрядность в семейном быту вайнахов // Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный, 1982. С. 65.
- ²⁰³ См.: *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 608—624.
- ²⁰⁴ Календарные обычаи. . . 1973. С. 81, 108, 158, 170 и др.
- ²⁰⁵ См.: Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. С. 36, 201—202, 236.
- ²⁰⁶ См.: *Чибиров Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. С. 71; *Романов И.* Новый год у грузин // Кавказ. 1846. № 3; *Мадаева З. А.* Новогодняя обрядность в семейном быту вайнахов. С. 69—70.
- ²⁰⁷ Календарные обычаи. . . 1973. С. 96—97, 104, 201, 208—209 и др.
- ²⁰⁸ *Муталлим* — учащийся примечетской школы (до революции).
- ²⁰⁹ *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 23.
- ²¹⁰ *Каранаилов О.* Аул Чох. С. 8—9.
- ²¹¹ Там же. С. 9.
- ²¹² Этот обряд земледельским впервые назван Е. М. Шиллингом. См.: *Шиллинг Е. М.* Из истории одного дагестанского земледельческого культа // КСИЭ. 1946. Вып. 1. С. 32—34.
- ²¹³ *Пржецлавский П.* Дагестан, его нравы и обычаи // Вестник Европы. Спб., 1867. Т. 3. С. 150—151; *Каранаилов О.* Аул Чох. С. 9.
- ²¹⁴ *Чичеров В. И.* Зимний период. . . С. 185—193.
- ²¹⁵ См.: *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. С. 26.
- ²¹⁶ *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды. . . С. 42.
- ²¹⁷ *Пржецлавский П.* Нравы и обычаи в Дагестане. С. 270—271.
- ²¹⁸ См.: *Пржецлавский П.* Дагестан, его нравы и обычаи. С. 155; *Магомедов Р. М.* Дагестан: Исторические этюды. Махачкала, 1975. С. 253; *Гаджиева С. Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX—начале XX в. М., 1985. С. 154.
- ²¹⁹ *Жуллак* — междометие, вроде «эй-гей».
- ²²⁰ См.: *Авдеев А. Д.* Происхождение театра: Элементы театра в первобытно-общинном строе. Л.; М., 1959. С. 222.
- ²²¹ *Шиллинг Е. М.* Кубачинцы и их культура: Историко-этнографические этюды. М., 1949. С. 147—173.
- ²²² *Агларов М. А.* Андийская группа народностей: Дис. . . канд. ист. наук. Махачкала, 1967 // Рук. фонд ИИЯЛ, ф. 3, оп. 3, д. 67, л. 212—217.
- ²²³ См.: *Гаджиева С. Ш.* Семья и брак у народов Дагестана. М., 1985. С. 117.
- ²²⁴ *Лугуев С. А.* Общественный быт лакцев во 2-й половине XIX—начале XX в.: Автореф. дис. . . канд. ист. наук. Л., 1982.
- ²²⁵ *Снесарев Г. П.* Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960. С. 139—143; *Он же.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958—1961 гг. М., 1963. Вып. 7. С. 155—205.
- ²²⁶ *Шуцу Г.* История первобытной культуры. М., 1923. Вып. 1. С. 127—145; *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М.; Л., 1948. С. 316—317; *Задыгина К. Л.* Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // Родовое общество. М., 1951. С. 157—179. (Труды ИЭ. Н. С. Т. 14); *Народы Австралии и Океании* / Под ред. С. А. Токарева, С. П. Толстова. М., 1956. С. 418—420; *Калиновская К. И.* Возрастные группы народов Восточной Африки. М., 1976.
- ²²⁷ Для рутульских селений характерно было сосредоточение всей мужской молодежи в составе одного объединения.

- ²²⁸ Шиллинг Е. М. Даргинцы // Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 37, л. 7—8.
- ²²⁹ Полевые материалы автора (1961, 1983 гг.).
- ²³⁰ Шиллинг Е. М. Даргинцы.
- ²³¹ См.: Кисляков Н. А. Старинные приемы сельскохозяйственной техники // СЭ. 1947. № 1. С. 125.
- ²³² Джикиев А. Традиционные туркменские праздники, развлечения и игры. Ашхабад, 1983. С. 104.
- ²³³ Подобная игра была известна и древним грекам. См.: Бек Фукьер Л. де. Игры древних / Пер. А. Иванова. Киев, 1877. С. 166—170.
- ²³⁴ Подобные действия у русских Чичеров В. И. назвал свадебными играми. См.: Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957. С. 185—193.
- ²³⁵ Шурыц Г. История первобытной культуры. Вып. 1. С. 127—145.
- ²³⁶ Фрэзер Д. Золотая ветвь. С. 313—322.
- ²³⁷ Шиллинг Е. М. Кубачинцы. . . С. 149.
- ²³⁸ С наступлением теплых летних дней на животноводческие хутора, расположенные недалеко от села, уходили обычно женщины с крупным рогатым скотом.
- ²³⁹ Легенду эту нам пересказал Д. М. Муслимов, старший хореограф дома народного творчества, который записал ее в начале 60-х гг. в с. Ашты Дахадаевского р-на.
- ²⁴⁰ Фрэзер Д. Золотая ветвь. С. 303—332.
- ²⁴¹ Там же. С. 332.
- ²⁴² Ибн-Хаукаль. Из «Книги путей и царств» / Пер. Н. А. Караулова. // СМОМПК. 1908. Т. 38. С. 116.
- ²⁴³ Масуди. Луга золота и рудники драгоценных камней // Там же. С. 46.
- ²⁴⁴ Штернберг Л. Я. Первобытная религия. . . С. 461.
- ²⁴⁵ Там же. С. 459.
- ²⁴⁶ См.: Фрэзер Д. Золотая ветвь. С. 302—337; Штернберг Л. Я. Первобытная религия. . . С. 173—176, 456—467.
- ²⁴⁷ Шиллинг Е. М. Кубачинцы. . . С. 170.
- ²⁴⁸ См.: Там же; Хазанов А. С. Очерки по истории грузинской словесности. М., 1895. Вып. 1. С. 14—15; Чурсин Г. Ф. Масленица у кавказских народов // Кавказ. 1903. № 42; Рухадзе Джульетта. Грузинский народный праздник. Тбилиси. 1966. С. 19—28; Рухадзе Джульетта, Читай Георгий. Праздники и традиции в Грузии // Культуры. М., 1984. С. 60—72 (Курьер ЮНЕСКО; № 2).
- ²⁴⁹ Анучин Д. Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 г. // Изв. РГО. Спб., 1884. Т. 20, вып. 4. С. 400.
- ²⁵⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 24.
- ²⁵¹ Листова Н. М. Пища в обрядах и обычаях // Календарные обычаи. . . 1983. С. 162.
- ²⁵² Токарев С. А. Эротические обычаи // Там же. С. 99.
- ²⁵³ Иванова Ю. В., Серов С. Я., Токарев С. А. Заключение // Там же. С. 206—207.
- ²⁵⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 419.
- ²⁵⁵ Там же. Т. 21. С. 25—26.
- ²⁵⁶ См.: Чичеров В. И. Зимний период. . . ; Календарные обычаи. . . 1973; 1977; 1978; Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов; Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин.
- ²⁵⁷ Чичеров В. И. Зимний период. . . С. 5.

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН



instituteofhistory.ru



СВАДЬБА

Большим праздником в дагестанском селе была свадьба, которая всегда проводилась торжественно, с привлечением к участию в ней, активному или пассивному, всех жителей села. Она обставлялась целой серией обрядовых и игровых действий, красочных ритуалов, которые не только символизировали рождение новой ячейки общества — семьи, но и служили целям зрелищно-развлекательным. Сложившаяся в глубокой древности как комплекс действий и ритуалов с магико-символическим содержанием свадебная обрядность развивалась на протяжении многих столетий, теряя частично или полностью некоторые старые свои элементы, обогащаясь новыми, которые в каждый определенный исторический период были обусловлены особенностями экономического и культурного развития общества и господствующими идеологическими представлениями, а также существующими морально-этическими нормами и эстетическими воззрениями.

В процессе длительного исторического развития свадебного ритуала древнейшие магические представления и связанные с ними обрядовые действия подвергались трансформации и переосмыслению, усиливалась их эстетическая направленность, на первое место выдвигалась игровая сторона многих из них, что придавало свадьбе в XIX—начале XX в. характер красочно оформленного спектакля. Большинство обрядов дагестанской свадьбы в том виде, в каком они сложились к XIX в., имело демонстрационный, зрелищный и в отдельных элементах символический характер (шествия с подарками, перевод невесты в дом жениха, перенос приданого и т. д.) и не связывалось с религиозными представлениями.

По своей структуре дагестанская свадебная обрядность распадается на предсвадебный цикл (сватовство, предварительный сговор, помолвка, доставка невесте подарков от жениха и т. д.), собственно свадьбу и послесвадебные ритуалы. В данной работе рассматривается собственно свадебное торжество с отдельными обрядами, предваряющими и завершающими его.

Свадьбу могли сыграть в любое время года, но наиболее часто совершалось это летом или в начале осени, особенно в тех селениях, где основная часть мужского населения уходила в отход или спускалась со скотом на зимние пастбища.

Свадьба в каждом горском селении представляла собой не только совокупность обрядовых действий, призванных обеспечить

долгую и счастливую супружескую жизнь для молодой четы, обеспечить ей многочисленное потомство, но и большой праздник, торжество для всего селения, красочное зрелище, своего рода представление с известным сценарием, где основные действующие лица прекрасно знали свои роли. Все действия, выполняемые ими, представляли собою устоявшуюся веками знаковую систему со строго закрепленным за каждым из них смысловым содержанием. Режиссером-распорядителем всего действия, где каждый зритель был одновременно и исполнителем, являлся специально назначенный ведущий, который у разных народов Дагестана, а иногда в разных селениях одного народа назывался по-разному (*шах, хан, тамада* и т. д.). С просьбой принять на себя эту обязанность хозяева свадебного торжества обращались к одному из наиболее уважаемых мужчин селения, известному к тому же своим остроумием, веселым, добрым характером, знанием обычаев, умением управлять действиями всех исполнителей на свадьбе. От остроумия, способности *шаха* вести компанию, от быстроты его реакции на непредвиденные эксцессы зависел психологический климат свадьбы, праздничное настроение присутствующих.

В селениях некоторых районов тамадой сельских празднеств, в том числе и свадеб, избирался на весь год один человек. Так, у даргинцев предгорья ежегодно в начале зимы принято было совершать обряд *хола шах* (досл. «большой шах»): мужчину, избранного *шахом* свадеб на предстоящий год, возили в санях по всему селению; это был почетный объезд вверенной ему «праздничной территории». В больших населенных пунктах сани оставляли на каждой площади селения и сопровождающий *шаха* представлял его жителям каждого квартала, собиравшимся сюда специально для этого. *Шахом* избирался человек, обладавший умением поставить впечатляющий спектакль, хотя и по известному, веками разработанному сценарию, но с неизбежной импровизацией в смеховой части ритуала. Таких признанных ведущих в каждом селении бывало несколько человек. К тамаде все присутствующие на свадьбе относились с подчеркнутым уважением, он олицетворял собою здесь «власть», снабженную «исполнительным аппаратом» в лице нескольких помощников, в функции которых входило наведение порядка, а также контроль за выполнением распоряжений ведущего. *Шах* вместе со своими помощниками руководил всем ходом свадьбы, веселил гостей, поднимая им настроение остроумными шутками, наложением шуточных штрафов, являлся инициатором разыгрывания шуточных сценок и т. д.

В наименовании этого персонажа — *шах, хан*, а также в значительной мере и в его поведении на свадьбе нашли отражение в шутовском, смеховом преломлении некоторые феодальные порядки, бытовавшие в дореволюционном Дагестане; он пародийно дублировал различные моменты серьезных действий, в частности наказания за какие-либо провинности. Так, например, в момент ввода жениха в комнату к невесте вместе с ним врывались туда

и его друзья, хотя их и не пускали (даргинцы), и, побыв там немного, удалялись. На следующий день назначенный *шахом* «судья» объявлял присутствующим на свадьбе имена «нарушителей порядка» и назначал им наказания в виде штрафа. Более серьезно наказанию подвергался самый старший по возрасту: его привязывали к центральному столбу жилища, обливали водой и скребли метлой. Несомненно, здесь нашли отражение, хотя и в смеховой форме, реальные способы наказания феодалами подвластных им.

Следует отметить, что для создания комического эффекта *шах* к присутствующим обращался через своих помощников, которые выступали в роли «переводчиков». При этом последние часто произвольно меняли смысл сказанного на противоположный, чтобы вызвать смех у присутствующих, а иногда вообще объявляли *хана*, *шаха* немым и от его имени сами «управляли». В связи с предписанной ему ролью непонимающего язык подчиненных, *шах* не должен был смехом реагировать на ведущиеся его помощниками разговоры от его имени, на шутки и проделки ряженных. За нарушение этого условия на него накладывался штраф: устройство праздника с угощением для присутствующих, а в отдельных случаях он мог быть и «низложен» как не справившийся со своей ролью.

В связи со сказанным интересно предположение А. А. Сатыбалова о том, что обращение *хана* к присутствующим на свадьбе через «переводчика» является будто бы отражением того реального для далекого прошлого исторического состояния, когда правители были для дагестанских народов чужеземцами.¹ Думается, что для подобных утверждений приведенного материала явно недостаточно, но несомненно то, что здесь народ в пародийной форме высмеивает высокомерие и спесивость не только временных завоевателей, но и местных феодалов, не желавших общаться непосредственно со своим народом.

Смех как бы уравнивает, объединяет всех присутствующих, делает их своего рода «заговорщиками», знающими то, чего не знают другие,² поэтому, засмеявшись, *шах* уравнивал себя с остальными смеющимися, т. е. своими «подчиненными». Этим самым он как бы терял свой пьедестал «короля смеха», на который возвел его общество смеющихся, так как уже не отвечал своей роли в правилах свадебной игры, поэтому подлежал низвержению или порицанию (штрафу). Принадлежность этого персонажа к миру смеха подчеркивалась иногда внешней атрибутикой: в некоторых даргинских селениях (район с. Гапшима) он надевал особую круглую шапку с острым выступом в центре, украшенную пришитыми к ней кусками ткани, гирляндами амулетов и т. п. В XX в. этот головной убор делали иногда из бумаги для одноразового использования; у лакцев (с. Аракул и др.) у *шаха* красной тканью перевязывалось предплечье правой руки, и т. д.

У лакцев помощником тамады в молодежной среде был *кьунпуз* — молодой, инициативный, острый на язык и обладавший



Свадебная одежда начала XX в. (с. Арчиб).

А — вид спереди, Б — вид сзади.

организационными способностями человек. Он как бы управлял мужской молодежью на свадебном торжестве, от ее имени и по ее поручению обращался к тамаде, по его просьбе тамада мог приказывать что-либо, но через голову тамады он ничего не имел права сделать, так как хотя он также был руководителем торжества, но рангом ниже. В течение одного или нескольких свадебных сезонов роль *къунпуза* выполнял, как правило, один и тот же молодой человек, в то время как тамада и остальные свадебные чины не обладали такой привязанностью к своей роли. Думается, что архаически *къунпуз* был руководителем молодежного мужского объединения. Любой приказ тамады немедленно исполнялся, за этим строго следили специальные исполнители его распоряжений, не расстававшиеся с палками; за промедление в выполнении тех или иных требований тамады грозил удар или даже избивание палкой, но на это не принято было обижаться. На «провинившихся» налагались также штрафы, состоявшие в выполнении каких-то действий, связанных с развлечением присутствующих

(исполнение песен, шуточных монологов, подражание звукам животных и т. п.) или доставкой на свадебный стол продуктов и напитков.

Общесельский характер свадебного торжества выражался в том, что все жители данного сельского общества, за исключением больших селений, не ожидая специального приглашения, принимали в нем участие, оказывая семьям брачащихся посильную материальную (натуральными продуктами) и физическую помощь.

✓ Незадолго до свадьбы у лакцев к невесте посылали выкроенную одежду жениха, которую она должна была шить вместе с подругами. Этот костюм жених надевал сразу по его изготовлении и не снимал до конца свадьбы. Это ритуальное переодевание имело, вероятно, и чисто символический смысл, означая переход юноши из одного качественного состояния в другое, и заключало в себе магический смысл охраны от порчи, содержавшейся в старой одежде, ритуальное очищение. В конце XIX — начале XX в. в этом обряде обнаруживаются и смеховые наслоения, шутивное утрирование, которые характерны обычно для стадии изживания того или иного ритуала. Это видно из следующего описания Д. Бутаева: «Однажды в одну дождливую и грязную погоду жених „Наврुзбег“ явился в общественное собрание курча, переодевшись в свою старую одежду. При его приходе. . . присутствовавшая там молодежь моментально встала с места, схватила его со всех сторон и разорвала на клочки все, что было на нем старое, не жениховское. . . Затем молодежь выгнала его, сказав ему: если хочешь, чтобы мы приняла тебя как жениха, приходи к нам в одежде наврुзбега, которую нельзя тебе снимать до конца свадьбы».³

✓ У тех народов, где не принято было в предсвадебном цикле посылать одежду для невесты (андийцы), отправляя ее непосредственно перед свадьбой. У других народов (например, у даргинцев) помимо той одежды, которая посылалась во время помолвки для невесты от жениха, перед самой свадьбой несли ей еще по 1—2 комплекта одежды, это называлось штрафным подарком или подарком для *мазара* и в системе семиотических символов означало, что семья невесты должна начать подготовку к свадьбе. Лезгины перед началом свадьбы доставляли в дом невесты 2 баранов.

✓ Сама свадебная церемония длилась от 3 до 7 дней, у разных народов и в разных селениях по-разному, более длительным был ее срок в состоятельных семьях. ✓

✓ У лакцев собственно свадьбе предшествовал обряд *душ шабитан* '«посадить» девушку-невесту'. Он заключался в том, что в доме невесты в этот день собирались ее подруги-ровесницы, от жениха приходило к ней несколько женщин с мешочками хны и подарками. Мешочки с хной и подарки раскладывались на большом медном подносе, который потом переходил в собственность невесты. Женщины разводили в воде хну и красили ею ладони невесты, это означало, что теперь до свадьбы она не должна выпол-

нять никакой физической работы. Пришедших угощали кисло-сладкой мучной кашей на абрикосовом соке с подливой из урбеча. С этого момента невеста называлась *вирищар* и целую неделю, иногда и больше, должна была сидеть дома, никому не показываясь, за его пределами, с подругами, которые ее развлекали. Это одна из проявлявшихся в горской среде разновидностей избегания, где таковое вообще большого распространения не имело, видимо, потому, что девушка-горянка была важной рабочей единицей в семье. Если после начала периода *душ шабитан* кто-то из мужчин-родственников жениха или он сам появлялся в том квартале, где был дом невесты, ее подруги срывали с него шапку, которую получить обратно он мог только за выкуп.

✓ Девушки, собиравшиеся у невесты во весь период ее предсвадебного затворничества, шили для нее новую одежду, так как ничего из того, что она носила в родительском доме, не полагалось брать с собой в дом мужа: существовало поверье, что это может навлечь на мужа всякого рода несчастья. Днем девушки здесь работали, а вечерами развлекались: играли в ритуальную игру *узуккирте буккаву* «стремечко» описанную нами выше, или катали по наклонной доске яблоки и орехи так, чтобы сбить последующими экземплярами предыдущие, которые в случае удачи становились собственностью выигравшей (это была разновидность игры «катание яиц», описанная в цикле весенних праздников). Здесь же девушки пели, танцевали, подражая манерам того или иного лица в селении, разыгрывали всевозможные бытовые сценки с шутивными диалогами и переодеваниями. Переодетая в мужчину девушка могла отсюда пойти по селению, зайти в какой-нибудь дом. Там сразу понимали, откуда явился ряженный, и включались в игру; начинались приветствия, расспросы, переодетую девушку встречали как кунака из другого селения, оказывая положенные ему знаки внимания, но в шутливой форме. Девушка отмалчивалась или объяснялась жестами, из чего хозяева «заключали», что кунак немой. Если же девушка отвечала на вопросы, она говорила измененным голосом, иногда стараясь передать диалектные особенности речи того или другого селения. Затем, станцевав с женщинами, с кривляниями и ужимками переодетая исчезала. Не каждая девушка могла разыграть подобную сценку, в селениях были признанные мастерицы, обладавшие даром перевоплощения.

После ликвидации в Лакии ханской власти на предсвадебных сборах девушек популярностью пользовались подражания проделкам ханских шутов и шутих — *хъяшхъу*, которые заключались в шутивных перебранках, кончавшихся потасовками. Здесь же сочинялись сатирические куплеты, частушки в адрес юношей-односельчан, что вызывало среди последних реакцию в виде ответных частушек.

Собравшихся у невесты девушек родственники жениха и невесты снабжали продуктами или готовой едой, это называлось *члахларцин*. В виде сластей или денег для их покупки *члахларцин* присылали также из дома жениха. Для получения этого девушки

посылали к матери жениха одну из соседских девочек с лоскутом ткани от свадебной одежды невесты, который она и вручала матери жениха, та знала, что это означает, и снабжала посланницу девушек деньгами на сласти и фрукты. В начале XX в. из этого лоскутка девушки мастерили цветок, который одна из них публично прикрепляла к одежде жениха, на что он также должен был ответить дачей денег для угощения девушек.

После окончания срока *душ шабитан* невеста с подругами переходила в «другой» дом — дом *архьял-шар*, женщины из числа родственниц, избранной родителями невесты на весь свадебный период, чтобы опекать ее. Эта женщина у разных народов Дагестана называлась по-разному, но функции ее везде были одни и те же. Кроме нее, у невесты был опекун на время свадьбы и из числа мужчин — близких родственников. У лезгин и народов лезгинской группы это был обычно дядя по матери и роль его в свадебном обряде была особенно значительна.

Известный советский ученый-кавказовед М. О. Косвен считал, что «уход невесты в „другой“ дом в своем селении является пережитком того былого положения, по которому она принадлежала к своему материнскому роду, в эпоху перехода от матриархата к патриархату переходила в этот род, род своей матери, в частности, к брату матери, к своему материнскому дяде, в тот дом, в котором она воспитывалась и откуда выходила замуж. . . То, что она возвращается в свой отчий дом и оттуда направляется к жениху — явление новое, продукт нового патриархального уклада».⁴

У жениха тоже был свой опекун. Часть свадебных расходов, которая была связана с пребыванием жениха в его доме, он брал на себя. Опекуну бывал чаще всего дядя по материнской или отцовской линии, что является пережитком авункулата — специфического явления, возникшего в переходную от матриархата к патриархату эпоху. То, что вместо материнского дяди часто фигурирует дядя по отцу или другой родственник, представляет собою известное в этнографии замещение одного персонажа другим. Такова, как считают некоторые исследователи, вообще одна из форм изживания и превращения архаических порядков.⁵

За несколько дней до свадьбы жених также переходил в «другой» дом — к своему опекуну. Из «других» домов жених и невеста производили ритуальное посещение своих родственников по их приглашению, которые обставляли эти приемы со всевозможной пышностью. Хозяева старались не только хорошо угостить молодых людей с их свитой, но и организовать для них развлечения: приглашались музыканты, певцы; здесь молодежь проводила время в танцах, играх, рассказывании забавных историй. Это был своего рода физический отдых и эмоциональная разрядка перед предстоящим свадебным ритуалом и последующими заботами семейной жизни.

До начала свадьбы производился обряд религиозного оформления брака — *магар* — в доме муллы или жениха. *Махар* был единственным чисто мусульманским ритуалом всей свадебной

обрядности (что отмечалось Н. Н. Лобачевой и для узбеков).⁶ На заключение *мазара* требовалось согласие жениха и невесты, выраженное при двух поверенных, а также согласие родителей и близких родственников. Сам акт заключения *мазара* состоял в следующем: поверенные жениха и невесты брали друг друга за правые руки так, чтобы большие пальцы их рук торчали вверх, а открытые руки соприкасались бы между собой со стороны ладоней; после этого мулла, обхватив обеими своими руками торчащие вверх большие пальцы правых рук поверенных жениха и невесты, троекратно спрашивал сперва у поверенного жениха, согласен ли его доверитель такой-то вступить в законный брак с дочерью такого-то, а потом — у поверенного невесты.

Существовало убеждение, что при заключении брачного договора можно повредить жениху, производя определенные действия магического характера. К таким действиям относились завязывание всякого рода узелков, выемка и вложение кинжала в ножны и др., если они производились одновременно с чтением молитвы, закрепляющей брачный акт. Во избежание этого процедура *мазара* производилась по возможности тайно, при минимальном количестве свидетелей.

У аварцев с. Чох после заключения *мазара* женихом выполнялся обряд своеобразного откупа: мужская молодежь селения, узнав о заключении *мазара*, являлась к жениху с требованием выкупа, который состоял в 3 хлебах, вареной ляжке барана (вероятно, в более раннее время положено было давать ляжку тура, что сохранилось в названии этого элемента выкупа) и кувшине бузы. Угостившись, с остатками бузы молодые люди шли к мечети, в одной из стен которой выступал круглый камень, называвшийся свидетелем *мазара*, и разбивали об него кувшин.⁷ По словам Г. Ф. Чурсина, этот обряд в прошлом имел силу официального свидетельства о заключении брака: «В прежние времена, если между супругами возникала тяжба и делались попытки доказать незаконность брака, судьи, между прочим, старались выяснить, имело ли место разбивание кувшина. И факт разбивания кувшина считался доказательством того, что брак действительно был заключен».⁸

Свадьба начиналась или одновременно в домах невесты и жениха, или у невесты (лезгины, рутульцы, лакцы), или же ритуальным угощением мужской родни невесты в доме жениха (часть даргинцев). В то время как в домах жениха и невесты шла подготовка к свадебному угощению, у даргинцев молодые люди, друзья жениха, шли в горы за специальной травой для набивки матраца невесты; у лакцев это делали подруги невесты. Матрац набивался после принесения приданого невесты в дом жениха в день прихода туда невесты или в предыдущий день. Вечером предшествующего переводу невесты в дом будущего мужа дня в ее доме устраивались танцы, угощение, на которых сами брачащиеся, находящиеся в «других» домах, не присутствовали. У рутульцев на этих танцах происходил показ приданого невесты,

которое составляли вязаные носки. Их выносили навешанными на веревку на всеобщее обозрение два молодых родственника жениха и, протанцевав с ними один тур танца, отдавали носки невестинной родне. Вообще в некоторых сельских обществах в той или иной форме было принято предварительно демонстрировать приданое невесты.

В аварском с. Ругуджа «в день показа приданого» невесты от жениха отправляли ей подарки, разложив их на нескольких огромных подносах. Это были предметы одежды, мог здесь быть и ковер или украшения, но обязательным элементом был особый хлеб *кудияб чед* в диаметре около метра. На его выпечку шла большая мерка муки (12 кг). Пекли его в горячих углях очага, положив на огромную каменную плиту. Отдельно на этой же плите выпекали из теста фигурки домашних животных: барана, козла, коровы, быка, курицы, петуха и т. п.; они устанавливались на готовом хлебе вертикально, попеременно с ядрами грецких орехов и вареными яйцами. При изготовлении хлеба в тесто добавляли кусочки сухой колбасы и орехи. Хлеб этот был символом плодородия, посылкой его как бы выражалось пожелание изобилия, материального благополучия, богатого урожая хлебов и обильного приплода скота. Вместе с хлебом отправляли такого же размера халву. И то и другое в доме невесты разрезалось на мелкие кусочки и раздавалось всем ее родственникам. Подарки несли целой процессией двое мужчин и женщины. Впереди шествовал близкий родственник отца жениха, навесив на плечо два засушенных бока барана, связанных вместе, и держа в руке кувшинчик бузы. Затем выстраивалась вереница женщин с подносами с одеждой и тканями от жениха, с *кудияб чед* и халвой, после них — родственницы жениха с подносами от себя, на каждом из которых был отрез ткани на одежду и хлеб большого размера; завершал процессию мужчина, несший курдюк, наколов его на палку. Смотреть на это собиралось все село, приходили даже с хуторов; если дело происходило летом, оставляли даже полевые работы. Само шествие в окружении большого числа зрителей, сопровождавшееся пением, разноцветные одежды участниц процессии, вынутые по этому случаю из сундуков, обилие на них серебряных украшений, яркие пятна предметов одежды, постельных принадлежностей, развешанных и разложенных на веранде невестинного дома и во дворе его, представляли собою красочное зрелище.

У даргинцев предгорья существовал своеобразный способ приглашения представителей дома жениха за приданым невесты: из ее дома отправлялся туда мальчик с подушкой, которую жених должен был «выкупить», т. е. дать ему несколько рублей. Это было знаком того, что можно идти за приданым. Приданым невесты, приносимым чаще всего в дом жениха до привода девушки, украшали и обставляли комнату, предназначенную для молодоженов. Оно состояло обычно из посуды, кухонной утвари, постельных принадлежностей — нескольких матрацев, набитых сеном или



Традиционное головное и шейное украшение (с. Хпюк).

шерстью, одеял, войлоков, использовавшихся вместо простынь. В его составе могли быть также корова с телятком, несколько голов мелкого рогатого скота, 5—6 пудов зерна и т. п. За приданым из дома невесты отправлялась процессия из женщин, которых сопровождало несколько мужчин с лошадьми, чтобы перевезти наиболее тяжелые предметы приданого (например, сундук). Остальные вещи, даже самые мелкие, несли обычно так, что на каждую женщину приходилось по одному предмету, в результате чего процессия растягивалась, становилась многолюдной, что усиливало ее праздничность. В некоторых аварских селениях (Тукита и др.) женщин сопровождали юноши с длинными палками, охранявшие имущество невесты в пути следования, так как существовал обычай шутиливой кражи предметов приданого, которые затем сторона жениха должна была выкупать у похитителей за слвети или бузу.

У высокогорных даргинцев (с. Ашты, Худуц) процессию с при-



Традиционная нарядная женская одежда (с. Бурши).

даным, переносимым в дом мужа на четвертый день свадьбы, возглавлял мужчина, несший деревцо, увешанное яйцами, фруктами, сладостями, вставленное в чашу с мукой. Все предметы для украшения деревца *кълалук* приносили с собой родственницы молодой: одна приносила миску с фруктами, другая — чашку с мукой, третья — яйца и т. п. Посуда, в которой принесли эти продукты, также поступала в собственность молодой. Это была своего рода, хотя и не большая, материальная помощь только что родившейся семье.

У лакцев в день перевода невесты в дом жениха или в предшествующий этому вечер несколько женщин от нее шли в дом юноши и совершали обряд занавешивания угла комнаты, предназначенной для молодых, здесь должна была находиться их брачная постель.



У даргинцев в ночь, предшествующую переводу невесты в дом жениха, в ее доме пекли тонкие сырные пироги *чуду* (селения Герга, Верхний Мулебки), хлебы большого размера (с. Сулевкент) или огромный пирог и халву (селения Урахи, Мекеги), которые затем на больших подносах несли в свадебной процессии, сопровождавшей невесту. Для помощи и веселья сюда отправляли и девушек — родственниц жениха. Выпечка длилась всю ночь, чередуясь с пением и танцами. Поблизости собирались юноши, которым девушки время от времени передавали часть пирогов. Веселье, шутки не смолкали всю ночь. В эту ночь по обычаю нельзя было спать ни юношам, находящимся с женихом, ни девушкам — подругам невесты. В Сулевкенте, например, дружки обсыпали мукой или мазали сажей уснувших.

У лакцев после танцев в доме невесты вечером этого дня, на которых присутствовала и невеста с подругами, незамужняя и неженатая молодежь оставалась на всю ночь здесь же и проводила время в играх и развлечениях. У лакцев с. Аракул эти сборы назывались *бейбутулухун баттин* 'собраться за альчиками-бабками'. В комнате молодежь располагалась у двух противоположных стен, отдельно ряд девушек и ряд юношей. Ведущей этого обряда была девушка *къун къурзу* — одна из подружек невесты. Она первой бросала *альчик*, он мог упасть при этом на одну из своих четырех сторон, которые имели наименования: *лякта*, *чаргъ*, *тукку*, *сукту*. Штрафным было положение *тукку* 'осел'. Каждый из присутствующих должен был бросить *альчик* в порядке определенной очереди. Если *альчик* попадал в штрафное положение, бросивший его должен был выполнить пожелания присутствующих: спеть, станцевать, рассказать что-нибудь смешное, назвать имя нравящегося юноши (а парень — имя девушки), могли быть требования подражания повадкам какого-либо животного и т. п. Невыполнение наложенного штрафа влекло изгнание с вечеринки. Игра, продолжавшаяся всю ночь, прерывалась угощением и танцами.

Таким образом, для ночи, предшествующей проводам невесты в дом жениха, характерно было то, что молодым людям, вступающим в брак, под разными предлогами не давали спать. Можно отметить обязательность ночных бдений и для многих обрядов календарного цикла, связанных с идеей плодородия (см. выше — весенние и летние празднества). В обрядах ночь семантически равнозначна смерти и представляет особую опасность в переломные моменты в жизни человека и природы. Этим и объяснялся запрет сна в такие ночи для участников ритуала.

У всех народов торжество предшествовало акту бракосочетания, хотя встречались случаи и обратного порядка, как, например, у аварцев общества Келеб. Основные свадебные торжества происходили в доме жениха. По рассказам информаторов, свадьба в доме невесты была скромной, часто без музыки. С музыкой здесь на короткое время появлялись посланцы от жениха. Во многих сельских обществах до перевода невесты к жениху музыка,

танцы были в «другом» доме, где находился жених и куда собиралась вся мужская молодежь селения. Здесь же находился обычно и распорядитель торжества — *шах, тамада* и т. д. со своей «администрацией». В перерывах между трапезой и танцами здесь разыгрывались небольшие шуточные сценки бытового характера, главными персонажами которых были «лекарь» и «больной», «кунак» или «куначка» из другого селения. Так, выбрав момент, один из помощников тамады вводил в комнату «женщину» (переодетый мужчина) в низко надвинутом на лицо платке и представлял «ее» тамаде как жительницу другого селения, разыскивающую своих кунаков. Тамада через помощников пытался выяснить личность «пришедшей», место ее постоянного проживания и цель прибытия в данное село. Комичность диалога заключалась в обыгрывании диалектных особенностей речи, которой изъяснялась «женщина», в непонимании «ее» слушателями, ином толковании слов и выражений «говорящей» и связанных с этим недоразумениями. При этом переодетый старался подражать женской манере поведения, утрируя ее, изображал застенчивость, прикрывался платком, отворачивался и т. п. Наконец «куначка» выясняла для себя, что она находится на свадьбе, все кончалось танцем ее с помощником тамады.

Сценка с «больным» и «лекарем» состояла в том, что тамада одного из присутствующих «подозревал» в болезни и в качестве «лекаря» просил кого-нибудь из своих помощников обследовать «больного». «Лекарь» заявлял, что «пациент» тяжело болен или что его «сглазили», и начинал копировать действия знахарки. Все кончалось тем, что «больного» заставляли выпить большую дозу используемого на свадебном пиру напитка, а затем станцевать. Эта сценка с соответствующими поправками на современность («доктор» выслушивает «больного» с помощью «трубки» — стакана, заставляя показывать горло, кладет под мышку «градусник» и т. д.) дожила до наших дней и иногда разыгрывается на дагестанских свадьбах.

У части лакцев, аварцев, даргинцев около тамады принято было ставить деревцо, приготовленное хозяином дома, где находился жених, с навешанными на его ветви яйцами, орехами, фруктами — атрибут, характерный для праздничной культуры дагестанских народов. Все присутствующие мужчины делали попытки сорвать что-нибудь с этого дерева, что требовало значительной ловкости. Пойманный при такой попытке штрафовался и обязан был доставить по указанию тамады и под наблюдением и охраной его помощников что-нибудь из продуктов или готовой еды. Процессия, несущая «штраф», состояла обычно из жены, сестры или матери проштрафившегося, самого штрафника, сопровождающего их помощника тамады, а также большой массы зрителей; женщина несла поднос с требуемым, заготовленным, как правило, заранее и мыслившимся как своего рода знак внимания к жениху, помощь устроителю торжества. В свою очередь кто-то из зрителей мог унести что-нибудь с подноса и сам подверг-

наться штрафу. В это время, как и в некоторые последующие моменты свадьбы, могли «похитить» и жениха, для этого достаточно было дотронуться до него и приказать следовать за «похитителем». Жениха приводили в дом одного из молодых людей, похитивших его, обращались с ним очень почтительно, старались развлечь, иногда дарили ему новую одежду, специально заранее приготовленную для такого события. Для хозяина «другого» дома это был позорный факт, и он прилагал все усилия к тому, чтобы этого не случилось, карауля жениха попеременно с его друзьями даже ночами. В случае же похищения он старался как можно скорее выкупить его, не считаясь с тратами. В исследуемое время все это облекалось в форму шутки, игры, пополняя собою арсенал смеховой культуры народа, однако не исключено, что эти акты — пережиточное проявление преград, когда-то реально воздвигавшихся перед женихом его ровесниками.

Пока жениха развлекали в доме его опекуна, в родительском его доме производились положенные обычаем действия и обряды. У даргинцев, части аварцев и аварских народов (картинцы) в день перевода невесты к жениху приглашалась в его дом вся мужская родня невесты. Здесь ее с почетом принимали: резали барана и готовили лучшие блюда, играла музыка и устраивались танцы. Гости могли высказывать те или иные свои пожелания, в том числе и трудновыполнимые (например, привезти что-нибудь из соседнего села и т. п.), сторона жениха без возражений обязана была их выполнять. Обслуживал гостей самый близкий родственник молодого по отцовской линии. Цель пришедших состояла в том, чтобы подольше задержаться здесь, заставляя хозяев выполнять свои шуточные требования, обслуживающий же гостей мужчина старался быстрее их выпроводить. У даргинцев Ашты-Кункинского участка, напротив, хозяева задерживали гостей, напоминая им, что нельзя уходить, не отведав ритуального хякала *ширан* (по названию с. Шири), который обычно подавали в ряду свадебных блюд последним и подачу которого на стол хозяева оттягивали. У аварцев «еще до прихода гостей к жениху молодые родственники жениха с зурною, бубнами, барабаном идут к сестрам жениха и получают от каждой из них *ул* — стол на маленьких ножках, уставленный закусками, сладостями и напитками, приносят в дом жениха и ставят в отдельной комнате до конца ужина. После ужина в комнату вносят „столы“, принесенные от сестер. Эти столы ставят перед ближайшими родственниками невесты. Этим заканчивается ужин, и старики расходятся по домам».⁹

Своего апогея свадьба достигала в день привода невесты. У народов Южного Дагестана, в том числе и у лакцев, живущих среди лезгинских народов, принято было в этот день с утра выводить жениха из «другого» дома на площадь селения и здесь одаривать его разнообразными подарками, в том числе и деньгами. Сюда женщины — родственницы жениха шли целой вереницей, неся на голове подносы, полные яств и подарков для него (всевозможные сладости, орехи, крашеные яйца, фрукты, халва, кон-

феты и т. п., материя на одежду). Ступив на площадь, каждая из женщин с подносом делала танцевальный круг и ставила поднос на стол перед женихом, а на шею ему накидывала принесенный отрез ткани. Стоящие около жениха два его друга складывали принесенное в заранее приготовленные хурджины, которые относились в «другой» дом, где жених во многих случаях находил еще несколько дней после свадьбы. Мужчины клали перед женихом деньги. Молодежь, ровесники жениха, танцевали перед ним, пытались похитить что-нибудь из продуктов или напитков, стоящих на столе перед женихом. Для предотвращения этого у стола дежурил третий друг жениха с длинной палкой. Если палка доставала похитителя, он штрафовался чем-нибудь из продуктов. По пути жениха сюда и здесь делались попытки его похищения. Он не должен был этому сопротивляться. Похитивший назначал выкуп за его освобождение, который должен был платить или распорядитель торжества, или опекун. Украдивший папаху жениха нес ее в дом невесты и получал за нее выкуп с ее родителей.

Невесту в дом жениха переводили под вечер, у некоторых народов и этнических групп она шла туда ночью, иногда переход этот старались сохранить в тайне. Так, в с. Ругельда общества Келеб в вечер заключения *матара* девушку уводила к себе ее старшая замужняя сестра или другая близкая родственница, сюда же в этот вечер тайно приводили жениха и здесь заключался брак. У бежтинцев невесту забирали в дом жениха из «другого» дома, разведав предварительно ее местонахождение, так как она несколько раз меняла его, переходила из дома одной подруги в дом другой. В с. Анди невесту также вели поздно вечером две-три посланные за нею из дома жениха женщины и женщина из числа ее родственниц, опекавшая ее. Последняя накрывала ее полой своей шубы так, чтобы присутствие невесты среди женщин вообще не было заметно. Вели ее тайно, обходными путями, но молодежь, угадав ее маршрут, старалась перекрыть ей дорогу, чтобы получить выкуп. Обманный маневр производили и лакцы в тех случаях, когда боялись нанесения недоброжелателями вреда невесте разнообразными магическими манипуляциями: в свадебной процессии с соблюдением всех обрядов отправляли ложную невесту, в то время как настоящая обходными путями уходила в сопровождении одной или двух подруг.

Вообще в старину невеста шла в дом жениха хотя и явно, но ночью у лакцев, даргинцев, у большей части аваро-андо-дидойских народов. Даже в тех случаях, когда в отдельных селениях этих народов (Гергемиль, Тлох, Араканы — у аварцев, Балхар у лакцев) невеста выходила из своего дома утром, в дом своего будущего мужа она вступала ночью; по словам информаторов, невеста в пути делала шаг вперед, два назад. Иногда она растягивала шествие на два дня, ночуя по дороге у кого-то из родственников, так как она сама и вообще ее сторона должны были демонстрировать отсутствие у них спешки, как бы нежелание идти туда. Поэтому процессия с невестой везде, где не было тайного

перехода ее, шла медленно, с частыми остановками для танцев. Детально, с интересными бытовыми подробностями описывает выход из родительского дома и шествие гергебильской невесты О. Каранаилов: «Все крыши домов по обеим сторонам улицы, по которым должна пройти свадебная процессия, сплошь покрыты женщинами и детьми, пришедшими сюда поглазеть на зрелище свадебного шествия. На дворе дома, где молодуха, — масса народу, ожидающая выхода молодухи из комнаты. На балконе показались два молодых человека, один с зурной в руке, а другой — с барабаном. Сойдя вниз, они сели на приготовленные для них низкие местные стулья на трех ножках и заиграли бешеную лезгинку. В момент перед ними очистилось место для танцев. Мужчины отделились в одну сторону, а женщины — в другую. Дети расположились впереди их на корточках в кружок. Дружно, в такт музыке, захлопали в ладоши. Из среды мужчин пулей выскочил на арену молодой человек в надетой залихватски набекрень снежно-белой папаче. Сделав плавно несколько туров, он остановился на середине арены и, вытянувшись в струнку, начал делать ногами головомные артикулы лезгинки. Невзирая на отчаянную работу ног, туловище танцора почти не шевелилось. Казалось, что если на его голову поставить наполненный до краев стакан воды, то ни одна капля не прольется. Покончив с этим туром, он стал делать вновь плавные круги, вызывая на сцену девицу. Среди женщин поднялось волнение: одни подталкивали вперед других, никто не решался выступить. „Чего вы там церемонитесь, выходи скорей“, — крикнул один из стариков, сидевших около музыкантов. Толкаемая вперед разом несколькими подругами, на сцену вылетела молоденькая девица, одетая в ярко-красное платье и зеленый платок. Оправив отошедший назад головной платок, она высоко подняла руки и грациозно понеслась за поджидавшим ее кавалером. В такт движениям ее ног раздавался серебряный звон бубенчиков ее больших размеров серебряных серег. Пуце захлопали в ладоши. Раздалось несколько резких свистков, производимых молодежью, вставя два пальца в рот в знак высшего удовольствия. . . „Выходит, выходит“, — закричал громко кто-то во дворе. Все разом замолкли и взоры обратились к дверям одной из комнат нижнего этажа. Из этих дверей стали высыпаться, как рой пчел из улья, масса женщин, одетых в платья, сшитые из ярких цветов. Музыканты вышли на улицу. Танцевавшие мужчины и женщины очистили дорожку к открытым воротам и стали по обеим сторонам шпалерами. С верхнего этажа стали спускаться вниз по лестнице мужчины. У многих из них были в руках, у кого бутылка с водкой и рюмкой, а у кого глиняный кувшин с „чабой“ и кружкой. Быстро выстраивалась свадебная процессия. Во главе встали попарно мужчина с женщиной четыре человека. Это те лица, которые накануне ночью были посланы сюда согласно адата для привода молодухи. За ними молодая в густой вуали, поддерживаемая под руки двумя ближайшими подругами. За ними другие подруги с приданным молодухи. У кого

из них на головах подушки, у кого на плечах матрацы из цветной парчи. Кто несет в руках медную посуду, деревянные чашки, ложки и прочую домашнюю утварь. Шествие замыкают две коровы, ведомые двумя мужчинами на веревочках. Виночерпии стали впереди и по бокам. Заиграла зурна, загрохотал барабан, затанули веселую песню на свадебный мотив двое певцов, выписанных специально из селения Араканы, и свадебная процессия двинулась вперед. Выравнявшись по узенькой улице и пройдя шагов десять от ворот, она остановилась. Музыка и песни замолкли. Передняя пара повернулась назад и, подойдя к тройке, стала спрашивать о причине остановки молодухи. „Не хочет идти, если не придет отец молодого просить“, — бойко ответила одна из подруг молодухи. Подошла вторая пара и стала упрашивать молодуху идти вперед, не задерживаясь, и не беспокоить старика. „Нет, иначе шагу не сделает вперед“, — ответила вторая подруга. Из среды этих четырех пар выделился молодой человек и побежал за отцом молодого. В ожидании его заиграла музыка и началась лезгинка. Виночерпии то одному, то другому из участников свадьбы подносили рюмку водки или кружку чабы. Не обходили и случайно встреченных. Вскоро вдали показался высокого роста, широкоплечий, с окладистой седой бородой старик в сопровождении посыльного. По приближении его музыка замолкла и танцы прекратились. Приблизившись к тройке, он встал вперед молодухи, снял с себя большую белую папаху, взял ее под левую подмышку и затем, приложив указательный палец к правому уху, запел импровизированную песню. В песне восхвалялись личные достоинства как самой молодухи, так и всего рода ее. Давались разные обещания преподнести ей подарки. Кончалась песня словами: „Ползи молодуха“. С некоторой задержкой сделала молодуха шаг вперед и, будучи оттягиваема назад с боков двумя подругами, сделала два шага назад и стала как вкопанная. Довольный тем, что молодуха в некоторой степени исполнила его просьбу, старик отошел в сторону. Опять две передние пары подошли вперед к молодухе, но та категорически отказалась, требуя прихода старшего брата молодого. Тот же посыльный побежал звать требуемое лицо. . .»¹⁰

Точно так же невеста в горных селениях даргинцев (Ашты, Кунки, Сулевкент, Герга, Верхний Мулебки и др.) показывала свое нежелание идти тем, что в дороге внезапно останавливалась, так что сопровождающей ее женщине, шедшей перед ней и державшей ее за матерчатый пояс, приходилось тянуть ее вперед. Этой же цели служил и ритуальный плач невесты перед выходом из родительского дома в некоторых сельских обществах.

Кульминацией свадьбы этого дня был переезд невесты в дом жениха. За ней отправляли нескольких близких родственников жениха, мужчин и женщин. В некоторых сельских обществах даргинцев, аварцев, а также у лезгин и народов лезгинской группы они вели одного или нескольких баранов, несли подносы с кушаньями, а также доставляли сюда полный комплект одежды для

девушки, которую она должна была надеть в этот день. Послов жениха не всегда впускали сразу в дом невесты. Так, у годоберинцев их долго держали у ворот, «выясняя», что это за люди, зачем пришли. Иногда шуточные препирательства сторон затягивались, пришедшие облагались «штрафом», как возмутители спокойствия. Характер диалога зависел от остроумия мужчины, возглавлявшего пришедших. У даргинцев отдельных селений (Кица и др.) вывод невесты из родительского дома сопровождался смеховым действием, называвшимся *гыбагъ кайсан* 'получение денег'. Он состоял в том, что в этот момент в дом невесты врывались двое юношей из числа жениховых друзей. Каждый из них по 3 раза подряд должен был правильно назвать имена присутствующих в комнате. Если кто-то один из них или оба ошибались, их перевязывали в поясе шерстяной веревкой, подвязывали к потолочной балке и держали в таком положении (обычно недолго), пока имена не назывались правильно. Здесь бывало много смеха, шуточных препирательств по поводу правильности сказанного. Затем родители невесты клали в шапки этих юношей мелкие деньги, на которые те позже покупали конфеты, орехи, фрукты для собравшейся сюда молодежи. У лакцев во многих селениях посылали к невесте послов по несколько раз с приглашением трогаться в путь. Они пели у ее дома песни, содержащие похвалу ей, приглашали ее к выходу.

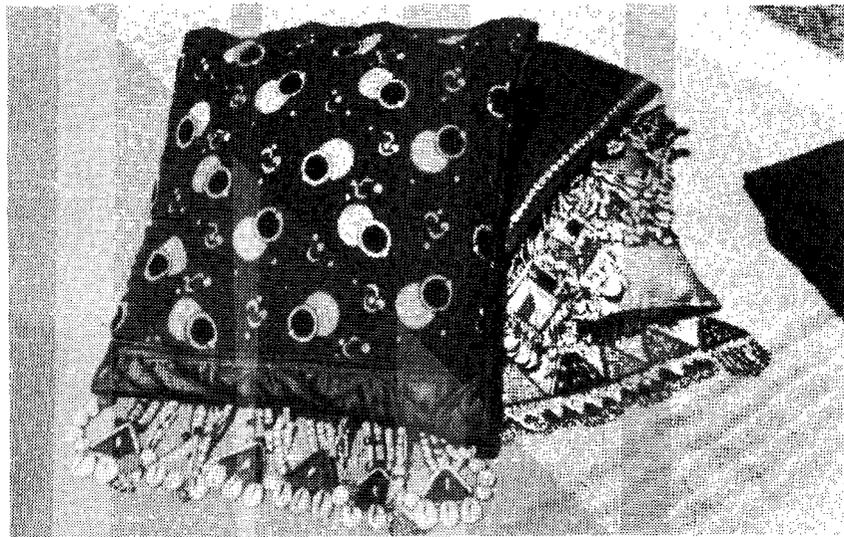
О, выходи, выходи из дома,
 Полюбуюсь твоей походкой,
 О, вставай, вставай, пожалуйста,
 Поглядим на твое умение.

И походка твоя хороша,
 И глаза твои хороши,
 И фигура твоя хороша,
 Что за мать тебя родила? ¹¹



instituteofhistory.ru

У агулов и рутульцев возле дома невесты сооружался высокий столб из бревен, наставленных одно на другое, на самом верху его устанавливали яблоко или яйцо и рядом привязывали красный платок. Опекун жениха должен был стрелять из ружья в этот предмет до тех пор, пока не попадал. Иногда это испытание надолго задерживало пришедших за невестой у ее ворот. После попадания столбы снимали и платок привязывали к ружью стрелявшего. В противном случае опекун невесты *чловдар* не выпускал ее из дома. Затем, уже в пути, опекун невесты мог потребовать от мужчин — представителей жениха, чтобы самый слабый физически пробежал бы определенное расстояние, не умеющий плавать переплыл бы реку и т. д. У лезгин ее опекун не впускал пришедших, пока они не заплатят требуемого выкупа. Кроме того, он мог потребовать прибытия сюда дружек с женами, в костюмах *ряж*ных и подражания действиям последних. Все эти действия, выполняемые по требованию стороны невесты стороной жениха для



Свадебная подушка невесты (с. Арчиб).

получения ее, носили развлекательный, игровой характер и входили в исследуемое время в арсенал смеховой культуры, хотя и облекались в форму угождения невесте и ее родне, являлись способом повышения их престижа. Думается, однако, что все эти шуточные требования отражали в какой-то мере и реальные испытания, которым когда-то подвергались сам жених и его родные для получения невесты.

Число сопровождавших невесту человек, как представителей жениха, так и ее собственных, в разных селениях варьировалось. Сам жених за невестой никогда не шел. У каждого народа, этнической группы и даже в каждом отдельно взятом сельском обществе были свои ритуалы, устоявшаяся система действий, выполнявшиеся представителями обеих сторон в определенный момент свадебного цикла. Так, у даргинцев невеста не вставала со своего места, чтобы идти в дом жениха, до тех пор, пока отец не обещал дать ей участок пашни, а мать — корову или какой-либо подарок. У рутульцев в этот момент невесту трижды поднимал с места и сажал отец, приговаривая: «Свой характер забудь, свои привычки оставь дома». У хваршинцев при выходе невесты из родительского дома дружка у каждой двери дома задерживал процессию, ведя посторонние разговоры или шути. Это было знаком того, что должна была подойти мать невесты и подарить ей что-либо. Эта процедура с дверями повторялась в доме жениха, но здесь для невесты подарков добивался ошекун ее.

У тиндинцев сторона невесты пыталась подменить ее перед выходом из родного дома другой женщиной. Если пришедшие



Свадебное головное украшение (с. Щара).

за невестой не догадывались о подмене, они попадали в конфуз, но обычно им старалась помочь подруга невесты, знаками указывая настоящую невесту. У лакцев как только невесту поднимали с подушек, на которых она располагалась, на ее место старалась ненадолго сесть одна из подруг, что, по поверью, должно было обеспечить ей скорое замужество. Невеста шла пешком или ехала верхом на лошади в нарядном седле, которую специально для нее посылали из дома жениха. В этом случае иногда вместе с невестой на лошадь садилась сестра жениха (тиндинцы) и охраняла ее, обняв сзади. С одной стороны лошади шел друг жениха, держа ее за стремя, с другой — подруга невесты. У лезгин невесту выводил из дома и сажал на лошадь ее двоюродный брат, который затем вел лошадь под уздцы: с двух сторон лошади шли подруги невесты. У аварцев Карахского участка невесту вели, плотно прижавшись к ней и крепко держа ее за руки повыше локтей, две женщины: одна из свиты жениха, другая — невесты. Подобные предостережения не были излишними, так как в некоторых селениях делались попытки шуточной кражи невесты, отражавшие, вероятно, реалии древности.

У большинства горных народов Дагестана обязательным атри-

бутом свадебной одежды невесты была овчинная шуба, даже летом (во многих случаях шуба выполняла и роль траурной одежды). Возможно, это пережиток тех времен, когда вся одежда горянок и горцев шилась из овчины, хотя не исключено, что шуба в свадебном обряде имеет связь и с магией плодородия. Лицо невесты всегда закрывалось или специальным покрывалом, или низко надвинутым головным платком. Свадебный кортеж невесты составляли мужчины и женщины, посланные за ней от жениха, ее подруги, опекуница, а также многочисленные другие родственники и просто зрители. Сопровождающие невесту женщины несли факелы, светильник или горящую лампу, а также сундук или узлы с приготовленной едой, разнообразными ритуальными печениями, которыми в первую брачную ночь должны были угостить жениха, его друзей и опекуна, провожавших его к невесте, а на следующий день украсить стол в комнате новобрачных.

У каратинцев в процессии с невестой обязательно несли из ее дома поднос с курдюком, обложенным кругом хлебом, орехами, сладостями. Его охраняли мужчины из свиты жениха, так как в дороге курдюк пытались похитить: молодожь для этого готовила специальные палки с железными крючками на конце, которые во время прохождения процессии по улицам спускали с крыш и балконов домов. Похитители несли его обычно в дом жениха и отдавали за выкуп в виде еды и напитков. У лакцев в этой процессии несли поднос с посудой, в которой дымились, распространяя приятный аромат, угли, посыпанные сахаром и пряностями.

Шествие невесты к жениху всю дорогу сопровождалось особыми песнями, которые пели подруги невесты. В них восхвалялась красота невесты, добродетели ее родителей, содержались наставления о поведении ее в доме мужа. Иногда по содержанию они имели форму диалога невесты и ее подруг.

За невесту:

Пожелай мне доброй дороги,	Пожелайте мне удачи,
Благородная отцовская родня,	Подруги-соседки,
На необозримую крутизну	На чинаре начинаю
Поднимаюсь я в погоне за оленем.	Вить гнездо я себе.
Вай гъали, гъали, гъалилай,	Вай гъали, гъали, гъалилай!

За подруг:

Родительский дом оставь,
 В доме мужа обоснуйся,
 Соседок-девушек забудь,
 Друга возлюбленного уважь.
 Вай гъали, гъали, гъалилай,
 Вай гъали, гъали, гъалилай!¹²

Лакская невеста, выходя из родительского дома, брала с собою два хлеба, один из которых она бросала за воротами своего дома, другой — во дворе жениха, как только входила в него. Это симво-

лизировало желание невесты жить отныне в достатке в доме мужа, не нуждаясь в родительской помощи.

У даргинцев и лезгин в процессии с невестой несли на подносе или в сундуке специально выпеченные сырные пироги и хлебы, которые затем или разделялись на части и раздавались присутствующим в доме жениха гостям, или еще в дороге брались с подносами из односельчан, кто хотел принести затем невесте подарок. Вообще принесенным с невестой пирогам, хлебам и иным лакомствам придавалось особое значение: каждый, присутствовавший на свадьбе у жениха, старался заполучить хоть кусочек от них и в свою очередь разделить его на всех домашних. Видимо, этой еде придавался какой-то, ныне трудно уловимый, магический смысл, связанный со счастьем, благополучием отведавшего ее.

При выходе из родительского дома и на всем пути следования невесты у даргинцев ее обсыпали мукой из домов или же сопровождавшая ее женщина бросала муку горстями по сторонам и перед невестой в дороге. Вероятно, мука выполняла здесь магическую роль оберега, а действия, связанные с ней, означали, кроме того, пожелание изобилия. У рутульцев при выходе невесты из родительского дома мать ее бросала ей вслед горсть зерна, а у лезгин мать или сестра плескали вслед процессии водой.

В некоторых сельских обществах аварцев невесту обливали водой по пути ее следования. Так, в с. Тукита постель невесты, которую несли вместе с ней, могли посыпать из одного дома золой, из другого облить водой. У бежтинцев над невестой четыре девушки за углы держали кусок домотканого сукна, так как по обычаю, когда невеста проходила по улицам, из домов выливали на нее воду. Все эти действия так или иначе связаны с магией плодородия. Мукой, зерном, сладостями невесту засыпали и при входе в дом жениха. Надо полагать, что это пережиток древнейшего обряда встречи почетных гостей.

По пути следования свадебного поезда неженатая аульская молодежь несколько раз преграждала ему путь, требуя выкупа; в исследуемое время этот обряд выполнял функции только игровые и развлекательные. От них откупались послы жениха или невесты специально для этих случаев заготовленными ляжкой барана и кувшином бузы. Приближаясь к дому жениха, свита невесты в песнях требовала оказать ей полагающиеся по обычаю почести:

Вставай, мать мужа,
Разведи костер из веток:
К твоим воротам
Приблизилась гурия.
Уберите золотые засовы,
Откройте серебряные двери,
К вашему двору
Подошло дитя солнца.

Обращаясь к невесте, сопровождающие ее девушки пели:

Заяви, что не пойдешь
По узкой улице,
Пока желтого быка с золотыми рогами
Не выведут тебе навстречу.
Заяви, что не войдешь
В комнату из малахита,
Пока червошного золота монету
Не положат тебе в руку.¹³

Свадебный кортеж невесты сопровождали и всадники — молодые люди, друзья жениха, которые всю дорогу джигитовали, стреляли из огнестрельного оружия. Они периодически извещали дом жениха о движении свадебного поезда и возвращались обратно к кортежу. При приближении свадебного поезда к дому жениха навстречу выходили его родители, близкие (аварцы), мать жениха при появлении процессии была в медный поднос и сыпала на нее муку (даргинцы Ашты-Кункинского участка).

При выходе невесты из родительского дома и при входе в дом жениха перед свадебной процессией разводили костер, мимо которого должна была пройти невеста; костры могли разжигаться многократно и на пути свадебного поезда. Очищение посредством огня, имеющее место в свадебных обрядах, основано на первобытном мировоззрении, согласно которому огонь — могучее очистительное средство. Вступаая под защиту нового культа, невеста должна была очиститься от влияния всех сил, враждебных этому культу.¹⁴

У аварцев Карахского участка невеста при входе в дом жениха должна была перешагнуть через костер и наступить на ружье, «чтобы была крепкой, как его приклад». У аварцев Ратлуба она наступала на железную лопаточку *кванхи* для выгребания золы из печи или на яйцо, положенное на железную лопаточку для соскабливания теста с корыта; в некоторых даргинских селениях (Герга и др.) невеста перешагивала через мешок зерна или муки. В лезгинских и рутульских селениях она должна была наступить на тарелку и разбить ее. Однако прежде чем невеста выполняла вышеуказанные действия, сопровождавший ее онекун, избранный на время свадьбы, требовал, чтобы перед ней постелили ковер, в качестве подарка для нее вывели скотину (которой тут же надрезали ухо) (лакцы, даргинцы, аварцы), мог потребовать и участок земли, и мелкий рогатый скот; по требованию стороны невесты могли выйти и станцевать отец и мать жениха. В даргинском с. Кунки у входа в дом жениха невесту встречала одна из его родственниц с чашкой муки и требовала с нее плату за вход. В ответ на это невеста роняла 2 хлебца, взятые ею из родительского дома, которые до этого она держала под мышками. У ворот дома невесту встречала мать жениха с медом (даргинцы, аварцы, лакцы); обмакнув в него палец, она давала лизнуть его невесте и сопровождающим ее женщинам; при этом, например, гергинская даргинка-невеста старалась укусить этот палец свекрови. Кроме этого, мать жениха у дар-

гинцев обмакивала правую руку невесты в мед, а та должна была коснуться ею притолоки у входа и оставить там след. Здесь девушка могла показать свое отношение к браку: если она выходила замуж за любимого, дотрагивалась до притолоки раскрытой ладонью; если след наносился рукой, сжатой в кулак, она демонстрировала свое к нему нерасположение (Кадар). Лачка при входе в дом жениха старалась дотронуться до притолоки над дверью, а в даргинском с. Верхний Мулебки у входа стоял жених и толкал невесту в спину. Все эти и подобные им действия были направлены на то, чтобы символизировать стремление к главенству той или иной стороны в зарождающейся семейной ячейке. В некоторых даргинских селениях палас, брошенный перед невестой, хватали за два конца молодые люди из процессии невесты и дома жениха. Перетягивание продолжалось до победы одной из сторон, что также символизировало главенство именно этой стороны в новой семье. Вообще перевод невесты в дом жениха изобиловал разнообразными обрядами, цель которых состояла в обеспечении новой семье магическими и символическими способами материального достатка, изобилия, здоровья, плодovitости. Будущая свекровь у лакцев встречала молодую у ворот словами: «Да принесешь ты к нам благополучие, счастье и богатство, да не умрешь ты, пока не увидишь у своих колен твоих правнуков»,¹⁵ и давала ей ложку меда и специально приготовленной сладкой воды из кувшинчика, после чего заставляла поглядеть в зеркало. Все это, по представлениям лакцев, должно было обеспечить молодой в доме мужа сладкую и светлую жизнь. У рутульцев мать жениха, положив руку на голову молодой, желала ей стать матерью семи сыновей и семи дочерей. У бежтинцев вместе с пожеланиями подобного рода она дарила в этот момент невесте особую, нарядно расшитую ритуальную сумочку *боо*, в которую был вложен начатый шерстяной носок.

Компонентом встречи лакской невесты был и особый коллективный ритуальный танец *гиргичу*. Он исполнялся в тот момент, когда свадебная процессия с невестой подходила к дому жениха. Здесь все останавливались и образовывали круг для танцев. С возгласом «*тул гиргичу!*» «*мой гиргичу!*» выходила в круг одна из самых близких родственниц жениха (мать, сестра, тетя и т. п.), следом за ней, воскликнув «*ттулгу гиргичу!*» «*и мой гиргичу!*», выходила вторая по степени близости родственница, за ней с тем же возгласом — третья и т. д. — до 10—20 женщин. Они делали в медленном плавном движении несколько кругов. Каждая из танцовщиц, выходя, поднимала обе руки в положение «в сторону—вверх», согнув их в локтях, и сохраняла его во время танца. Как только женщины сформировывали круг, с тем же возгласом и по тому же принципу родства соседний круг образовывали мужчины. После кругов, совершаемых мужчинами и женщинами отдельно, составлялся один общий круг из мужчин и женщин, танцующих попарно. Положение рук мужчин в этом танце не регламентировалось, но чаще состояло в том, что обе руки вытягивались, одна вперед—вверх, другая назад—вниз. Танец сопровождала особая мелодия,

отличная от мелодии общераспространенной лезгинки. Танец этот можно назвать «танцем сбывшегося желания». Слово *гиргичу* являлось синонимом выражений: «радость», «сбывшаяся мечта», «наилучший исход дела». Исполнением танца родня жениха выражала свою радость по поводу того, что избранница семьи находится уже у порога их дома.

Гиргичу исполняли также при встрече особо почетных гостей, в знак уважения к ним. Как рассказывают информаторы, в старину таких гостей принято было встречать у околицы с подносами, полными яств, и исполнять этот танец держа на головах подносы. По всей видимости, именно *гиргичу* описывал Н. И. Воронов, проезжавший Кумух в 70-х гг. XIX в. и побывавший в гостях у вдовы последнего лакского хана: «Танцевали сперва новый, а потом старый кумухский танец. Этот последний состоял в том, что сперва все танцующие женщины вереницей плавно шли, описывая круг, потом женщин сменяла такая же вереница мужчин, и затем оставались на арене два из них, передовых; между ними тотчас становилась одна из женщин и в таком порядке делала круг одна партия танцующих, ее сменяла другая, третья и т. д.»¹⁶

Само название этого танца — *гиргичу* — ныне трудно этимологизировать. В чохском диалекте аварского языка словом *гиргич* обозначается круглый катящийся предмет.¹⁷ В андийском языке слово *гергечи* употребляется в значении «жертва» (существует обращение к скотине: «*Мен, гергечи!*» «Ты, жертва!»); «*Мен гергечуло бичон!*» «Чтоб тебя повели на жертвоприношение!».¹⁸ Надо полагать, что этот танец является редукцией какого-то древнего общедагестанского обряда принесения жертвы, связанного скорее всего с идеей плодородия. Это смысловое значение сохранялось за *гиргичу* у лакцев до новейшего времени: он исполнялся в кульминационный момент свадебного торжества. В этом же плане обращают на себя внимание изображения на Хаританинском панно, возраст которого определяется неолитом.¹⁹ В. М. Котович эти изображения интерпретирует как пантеон раннеземледельческого населения Дагестана, центральное место в котором занимает образ богини плодородия. Для позиции большинства изображенных здесь фигур характерно действие, движение.²⁰ При внимательном взгляде на панно нельзя не заметить, что человеческие фигурки в целом образуют круг, причем в верхней части по кругу как бы движутся фигурки в один ряд, в нижней — по две фигурки в ряд. Поза большинства фигурок несомненно танцевальная: это видно из положения рук, которое характерно для танца. Как правило, в старинных ритуальных танцах женщина поднимала обе руки вверх в положение «в сторону—вверх». При повороте туловища в какую-либо сторону, например в правую, правая рука несколько нависала над головой, а левая слегка вытягивалась в сторону, и наоборот. Несколько фигурок (11, 32, 34, 45, 50-я) изображено именно в такой позе, что подтверждается и положением ног некоторых из них (11, 32, 34-я). Как видно, фигурки изображены здесь в момент ритуального действия, моления, напоминающего *гиргичу*. Таким образом,

сохранившийся у лакцев до начала XX в. свадебный танец *гиргичу* представлял собою трансформацию каких-то глубоко архаичных, но в древности реально функционировавших явлений обрядовой жизни дагестанских народов.

То что так же редукцией, осколком древних обрядов, связанных со свадебным торжеством, являлся, на наш взгляд, танец *тугъла аяр* (досл. 'линейный танец'), который исполняли в прошлом на свадьбах даргинцы-сюргинцы (селения Урари, Нахки и др.). По свидетельству информаторов, в круг выходило 10—12 мужчин и столько же женщин; они становились друг против друга, образуя полукруги: мужской и женский. Сначала танцевали женщины, а мужчины — партнеры, стоя, хлопали; затем, когда женщины проделывали, танцуя, несколько кругов, они становились полукругом и начинали хлопать, а мужчины, танцуя, делали круги перед женщинами. Этот танец напоминает описанный Г.-М. Амировым во второй половине XIX в. *киркап-куари*, который он переводит как «киркинский ряд».²¹ Характерной особенностью танца *тугъла аяр* было то, что мужчины, занятые в нем, могли вовсе покинуть площадку, где это происходило, и, танцуя, пройтись по селению, прыгая с крыши на крышу (случалось, что при этом некоторые из танцоров ломали себе ноги), и возвратиться на танцевальную площадку.²² Такое необычное для танца поведение мужчин дает основание полагать, что первоначально это был ритуальный обход селения с какими-то магическими, возможно очистительными, целями, который позже трансформировался в танец.

Вводя невесту в дом жениха, подруги ее пели:

До сих пор мы ее берегли,
Как флакон духов в вате,
Теперь вы поберегите,
Как золото в шкатулке.²³

Заведя невесту в предназначенную ей комнату, ее сажали в угол, иногда занавешенный, на большую подушку, за спину ей подкладывали другую подушку. Иногда здесь каждая из сторон (у лакцев) норовила подложить под невесту подушку противоположной стороны, а свою положить за спину, так как в этом также усматривалась символика будущего положения молодой в доме мужа. Жених в это время находился в «другом» доме, где у некоторых народов (аварцы и отдельные народы андо-дидойской группы) проходила первая или несколько брачных ночей. У даргинцев, лакцев, лезгин и народов лезгинской группы, судя по полевым данным, брак состоялся в родительском доме жениха.

В некоторых случаях в обрядах первой ночи символическую роль играл хлеб. Так, например, в даргинском с. Кунки после привода невесты в дом жениха сюда являлся дружка, в доме которого жених паходился в это время, и заводил с женщинами шуточный инсказательный разговор, длительность которого зависела от степени остроумия дружки. Улучив момент, он хватал с подноса один из хлебов. За другой конец этого хлеба хваталась *гьалмагъ* — под-

руга невесты, опекавшая ее, и между ними начиналась шутливая борьба. Они задавали друг другу отвлекающие вопросы, чтобы завладеть хлебом целиком. Наконец мужчине удавалось вырвать у нее хлеб, он ломал его пополам и половину бросал в невесту, а с другой половиной выбегал. *Гьалмагъ* старалась схватить с его головы папаху. Если ей это удавалось, после окончания свадьбы он должен был устроить у себя торжество, если нет, *гьалмагъ* приносила молодым какой-нибудь подарок в качестве штрафа. А вообще шуточная борьба между поверенными жениха и невесты означала, что пора присутствующим в комнате невесты покинуть ее, так как сейчас приведут жениха. У даргинцев Сюргинского участка (с. Урари) после водворения невесты в доме жениха неженатые его друзья приводили его в эту комнату и подталкивали к невесте; обряд носил название *вячиворкый* (означает «помирить», «познакомить» с невестой). После этого жених сразу уходил, а оставшаяся у невесты мужская молодежь и девушки, приведшие ее, производили обряд дележа огромного пирога с сыром, который готовился специально к этому моменту в доме жениха. На этот ритуал женатых не пускали. У рутульцев обряд преломления хлеба совершался самими молодыми в тот момент, когда жених заходил к невесте. У самых дверей внутри комнаты новобрачных ставился поднос с едой. Входя, жених брал с него хлеб большого размера *рыкъын* и подносил невесте. Ухватившись за хлеб, они ломали его на две части, каждая из которых по кусочку раздавалась ими утром следующего дня своим друзьям и подругам. Только после этого жених имел право сняться с невесты лицевое покрывало.

В ряде случаев своей символикой особо выделялся обряд постланья постели новобрачным. Ее стелила обычно женщина, сопровождавшая невесту из родительского дома. В некоторых даргинских обществах этого момента ждали юноши, присутствовавшие в доме жениха. Они бросались на постель, обряд этот назывался «топтанием постели», и не вставали с нее до тех пор, пока не получали выкуп в виде сладостей или пирогов *чуду* с женщины, постелившей ее. У чамалинцев (с. Гигатли) любой из мужчин, присутствовавший при постланьи постели, имел право бросить на нее свою папаху, но за это должен был заплатить 5-рублевый штраф. Этот обычай в несколько ином виде существовал и у лакцев: по брачной постели перекачивали маленького мальчика или давали этого мальчика на руки невесте. Это делалось и в некоторых рутульских селениях. У годоберинцев подруги невесты перед вводом к ней жениха бросали на брачную постель мужскую шапку. А в аварском с. Тухита на готовую постель невесты влезал один из мужчин и, накрывшись одеялом, выставлял из-под него двух кукол, одна из которых была одета девушкой, другая — парнем. Он манипулировал ими, изображая танец. Затем эти куклы вешались на гвоздь в комнате молодых и сохранялись до свадьбы их сына. Во всех описанных случаях имело место пребывание мужчины или предмета его одежды на невестинной постели. Все это объяснялось как желание невесте иметь только сыновей.

В тех случаях, когда брак заключался в «другом» доме жениха, перевод туда невесты из дома жениха производился тайно. Для того чтобы ее не узнали, невеста переодевалась иногда даже в мужской костюм. Если не было возможности вывести ее незаметно через дверь, использовали окно. В этом «другом» доме новобрачные проводили первые три ночи, на день возвращаясь в родительский дом молодого. У андийцев, напротив, жениха вели тайно из «другого» дома к невесте, находящейся в его доме. При этом дружки бдительно следили, чтобы его не облили водой, не привязали бы к его одежде тряпки, что могли позволить себе женщины — свидетельницы этого перевода. Обливание водой в этот момент могло символизировать первоначально пожелание плодovitости, по аналогии с сельскохозяйственной магией, позже произошла смысловая трансформация этого обряда в сознании народа и он вошел в арсенал смеховой культуры наряду с такими шутивными действиями, как привязывание к одежде тряпок и т. п. Многими исследователями они рассматриваются как пережитки древних ритуалов с целью снятия половых табуаций.²⁴ К этому же разряду реликтов относится, на наш взгляд, и бытовавший в некоторых селениях обычай похищения жениха, а кое-где и невесты. У части аварцев, лезгин, лакцев, тиндинцев, хваршин, карагинцев, как упоминалось выше, жениха мог увести кто-либо из мужчин или женщин в один из моментов свадебного цикла, поэтому обычно дружки постоянно находились около него. Случаи похищения невесты были редки, это пытались сделать, когда вели ее по улице; освобождали ее за выкуп. Видимо, возможностью похищения, символического в XIX—XX вв., но вполне реального в древности, объясняются те упомянутые выше предосторожности, с которыми ее вели: ее с двух сторон крепко держали за руки, плотно окружали со всех сторон. Она, как и жених, не должна была сопротивляться похищению. Свой первоначальный архаический смысл все вышеуказанные действия к концу XIX—началу XX в. не сохранили, утратив их в более ранний период времени, в это время они представляли собою одну из разновидностей смехового элемента на свадьбе. Так, у годоберинцев невесту мог спрятать тот, кто первым заходил в комнату молодых после первой брачной ночи; если это делал дружка, он брал выкуп с подруги невесты в виде бузы и мяса. Если ее прятала подруга, выкуп платил дружка. В некоторых аварских селениях в перерывах между танцами на второй день свадьбы разыгрывалось шутивное представление похищения жениха. Так, в с. Тукита новобрачного, сидевшего в кругу своих друзей, одна из подруг невесты, сговорившись ранее с одним из друзей, могла увести в комнату, где сидела молодая с подругами. Старший дружка шел выкупать его. Обращаясь к девушкам, он говорил примерно следующее: «У нас был жеребец, молодой, сильный, красивый, не попал ли он к вам?» Девушки просили назвать его отличительные признаки, которые шутивно он и перечислял. Тогда девушки заявляли: «Он у нас, но причинил нам большой вред, возместите его, и мы вам его вернем». Выкуп поступал в собственность невесты.

В первую брачную ночь в отдельных селениях некоторых народов Дагестана невесте положено было бороться с женихом (аварцы некоторых селений), и не символически, а самым натуральным образом. Юноша мог стать мужем девушки, только одержав над ней физическую победу. Для того чтобы уравнивать шансы борющихся и даже дать преимущество более слабой в физическом отношении стороне, девушке брили голову и смазывали ее жиром. Кроме того, даже после победы в борьбе жениху у карахских аварцев, например, предстояла сложная задача развязывания и распутывания многочисленных узелков на большом количестве предметов одежды, надетых для неприступности на невесту весьма хитроумно. Незадачливый жених, не сумевший преодолеть всех этих препятствий, становился объектом осмеяния в селении.²⁵

Детально разработанная знаково-символическая система была характерна для многих моментов дагестанской свадьбы, на чем неоднократно мы останавливались выше. Функционировала она и в первую брачную ночь. Так, у лакцев в целях собственной престижности невеста должна была как можно дольше отмалчиваться на вопросы жениха, который старался ставить их так, чтобы спровоцировать ответ. Как только невеста произносила хотя бы одно слово, жених передавал ее опекунице, ожидавшей за дверью, сосуд с медом. Передача затем молодоженом за дверь специально для того приготовленной вареной лажки барана с хлебом означала достижение им физической близости. От этого хлеба и мяса полагалось вкушать понемногу всем, кто еще оставался из близких жениха в доме. Тотчас по поручению опекуницы посылались с этим известием нарочный в дом родителей молодой, где также находилась, не расходясь по домам, близкая женская родня невесты. Отсюда по ночным улицам с факелами и с подносами заранее приготовленной халвы шла с песнями процессия женщин в дом молодого, где их уже ждали и с полагающимися по обычаю почестями встречали.

На следующий после брачной ночи день свадьба шла в доме жениха. С утра к невесте собирались женщины, чтобы поесть ритуальную кашу (лакцы), а жених спозаранку уходил с друзьями на речку, а затем в «другой» дом. У даргинцев Сулевкента утром этого дня подруга невесты приносила из ее родительского дома мясные пельмени, приготовленные матерью невесты, а также большой круглый хлеб. Наводившие на свадьбе порядок помощники тамады шутивно-придирчиво рассматривали принесенное, пробовали на вкус, проверяли, не остыли ли пельмени, и т. д. У жениха же в доме в этот день принято было готовить «белое» — молочный рисовый суп, который ели в основном женщины, пришедшие с поздравлениями.

У аварцев Келеба свадьба как таковая вообще проводилась именно во второй день. Утром этого дня в дом, где состоялся брак, приходили односельчане с поздравлениями. Хозяйка дома специально готовилась к приему гостей. Затем из дома жениха за молодыми посылались два близких родственника и две родственницы. Эти мужчины на своих плечах приносили новобрачного в его роди-

тельский дом, сюда же женщины приводили новобрачную. Все присутствующие вместе с женихом и невестой шли танцевать за селение на ток.²⁶ Здесь выполнялся весь ритуальный танцевальный комплекс *сапа*, на котором подробно мы останавливались ранее (см. выше). В этот день в доме жениха веселилось все селение, кроме родителей невесты. У хваршин перед женихом стояла *кьянкья* — ветка дерева с навешенными на ее сучья сладями, вареными крашеными яйцами. Танцующие мужчины и женщины могли что-нибудь сорвать с этого деревца или взять со стола перед женихом, улучив для этого удобный момент. Укравший мог потребовать штраф с друзей, но если его ловили при попытке «кражи», штрафником становился он сам. У лакцев близкие родственники жениха старались проштрафиться, специально подготовившись к этому. Из дома проштрафившегося несли к жениху заранее приготовленный поднос с хлебом, мясом, сыром и каким-нибудь подарком для жениха или невесты.

В некоторых лакских селениях (Аракул, Верхний Катрух совр. Рутульского р-на) устраивалось в этот день представление охоты на тура, аналогичное тому, которое разыгрывалось рутульцами ежегодно в последний день функционирования мужского объединения (см. выше). Одного из присутствующих молодых людей наряжали туром (*ов*), надев ему на голову маску козла с рогами, на тело — вывороченную мехом наружу шубу. Ряженный должен был бегать по горе на виду у «охотников», которые стреляли в него холостыми пулями. Через определенное время «сраженный» очередной выстрелом *ов* падал и начинался спор, чья пуля его убила. Наконец «охотники», придя к соглашению, везли «тура» на «верблюде» на свадьбу, где *шах* награждал «меткого охотника» деньгами или носовым платком из штрафных средств. «Верблюд» составлялся следующим образом: из войлока конструировалось подобие верблюжьей головы и укреплялось на палке. Двое мужчин становились один за другим, на плечи им клали два шеста соответствующего размера и укрывали паласом. При этом передний мужчина держал в руках палку с головой верблюда и двигал ею. «Тур», «верблюд» здесь персонажи театрализованного действия ряженных, здесь явно видны элементы актерской игры, подражание поведению изображаемых животных, т. е. это уже спектакль, в отличие от традиционного поведения ряженных, которые, выполняя в основном смеховые функции, не изображали ни то животное, ни другой объект, именем которого они назывались (подробнее см. ниже). После «охоты» начинались соревнования юношей в беге, метании камней, борьбе. Призы победителям назначал *шах*.

У даргинцев некоторых селений (например, Гапшима) в этот день проводилась игра, действие которой происходило вокруг туши козла: отец молодого выносил на улицу на подносе целиком сваренную тушу козла и выставлял ее на видном месте. В это время танцы обычно происходили на улице и кто-нибудь незаметно старался унести тушу с подноса. Ряженные *хъярчи*, заметив ее исчезновение, кидались на поиски похитителя. При этом они обычно создавали

возню, суетились, бежали не в ту сторону, тем более что и присутствующие старались их смеха ради сбить со следа. Наконец с кувирканиями, шумом, сопровождаемые зрителями, захваченными азартом преследования, они устремлялись в нужную сторону и, догнав похитителей, устраивали с ними шутивную потасовку с перебранкой, в ходе которой туша подвергалась растерзанию. В конце концов они заявлялись к *шаху* и сообщали, что в трудной борьбе (свидетельством чего бывал их весьма потрепанный вид) им удалось отобрать какую-то из частей туши, и демонстрировали ее присутствующим. Мясо это шло на «шахский» стол, а ряженные получали с этого стола по бокалу бузы. Игра эта в некоторых своих элементах напоминает широко известное в Средней Азии «козлодранье», входившее в серию праздничных, в том числе и свадебных, развлечений ее народов.²⁷

У лезгин Кюринского участка на второй день после привода невесты веселье шло в домах у двух дружек, которые назывались здесь «кашуварящими»: с утра до полудня в доме старшего «кашуварящего», с полудня до вечера — в доме младшего дружки. К обоим ненадолго приводили и невесту из дома жениха. Здесь также происходило штрафование пришедших на свадьбу мужчин, оно заключалось в том, что каждый поевший или выпивший что-нибудь с подноса, стоящего перед женихом, должен был возместить «ущерб» в двойном размере.

У тиндинцев утром этого дня прибегали дети вначале к дому жениха с криком «*ху, ху!*» (*ху* — 'шум'), затем — к дому невесты. Из этих домов выходил по очереди, вначале из дома жениха, затем из дома невесты, дружка с подносом, полным орехов, конфет, яблок, и бросал их детям. Бросать их надо было так, чтобы дети, хватая их, катались бы по земле. Смысл этого обряда, называвшегося *рашуша*, не совсем ясен, но, думается, первоначально он мог представлять собою жертвоприношение земле. В этот же день происходило одаривание новобрачной родных мужа подарками, это могли быть платки, кисеты, вязаные носки, куски ситца. У некоторых аварцев, даргинцев, части ругульцев принято было на второй день свадьбы приглашать родителей и других близких родственников невесты в дом жениха для угощения. Заканчивался этот день, как правило, у всех народов танцем новобрачных, причем с молодой мог танцевать любой из присутствующих на свадьбе мужчин. В некоторых селениях, жалея невесту, разрешалось всем, желающим танцевать с ней, выходить в круг одновременно. У аварцев и части даргинцев во время этого танца принято было одаривать невесту большой суммой денег.

Чаще всего на третий день свадьбы, а в некоторых случаях во второй день принято было приглашать молодых в дом ее родителей. Так, в с. Анди в этот день в дом родителей жены по их приглашению шел новобрачный со своим другом. Там их угощали, но собравшиеся туда женщины — родственницы невесты могли подшутить над ними: при входе в дом облить водой, привязать тряпки к их одежде, намазать им лицо сажей, подать новобрачному

урбеч, приготовленный из сажи с маслом. Нам кажется, что все эти действия, квалифицировавшиеся в конце XIX—начале XX в. как шутки, шалости, в более ранний период заключали в себе определенный магический смысл: вода у всех народов мира считалась одним из лучших очистительных средств,²⁸ вероятно, эту же функцию она выполняла и здесь. Кроме того, смазывание сажой и даже кормление ею можно, видимо, связать с приобщением жениха к домашнему очагу невесты, так как сажка — производное огня, очага. В такой интерпретации этих действий посещение новобрачного дома невесты у андийцев можно рассматривать как глухой отголосок матриликального поселения молодых. В последний день свадьбы отец новобрачного благодарил гостей, здесь же одаривали женщину-опекуна невесты. После этого в некоторых селениях новобрачных начинали по очереди приглашать к себе в гости близкие родственники молодого, одаривая их при этом какими-нибудь предметами, необходимыми в хозяйстве, чаще всего посудой.

У лакцев в последний вечер свадебного торжества мужская молодежь, пировавшая в доме жениха, шла с музыкой в дом очередного жениха, где в ближайшее время предполагалась свадьба, и здесь, устроив в последний раз танцы, оставляла палки, которыми помощники тамады наводили порядок на свадьбе. У лезгин некоторых селений после приглашения молодых в гости последним из родственников совершался обряд передачи огромного котла, использовавшегося на свадьбе, в ту семью в тухуме *мирас*, где предполагалась следующая свадьба. У аварцев и в отдельных даргинских селениях в дом очередного жениха передавалось свадебное дерево.

После свадьбы происходило символическое приобщение молодой к труду и приглашение ее в дом ее родителей. Почти у всех народов Дагестана на 4, 5 или 7-й день после заключения брака принято было выводить молодую на источник за водой. Женщина, опекавшая невесту во время свадебного торжества, раздавала сласти всем встречавшимся на пути этого обрядового шествия. Эта же женщина или другая из числа сопровождавших молодую наполняла ее кувшин водою. В некоторых случаях воду для всех набирала молодая, а у даргинцев с. Герга ей полагалось опустить в родник 2 вареных яйца, которые должен был оттуда вынуть обязательно мальчик. Яйца у всех народов мира связываются с плодородием, а то, что девочке не позволяли их брать, можно считать знаком пожелания иметь молодой только сыновей. Обряд этот отличался интересной и сложной символикой у даргинок-кайтачек. Так, в с. Трисанчи женщины, сопровождавшие молодую в ее ритуальном шествии за водой, несли с собой хлебный калач *мая*, а также огромных размеров пирог, игравший, как видно из вышеизложенного, важную роль во многие моменты свадебного цикла у даргинцев. У источника, который находился на возвышении, одна из женщин скатывала *мая* вниз, где его уже ожидали дети. Если *мая* разбивался на мелкие куски, это считалось благоприятным признаком для молодой семьи (напомним аналогичные дейст-

вия с хлебным калачом и разбиванием кувшина в некоторых календарных обрядах народов горного Дагестана, где это магически увязывалось с усилением плодородия земли). У воды пирог разрезали на куски и раздавали присутствующим. Молодая наполняла всем женщинам кувшины водой. Когда она приступала к этому, опекавшая ее в процессе свадьбы женщина *иркъанав* бросала у источника горсточку риса с пожеланиями молодым супругам прожить долгую совместную счастливую жизнь до седин, таких же белых, как рис.

В других селениях этого региона скатывали вниз с горы не хлеб, а бусы: в одних случаях (с. Адага) молодая, набрав воды в кувшин, бросала туда свое ожерелье из бус и сливала воду вместе с бусами с пригорка вниз, где их подбирали и делили между собой дети; в других случаях (с. Дуреги) эту процедуру со своими ожерельями производили женщины, сопровождавшие ее к источнику. Видимо, бусы, которых было много, как и мелкие куски, на которые разбивался калач, магико-символическим путем должны были обеспечить многочисленное потомство молодым (ср. посыпание мелкими монетами или горошинами овец при случке).

В некоторых аварских селениях (Карахский участок) «после обрядового шествия за водой невеста с подругами, с зурной и песнями, отправляется в поле, где она должна проделать полевую работу — жатву, уборку сена и т. п., смотря по сезону. В исполнении полевых работ невесте приходят на помощь все присутствующие на свадьбе».²⁹ После совершения этого обряда молодая могла заниматься любой работой. У рутульцев, частично лакцев символическое приобщение к работам в доме мужа происходило на второй день свадьбы, до совершения обряда хождения за водой. Утром новобрачная получала от свекрови пучок шелка-сырца, который приобретали в Азербайджане; из него она должна была делать в этот день нитки.

Через несколько дней после свадьбы или по прошествии нескольких месяцев (у разных народов и даже в разных селениях могли быть свои варианты) молодых приглашали к себе в дом родители девушки. Их сопровождали близкие родственники, порой и родители жениха. После угощения родители молодой женщины, иногда и другие ее родственники одаривали ее подарками. При этом одаривание, подобно многим свадебным действиям, облакалось в зрелищно-шутливую форму. Так, у даргинцев некоторых селений общества Каба-Дарго после угощения опекун молодого начинал сбор подарков со всех присутствующих в пользу новобрачных: кто давал овцу, кто посуду, кто пчел и т. д. Это дарение часто сопровождалось шутливыми диалогами. Например, кто-нибудь из дальних родственников, который мог подарить что-нибудь небольшое (курицу, несколько рублей денег и т. п.), в ответ на вопрос собирающего подарки, что он дает, мог ответить так: «Я человек бедный, у меня ничего нет, кроме кошки, дарю ее молодым, в придачу даю 3 рубля». Родственники молодого, уходя, могли взять из дома родителей молодой всякие хозяйственные

мелочи, которые последние старались предварительно припрятать; это поступало затем в собственность новобрачных. Такой же сбор подарков в пользу молодых происходил в некоторых случаях и в доме жениха на 2-й или 3-й день свадьбы. Это было одним из проявлений взаимопомощи в тухуме. У рутульцев новобрачные, приглашенные в дом к родителям невесты, не прикасались к еде, пока те не одаривали их. Это приглашение молодых ее родителями М. О. Косвен называл «возвращением домой» и считал его явлением периода, переходного от матриликального поселения молодых к патрилокальному.²⁰

На этом серия обрядов, связанных со свадебным торжеством у народов Дагестана, заканчивалась.

Остановимся особо на зрелищно-развлекательной стороне горской свадьбы, являвшейся в исследуемый период одной из форм проявления смеховой культуры народов Дагестана. Развлекательная, смеховая часть свадебного церемониала выражалась главным образом в действиях ряженых. Ряженный, шут был непременным участником свадебного торжества всех горных народов Дагестана. Свои функции ряженные выполняли главным образом в день перевода невесты в дом жениха. Родители жениха приглашали обычно к себе в дом перед свадьбой одного или нескольких молодых людей из числа наиболее веселых и остроумных в селении и просили взять на себя обязанности шута, но довольно часто весельчаки, остроумные мужчины занимались этим добровольно. Они заранее готовили себе костюм, который, как и в календарных обрядах, состоял обычно из овчинной шубы, вывернутой наизнанку; к рукавам, подолу и поясу привязывались разноцветные тряпочки или что-нибудь из металлической и деревянной посуды для произведения шума. На голову, закрывая ее целиком, надевалась маска, сшитая из овчины или войлока. К ней приделывались матерчатые рога, а также усы и борода из овчины, на месте глаз вырезались отверстия. Иногда к шубе сзади пришивался и хвост. Существовал и другой способ маскировки — путем смазывания сажей (иной раз белой глиной) лица и остальных открытых частей тела.

Ряженные на свадьбе у разных народов Дагестана назывались по-разному: у аварцев — *анкIбац* 'заяц-волк' (с. Чилдаб), *гизмадул бацI* 'шуточный волк' (с. Гергебиль), *васа-лесал* 'мужчины-женщины' (с. Кикунь), *дажал*, *цIалкIил багъарай* 'ситечная невеста' (салатавские аварцы) и т. п.; у каратинцев — *бацIарасул хIлама* 'свадебный осел'; у ахвахцев — *хватала* 'урод'; у чамалинцев *хIулIула* 'шут'; у даргинцев — *къярчи* (с. Герга), *къочне* (с. Сулевкент); у рутульцев — *абай*, у лакцев — *къяца* 'козел', *арьку* 'хромой', *къяжри* 'старик', *цIулIала* 'жрец', и т. п., хотя маскировка у них у всех была одинаковая. Использовался иногда и прием изменения пола путем переодевания.

В исследуемое время целью ряжения было развлечение публики, присутствующей на свадьбе. Шут наводил «порядок», осыпая присутствующих золой, мукой, мог танцевать с ужимками, кривляниями, кувыркаться по земле и т. д. Обычно шут действо-

вал молча, жестами, а если иногда и говорил, то изменял голос до неузнаваемости, разговаривал невнятно.

У аварцев свадебный «осел» или «конь» также развлекал публику по пути следования невесты в дом жениха, а потом — в доме последнего. О. Каранайлов, описывая свадьбу гергебильских аварцев, останавливается также на проделках ряженого перед свадебным поездом: «...В этот момент из-за поворота улицы выскочил галопом „свадебный конь“. Поднимаясь на дыбы и лягая направо и налево, „конь“ врезался в толпу. Поднялся общий хохот всех присутствующих и зрителей на крышах. За лихой въезд наезднику виночерпий поднесли кружку „чабы“ и рюмку водки. На наезднике маска из черного войлока. К ней пристроена борода и усы из конского хвоста. Коня представляет собою палка, которую наездник держит между ногами. На одном конце палки конская голова, а на другом — хвост. Она покрывается паласом, спускающимся от пояса наездника до пола. В общем, получается впечатление наездника на лошади. Заиграла зурна, и „конь“ пустился в пляс. То он рысью, то он пускается в галоп. „Наездник“ же делает разные артикулы джигитовки при общем несмолкаемом хохоте публики, в особенности детей».³¹ В некоторых селениях после привода невесты «осел» звал в ее комнату родных жениха для одаривания невесты. Во время танцев он мог затеять игру с нахождением какого-нибудь спрятанного предмета, обнюхивая при этом всех присутствующих и пачкая их сажей, которой была обсыпана его папаха. У даргинцев Сулевкента ряженные демонстрировали на свадьбе приданое невесты, привязав платки, ткани, входящие в его состав, к своему поясу.

В аварском с. Кикунь ряженные начинали свое участие в свадьбе в день, предшествующий переводу невесты в дом жениха. Вечером этого дня они появлялись в доме невесты, изображая из себя жениха и невесту, в сопровождении друзей жениха, с музыкой. Иногда под видом одного из ряженных сюда мог явиться и жених. По свидетельству авторов начала XX в., под видом ряженных «до и во время свадьбы к невесте проникают влюбленные в нее джигиты, переодетые в женское платье, так как только женщинам позволяет в это время говорить с невестой. И очень часто такая попытка кончается смертью смельчака».³² На рутульской свадьбе ряженные в женской одежде изображали беременных женщин, а также в пародийной форме имитировали выполнение разнообразных женских работ (чесание шерсти, прядение и т. д.).

Значительную роль играли ряженные на агульской свадьбе, где действия их относились к первым трем дням свадьбы, до водворения невесты в доме жениха. Вечером первого дня свадьбы в дом жениха приходили ряженные. Это были молодые люди из всех кварталов селения, они устраивали здесь шутовскую борьбу между собой, в результате которой проигравшие уходили, оставляя здесь победителей. Ряженные осыпали присутствующих толконком, мукой, осмеивали и подвергали шутовскому наказанию нарушителей порядка. Для ряженных в этот вечер принято было накрывать отдель-

ный стол, а для их угощения готовили специальное блюдо *мусунтай*, сваренное из толокна на молоке с добавлением сыра. В полученной вязкой массе делали в центре углубление и наливали сюда мед, смешанный с маслом. В следующий вечер в дом жениха прибывала новая партия ряженных, посланных теперь стороной невесты, они являлись ее родственниками. Ряженных в этот вечер было восемь. Возглавлял их *гаджи* с большой белой бородой из шерсти. На голове его поверх маски была папаха, обмотанная белой тканью, куском же белой ткани он и опоясывался. Один из них бывал одет в свадебный наряд невесты, с лицом, закрытым платком, поверх которого на голове была надета папаха. Двое из ряженных изображали женщин, сопровождавших невесту, они также закрывали головы платками, а поверх них надевали папахи. Остальные четверо были в зооморфных масках и в рванье. В доме жениха ряженным устраивали веселую встречу, сюда собиралось в этот момент все селение. После взаимных приветствий ряженных усаживали, при этом особый почет оказывался «невесте». Всем ходом действий руководил в этот вечер *гаджи*, его воля была законом для присутствующих. Он вызывал по очереди ближайших родственников жениха, в том числе отца и мать, и приказывал им выполнить те или иные действия: спеть, станцевать, приготовить что-нибудь из кушаний и т. п. *Гаджи* танцевал с «невестой», при этом присутствующие одаривали их деньгами. Молодежь заигрывала с «невестой», шутила с ней, позволяла себе с ней некоторые вольности. В ходе веселья один из ряженных вдруг «умирал», остальные устраивали его «оплакивание»; вызванные спешно «лекари» «исцеляли» его, облив холодной водой. Весь этот вечер проходил в проделках ряженных, и, если о личностях их присутствующие не догадывались, в конце вечера они получали от хозяев подарки. Перед уходом ряженные открывали свои лица, что представляло собою любопытное зрелище. На третий день, когда основные свадебные торжества происходили в доме невесты, здесь вечером появлялся и жених вместе с несколькими своими друзьями, все они были замаскированы под ряженных, действия их также не отличались от обычных действий ряженных: шутивное наведение порядка, разные номера, рассчитанные на вызывание смеха. Каждый из них по очереди танцевал с невестой. Если во время танца в ряженном угадывали жениха, поднимался шум, свист, а невеста в панике оставляла партнера.

У даргинцев Сургинского участка на свадьбе бывало две группы ряженных. В каждой группе, состоящей из 7—8 человек, был свой руководитель — *ацци*. В день перевода невесты к жениху все ряженные в зооморфных масках и в шубах, вывернутых мехом наружу, появлялись в доме невесты. Обычно ряженные одной группы не знали, кто скрывается под масками в другой группе. Представители той и другой группы устраивали перед домом невесты публичную борьбу, при этом боролись между собой и *ацци*. Группа побежденного *ацци* уходила, победители оставались и насильно вламывались в дом невесты, куда их старались не впустить. Здесь

они обсыпали присутствующих толком, смазывали им лица свежим творогом, устраивали потасовки между собой. Отсюда же они могли унести что-нибудь тайком (сухое мясо, что-то из утвари) для жениха. По пути невесты в дом жениха они прыгали через костры, зажженные в честь невесты, устраивали и здесь шуточные драки между собой, при этом старались втянуть в них и зрителей. Чаще всего характерный для этого региона танец *тугъла аяр* начинали именно ряженные.

Лакские ряженные выходили навстречу процессии, ведущей невесту, и начинали в комической форме копировать действия канатоходцев: двое из них держали веревку, по которой третий безуспешно пытался пройти с палкой наперевес, многократно повторяя свои попытки, возмущаясь «неумением» партнеров, разыгрывая потасовки с ними и т. п. В доме жениха в перерывах между танцами они помимо обычных для ряженных действий (толкотня среди публики, кувыркания и т. п.) могли разыгрывать небольшие бытовые сценки: один из них, изображая старуху, начинал рассказывать пустую маслобойку, будто бы сбивая масло, остальные «мешали» ему, отвлекая то в одну, то в другую сторону, пряча в это время маслобойку. «Старуха» искала ее, «подозревая» в хищении то одного, то другого из гостей. Наконец «она» ее находила, переворачивала вверх дном, прыгала через нее и, перекувыркнувшись, танцевала с остальными ряженными особый шуточный танец. У лакцев Кумуха функция ряженного на свадьбе заключалась в том, что он шел в «другой» дом за женихом в ночь, когда невесту перевели в дом родителей жениха. Он заходил в комнату, где был жених, и стоял молча. Все присутствующие знали, что означает его приход, но пытались разговорить его, не стесняясь в вольных выражениях, тем более что здесь присутствовали только мужчины, женщины при виде ряженного должны были разбегаться. Тамада через своих помощников, называя его кунаком, допытывался, что ему нужно: указывал то на один предмет, то на другой, на что ряженный отрицательно качал головой, изображая негомо. Его «лечили» водкой, но безрезультатно. Наконец указывали на жениха, «немота» его исчезала и он начинал инсказательную речь: «Мы нашли крепость, ее никто не может взять, но мы слышали, что у вас есть сильный и могущественный князь навруз-бек. Не возьмется ли он взять крепость?» Эти слова передавали навруз-беку. Тот вставал, собирал толпу молодцов и с этой дружиной под песни и удары бубна шел к невесте». ³³ Такой же развлекательной цели служили и шествия ряженных двух категорий — *аьрав* и *къазак* — в некоторых лакских селениях при встрече почетных гостей из других населенных пунктов. Такой гость мог, подъехав к окраине селения, к примеру, потребовать определенное количество слуг для переноски его подарков в дом жениха. Тут же из дома последнего отправляли требуемое число *къазакъ* — девушек, переодетых в мужские костюмы. Вместе с ними шли замазанные сажей молодые люди — *аьрав* и старались украсть что-то с подносов, которые несли *къазакъ*, между ними завязывалась шуточная борьба.

Лезгинские ряженные *къазахар* — переодетые мужчины и женщины сопровождали процессии от жениха к невесте и с ней. Они обычно масок не носили, но гримировали лица соответственно полу, обозначаемому одеждой. При переводе невесты *къазахар* как бы поступали в услужение невестинной стороне, которая посылала их то за одним, то за другим лицом из семьи жениха, требовала принести что-то из кушаний и напитков. Они должны были проявлять остроумие, выдумку, находчивость при выполнении поручений, отличавшихся часто своей замысловатостью, нарочитой сложностью. Обслуживали они и находящегося в «другом» доме жениха, принося туда по его заказам из родительского дома лучшие кушанья и напитки. На свадьбах аварцев-салатавцев наряду с описанными существовал своеобразный способ ряжения. Ряженный здесь назывался *цлалкил багъарай* 'ситечная невеста'. Ее могли изображать и мужчина, и женщина. Чаще всего этот персонаж наряжался следующим образом: мужчина или женщина ставили себе на голову боком стоймя сито или бубен и придерживали его руками или же держали его над головой на вытянутых вверх руках. Поверх всего накидывали длинное белое покрывало, закрывавшее и сито, и всю фигуру держащего его человека. Получалось нечто высокое с круглой «головой», которую, манипулируя руками, ряженный наклонял в разные стороны. Иногда, чтобы эта фигура получилась повыше, один юноша становился другому на плечи, верхний держал сито, а покрывалом закрывали их обоих. Для конструирования головы в некоторых случаях обходились без круглого предмета (сита или бубна), а обматывали белыми тряпками поднятые вместе вверх обе руки, чтобы придать им подобие головы, ими также совершали движения в стороны, вперед, назад; лицо и тело человека, выполняющего функции этого персонажа, также обматывались и закрывались белой тканью. Персонаж этот не издавал ни звука, а только двигал «головой» в разные стороны. И хотя *цлалкил багъарай* — традиционный смеховой персонаж аварцев-салатавцев, он большей частью производил на зрителей, особенно на детей, устрашающее впечатление: как сообщают информаторы, дети плохо спали в эту ночь. На свадьбах тех же аварцев-салатавцев функционировали и ряженные, облачавшиеся в овчину и маски, подобные вышеописанному у многих народов Дагестана; здесь их называли *дажал*.

Таким образом, рассмотрев приведенный материал о ряженных и их действиях, нетрудно заметить, что здесь явно выделяется более древний пласт, генетически связанный с идеей плодородия, и более новый, чисто смеховой. Как известно, многие обряды традиционной свадьбы почти до наших дней сохраняли в себе пережитки ритуалов, связанных с магическим и символическим обеспечением брачной пары не только здоровья, материального благополучия, но и потомства, т. е. «производства и воспроизводства непосредственной жизни».³⁴

Носителями архаического начала, связанного с магией продуцирования, являлась та категория ряженных, одеждой которых слу-

жила овчина, шерсть (шуба мехом наружу, войлочные маски, бороды из овчины и т. п.). Как известно, изделия из овчины, войлока употреблялись в ритуальной одежде разнообразного назначения: на невесту при переводе в дом жениха во многих случаях надевали специально сшитую для нее нарядную овчинную шубу (часть даргинцев, лакцев, андийцы, арчинцы, цахуры) или же набрасывали на нее поверх одежды нарядную войлочную накидку (арчинцы); овчинное платье-рубаха было обязательной принадлежностью свадебного наряда тиндинки; как отмечалось выше, в овчинную шубу мехом наружу одевался первый пахарь года, пушистая бурка была обязательной принадлежностью *шаха* в «шахских» действиях у рутульцев и т. п. В аграрных обрядах овчина ассоциируется с густыми всходами, плодородием земли; из приведенных здесь материалов видно, что эти ассоциации были характерны и для брачной обрядности. Овчина и ее производные мыслились как знак плотского начала, связывались с плодородием скота, полей, с человеческой плодовитостью в свадебной и календарной обрядности и у многих других народов.³⁵ Кроме того, связь этого персонажа с магией продуцирования, как и в календарных праздниках, выражалась и в его поведении, его действиях с мукой, золой, сажей. С этой же, вероятно, особой его ролью связывалось и то, что держалось в тайне имя замаскированного. Для того чтобы его не узнали, он сам молчал, а если говорил, то измененным голосом.

В некоторых случаях шуты и ряженые одевались не в овчину, а в старье, рвань, чему существовало бытовое объяснение, что это делается для свободы ритуальных действий, при которых можно испачкать одежду. Нам думается, смысл такой одежды состоял в создании иллюзии косматости; свидетельством этому может служить то, что часто к такой одежде дополнительно привязывались и пришивались в разных местах разноцветные лоскуты и ленты. А косматость по аналогии с овчиной, руном магически связывалась с плодородием, изобилием, в чем первоначально и состоял смысл этих обрядовых действий.

В XIX—начале XX в. магическая роль ряженого или совсем не осознавалась, или осознавалась слабо, он воспринимался только как действующее лицо театрализованного зрелища. По времени более новыми, возникшими, по-видимому, в качестве только смеховых, можно считать действия ряженых, связанные с социальной пародией (отношение к *шаху* свадьбы, действия группы ряженых *къзакаъ*) или с имитацией тех или иных бытовых процессов в юмористическом, часто в гротескном виде.

Особенностью традиционной свадьбы являлась ее ярко выраженная зрелищность, чему способствовали все действия, совершавшиеся на свадьбе публично: это и шествие за невестой, и перевод ее в дом жениха, и загораживание дороги, выход ее из родительского дома, и встреча у дома жениха и т. д. — все это, наполненное в более раннее время определенным магическим смыслом, во 2-й половине XIX—начале XX в. в большей мере воспринималось как совокупность различных символических действий, имевших в то же

время смеховой, развлекательный характер. Он был слабо выражен, когда перевод невесты совершался тайно.

Таким образом, характеризуя традиционную свадьбу народов Дагестана, можно отметить наличие в ней значительного количества реликтовых явлений.

Для традиционной свадьбы были характерны многочисленность и разнообразие действий с магико-символическим содержанием. В этом смысле свадебный обряд представлял собою цельную знаковую систему, конечной целью которой было обеспечение благополучия и потомства для брачащихся.

Театрализация многих элементов традиционной свадьбы является результатом длительного развития свадебного обряда. То, что в XIX—начале XX в. воспринималось в качестве развлекательного, игрового компонента свадьбы, в более отдаленные времена имело определенное сакральное содержание. Надо полагать, что и явный, публичный перевод невесты в дом жениха, который сопровождался наибольшим количеством обрядов игрового, демонстрационного, драматического характера, явление сравнительно позднего порядка. Некоторые косвенные данные свидетельствуют в пользу того, что более архаичным для всех горцев Дагестана был тайный перевод невесты и тайное же заключение брака.

Надо думать, что сложность и многоступенчатость брачного ритуала, каким он фиксируется для XIX—начала XX в., представляет собою не исконное явление, а результат наслоения разных эпох и различных историко-культурных влияний. Усложнение ритуала происходило за счет того, что с течением веков терялась связь между некоторыми обрядами и идеями, их породившими, вследствие трансформации мировоззрения их носителей. Некоторые из этих обрядов исчезали, а сохранившиеся наслаивались на другие, усложняя в целом свадебную обрядность и усиливая во многих случаях ее зрелищную, иногда и смеховую сторону. Такая метаморфоза произошла, например, с функциями ряженых в свадебном обряде. Шут, ряженный для свадьбы XIX—начала XX в. — это чисто смеховой персонаж, об обеспечении наличия которого на свадьбе ее устроители беспокоились так же, как и о том, чтобы были музыка, угощение и т. п. Однако былая связь этого персонажа с плодородием, с магией продуцирования выявляется по некоторым косвенным данным, а также по аналогии с пережиточно сохранявшимися в календарной обрядности функциями его.

Обрядами были насыщены все свадебные циклы, но действия, направленные на вызывание смеха, сосредоточивались главным образом в ритуалах собственно свадьбы.

Усилению праздничности, зрелищности свадьбы способствовало введение во 2-й половине XIX—начале XX в. в ее канву некоторых элементов театра — отдельных бытовых сценок комического характера, являвшихся в некоторых своих сюжетах инновацией для нее.

ТРАДИЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ ДЕТСКОГО ЦИКЛА

Рождение ребенка, особенно первенца, всегда было важным событием в семье горца. В начале XX в. почти у всех горных народов Дагестана женщина рожала в семье мужа. Иной порядок, согласно которому женщина при первых же родовых схватках уходила в родительский дом, сохранялся у лакцев и частично у аварцев. М. О. Косвен квалифицирует его как явление периода, переходного от матриархата к патриархату. Он пишет, что в этот период «нередко роды должны обязательно происходить в родной семье женщины, и она именно в этой связи возвращается домой, причем и после родов остается на некоторое время дома».³⁶ У лакцев она оставалась в родительском доме до 40 дней после рождения ребенка, у келебских аварцев — 6—7 дней. Однако у всех народов и этнических групп независимо от места родов приданое для новорожденного и люльку для него подготавливала мать роженицы, за исключением некоторых аварских и рутульских селений, где все это было принято готовить в доме мужа.

О рождении мальчика отец или дед по отцу новорожденного (аварцы, даргинцы) оповещал односельчан выстрелом из ружья. В Ашты-Кункинском участке у даргинцев при рождении мальчика-первенца кто-нибудь из друзей отца ребенка стрелял в дверь его дома. В ответ на выстрел из дома выносилась половина сушеной туши барана, которая вешалась на улице на столбе. Мужчины селения стреляли в нее до тех пор, пока она не падала; это мясо затем употреблялось для пира по случаю рождения мальчика.

Если в момент родов отца не было в селении, то первый из мужчин, встретивший его на окраине села, снимал с него папаху, что было равнозначно поздравлению по поводу рождения сына. Счастливый отец одаривал вестника радости бараном, кинжалом или другим ценным подарком.

Если при рождении сына кто-то посторонний оказывался в доме, например уважаемый кунак из другого селения, принято было называть ребенка его именем (даргинцы, рутульцы). Кунак в ответ на это дарил ребенку свой кинжал с поясом. Когда мальчику исполнялось 7, 10 и 18 лет, этот мужчина дарил ему полный комплект одежды и устраивал угощение для всех сельчан (даргинцы Сюргинского участка). В свою очередь отец ребенка при отъезде кунака дарил ему быка. Между семьями этих людей устанавливались близкие отношения, а дети кунака называли этого мальчика отцом. Это, вероятно, одна из разновидностей искусственного родства, некоторые формы которого у ногайцев проанализированы С. Ш. Гаджиевой.³⁷

При рождении мальчика-первенца отец его резал барана, на угощение созывались родственники, друзья и просто односельчане. При рождении девочки ограничивались приготовлением специальной ритуальной каши или халвы, которыми угощали женщин, пришедших с поздравлениями. Они приходили с каким-

нибудь подарком для новорожденной (платки, материал на одежду, медная, фарфоровая посуда). Их было принято отдаривать: когда они уходили домой, вслед за ними отправляли от роженицы тарелку с кашей, пловом, с куском халвы.

В тех случаях, когда молодая рожала первенца в доме своих родителей, торжество по поводу рождения ребенка проводили там с приглашением мужа роженицы и его родни. Через 40 дней после родов молодая мать возвращалась к мужу с детским приданным, люлькой, подарками для ребенка, полученными от своей родни, а также с большим котлом плова и блюдом халвы. Все это торжественно несла процессия женщин-родственников, сопровождавшая ее с ребенком. По этому поводу в доме мужа устраивалось торжество с приглашением друзей, родных и близких отца новорожденного. Делалось это главным образом для мальчика. В некоторых даргинских селениях (Трисанчи и др.) принято было при получении известия о рождении первенца, независимо от того, девочка это или мальчик, чтобы дед ребенка по отцу дарил вестнику ягненка или определенную сумму денег, бабушка — носовой платок. Родители роженицы также одаривали вестника радости деньгами или платком. Родственницы и соседи приносили в этот день для роженицы блюда, считавшиеся полезными как для ее здоровья, так и для усиления лактации: всевозможные каши, пельмени, пироги, в начинку которых добавлялись чабрец, мята, тмин.

На 6, 7 или 8-й день после рождения ребенка укладывали в колыбель, которая доставлялась женщинами из родительского дома молодой матери. Родственницы роженицы заполняли колыбель доверху принесенными в подарок платками, тканями на одежду ребенка. Вместе с люлькой от матери роженицы доставляли большой котел ритуальной каши, которой угощались все присутствующие на обряде. У рутульцев свекровь роженицы на 3-й день после родов созывала к себе в дом всех родственников новорожденного с материнской и отцовской сторон, каждая из которых несла по чашке муки или по хлебцу. Всех пришедших угощали халвой и тут же нарекали новорожденного именем. Обычно отмечалось рождение только первенца-мальчика (девочки — иногда), а если мальчик рождался после нескольких дочерей, родители по этому поводу устраивали торжество, не уступавшее свадьбе.

Под изголовьем ребенка было принято в качестве апотропеев держать листок Корана, кусочек угля, бабку барана, кусок хлеба или сухого теста. До 40 дней ребенка одного старались не оставлять, а когда позже делали это, функции оберега выполняли стальные ножницы, нож, серные спички, метла и т. д. У рутульцев вообще стальные ножницы держали в люльке мальчика первые 20 дней, в люльке девочки — 40 дней (считалось, что они более пугливы). У даргинцев участка Каба-Дарго в день, назначенный для укладывания новорожденного в люльку, пекли хлеб, варили мясо. Котел с мясом ставили в центре стола, обкладывали его хлебцами, затем повивальная бабка, взяв ребенка на руки, обходила



Праздничная головная повязка ребенка (с. Вихли).

с молитвой этот стол и укладывала малыша в люльку, а присутствующие при этом обряде принимались за угощение. В аварских селениях (Тиди, Мачада, Гочоб), прежде чем положить ребенка в люльку, в нее клали кошку и качали с нею люльку, так как считалось, что кошка постоянно спит, поэтому, по магии подобия, и ребенок будет хорошо спать.³⁸ Во многих лакских и даргинских селениях из этих же соображений обряд укладывания младенца в люльку поручали совершить здоровой, счастливой в замужестве женщине, у которой были здоровые спокойные дети. Лакцы и аварцы с этого момента до годовалого возраста повязывали лоб ребенка специальной повязкой, чтобы он стал крутым, согласно их представлениям о красоте.

Наречение имени происходило чаще в тот же день, когда укладывали младенца в люльку, но в некоторых аварских селениях это делалось в день рождения или на 2-й, 3-й день, так как считалось, что если не поспешить с этим, нечистая сила даст ребенку свое имя. Наречение имени, особенно первенцу-сыну, обставлялось очень торжественно и за редким исключением происходило одинаково у всех горцев. Готовились лучшие блюда, собирались родные и близкие. Процедуру наречения имени выполнял обычно мулла. У лакцев он, обмакнув указательный палец в мед, смазывал

им губы присутствующим, а потом ребенку и трижды произносил имя в ухо новорожденному. Чаще всего ребенку давали имя родственника, умершего в преклонном возрасте, надеясь, что вместе с именем младенец унаследует и долголетие этого человека; по этой причине избегали давать имена безвременно ушедших из жизни родственников, хотя и более близких. В именная всех горских народов главное место занимали имена мусульманского происхождения, но наряду с ними сохранялись и домусульманские. Мальчиков, родившихся в месяцах рамазан и курбан мусульманского календаря, принято было называть этими именами. Если ребенок рождался в мусульманские праздники ураза-байрам и курбан-байрам, мальчика называли Байрам, девочку — Байрамхатун (лезгины и народы лезгинской группы).

Интерес представлял упоминаемый выше обряд, практиковавшийся во многих аварских селениях, который заключался в том, что в начале или в середине весны, обычно в день первой борозды, всем селом праздновалось рождение всех мальчиков селения, появившихся за прошедший год.

Чаще всего на 40-й день, но иногда и раньше, ребенку брили голову: считалось, что родовые волосы «тяжелы» для ребенка. Производил эту процедуру родственник или приглашенный мужчина, обладавший хорошим характером и иными добродетелями. У лакцев отец новорожденного не допускался к бритью его головы, так как, по поверью, в результате этого на голове малыша могли появиться болячки. Волосы первой стрижки взвешивали и столько же денег по весу раздавали в селении, или на эти деньги могли купить сласти и тоже раздать, или же из масла, равного по весу состриженным волосам, варили халву и раздавали на улице. После этого родовые волосы завязывали в лоскуток материи и привязывали к люльке или клали в специально изготовленный маленький мешочек треугольной формы и пришивали его к одежде или головному убору. Иногда эти волосы клали между камнями в стене мечети или своего жилища, словом, туда, где на них не могли наступить. В некоторых аварских селениях (Тидиб, Орода) мальчику, начавшему говорить, показывали снятые у него волосы и спрашивали: «чьи?» По ответу пытались определить его будущую профессию: если мальчик отвечал «овечьи», значит, будет чабаном; если «коровьи» — будет пастухом сельского стада; если «конские» — будет хорошим наездником, и т. д.³⁹

У даргинцев Ашты-Кункинского, Муэринского и Сюргинского этнографических районов при первой стрижке волос сына-первенца оставляли нетронутым пучок волос на макушке. Не стригли его и при последующих случаях бритья головы ребенка, по одним сведениям, пока длина пучка не достигала 20 см, по другим — до семилетнего возраста. Его носили заплетенным в косичку *къаччи*, а когда ее отрезали, устраивали большое угощение с приглашением родных и близких. Если во время первой ритуальной стрижки ребенка случайно или намеренно заходил в дом посторонний мужчина, обычай требовал, чтобы он оставил в этом доме

свой кинжал. Забрать его он мог только по достижении этим ребенком семилетнего возраста, зарезав в его доме своего барана для праздника, посвященного отрезанию косички *къаччи*, и подарив мальчику и его матери новую одежду. Подобный же обычай оставлять у мальчиков до 7 лет нестриженным пучок волос на макушке, восходящий к древней традиции кочевников носить косы, существовал в старину у ногайцев, о чем сообщает С. Ш. Гаджиева.⁴⁰ Интересно, что эта древняя традиция тюрков в пережиточном виде обнаруживалась у высокогорных даргинцев еще в начале XX в.

Когда у ребенка появлялся первый зуб, пекли пироги или готовили кашу из злаков и раздавали в селении; у лакцев полагалось оделять этим 9 домов в селении. Считалось, что эта жертва облегчает выход остальных зубов.⁴¹ Увидевший первым прорезающийся зуб ребенка должен был дать подарок ребенку, чаще всего материал на рубашку (даргинцы).

У ботлихцев, когда ребенок начинал ходить, между ножек его прокатывали сдобный бублик *гегун* размером с чайное блюдце с пожеланием малышу ходить так же проворно, как катится бублик. После этого его делили между остальными детьми в доме. Аварцы обществ Карах и Гидатль ломали на коленях ребенка, в первый раз твердо вставшего на ноги, специально выпеченную хлебную лепешку, а даргинцы производили это действие над его головой. Аварцы с. Чох пекли из теста размером в рост ребенка хлебные лепешки и раздавали в селении.⁴²

Следует отметить существование в прошлом у лакцев и части даргинцев (с. Уркарах и др.) своеобразного табу чисел; к нежелательным относилось число девять. Наиболее четко табу проявлялось относительно 9 месяцев для младенцев обоего пола и 19 лет для юноши. В других сочетаниях отрицательное значение числа девять или вовсе не прослеживается, или прослеживается очень слабо.

Когда ребенок вступал в девятый месяц своей жизни, окружающие переставали называть это число. Если же посторонние интересовались возрастом ребенка, им отвечали: «Находится в неназываемом». Девятый месяц жизни ребенка назывался трагическим месяцем. Считалось, что в этом месяце следует особенно беречь малыша от заболеваний, а если он благополучно минует этот опасный рубеж, можно в дальнейшем не опасаться за его жизнь. Когда ребенку исполнялось 9 месяцев, мать или другая женщина из семьи ребенка варила кашу из 9 различных ингредиентов (злаков, бобов и др.), причем каждый из них предварительно обносился 9 раз вокруг головы ребенка. Эта каша раздавалась в селении в качестве жертвы.

Таким же запретам подвергалось произнесение числа 19 по отношению к юноше, вступившему в этот возраст, который считался переломным и решающим в его жизни. По магическим представлениям лакцев, этот возраст чреват для юноши всякими опасностями, угрожающими его жизни, поэтому именно в этот период нужно ограждать его от всяких невзгод. Некоторую аналогию этому свое-

образному представлению мы находим в «магии счета»: согласно магическим воззрениям, знание количества предметов влечет за собой потерю этих предметов; на этом основании многие пастушеские народы избегали считать свой скот, а некоторые боялись также считать людей.⁴³

Совершеннолетие наступало в пятнадцать лет, мальчик получал право с этого времени носить кинжал, а девочка — серебряные украшения. В этом возрасте можно было женить и выдавать замуж, но обычно браки заключались позднее.

Как видим, больших праздников, связанных с рождением и развитием ребенка, у народов горного Дагестана не было, традиционная обрядность детского цикла отличалась значительным однообразием, всеми его народами отмечались одни и те же события в жизни ребенка, главным образом в кругу близких родственников и соседей. В обрядах детского цикла довольно сильны были пережитки архаических верований.

Примечания

¹ Сатыбалов А. А. Социально-политические термины тюркоязычных документов эпохи феодализма в некоторых языках Северо-Восточного Кавказа // Учен. зап. ИИЯЛ. Махачкала, 1958. Т. 5. С. 182.

² Лизачев Д. С., Пакченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. М., 1976. С. 3—5.

³ Бутаев Д. Свадьба лакцев (казикумухцев) // ЭО. 1915. С. 61—62.

⁴ Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. М., 1961. С. 68.

⁵ Косвен М. О. Авукулат // СЭ. 1948. № 1 С. 36; Он же. Этнография и история Кавказа. С. 71.

⁶ Лобачева Н. Н. Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975. С. 33.

⁷ Сообщение ст. науч. сотр. ИИЯЛ А. И. Исламмагомедова.

⁸ Чурсин Г. Ф. Этнографический очерк. Авары // Рукop. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 65, л. 55.

⁹ Там же, л. 50.

¹⁰ Карачаилов О. Бытовые адаты и песни аварцев // Рукop. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 99, л. 2—5.

¹¹ Лакские народные песни / Сост. Халилов Халил. Махачкала, 1970. С. 21. На лак. яз. (Здесь и далее подстрочный перевод наш. — А. Б.).

¹² Там же. С. 23.

¹³ Там же. С. 24.

¹⁴ См.: Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. 1929. Т. 8. Например, после венчания свадебный поезд переезжает через костер из соломы (Красноярск). На Украине новобрачных перевозили через зажженный сноп соломы, что называлось «молоду подсмалковать». В Китае невеста должна была перешагнуть через пылающий костер, чтобы очиститься от скверны.

¹⁵ Васильев А. Т. Казикумухцы // ЭО. 1899. № 3. С. 80—81.

¹⁶ Воронов Н. И. Из путешествия по Дагестану // ССКГ. 1870. Вып. 4. С. 34.

¹⁷ Сообщение ст. науч. сотр. ИИЯЛ А. И. Исламмагомедова.

¹⁸ Сообщение ст. науч. сотр. ИИЯЛ М. А. Агларова.

¹⁹ Котович В. М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976. С. 65—90.

²⁰ Там же. С. 83.

²¹ Амиров Г.-М. Среди горцев Северного Дагестана: (из дневника гимназиста) // ССКГ. 1873. Вып. 7. С. 29.

²² Более подробно о ритуальных танцах народов Дагестана см.: Булатова А. Г. Хореография в системе некоторых обрядов народов горного Дагестана (2-я поло-

вина XIX—начало XX в.) // Быт сельского населения Дагестана (XIX—начало XX в.). Махачкала, 1981.

²³ Лакские народные песни. С. 25.

²⁴ См., например: *Гаджиева С. Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX—начале XX в. М., 1985. С. 248—254, и др.

²⁵ *Каранаилов О.* Бытовые адаты и песни аварцев. Л. 2—5.

²⁶ Думается, что проведение части свадебного торжества на току объяснялось не только наличием там ровной площадки для танцев, но и существованием в далеком прошлом каких-то магических представлений продуцирующего или апотропейного характера, связанных с молотьюбой и получением зерна.

²⁷ См.: *Джикиев А.* Традиционные туркменские праздники, развлечения и игры. Ашхабад, 1983. С. 69—70; *Симаков Г. Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX—начале XX в. Л., 1984. С. 86—91.

²⁸ См.: *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. 1929. Т. 8. С. 188.

²⁹ *Чурсин Г. Ф.* Этнографический очерк. Авары. Л. 64.

³⁰ *Косвен М. О.* Обычай «возвращения домой» // КСИЭ. 1946. № 1.

³¹ *Каранаилов О.* Бытовые адаты и песни аварцев. Л. 5.

³² *Александров А., Лобанов С.* Заметки из путешествия по Дагестану // ЭО. 1910. № 1, 2. С. 162.

³³ *Васильев А. Т.* Кази-кумухцы. С. 81.

³⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 25.

³⁵ См.: *Сахаров И.* Сказания русского народа. Спб., 1849. Т. 2, кн. 6. С. 20; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Спб., 1903. С. 320; *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. Вып. 1. С. 134; *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 203; *Мухиддинов И.* Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима. М., 1975. С. 97, и др.

³⁶ *Косвен М. О.* Очерки истории первобытной культуры. М., 1953. С. 118.

³⁷ *Гаджиева С. Ш.* Очерки истории семьи и брака у ногайцев. М., 1979. С. 118—127.

³⁸ *Чурсин Г. Ф.* Этнографический очерк. Авары. Л. 35.

³⁹ Там же. Л. 36.

⁴⁰ *Гаджиева С. Ш.* Материальная культура ногайцев в XIX—начале XX в. М., 1976. С. 115.

⁴¹ Подобный обычай был и у других народов Кавказа. См.: *Мафедзев С. Х.* Очерки трудового воспитания адыгов. Нальчик, 1984. С. 40.

⁴² *Чурсин Г. Ф.* Этнографический очерк. Авары. Л. 36.

⁴³ *Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 111.



За время своей многовековой истории народы Дагестана создали самобытную, яркую, глубоко эмоциональную культуру праздника. На всех этапах бытования и развития праздники были тесно связаны с уровнем хозяйственно-экономической, общественной и политической жизни.

Рассмотрев весь круг традиционных годовых праздников народов Дагестана, можно заметить, что основные из них приурочивались к поворотным датам календаря — летнему и зимнему солнцестояниям, весеннему равноденствию. Осеннее равноденствие никем из дагестанских народов не отмечалось, вероятно, потому, что в хозяйственной жизни сельской общины никакой роли не играло.

Сопоставление одних и тех же годовых праздников у разных народов горного Дагестана выявило общность их основы у всех его народов, но разную степень сохранности. Наиболее древним и важнейшим из народных праздников был праздник первой борозды, бытовавший с древнейших времен в той или иной степени на территории всего Нагорного Дагестана. Праздник весеннего равноденствия — *навруз*, в Дагестане получивший, вероятно, развитие в первых веках нашей эры, вытеснил позже в Южном Дагестане праздник первой борозды и взял на себя в какой-то степени его функции, а в Лакии стал функционировать наряду с ним: *навруз* являлся началом нового календарного года, праздник первой борозды открывал год сельскохозяйственный. Распространение и укрепление заимствованного *навруза* на значительной части территории Дагестана объясняется тем, что он имел в своей обрядности много общего с древнейшими языческими ритуалами местного населения.

Наиболее крупные годовые праздники, как показало исследование, приурочивались к весеннему и весенне-летнему периодам сельскохозяйственного календаря. Обрядность весенних праздников символически была связана с началом хозяйственного года, открывая его, и содержала множество магических элементов продуцирующего, очистительного и апотропейного характера. Для весенних праздников было характерно значительное число действий, которые выражали символическое пожелание высокого урожая

хлебов и трав, плодородия скота, интенсивного воспроизводства людских ресурсов сельской общины, здоровья ее членам. Два самых больших праздника этого цикла — открывающие новый календарный и хозяйственный год — изобиловали разнообразными магическими действиями, направленными на определение судеб урожая и отдельных человеческих индивидуумов на предстоящий год; они, как и вообще все праздники у народов Дагестана, сопровождались приготовлением особых обрядовых блюд и печений, которым придавался смысл магического обеспечения материальными благами (зерном, скотом) в начинающемся году.

Для весенних праздников характерны были игры, развлечения, зрелища общесельского масштаба, в них принимали активное или пассивное участие все члены сельской общины. Вместе с тем это было и время праздничных половозрастных сборов молодежи, раскачиваний девушек на качелях, взаимных визитов и одариваний родственников и односельчан. Весенние праздники с их магико-символической атрибутикой, вербальными заклинательными формулами и т. п. являлись, во-первых, как бы символической подготовкой к трудовому году; во-вторых, они демонстрировали материальную к нему готовность; в-третьих, они были своего рода эмоциональной разрядкой перед началом самого ответственного периода хозяйственного года, когда закладывались основы будущего материального благополучия как всей сельской общины, так и отдельных ее членов.

В праздниках весны присутствует эротика как способ воздействия на производительные силы земли и природы вообще. Брачной тематикой были пронизаны и праздники весенне-летнего периода, проводимые в межсезонье, когда посевные работы были уже закончены, а уборочные еще не начинались. Но здесь эта тематика связывалась непосредственно с людьми, взаимоотношениями полов, которые часто заканчивались свадьбами.

Забота об урожае не покидала земледельца и летом, он внимательно следил за метеорологическими условиями и при необходимости пытался воздействовать на них серией иррациональных магических действий, которые в исследуемое время оформились в праздники погоды.

Вместе с тем к летнему периоду приурочивались и чисто спортивные праздники без какой-либо религиозной подоплеки, так как сама природа, расцвет ее благоприятствовали играм, развлечениям.

Праздники, связанные с окончанием того или иного цикла уборочных работ, в отличие от общесельских многолюдных, насыщенных зрелищами и развлечениями весенних и весенне-летних, имели более локальный характер, ограниченный часто рамками родственных, соседских трудовых коллективов. Здесь почти отсутствуют элементы магии по сравнению с обрядностью весенних праздников; нет жертвоприношений природным стихиям, как в летних праздниках погоды. Получив ожидаемый урожай, земледелец, за редким исключением, скромно праздновал завершение трудового года. Для скотовода, наоборот, осенью наступала ответ-

ственная пора закладки основ будущего благополучия, и магико-символическая обрядность превалировала в животноводческих праздниках.

Зима была временем отдыха после напряженного хозяйственного года. Помимо праздников чисто календарного характера (начала, середины зимы), она была богата различными формами традиционного досуга, создававшими праздничную ситуацию, имевшими камерный характер и объединявшими участников по принципам соседства, пола, возраста (посиделки, объединения мужчин и т. д.). Брачная тематика присутствует и в некоторых из них; вместе с тем зима — это период и настоящих свадеб.

Семейные торжества были связаны с важными, определяющими событиями в жизни как отдельного человека, так и микроячейки общества — семьи; некоторые из них выливались в торжества общесельского характера. Свадебная обрядность, складывавшаяся на протяжении многих столетий, в процессе своего развития трансформировалась и постепенно подвергалась переосмыслению, в результате чего к исследуемому времени многие из ее ритуалов, утратив свой первоначальный смысл, приобрели зрелищно-развлекательный и демонстрационный характер.

Праздники, связанные с рождением ребенка и прохождением им определенных возрастных циклов, имели, за редким исключением, характер семейных, родственных ритуалов. Свообразие их в отличие от других семейных и общественных праздников состояло в том, что в них отсутствует вовсе или обнаруживается в малой степени третий — развлекательный — компонент дагестанского народного праздника. В большинстве своем эти праздники проходили как обрядовые действия группы женщин-родственников и соседок, сопровождавшиеся ритуальной трапезой. Однако в некоторых случаях отдельные праздники детского цикла приобретали общественное звучание, выступая в качестве составного элемента больших годовых торжеств (дни рождения и совершеннолетия мальчиков, отмечающиеся некоторыми аварцами в комплексе обрядов ритуальной запашки).

Организацию веселья, как трудовую и любую другую деятельность человека, брала на себя сельская община. Это, как и другие компоненты ее функций, входило в систему ее обязанностей и регламентаций; показательно, что до начала XX в. в некоторых сельских обществах существовала традиция избрания *шаха* празднеств на целый год, как и других должностных лиц администрации сельской общины.

Выполняя коммуникативные функции, праздники издревле служили фактором сплочения, объединения членов сельского общества или более широкого региона. Единение, монолитность сельской общины, коллективизм в ее действиях поддерживались не только системой строгих регламентаций и композиций, отраженных в адатах, но и мерами рекреативного характера, каковыми являются праздники: недаром большие годовые праздники пред-

шествовали важнейшим событиям в трудовой деятельности людей (весеннему севу, уборочной страде и т. д.).

Роль ислама в традиционных ритуалах общественного и семейного цикла выражена слабо, но обнаруживается обилие действий магического содержания, характерных для многих народов в периоды, предшествовавшие становлению развитых религиозных систем. Во многих праздничных ритуалах прослеживается связь с религиями древнего Востока, переднеазиатского мира, которую можно рассматривать не в качестве заимствований, а как свидетельство развития культуры древнего Дагестана в одном русле с древнейшими цивилизациями Ближнего Востока, т. е. связь эта типологическая.

В праздничной культуре народов Дагестана наряду с ритуалами, имеющими религиозную основу и ярко выраженную религиозно-магическую символику (праздник первой борозды, праздники погоды, *навруз*), существовали безрелигиозные праздники, молодежные гулянья, древнее значение которых в XIX в. полностью забылось (праздники цветов, трав, воды), а также трудовые и спортивно-трудовые торжества.

Характерная черта традиционного праздника — развитость в нем знаково-символической системы, а для праздника XIX — начала XX в. — обилие зрелищно-развлекательных, игровых компонентов, возникших как следствие трансформации и переосмысления первоначально магических ритуалов, старый смысл которых с течением времени забывался. Длительное развитие обрядовых действий, на которых каждая эпоха оставляла свои наслоения, завершилось превращением многих из них в увеселительное зрелище. В игровом компоненте дагестанского народного праздника содержатся многие элементы театрализации, театрального представления — действия, диалоги, хотя еще нет четкого разграничения между актером и зрителем; существует свободная импровизация, коллективное участие всех присутствующих в создании зрелища. Тем не менее в зрелищах с участием ряженных в исследуемое время имеет место уже вычленение «актера» из числа «зрителей»; хотя профессиональных актеров в традиционном праздничном действе в XIX — начале XX в. не было, в каждом селении были признанные весельчаки, мастера смеха, комического диалога. Они избирались руководителями ритуалов, на них возлагались обязанности ряженных.

Ряженный являлся центральной фигурой смехового компонента народного праздника. Генетически функции его были связаны с плодородием, в какой-то степени они еще сохранялись в праздниках погоды и в некоторых других обрядах, но смеховая его роль в исследуемое время в праздничной культуре была доминирующей. Вместе с тем исследователями уже отмечалось, что и сам смех в представлениях и ритуалах древних людей выступал в качестве одного из актов магического заклинания плодородия,¹ являлся «одним из способов создания и воссоздания жизни».² В календарных и семейных праздниках и обрядах народов Дагестана присут-

ствовавали все те формы ряжения, которые отмечены исследователями и у других народов.³

Следует также отметить, что находившая в праздничных действиях как календарного, так и семейного цикла отражение идея умирающего и воскресающего божества выражалась в однотипных действиях ряженных: во время веселья один из них «умирал» и после соответствующих действий присутствующих «воскресал».

Интерес представляет фигура ведущего, руководителя праздника, наименование которого (*шах, хан*) часто связано с представлением о феодальной власти. Этот персонаж, обладавший определенной реальной властью, правда, в аспекте комическом, являлся в большинстве случаев фигурой шутовской, в некотором роде пародийной, характерной для народной смеховой культуры.

Календарные и семейные праздники включают ряд действий, связанных с множественностью: обсыпание (в календарных праздниках и на свадьбе — посыпание мукой, золой, зерном, мелкими предметами), наделение панспермией, раздирание на части (раздирание туши козла на свадьбе, растягивание ковра в разные стороны, ломанье хлеба и разбивание тарелки при входе невесты в дом жениха и т. п.), рассыпание (в празднике первой борозды пущенные с горы хлебные калачи должны разбиться на мелкие части, в послесвадебных обрядах — рассыпание риса, бус и т. п.) — все эти действия символически и магически связывались с изобилием, умножением количества, плодородием.

Многие из традиционных народных праздников (праздник первой борозды, *навруз* и др.) функционируют и в наши дни, подвергшись переосмыслению и утратив из своего содержания и оформления элементы, не соответствующие мировоззрению современного сельского жителя. Проводимые в преддверии и начале весны праздник первой борозды и *навруз* представляют собою демонстрацию готовности сельскохозяйственной техники и людей к весенним полевым работам. Ко дню праздника первой борозды в совхозах и колхозах ремонтируют технику. В назначенный день она выезжает к месту проведения борозды или на площадь за селением. В некоторых селениях, где специально сохраняется экземпляр плуга для использования в этот день, быки вывозят его на поле. Первую борозду проводит обычно почетный колхозник — ветеран труда, бригадир или старший агроном хозяйства. По традиции рога быков смазывают маслом, а там, где плуга нет и ритуальная борозда проводится трактором, маслом мажут его переднюю часть. Первого нахара или тракториста поливают по традиции водой, забрасывают землей. Все эти действия, имевшие в прошлом магическое содержание, выполняют сейчас игровые и смеховые функции. После проведения борозды вся выведенная на смотр техника совершает круг почета.

Этот праздник по традиции еще сохраняет трехэлементную композицию, что уже не характерно для других общественных праздников народов Дагестана. После первой части, завершаю-

щейся выступлениями руководителей хозяйства и района, поздравлениями с началом хозяйственного года, принято коллективно угощаться за накрытыми сельчанами столами; затем начинаются спортивные состязания, выступления коллективов художественной самодеятельности. Во многих селениях сохранились традиционные призы победителям: в сельских пекарнях по заказу колхозов и совхозов к этому дню выпекают особые хлеба традиционной формы. Современный праздник первой борозды во многих своих элементах традиционен по форме, но полностью свободен от религиозно-магических идей, пронизывавших его в прошлом, современен по своему содержанию и воспринимается молодым контингентом сельского населения как весенний праздник, символизирующий начало весенних полевых работ.

В арсенал современной социалистической праздничной культуры из традиционной вошли красочные весенние праздники девушек — праздник цветов в Ахтах,⁴ праздник воды в Кубачах⁵ (и тот, и другой проводятся обычно в мае), которые, сохранив некоторые традиционные черты, отмечаются по-новому. Так, совершенно новым элементом в ахтынском празднике цветов является избрание «королевы праздника», в роли которой выступает передовик производства, к тому же одна из самых красивых девушек. Ее украшают венком весенних полевых цветов. Она является как бы ведущей этого праздника, заменив традиционного *шаха*. Выступающие на празднике ветераны труда, передовики производства, механизаторы и хлеборобы отчитываются о своих достижениях и сообщают о планах на текущий год. Затем начинается развлекательная часть праздника: выступление участников художественной самодеятельности, спортивные состязания, игры.

По такому же сценарию, за исключением избрания «королевы», проводятся ежегодные праздники животновода в начале лета, после возвращения овец с зимних пастбищ. Передовикам производства здесь вручаются правительственные награды, денежные премии, ценные подарки. Этот праздник, заменивший традиционный, связанный с перегоном овец с зимних пастбищ на летние, не сохранил в своем составе ни одного элемента старого праздника и ничем его не напоминает, кроме сроков проведения. Современный праздник животновода проводится обычно в масштабах района с приглашением многочисленных гостей из соседних районов.

Полностью свободными от традиционной обрядности являются и проводимые ныне праздники садовода и виноградаря, которые в какой-то степени заменили прежние ритуалы.

Формирование современного свадебного обряда народов Дагестана происходит на основании синтеза традиций и инноваций. В свадьбе сохраняются и органично вплетаются в современный ее сценарий те из традиционных обрядов, которые обладают большей зрелищностью, привлекают ярко выраженной символикой, сохраняют и в наши дни силу своего эмоционального воздействия. Наблюдающееся ныне возрождение интереса к лучшим националь-

ным традициям прошлого в обрядах, в том числе и в свадьбе, связано не только с высокой степенью материального благосостояния и культурного уровня населения, но и с эстетическим и эмоциональным значением этих традиций. Еще классики марксизма-ленинизма неоднократно подчеркивали эмоциональное и эстетическое значение традиций и обычаев.⁶

Для современной свадьбы народов горного Дагестана характерно и интенсивное проникновение в ее обрядность инноваций из арсенала общесоветской культуры.

Большие изменения в наши дни претерпели обряды и праздники детского цикла, в прошлом не отличавшиеся особой выразительностью и эмоциональностью. По-новому, публично, в торжественной обстановке происходит сейчас во многих случаях наречение именем новорожденного. Это в сельской местности производится в клубах на местах или в домах культуры в райцентрах, где имеются специальные методические разработки республиканского методического кабинета культпросветработы, составленные на основании соответствующей литературы по новым обрядам. Совершенно новым явлением в этом празднике является институт нареченных родителей, которых выбирают для своего ребенка отцы и матери новорожденного из числа наиболее уважаемых людей селения, как правило, передовиков труда. Торжественное наречение ребенка именем сопровождается вручением родителям конвертов с наказом: вскрыть в первый учебный день, вскрыть в день совершеннолетия, вскрыть при заключении гражданского брака. Этот праздник продолжает развиваться, на местах в него вносят свои новые элементы эмоционального и художественного характера. Он очень популярен в сельской местности, но по разным причинам проводится еще нерегулярно. Традиционное наречение имени ребенку имеет пока еще широкое распространение, но ритуал этот в современных условиях претерпел известную трансформацию: во-первых, выполнение обряда полностью ушло из компетенции служителей культа, во-вторых, наречение имени с приглашением гостей на семейное торжество производится не только для мальчика, как в старину, но и для девочки, не только для первенца, но и для последующих детей.

Сравнительно новым явлением, входящим в быт сельского населения, можно считать празднование дней рождения детей с приглашением к ним гостей-ровесников. Однако считать эту традицию прочно утвердившейся еще рано, так как это делается не во всех семьях и нерегулярно.

Становление новых обрядов и праздников еще не завершено. Они формируются на основе достижений общесоветской обрядности, в них сильны интеграционные процессы, в известной мере способствующие их унификации. Введение в новую обрядность элементов прогрессивных традиций, не противоречащих идеологии, морали и эстетическим воззрениям советского человека, наполнение их новым содержанием сделает эти ритуалы эмоционально богаче, интереснее и разнообразнее.

Примечания

- ¹ См.: *Пропи В. Я.* Ритуальный смех в фольклоре: по поводу сказки о Несмеяне // *Пропи В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 174–204.
- ² Календарные обычаи. . . 1983. С. 70.
- ³ См.: *Токарев С. А.* Маски и ряжение // Там же. С. 187–190.
- ⁴ См.: Современная культура и быт народов Дагестана. М., 1971. С. 219; *Гаджиева С. Ш.* Формирование и развитие новой обрядности в Дагестане. Махачкала, 1979. С. 26–27.
- ⁵ См.: *Миловский Александр.* Кубачинские смотрины // Вокруг света. 1983. № 5.
- ⁶ См., например: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 346; *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 41. С. 337, 462; *Ленин В. И.* О литературе и искусстве: Сб. статей. 7-е изд. М., 1986. С. 462.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ИИЯЛ — Институт истории, языка и литературы им. Г. Цадасы (Дагестанский филиал АН СССР). Махачкала
ИЭ — Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР
КОРГО — Кавказское отделение Русского географического общества. Тифлис
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. М.
МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР. Л.
МКАЭН — Международный конгресс антропологических и этнографических наук
РГО (ВГО) — Русское географическое общество (ныне Всесоюзное географическое общество)
СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис
ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис
СЭ — Советская этнография. М.
ТИЭ — Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. М.
ЭО — Этнографическое обозрение. М.



ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАЗДНИКИ	
Календарные праздники	
Весенние праздники	17
Весенне-летние, летние и летне-осенние праздники	60
Зимние праздники и обряды	98
Праздники и развлечения в мужских объединениях	113
СЕМЕЙНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ	
Свадьба	143
Традиционная обрядность детского цикла	183
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	190
Список сокращений	198

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



Ангара Гамидовна
Булатова

**ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ
И ОБРЯДЫ НАРОДОВ
ГОРНОГО ДАГЕСТАНА
в XIX—начале XX века**

*Утверждено к печати
Институтом истории, языка и литературы им. Г. Цадасы
Дагестанского филиала АН СССР*

Редактор издательства З. В. Гришина
Художник Л. А. Яценко
Технический редактор Г. А. Смирнова
Корректоры С. В. Добрянская и А. Х. Салтанаева

Сдано в набор 17.05.88. Подписано к печати 15.11.88
Формат 60×90¹/₁₆. Бумага книжно-журнальная
Гарнитура обыкновенная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 12,5. Усл. кр.-от. 12,98. Уч.-изд. л. 14,35.
Тираж 3450. Тип. зак. № 434. Цена 2 р. 10 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука».
Ленинградское отделение.
199034, Ленинград, В-34, Менделеевская лин., 1.

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука».
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.



Дагестан — не только „страна гор и гора языков“, но и край древней самобытной культуры. Показу традиционной праздничной культуры его народов, выявлению исторических корней праздничных обрядов посвящена эта книга. В ней описываются ритуалы народных праздников, игры, развлечения, театрализованные сценки.



„Наука“

Ленинградское отделение

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН



instituteofhistory.ru

