

ДАГЕСТАНСКИЙ ФИЛИАЛ АН СССР
ОРДЕНА «ЗНАК ПОЧЕТА» ИНСТИТУТ ИСТОРИИ,
ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ им. Г. ЦАДАСЫ

БЫТ
СЕЛЬСКОГО
НАСЕЛЕНИЯ
ДАГЕСТАНА
(XIX — нач. XX в.)

Махачкала 1981

ДАГЕСТАНСКИЙ ФИЛИАЛ АН СССР
ОРДЕНА «ЗНАК ПОЧЕТА» ИНСТИТУТ ИСТОРИИ,
ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ им. Г. ЦАДАСЫ

БЫТ СЕЛЬСКОГО
НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА

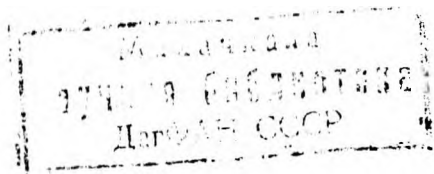
(XIX — нач. XX в.)

Ответственный редактор С. Ш. Гаджиева

Махачкала 1981



instituteofhistory.ru



104675

Коллектив авторов

**Быт сельского населения Дагестана
(XIX — нач. XX в.)**

(сборник статей)

Редактор *Е. И. Чернигова*
Технический редактор *Л. Кушнарёва*

Сдано в набор 20. V. 1981 г. Подписано в печать 8. XII. 1981 г.

С01680. Формат 70×90^{1/16}. Бум. типогр. № 1.

Литературная гарнитура. Печать высокая. Усл. п. л. 11,06.

Печ. л. 9,375. Уч.-изд. л. 10,43. Тираж 300.

Заказ 793. Цена 63 коп.

Дагестанское учебно-педагогическое издательство Госкомиздата ДАССР,
Махачкала, ул. Маркова, 32.

Типография Дагестанского филиала АН СССР,
Махачкала, 5-й жилгородок, корпус 10.

ОТ РЕДАКТОРА

Одной из важнейших задач этнографов Дагестана является сбор и введение в научный оборот новых данных материальной и духовной культуры народа — изучение взаимодействия традиционного и нового в современной этнографической действительности

Настоящий сборник знакомит читателей с некоторыми проблемами, разрабатываемыми коллективом ученых Института истории, языка и литературы им. Гамзата Цадасы Дагестанского филиала АН СССР в области этнографии.

Сборник является многоплановым. Он охватывает широкий круг вопросов этнографии — семейный и общественный быт, обычаи и обряды, этнический состав населения, хореография, поселения и т. д. Вместе с тем все эти вопросы отражают самый различный аспект общей проблемы быта сельского населения.

Открывается сборник статьей Агларова М. А. — «Земледельческая округа «мегъ» в Аварии XVIII—XIX вв.», в которой дается структура, планировка и общий режим эксплуатации исторически сложившегося агрокультурного комплекса вокруг поселений в прошлом.

Статья Исламгагомедова А. И. «Дореволюционное поселение дагестанских азербайджанцев» прослеживает возникновение и развитие азербайджанских поселений в Южном Дагестане, характеризует их формы, планировку в тесной связи с организацией быта населения.

Интересное этнографическое явление анализирует статья Гаджиевой С. Ш. «Обычай поселения новобрачных в «другом доме» у народов Дагестана». В ней на основе полевого материала автор делает попытку характеризовать этапы развития брачных отношений, показать ранние формы, предшествовавшие патрилокальному брачному поселению молодых.

Некоторым вопросам семейного быта, в частности семейным обрядам, посвящена также статья Алимовой Б. М. «Обычаи и обряды, связанные с рождением и воспитанием ребенка у кайтагских кумыков (конец XIX — нач. XX в.)». В ней вводятся в научный оборот новые данные, характеризующие этот цикл обрядов, раскрывающие некоторые их первоначальные рациональные основы.

Впервые в дагестанской этнографической литературе получили освещение отдельные вопросы хореографии обрядов в статье Булатовой А. Г. «Хореографии некоторых обрядов народов горного Дагестана», в частности на конкретном полевом материале

рассматриваются ритуальные танцы, как остаточные явления древнейших обрядовых действий.

В сборнике помещены статьи Ибрагимова М. Р. А «Изменение численности и этнического состава сельского населения Дагестана во второй половине XIX — начале XX в.», Лугуева С. А. «Общественное управление у лакцев во второй половине XIX — начале XX в.», Хасбулатовой З. И. «Патронимия в системе сельской общины чеченцев во второй половине XIX — начале XX в.».

В качестве материалов по этнографии публикуется статья Курбанова К. З. «Быт неразделенной семьи цахуров во второй половине XIX — начале XX в.», в которой приводится интересный полевой материал о пережиточно сохранившихся формах большой семьи в исследуемое автором время.

Мы надеемся, что сборник с интересом будет встречен специалистами — этнографами, историками, искусствоведами, а также широким кругом читателей.

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



instituteofhistory.ru

М. А. Агларов

ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКАЯ ОКРУГА «МЕГЪ» В АВАРИИ В XVIII—XIX вв.

(Структура, планировка и общинный режим эксплуатации)

Расположение аула и хозяйственных объектов, вернее, их взаиморасположение в Аварии было многочастным: главный аул — «росо» расположен на труднодоступном и не пригодном для пашен месте (цели обороны и одновременно экономии земли). Сразу же за аулом, во всех направлениях, если благоприятствует ландшафт, следуют террасированные пашни и сады, затем, вслед за полями идут общественные и частные покосы, за покосами — присельные пастбища, за ними субальпийские и альпийские пастбища и покосы. Эта модель нарушалась лишь в окрестностях тех аулов, территория которых не простиралась на альпийскую зону. Данное деление территории соответственно отразилось в терминологии: «росо» — аул, «мегъ» — пашни, сады, включая межевые покосы; «гIалах» или «мучIдул» — следующие пастбища, покосы и «мегIер» — альпийские пастбища и покосы. Сюжетом настоящей статьи является земледельческая округа мегъ как таковая и общинная регламентация работ как способ и режим эксплуатации этой округи¹.

1. Структура и планировка. Мегъ — это единый комплекс пашен, садов, сенокосов, ирригационных сетей и летних времянок, часть территории аула непосредственно и, прежде всего, связанная с земледелием. Этимология слова мегъ не ясна. Термин не содержит ничего из того,

¹ В Аварии, как и в других частях горного Дагестана, можно выделить три различных варианта мегъа, соответствующих трем различным горным зонам: 1. Горнодолинной зоне соответствует террасированный (террасы на подпорных стенах) и орошаемый. 2. В горной зоне более обширный тип мегъа — террасированный (террасы с травянистыми откосами («санал»), частью орошаемый и большей частью богарный. 3. Высокогорной зоне соответствует нетеррасированный (или со слегка намеченными террасами), неорошаемый. В статье в недифференцированном виде отражены первые два типа, как наиболее выразительные.

как называется пахотная земля, возделанная земля, сады и террасы. (хурзал, ахал, парсал, къадал и т. д.). В андийском языке это слово ассоциируется с мигъи, мигъа — что значит родящее или место корнеплода дающее всходы.

Территория мегъа разделена на части естественными рубежами — обрывами, ручейками или искусственными рубежами, главными дорогами и водными ирригационными каналами, небольшими сенокосами, специально нетронутыми рощами и т. д. Различные части имеют свои названия, микротопонимику. Мегъ с. Ашали («Ашоллаб мигъи») делится на «ПеларчIилакьи», «ГьончIохудя», «Гьудорон», «ЧIадиладъи», «Бехула муха», «Рокъола», «Хунтиру», «ЛьенциIуру», «Зильола», «ГьарчIиодала», «Анггбалъи», «Ихобала», «Хиччикьи» и др. Мегъ с. Игъали делится на много частей, среди которых «Буцрахъ» известен своими укрепленными полями. Араканский мегъ делился на крупные части, каждая из которых имела свой топоним: «Хъашихъим», «Таса къварилъи» (верхние теснины), «Гьоркъа къварилъи» (нижние теснины), «Таса мегъ» («верхний мегъ»), «КибакIиб», «Салда гохIохъ» (у песчаных горок), «Гьоркъа лъарахъ» (у низовья речки), «ГIваламалъ», «ХъахIаб нухIа» (у белой дороги), «Мочох», «Росда гьоркъ» (под селом), «Этенил гьабихъ» (у мельницы Этена), «Бакъда магъилъ» (у солнечного мегъа), «Чуби лъетIа», «Вавандиб», «Гьаби лъетIа» (у мельничной воды), «КIазиниб», «Квешал ГIаразда» (у скверных кочек) и др. При этом, каждая из названных частей имела свою внутреннюю микротопонимику, как-то: «Ильясил хур», «Памирил бакI» и т. д. по именам действительных или прежних их владельцев, а также по названиям джамаатов или по их принадлежности к джамаату, вакуфу или мечети или по их назначению — как например «чирахъалъул хур» — поле светильника (доход с полей с таким названием шел на приобретение горючего для светильников в мечети).

Существует множество завещаний, где завещатель благодаря микротопонимике точно указывает поля и сенокосы, которые он завещает наследникам. Вот фрагмент одного из них: «...еще поле в местности Квешал РугIрал. Площадь поля для посева одной четверти мерки кукурузы. С передней (нижней по склону — А. М.) границы оросительный канал, с Востока оросительный канал, сзади (верхн. граница поля — А. М.) поле Гитинова Магомеда сына Хасана. Еще поле на «Мельничной воде». Площадь для посева полмерки кукурузы. На передней границе поле Магомед Мирзая Могамы, на Востоке оросительный канал, на Западе (поле принадлежащее) Абакарил Магомед...»². В тексте Завещания таким описанием обозначены еще 6 объектов, расположенных в самых различных точках Араканского мегъа.

В общей своей планировке мегъ особенно в садоводческих долинах

² Завещание Курамагомедовой Шабат, в пользу дочери своей Гварше. Хранится в архиве Нурмагомедова М.

представлял из себя искусственно устроенный вид оазиса с максимально рациональным, путем террасирования, использованием рельефа, на что в свое время обращал внимание академик Н. И. Вавилов. Он писал: «У нас в Дагестане можно видеть интенсивную террасную культуру, идеальное использование для культуры рельефа гор, максимальное использование каждой пяди земли для земледелия. Можно учиться уменью рационально использовать каждый клочок ценной земли». И добавляет: «Вряд ли можно лучше использовать землю, чем это делают в горном Дагестане»³. Террасированный мегъ с ирригационными каналами, акведуками, искусственными водохранилищами, с дорогами, продолженными на каждую пашню, террасу, тщательной планировкой всего пространства, производит впечатление гигантской застройки с единой внутренней структурой, обеспечивающей этому преобразованному ландшафту цельность.

Мегъ создает впечатление огромного, заранее запланированного цельного строительства и оно неизбежно еще потому, что размещение и взаиморасположение всех названных компонентов было оптимальным, ирригация централизованной и легко управляемой благодаря такому же размещению каналов и т. д.⁴ Но на самом же деле внутренняя разбивка, структура мегъа, как и архитектурника старинного аварского горного аула, слагалась исторически вследствие постоянных застроек, перестроек и живой борьбы за оптимальное размещение максимума плоскостей в заданной рамке пространства.

Борьба за пространство читается во всем строении мегъа. Чтобы целиком сохранить всю землю, добытую террасированием, внутренние коммуникации проложены по краям межевых откосов террас и подпорных стен: вода к полям подавалась не только обычными каналами, акведуками, но и подземными (крытыми) каналами, по перекрытию которых проложены тропы (совмещая тропу с арыком, экономилась вся та же земля). Борьба за пространство была порою изощренной: случалось, что садовые насаждения по краям террас владельцы пытались делать таким образом, что дерево росло не вертикально, а слегка наклонно в сторону поля соседа, а тот в свою очередь сажал деревья с наклоном в противоположную сторону или в сторону поля другого соседа (борьба за солнечный свет и воздух!) Часто возникали споры не только за пядь земли, право на которую не доказано, но и за, так сказать, воздушное пространство. Эти столкновения нередко приводили к драматическому исходу, что побуждало общину принимать специальные, в крайне редких, лишь в жизненно важных случаях принимаемые решения, по которым композиции завывались до невыполнимого уровня.

³ Вавилов Н. И. Мировой опыт земледельческого освоения высокогорий. — Природа. 1936. № 2, с. 80.

⁴ Заранее продуманными и запланированными представляют себе подобные искусственные земледельческие ландшафты и отдельные исследователи. Paul Wheatley. Agricultural terracing. — Pacific Viewpoint. vol. 6. No 1. 1965, с. 136.

ня. Вот одно из характерных решений: «Если кто возведет вокруг своей земли стену, а другой предъявит иск и заявит, что эта стена ему мешает или вредит, то старейшины пошлют двух справедливых людей на место, чтобы проверить, действительно ли эта стена вредит истцу. Если они установят, что стена действительно вредит истцу, то пока стена не будет снята, за каждый день с ответчика взыскивается штраф по одной овце»⁵. Эта конкретная мера по охране прав владельцев земли в общем контексте отражает насколько все строение мегъа плотно сбивалось в единую систему, как уплотнялись частые секции в единую ассоциацию и как стихийное наращивание мегъа было столь же органическим искусственным образованием, как и постройки по заранее продуманному плану. При террасировании только в крайне необходимых случаях допускалось прокладывание дорог, вьючных и пеших троп между пашнями. Как правило дело кончалось несколькими главными трассами, имеющими общее коммуникационное значение. Проход на поля-террасы осуществлялся по бровкам соседних террасных полей и настолько аккуратно, чтобы не образовалась тропа. Этот же принцип сохранения пахотной площади соблюдался при орошении поля, постоянные каналы не рылись, а прокладывались только временные. После полива они уничтожались и использовались под пашню. Именно эта особенность как важный фактор экономии земли зорко подмечена и ранее⁶. Привод рабочего скота на эти поля и, соответственно, проезд по мегъу до главных дорог в летний период, когда мегъ был закрыт, не допускались. Единовременный выход населения на начало полевых работ и уборку урожая создавал условия для приведения тяглового и вьючного скота на свои поля по полям соседей без специально проложенных дорог. В с. Аракань, например, за пять дней до сбора винограда глашатай объявлял: «Чияе нух бугеб ахикья шороса роль на хъе босе!» (те, по чьему саду имеется проход на чужое поле, пусть уберут кукурузу!). Не убравшие свои поля после этого предупреждения не могли предъявить претензии за потрапу посевоу, находившихся на «дороге», т. е. на своем поле. Очень часто ступенчатые террасы были устроены таким образом, что они вливались как бы в единую ломаную линию типа лестничного марша, что облегчало циркулирование влаги⁷. Большие дороги, членившие мегъ на части и имеющие общественное значение, были вычленены от полей специально построенными стенами по обеим сторонам дороги, образующими коридор между полями, по которому за пределы мегъа пастух водил часть молочного скота, оставленного на летнее время в ауле по решению джамаата. Эти дороги служили для прохода рабочего скота в редчайших случаях, потому что

⁵ Алаты келебских селений Памятники обычного права Дагестана М., 1965, с. 82

⁶ Никольская Э. А. и Шиллинг Е. М. Горное пахотное орудие террасных полей Дагестана — СЭ, 1952, № 4, с. 94

⁷ Считают, что такое расположение полей способствует лучшей циркуляции влаги. Thompson R. Geographie humaine de la Syrie Centrale Paris, 1936, с. 116.

в период «закрытого мегъа»⁸ запрещался вывоз с полей продуктов, фруктов сена, «хотя бы соломинки». Проведение общих дорог и ирригационных сооружений было заботой всего джамаата. Пахотные террасированные поля находились в частной собственности с правом полного распоряжения в пределах джамаата и это обстоятельство сказалось на том, что ни кварталы, ни тухумы не имели обязательного соседства полей. Соседство домами, исключительно чтимое в ауле, дополнялось соседством по мегъу. Т. е. хозяева, чьи поля и сады были расположены в прямом соседстве, занимая ту или иную часть мегъа, образовывали ассоциации соседского типа, которые отличали доброжелательность, взаимопомощь и т. д. Известно, что во многих аулах с «террасообразной» планировкой крыши одних домов служат двором для других. Крышей нижнего дома пользуется сосед сверху для своих хозяйственных надобностей (в Дидо даже для обмолота урожая), а крыша его дома, в свою очередь, служит двором для следующего дома, расположенного выше и т. д. до самого верха аула. Такое расположение привело к тому, что уход, ремонт и т. д. за крышей осуществляется не непосредственным хозяином дома, а верхним соседом, чьим двором служит данная крыша. Точно так же хозяин террасы во многих случаях владел и пользовался межевым откосом для сенокосения на собственной террасы, а откосом террасы верхнего соседа. Очень часто ремонтные работы на подпорной стене осуществлялись соседом, а не хозяином террасы. Хотя большей частью и, как правило, ремонт подпорной стены или ирригационного сооружения были делом обоих владельцев, между полями которых построена стена, ибо ливневые прорывы одних участков урожаяли нижерасположенным полям⁹.

Террасированные участки, расположенные в местах возможного ливневого прорыва устраивали особенно прочно, а порою на циклопической кладке. В окрестностях с. Игали мной обмерены и сфотографированы террасы, стены которых выложены огромными многотонными каменными глыбами, уложенными друг на друга. Подобные сооружения требуют усилия целого коллектива, каковыми являлись не только владельцы нижерасположенных участков, а все общество¹⁰. Топография полей, характер их взаиморасположения в мегъе диктовались двумя важными факторами, выразившимися в сочетании стихийного и

⁸ См настоящую статью стр 13

⁹ Аналогичная картина коллективной заботы о состоянии стенок террас отмечается исследователями по такому известному центру террасного земледелия, как Ливан. Радионова М. А. Террасное земледелие в Ливане. Проблемы типологии в этнографии. М., 1979, с. 175.

¹⁰ Экономическое состояние (особенно земельное владение) каждого из членов общины было важным фактором для жизнеспособности всего общества и, если благосостояние отдельного члена не шло в разрез с интересами общественными и частными, оно поддерживалось всем джамаатом. Поэтому участие общества в любом строительстве индивидуального назначения и принадлежности рассматривалось как дело всей общины.

планомерного процессов сложения. Это те же факторы, которые действовали при складывании всей территории общины. Так, стихийно сложившийся мегъ был так же, как и росо (аул), максимально плотным (даже можно сказать, сбитым плотнее, чем заранее запланированное) строительством. До предела плотно и рационально строился мегъ по заранее задуманному плану; по жеребьевке каждому члену джамаата выделялся надел и начиналось освоение его под сады, пашни и сенокосы, выход за пределы намеченной джамаатом границы не допускался. Так в с. Аракань в начале XIX века по решению джамаата был отведен участок под террасы начиная от селения до Араканского ущелья протяженностью около 3-х километров и высотой до 100 метров. По этому склону ниже дороги и главного оросительного канала было проложено до 70 ровных, горизонтально по всему склону террасных лент на всю длину склона (сотни метров). Проложены они были по заранее продуманному плану и строились они коллективным трудом. Отвод новых значительных участков пустошей, пастбищ и сенокосов под сады мы встречаем нередко (Аракань, Чох — местность, ныне носящая название «Коммуна», некоторые участки мегъа в с. Муни, местность «Буцрахъ» в с. Игали). Но всегда это строго регламентировалось решением джамаата. В одном из постановлений гидатлинского общества говорится: «Если кто-нибудь вспахал землю на пустыре, который не подлежит раздаче людям в качестве пахотной земли, или присвоил ее в качестве сенокоса или луга, или частично прирезал к своей земле, то с него взыскивается штраф в размере двух котлов весом в 4 ратала натурой, но не стоимостью»¹¹. Случалось и наоборот — отведенные ранее под пашни участки забрасывались на целые столетия. Забрасывались поля, окружавшие ранее раннесредневековые поселения, поля вокруг селений, покинутых населением в связи с угрозой внешнего нападения и по др. причинам. Так были брошены и ныне превратившиеся в пастбища мегъ земли вокруг с. Бекюрт, оставленного населением в связи с усилением черкеевского общества. Процесс превращения лугов, пустош и бедлендов в террасированные пашни и наоборот был динамичным и неоднократно протекавшим процессом, но всегда касался лишь части общего пространства мегъа. Как уже говорилось, по мере разрастания общества, увеличения числа хозяйств увеличивалась площадь обрабатываемой доли мегъа. Простое расширение мегъа по инициативе частного землевладельца в целях увеличения своих пахотных угодий пресекалось: «Кто распахал хотя бы одну борозду харима (общественной земли) на солнечной стороне, с того взыскивается в пользу джамаата 2 овцы, а кто вспашет харим с теневой стороны на полсаха посева зерна, с того взыскивается в пользу общества одна овца»¹². Такое расширение было возможно лишь с согласия общества. Старейшины указывали место

¹¹ Гидатлинские адаты, с. 27, § 49.

¹² Свод решений и обычаев цекобского сельского общества. Памятники, с. 96.

и условия, на которых наделенный землей мог разработать себе участок. Очень часто джамаат дарил тому или иному члену общества надел сенокоса или земли при известных заслугах его перед джамаатом.

Компактное отведение харимных (общественных) земель под пашни по решению общества носили уже отпечаток предварительной планировки. Таким представляется игалинский мегъ «Буцрахъ»¹³. Он расположен на конусообразном выносе близлежащего к аулу ущелья. Эта местность под пашни и сады явно была отведена компактно, по решению Игалинского общества, что было заранее запланировано; участок был разбит на наделы, на которых были проведены огромные строительные работы по расчистке от камней и укладке их в стены 3-х метровой ширины и закреплены за землевладельцами. Названные стены 2—3-х метровой ширины и высотой от 1 и до 3-х метров¹⁴ не являлись обычными подпорными стенами: они возвышались над полями и разбивали все пространство на примерно *равновеликие* четырехугольники и квадраты. Вся местность этими стенами разделена была на три части, между которыми проложены дороги. Безусловно, могучие стены послужили, прежде всего, вместилищами для камня, выбранного в этой местности для создания пашен, сложенные друг на друга и вытянутые в три полосы, промежуток между этими полосами — это дороги и глубоко эродированный канал для стока ливневых вод. Обследование этих стен не оставляет сомнений о том, что это сплошная, стало быть, единовременная застройка для ограждения полей от ливневых и селевых потоков. По два, по три, по четыре террасных поля находятся внутри каждого из прямоугольников, образованных этими мощными стенами. О времени возведения этих стен никто не помнит, но судя по тому, что остатки разрушенных стен заходят под дома отдельных кварталов села, и можно сделать заключение, что они построены даже не в средневековье, а ранее, возможно, в древности.

Особое место в этом аграрном комплексе занимает террасирование полей. Культура террасирования в Дагестане как по общим масштабам, так и по глубине разработок полей достигла высокого расцвета¹⁵. Эта система земледелия сыграла особенную роль в формировании

¹³ Буцрак от андийского слова «буцур», (крепостная стена). Крепостными названы обрамляющие поля стены.

¹⁴ Описание этих полей дано в III томе историко-этнографического атласа Дагестана (рукопись) и кратко упомянуты в статье: *Агларов М. А.* Террасное земледелие в зоне доместикации растений. Хозяйство народов Дагестана в XIX—XX вв. Махачкала, 1979, с. 16 (рис. 5).

¹⁵ *Вавилов Н. И.* Мировой опыт земледельческого освоения высокогорий. *Никольская В. А., Шиллинг Е. М.* Указ, соч.; *Агларов М. А.* Техника сооружения террасных полей и вопросы эволюции форм собственности на землю у аварцев (до XX). Уч. зап. ДФ АН СССР. Махачкала, 1964, т. XIII; *Гаджиева С. Ш., Османов М. З.-О., Пашаева А. Г.* Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1965; *Ихтилов М. М.* Хозяйство аварцев. Материалы из культуры аварцев в XIX—нач. XX в. Махачкала, 1966.

аграрных и социальных отношений населения гор и органически связана со структурными особенностями общин вторичного типа, ибо известный тип аграрных отношений, неизбежно порождаемый данной системой земледелия, в совокупности с другими (скотоводство) формами хозяйства становится основой производственных отношений и социально-экономических связей внутри общины¹⁶. С другой стороны полное развитие и расцвет этой культуры становится возможным внутри общественных систем им же порожденных. Террасные системы были ядром мегъа, составляя рукотворное содержание этой части территории.

Итак, мы описали двойной процесс становления мегъа — стихийный, постепенный, но доминирующий, который мы условно называем историческим, и направленный, в котором велось заранее запланированное строительство полей на определенных участках. И в том, и другом случае процесс складывания мегъа целиком и полностью был регулируем джамаатом.

2. Общинный режим эксплуатации. В одном аварском предании говорится, как почетный житель с. Ансалта по имени Омар Дибир был в Кахетии в гостях у князя Чавчавадзе. Принятый хорошо, гость пробовал все яства, предлагаемые ему, кроме винограда. И только когда подошел 15-й день осени, начал трапезу с винограда. Князь объяснил удивленным домочадцам, что сегодня день, когда в ауле гостя Ансалта разрешено убирать с полей и есть виноград.

Общинная регламентация сельскохозяйственных работ была неукоснительна, нарушение ее влекло за собой строгое наказание. Например, по адатам, принятым в Кахибском джамаате, тот, кто снял урожай раньше установленного срока, должен был платить штраф и отвезти урожай обратно в поле¹⁷.

Регламентация сельскохозяйственных работ в Дагестане привлекла внимание известного русского ученого М. М. Ковалевского, который дал этим порядкам то же объяснение, что и множеству других особенностей уклада хозяйственной и общественной жизни горцев Кавказа. М. М. Ковалевский считал регламентацию работ остаточным явлением «от прежнего родового единства». Он писал: «От прежнего родового единства удерживалась одна, в высшей степени характерная черта, напоминающая собой немецкий Flurzwang и наводящая мысль о самом источнике его происхождения. Я разумею этот факт, что сельскохозяйственные занятия, в особенности время уборки хлеба и сбора винограда, регламентируются начальством, в родовых обществах старейшиной, в сельских старшиной. С минарета, там где он имеется, всего же чаще с крыши стоящего на возвышенности дома в страдную пору выкрики-

вают по утрам распределение работ. Контроль за точным соблюдением подобного рода предписаний ведется самый строгий»¹⁸.

Серьезное внимание вопросам регламентации пользования мегъом уделяли Р. М. Магомедов и Х. О. Хашаев. Р. М. Магомедов излагает в качестве примеров адаты и обычаи сс. Кахиб и Могода, по которым в поле можно было возить навоз только в определенное время года. При этом для далеких полей определен срок подвоза — после первого дня лета¹⁹. «Уборка сена и хлеба должна была заканчиваться к определенному сроку», — пишет Х. О. Хашаев, — «после чего на убранной площади пускали стада овец, принадлежавшие чабанам. Кто нарушал регламент, тот подвергался штрафу. Этот порядок был установлен, по всей вероятности, и во избежание хищений, порч и т. д.»²⁰ В решениях обязательных для бежтинцев говорится: «Кто начнет косить сено раньше общества аула, с того взыскивается одна мера какого-нибудь хлеба в пользу общества»²¹.

Регламентация начиналась с объявления первого дня выхода плуга «Оцбай». Затем регулировалось все — начиная от вноса удобрений и весеннего орошения «роол лъальай» до сбора последних урожаев на полях и в садах. На мелкие работы, разумеется, люди допускались индивидуально, но наступал период, когда на мегъ вообще никто не допускался, ни на какие работы, или идущим с мегъа запрещалось что-либо иметь с собой: будь то трава, овощи или фрукты. Мегъ оберегался в целом, сторожами и исполнителями — «Гел», что избавляло хозяев от необходимости охранять свои участки. Единновременное начало работ способствовало тому, что и урожай вызревал одновременно, и это давало возможность одновременно приступать к массовой его уборке. Такой цикл в свою очередь был важен для «открытия мегъа», т. е. предоставления мегъа для пастбы скота, который к осени с высоких пастбищ спускался к окрестностям сел и хуторам, расположенным по внешней границе мегъа. Проиллюстрируем это на примере порядков, которые были приняты в с. Араканы.

В районе Аркаского перевала летом стадо волов содержалось в урочище «Кудияб рохъоб» (Большой лес), стадо телок и яловых коров — в урочище «Дирхъабазда». Глашатай в августе объявлял, что освобожденный от посевов мегъ «Шуроб кИкал» предоставлялся для пастбы волового стада. Затем глашатай объявлял, чтобы косари поднялись на верхние альпийские луга для сенокоса (сентябрь). После окончания сенокоса эти участки отводились под пастбу находящегося поблизости скота. В середине октября глашатай объявлял, чтобы никто из селения никуда не уезжал, а тех кто находился в отъезде, приглашал домой для

¹⁶ Агларов М. А. Техника сооружения..., с. 193; он же. Террасное земледелие в зоне domestikации растений. Хозяйство народов Дагестана в XIX—XX вв. Махачкала, 1979, с. 18.

¹⁷ Адаты с. Кахиб. Рукописный фонд ИИЯЛ Дагфильна АН СССР, ф. 5, оп. 1, № 1662, л. 4.

¹⁸ Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890, с. 158.

¹⁹ Магомедов Р. М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII — нач. XIX в. Махачкала, 1957, с. 43.

²⁰ Хашаев Х. О. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961, с. 227.

²¹ Из истории права народов Дагестана. Махачкала, 1968, с. 58.

уборки урожая (главным образом кукурузы) на местах, по которым проходили дороги на соседние, чужие участки. Затем глашатай объявлял: «Ах биххана!» — (сады открыты). В этот день начинался коллективный сбор винограда. Глашатай по окончании сбора винограда объявлял: «Освободите из-под посевов «Таса кьварилъи!» (Верхние теснины). Сюда по снятии урожая на пастьбу пригоняли стадо волов. Через 3—4 дня глашатай объявлял: «Освободите отпосевов «Гьоркьа кьварилъи!» (нижние теснины). Эта местность сразу же после уборки отдавалась под пастьбу. Через дней десять глашатай объявлял: «Все поля выше мельницы Этена освободите от посевов!». Соответственно освобожденная часть отдавалась под пастьбу, и наконец он объявлял: «Уберните все посева до большой реки!». Таким образом, постепенно убранные пашни и сенокосы отдавались под выпас скота.

Хозяйственный рационализм в интересах всего джамаата ограничивал частное право свободного распоряжения временем начала и окончания работ членов джамаата. Более того, в летний период, когда мегь закрыт, хозяин не имел права выносить свои овощи и фрукты без специального дозволения «ахил гелал» (полевых исполнителей). Одновременное начало и окончание всеми хозяйствами полевых работ было необходимо и в целях нормального продвижения сельскохозяйственного транспорта и привода на поле рабочего скота, что было необходимо в связи с расположением посевных участков в виде террас. На то время, когда сами поля и покосы превращались в дороги, было рассчитано и орошение полей, обеспечение их удобрениями и транспортировка урожая, т. е. регламентация работ на мегье была необходима для наиболее оптимального способа эксплуатации сельхозокруги. Единновременное начало, проведение и окончание различных сельскохозяйственных работ практикуют множество земледельческих народов²², но подобная, как в горах Дагестана жесткая регламентация, пожалуй, более нигде не известна. Насколько она четко соблюдалась и какое значение придавали ей, свидетельствует приведенный кахибский адат, предписывающий увозить обратно в поле урожай, если хозяин вывез его раньше объявленного времени. Нарушившие запрет в употреблении винограда до дня объявления «Ах бичараб кьо» (открытие садов) преследовались не только общественным мнением со всевозможными санкциями, но и, в некоторых местах, подвергались унижительному осмеянию. Рассказывают, что нарушителя с помазанным сажей лицом возили по селу на осле. «За преждевременное употребление винограда или если виноградные косточки найдены на чем-либо дворе, с того взыскивается в пользу общества одна корова»²³, — сказано в адатах горнодолинных сел Муни и Ортоколо, где с древних времен культивировали виноград. Плата чувствительная за поедание винограда с собственной лозы. Р. М. Магомедов

приводит запись из адатов: «Там, где существуют виноградные сады, ни один из хозяев не имеет право снимать кисти до известного срока, т. е. пока не последует разрешение на то всего общества. Если будет замечено, что в каком-либо саду сорван виноград, старшина и его ближайшие помощники делают строгие розыски. Если виновный не будет открыт, всех жителей выводят из аула в поле. Женщин помещают отдельно от мужчин на значительном расстоянии. Если у кого найдут косточки винограда — тот платит штраф — двух быков»²⁴. Сведения о подобных процедурах розысков виноградных косточек записаны и мной в с. Голотле.

«15 день осени» — день, когда разрешали уборку винограда в садоводческих обществах, превращался в праздник. Глашатай за пять дней объявлял, чтобы никто из селения не уезжал и чтобы убрали посева, находящиеся на пути к садам соседей. Когда наступал день сбора винограда, сорвать первые гроздья поручали женщинам. На рассвете женщины аула (каждая семья выделяла одну свою представительницу) с песнями и шутками отправлялись на мегь, на овин участка, взяв с собой «чичеп», специальные плетеные корзины для фруктов, предназначенных для подарков гостям и других специальных случаев. Наполнив корзины самыми крупноплодными и спелыми гроздьями, они возвращались домой. Затем, все домочадцы после омовений совершали утреннюю трапезу, съедали приготовленное специально по этому случаю «цурачадал»²⁵ и виноград. Затем все вместе с ослами, на спину которых навьючивали крупные плетеные корзины для фруктов «гьагьал», выходили на поля. Толпы празднично настроенных людей, идущих на сбор винограда, создавали особую атмосферу радости и ликования всего села. На обратном пути на дороге со всевозможной тарой, а иногда постелив прямо у дороги подстилки, сидели мутаалимы (обучающиеся в медресе), которым женщины давали лучшие кисти винограда. Одаривали виноградом и бедных пришлых (не членов джамаата) сельчан и тех из жителей аула, кто не имел виноградников. Примечательно то, что воздержание от употребления винограда до наступления «дня дозволения» настолько вошло «в кровь и плоть» садоводов горных долин, что даже за пределами родины они не снимали с себя запрет до наступления дня (согласно рассказу об Омар Дибире из Ансалта, разумеется).

Мы попытались объяснить жизненную необходимость строгой регламентации работ — «магьил гадлу». Практически же невозможно себе представить ведение обширного хозяйства, земледелия, садоводства и скотоводства без регламентации на сельскохозяйственной округе мегь, эксплуатация которого, вплоть до отдачи его под пастбище общественному скоту, была продумана в подробностях. Есть точка зрения, по которой описанные порядки отражают былой хозяйственный коллективизм.

²⁴ Магомедов Р. М. Пережиток древнего коллективного земледелия. Легенды и факты о Дагестане. Махачкала, 1969, с. 176—177.

²⁵ Род чуду с творогом.

²² См. Реймс В. Введение в историю хозяйства. М., 1929, с. 50

²³ Из истории права, с. 23.

Но мы попытались показать не пережиточность, а исключительную необходимость порядков регламентации в том виде, в котором они бытовали, составляя одну из важных сторон организации хозяйственной жизни сельских обществ. Описанные порядки, как это видно из всего сказанного, не являются порождением первобытного коллективизма, а являются следствием «правотворчества» общины вторичной формации, усилившихся джамаатов, продуктом специальных решений обществ, в целях оптимализации норм ведения хозяйства и эксплуатации хозяйственной округа.

* * *

Видоизмененная и перестроенная деятельностью человека хозяйственная округа, особенно «рукотворный» ландшафт мегъа, стала фактором формирования нового сознания горца. Многосторонняя хозяйственная деятельность человека и культивация на горных склонах почти всех известных культур злаков, бобовых и льна, возделывание садов и виноградников в течение многих тысячелетий видоизменили ландшафт горного Дагестана. Террасирование полей приняло повсеместный характер и огромные масштабы. Территория стала собственностью общин, политических единиц таких как союзы общин и феодальные образования. Горец «перестраивал гору», а гора по-своему перестраивала сознание горца. Такой естественно-культурный комплекс, как террасированный мегъ, будучи результатом деятельности общины, уже диктовал, закреплял и консервировал структуру общины, превратив последнюю в по-своему законченную систему. Это, пожалуй, самое важное для истории горских обществ подобного типа следствие воздействия творения «на творца».

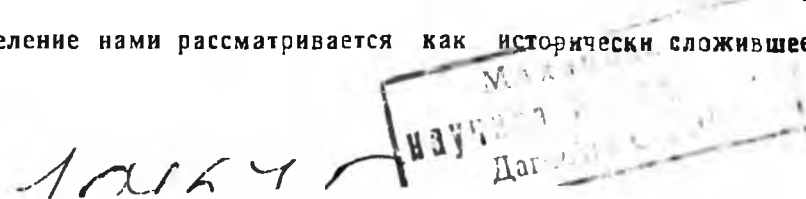
А. И. Исламмагомедов

ДОРЕВОЛЮЦИОННОЕ ПОСЕЛЕНИЕ ДАГЕСТАНСКИХ АЗЕРБАЙДЖАНЦЕВ

Азербайджанцы, проживающие в Южном Дагестане компактной массой, подразделяются на две группы: собственно азербайджанцев, населяющих часть Дербентского и Табасаранского районов, и терекемейцев, расположенных на севере Дербентского района. Соседями азербайджанцев являются лезгины, табасаранцы, таты (горские евреи), кумыки и даргинцы. Терекемейцы говорят на диалекте азербайджанского языка, а в целом на их язык большое влияние оказали языки народов Дагестана, в первую очередь и в наибольшей степени — кумыкский. Несмотря на некоторые существующие различия в элементах быта и культуры, терекемейцев и азербайджанцев можно рассматривать как одну народность, имеющую в целом и определяющую одно единое этническое лицо. Разными (азербайджанцы, терекемейцы) терминами мы пользуемся для раскрытия некоторых вопросов, связанных с характером основания определенных поселений и временем появления конкретной этнической группы на территории Дагестана.

Настоящая статья написана на основании полевого этнографического материала, собранного автором во время экспедиционных поездок. Используются также сведения, содержащиеся в письменных источниках и исследованиях. Отсутствие в литературе хотя бы краткого описания поселений, условий быта, хозяйственной территории дагестанских азербайджанцев, исчезновение и изменение традиционных форм поселений и жилища обуславливает необходимость прибегнуть к ретроспективному методу использования материала. Такая условность допустима, если учесть, что за полвека — с середины XIX до начала XX в. (с момента ликвидации феодальной власти до победы Октябрьской революции) каких-либо существенных социально-экономических или культурно-бытовых изменений в жизни народа не произошло.

Поселение нами рассматривается как исторически сложившееся



единство, сфера, обеспечивающая определенные хозяйственные и бытовые условия для его жителей, условия как для продуктивной, так и для репродуктивной деятельности, существования коллектива, связанного общностью многих интересов, в том числе и общественных. Поселение как сфера быта во многом определяет особенности жизнедеятельности населения.

Для правильного понимания сложного процесса формирования национальной культуры и быта первостепенное значение имеет выявление этнической традиции. Этническая традиция создается в определенной этнической среде под влиянием устойчивого комплекса различных факторов, таких как уровень социально-экономического развития, природно-географические условия, направленность хозяйства, общественные и семейные отношения, эстетические представления, религиозно-магические верования народа и т. д.¹ Сходные естественно-географические и социально-экономические условия могут вызвать одинаковые традиции в культуре различных нередко далеких в этническом отношении народов. А с другой стороны — этническая традиция часто сохраняется, устойчиво бытует и тогда, когда изменяются породившие ее условия.

Среди народов, населяющих Дагестан, азербайджанцы и терекменцы занимают особое место. Сказать что-либо определенное о времени и причинах появления азербайджанцев на данной территории невозможно из-за отсутствия конкретных сведений и слабой изученности вопроса. В исторической литературе вообще нет работы, которая бы рассматривала проблему этнической истории дагестанских азербайджанцев, их этнического формирования на данной территории, а терекменцам посвящены только работа С. Ш. Гаджиевой, в которой дан краткий историко-этнографический очерк, и ее статья, рассматривающая народное жилище².

Терекменцы, если принять за основание сообщение Абас-Кули Бакиханова, поселились на территории Дагестана во второй половине XVI века³. А. Бакиханов пишет: «Основал (уцмий Султан-Ахмед — А. И.) магал Терекеме на пусто-порожных местах, принадлежащих башлинцам и урджемильцам, которые из посевов платили незначительную подать усмию... усмий... вызвал из разных мест Ширвана

тюркменцев и населил ими ныне существующие деревни магала Терекеме (тюркмены)»⁴. Предположение, что они переселены с юга кайтагским уцмием, подтверждает ряд источников⁵, но некоторые исследователи это мнение не разделяют⁶. По имеющимся сведениям, часть терекемцев еще в XVIII в. переселилась на кумыкскую плоскость, смешалась с местным населением и в настоящее время называет себя кумыками⁷. Согласно преданию, имевшему широкое хождение у терекемцев, Чонтаул (Кизилюртовский р-н) и Темираул (Хасавюртовский р-н) основаны жителями ныне заброшенных терекемских селений Мехрежкента, Шахбазкента и Шебедскента.

Территория, занимаемая терекемцами и азербайджанцами, представляет собою приморскую равнину, переходящую в предгорье. Места эти богаты дубовыми лесами и растительностью, обширными массивами плодородных земель, а некоторые низменные участки покрыты тростниковыми зарослями.

Ведущей отраслью хозяйства во второй половине XIX в. у азербайджанцев и терекемцев было земледелие, они возделывали в основном пшеницу, ячмень и рис. Большое место в их хозяйстве занимало мареноводство (особенно в селениях на равнинной части) и садоводство. В качестве тягловой силы и домашнего скота разводили буйволов и быков. Разводили также овец, но в небольшом количестве.

Азербайджанские селения, расположенные южнее города Дербента, как и терекемские, занимали чуть возвышенные места на плоскости, вблизи рек и источников. Однообразный равнинный ландшафт определил их одинаковое расположение и топографическое положение. Один из устойчиво действовавших факторов при выборе места для поселения горцев — неприступность — и в данном случае оказывал заметное влияние, хотя при всем желании трудно было найти на данном участке укромные, естественно защищенные, труднодоступные места.

Исключение составляют селения, расположенные в предгорных районах. Жители этих селений стремились максимально использовать особенности рельефа, забирались на значительную высоту крутых склонов (Дарваг, Марага, Зидьян). Этим селениям характерна большая скученность и компактное расположение построек по склону.

Бурные исторические события, протекавшие на данной территории в течение многих веков, нашествия разных завоевателей, сопровождавшиеся грабжом местного населения и разрушением их селений, бесконечные межфеодалные войны не могли не отразиться на характере поселений. Селения, не имевшие каких-либо оборонительных сооружений, не окруженные стенами, стремились избежать встреч с неприятелем.

¹ См.: Типы сельского жилища в странах зарубежной Европы. М., 1968, с. 3; *Грацианская Н. Н.* К типологии традиционного изродного жилища в украинских Карпатах в XIX—начале XX века.—СЭ, 1973, № 1, с. 25; *Брук С. И.* Историко-этнографическое картографирование и его современные проблемы.—СЭ, 1973, № 3, с. 9.

² *Гаджиева С. Ш.* Очерк истории и этнографии дагестанских терекемцев в XIX веке. Учен. зап. Дагестанского государственного женского педагогического института, т. II. Махачкала, 1958; *она же.* Жилища дагестанских терекемцев XIX—нач. XX века.—В кн.: Дагестанский этнографический сборник, вып. I. Махачкала, 1974, с. 45—69.

³ См. также: *Комаров А.* Списки населенных мест Дагестанской области. «Сборник статистических сведений о Кавказе», т. I. Тифлис, 1869, с. 92; *Козубский Е. И.* Памятная книжка Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1895, с. 307.

⁴ *Абас-Кули-Ага Бакиханов.* Гюлистан-Ирам. Баку, 1926, с. 89.

⁵ См.: *Гаджиева С. Ш.* Очерк истории и этнографии..., с. 61—67.

⁶ См.: *Магомедов Р. М.* Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII—начале XIX века. Махачкала, 1957, с. 229.

⁷ *Гаджиева С. Ш.* Очерк истории и этнографии..., с. 89.

лем, располагаясь вдали от дорог. Это была единственная возможность хоть сколько-нибудь обезопасить свое поселение, свой дом, свое хозяйство. Тревожный быт азербайджанцев сохранился вплоть до образования округов и полной ликвидации уцмийского и бекского управления (60-е годы XIX в.).

Стремление к экономии пахотной земли, вызванное остро ощущаемым малоземельем, которое было одной из причин расположения поселений горцев на труднодоступных, неудобных для жизни местах, отразилось и на расположении поселений азербайджанцев, хотя вокруг их селений земельных участков, пригодных для ведения развитого многоотраслевого хозяйства и свободного расположения построек, было достаточно. Но однако вся эта земля принадлежала феодалам, которые и распоряжались ею по своему усмотрению. Жители азербайджанских селений, находящиеся на положении крепостных, не имели права расширить границы своих поселений или переселиться на другое место⁸. «Они переходили к бекам по наследству и без согласия своего господина не имели права переселяться в другие места... Раяты обязаны были выполнять на беков семнадцать видов полевых и хозяйственных работ»⁹. Получая земельные участки от своих феодалов, крестьяне платили им подати и отбывали повинности. «Земли в терекемейской части было в изобилии, обработка зависела от наличия рабочего скота. Уцмий и беки выбрали наиболее выгодную для себя форму эксплуатации крестьян: установили размер податей в зависимости от количества рабочих буйволов или быков»¹⁰.

Такая форма повинностей объясняется «большим количеством необработывавшихся земель... в основе обложения по плугу или по рабочему скоту лежит собственность (феодалная — А. И.) на землю... Хозяйства, которые не имели рабочего скота, не освобождались от податей»¹¹. Помимо податей, получаемых за земельные наделы, уцмий, кадий и беки требовали от азербайджанского населения выполнения многочисленных повинностей¹². Каждому сельскому обществу терекеменцев «феодалом была отведена земля в ограниченных размерах, не удовлетворяющих нужды многих крестьянских хозяйств»¹³ и определявших характер застройки.

Стремление феодалов сохранить свою землю и установить строгий контроль за ее использованием можно наблюдать на таком примере. Между селениями Джемикент и Уллу-Терекеме находится кладбище,

занимающее огромную площадь и являющееся по преданию самым старым кладбищем на территории терекеменцев. Согласно данным полевого этнографического материала, в прошлом оно было единственным кладбищем у терекеменцев, на котором обязаны были хоронить покойников жители всех их селений. Отвести участки под кладбище возле каждого населенного пункта феодалские владельцы не разрешали в целях экономии земли¹⁴.

Географическая среда, земледельческо-скотоводческий тип хозяйства, интересы защиты селения, стремление к экономии земли определили как место выбора, так и характер расположения поселений. Оно, как правило, занимает небольшой участок в центре своих угодий, в предгорье — предпочтительно на непригодных для возделывания склонах — на твердом грунте, скальном выходе. Компактное расположение построек, отсутствие приусадебных участков, малые размеры дворов привели к относительной скученности поселения, что, по мнению информаторов, имело немаловажное значение и для защиты от грабежа. Характерным расселением является также близкое друг от друга расположение азербайджанских селений, особенно ярко выраженное на терекеменском участке, где расстояние между ними не превышает 2 км.

Топографическое положение селений на местности — по отношению к речным долинам, оврагам, лесным массивам и т. д. довольно разнообразное и оно затрудняет определение типа заселения в целом. Для равнины более характерен речной и придолинный типы (долины рек выражены слабо, они еще не выработаны, и поселения располагаются на высоких надпойменных террасах), а для предгорья — на склонах. Жители селений, расположенных у речек, их водой для питья и приготовления пищи не пользуются.

Поселение, сохраняясь как таковое, может пережить различные этапы социально-экономического развития, подвергаясь существенным изменениям в характере расположения, планировке, структуре. Как отмечает А. И. Робакидзе, «определяющим фактором в процессе формирования поселения является не географическая среда, как это представлено в трудах некоторых зарубежных авторов, а уровень развития производственных отношений»¹⁵.

В XIX в. у терекеменцев существовал один тип поселения «кент» — зависимое раятское селение кайтагских феодалов. По имеющимся данным, поселения эти возникли в XVI веке как владельческие. Не останавливаясь на характере землепользования, хозяйственно-бытовых взаимоотношениях феодалов и жителей селений, отметим только то,

⁸ Горская летопись: Освобождение неправых рабов в Дагестане. ССКГ, вып. I. Тифлис, 1868, с. 48.

⁹ Магомедов Р. М. История Дагестана с древнейших времен до конца XIX века. Махачкала, 1968, с. 203.

¹⁰ Хашаев Х.-М. Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961, с. 175.

¹¹ Там же

¹² ЦГА ДАССР, ф. 50, оп. 1, д. 2, лл. 1—6.

¹³ Гаджиева С. Ш. Очерк истории и этнографии..., с. 81.

¹⁴ Полевые материалы 1973—1974 гг. Информаторы Гасанбеков Абдулгфар, 95 л. (с. Падар), Дадашев Шехшебек, 78 л. (с. Уллу-Терекеме).

¹⁵ Робакидзе А. И. Жилища и поселения горных ингушей. — Кавказский этнографический сборник, вып. II. Тбилиси, 1968, с. 85.

что они были одинаковыми по структуре независимо от размера. Характерным был населенный пункт небольших размеров, насчитывающий в среднем около 100 хозяйств. Согласно статистическим данным, в 60-х годах XIX века самое крупное селение — Марага состояло из 244 хозяйств, а самое маленькое — Карадаглы из 18, среднее — Мамедкала из 45 хозяйств. Одно из больших селений — Великент насчитывал 114 хозяйств¹⁶. К концу века, по данным 1886 г., они выглядели так: Марага — 302, Мамедкала — 50, Карадаглы — 25 хозяйств. В Великенте стало 150 хозяйств¹⁷.

Об образовании собственно азербайджанских селений вокруг Дербента существуют разные легенды, хотя о существовании некоторых из них было известно еще по средневековым источникам¹⁸. Согласно преданию, селение Ерсин основали пленные азербайджанцы. Место было красивое и свободное, сюда постепенно стекались люди из Хучни, Марага и других селений. Название Ерсин произошло от слова «эсир» (пленные), которое со временем трансформировалось.

По другому варианту предания, название произошло от слова «ярса», которое означает на табасаранском языке «старое» и население было «автохтонным», свободным; в зависимое положение жители Ерсин и окружающие его азербайджанских селений попали позднее, после разгрома Надир-шаха. Видимо, в этом предании нашли отражение разные этапы развития поселений.

О раннем возникновении селений в нижнем Табасаране свидетельствуют и материалы научной экспедиции 1924 года. «В ауле Дарваг, — пишет архитектор Н. Бакланов, — изучался древний минарет, хорошо сохранившийся и типичный для XIV—XV веков, с фрагментами древней надписи под шурфэ, а в районе аула Зиль — руины древней мечети трехнефной зальной системы»¹⁹. О многовековом существовании этих селений, в частности Зила, говорит и Р. М. Магомедов: «После установления в Табасаране своего господства арабы стали посылать сюда эмиров из своей среды. Одним из них был Магомед — майсум. Все потомки из его рода, становившиеся впоследствии правителями, носили

титул майсум, а владение их стало называться майсумством. Центр княжества находился в местечке Зиле»²⁰.

В период активного распространения ислама в Дагестане видимо и была построена мечеть в Зиле, развалины которой обнаружены Н. Баклановым. Именно в это время, в XI—XII веках, построены в центрах феодальных владений мечети трехнефной зальной системы, характерной для средневекового мусульманского зодчества. Если наличие в вышеназванных селениях памятников материальной культуры, относящихся к средневековью, свидетельствует о древности их происхождения и длительном бытовании, то говорить о первых носителях этой культуры и этническом составе жителей селений трудно.

Известно, что в период межплеменных войн, феодальной усобицы, татаро-монгольских нашествий особенно страдало население плоскости и предгорий. «Войска Тимура, — пишет Р. Магомедов, — вторглись в Кайтаг и подвергли его жесточайшему погрому. Большинство сел было сожжено»²¹, жители селений убиты или взяты в плен²².

Можно предположить, что в это тяжелое время местное население было частью перебито, а частью ушло в горы, в труднодоступные районы, и обосновалось там навсегда. На освободившиеся же земли дербентские ханы, кайтагский удмир и табасаранский майсум позднее пригласили кочевников из Азербайджана и населили ими опустевшие поселения, с условием отбывать повинности и платить подати.

Известно, что поселения на равнине часто подвергались разрушению, перестраивались. Последний раз крупному разрушению азербайджанские и терекемские селения подвергались в начале XIX века в результате похода генерал-майора Мадатова против удмира Адиль-хана²³, который вызвал ряд изменений в их облике.

Наиболее крупным терекемским селением до нашествия иранских войск Надир-шаха, видимо, было Уллу-Терекеме²⁴, что нашло отражение и в его названии, и в местных преданиях. Подтверждением сказанному может служить и большая территория, находившаяся в пользовании этого сельского общества²⁵ (земли его граничат с землями башлинцев и янгикентцев). По преданию, Уллу-Терекеме было расположено на другом месте, находящемся в 1,5—2 км от теперешнего, и место это называется «эскикент» — «старое селение». Ушли люди оттуда из-за змей, которых было очень много. Нынешнее селение образовано на том месте, где одиноко жил какой-то шейх. Свое старое название

¹⁶ Комаров А. Указ. соч., с. 93—99. Побывавший в 40-х годах XIX в. в терекемских селениях ученый И. Березин писал, что «Великент — небольшая деревушка в 200 домов, растянутая на берегу Малого Бугама». См.: Березин И. И. Путешествие по Дагестану и Закавказью, ч. I. Казань, 1850, с. 119.

¹⁷ «Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из семейных списков 1886 г. Дагестанская область Кайтаго-Табасаранский округ. Тифлис, 1893; Козубский Е. И. Указ. соч., с. 309, 311, 319.

¹⁸ См.: Якуби. История. Текст и перевод. Пер. проф. Жузе П. К. Баку, 1927, с. 8—9; Алкадари Хасан Эфенди. Асари Дагестан. Пер. и комм. Али Гасанова. Махачкала, 1929, с. 25; Генко А. Н. Арабский язык и кавказоведение. — «Труды II сессии ассоциации арабистов». М.; Л., 1941, с. 87; Шихсаидов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII—XV вв.), Махачкала, 1969, с. 93.

¹⁹ Из отчета архитектора Бакланова Н. Б. о работе экспедиции 1924 г. «Дагестанский сборник», вып. III. М.-Кала, 1927, с. 235.

²⁰ Магомедов Р. М. История Дагестана..., с. 84.

²¹ Магомедов Р. М. История Дагестана..., с. 106; См. также: История Дагестана, том I, М., 1967, с. 207.

²² Там же.

²³ Хашаев Х.-М. Указ. раб., с. 39.

²⁴ Комаров А. Указ. раб., с. 93. Козубский Е. И. Указ. раб., с. 309.

²⁵ Другие терекемские селения с таким же количеством хозяйств как в Уллу-Терекеме: Татляр, Падар имели земли намного меньше.

Уллу-Терекеме жители сохранили и перенесли на новое место. Время переселения, хотя бы приблизительно, указать информаторы затрудняются, а обследование заброшенного «эскикента» не дало результатов — место заросло буйной растительностью.

Обнаружить признаки, подтверждающие предположение о том, что селение Уллу-Терекеме некогда было общественным центром терекемцев или прародиной всех селений, нам не удалось, хотя наличие общего старого кладбища именно на его территории может быть рассмотрено не как случайное явление.

Этнографической науке известно явление, когда община основного поселения, выходцами из которого построены новые населенные пункты, желая сохранить за собой главенствующее положение в хозяйственной, политической и общественной жизни, устанавливает для выходцев ряд ограничений. Одним из таких ограничений был запрет хоронить умерших в новом селении. В данном случае требование это, видимо, вызывалось целями экономии земли. Интересно, что ни одно нынешнее селение и не один тухум не связывают свое происхождение с Уллу-Терекеме.

Наиболее часто встречающимся вариантом предания об образовании поселений является такое, в котором основание их приписывается одному конкретному лицу; его именем и названо селение. Например, Великент от имени Вали, выходца из Кубы; Падар — от Падархана, переселенца из азербайджанского селения Беюк-Падар (по другой версии предания, жители переселились сюда из другого селения, находящегося недалеко и заброшенного после сильного разрушения и пожара. Место это называется «говуртепе» (холм неверных).

Между поселениями, время возникновения которых относится к XVI в., и селением Мамедкала, сложившимся в конце XVIII века, разница в характере, структуре, форме, планировке не обнаруживается, и они продолжают бытовать без существенных изменений до ликвидации власти уцмий и образования Кайтаго-Табасаранского округа. Часть уцмиевских земель была взята в казну и жители селений платили государству усиленный налог, а часть поселений оставалась бекской, платила ему дань и отбывала повинности.

Изменения общественно-политической принадлежности селений приводили, хотя и медленно, к огромным экономическим изменениям, а это в свою очередь влекло за собой разрушение сословного землевладения и прежних производственных отношений. Однако феодальная собственность на землю и в конце XIX в. оставалась значительной²⁶. Особенно ощутимых изменений после образования округа и сокращения феодальной власти в характере поселений не произошло, внешняя форма, структура оставались прежней, хотя изменилось социально-экономическое содержание.

²⁶ Хашагов Х.-М. Указ. раб., с. 178.

По сословному признаку дореволюционное поселение азербайджанцев было однородным, хотя глубокая имущественная дифференциация весьма ощущалась: все население находилось в зависимом положении, а по тухумному составу оно не было однородным — в каждом населенном пункте, в том числе и небольшом, имелось несколько тухумов. У терекемцев такая родственная группа объединяла не более 10—15 хозяйств и называлась «ковум».

По полевым материалам, в селении Ерсй насчитывалось 11 тухумов: Ахмерлар, Ахунаар, Гашиблар, Марагалулар (по преданиям основано выходцами из селения Марага), Мердилар (выходцы из с. Хучни), Дакатийлар, Кумнейлар, Курдуллар, Нучлар, Чаркулар, Эскерлар. В Великенте было 4 тухума, в Падаре — 6 и т. д. Небезынтересным является наличие легенд и преданий, указывающих на инородное происхождение некоторых тухумов. Так, например, в Великенте тухум Джигатар считается потоком полководца Джагатая, Лагьидж — переселенцами из азербайджанского селения Лагьджа Исмаилинского р-на, Джумаурлугь — кумыками из селения Казаниши. При сборе данных о тухумах, их структуре и названии, принципе расселения было трудно получить информацию, относящуюся даже к концу XIX — началу XX веков, отсутствует четкое представление о потухумном разделении и их количестве.

Селения азербайджанцев по своей форме, планировке, характеру расположения домов могут быть подразделены на 2 типа — равнинные и предгорные. Равнинное селение с горизонтальной планировкой, менее скученное, имеет много общего с плоскостными поселениями других народов — одинаковые природно-географические условия обусловили одинаковую форму для этой зоны. В зависимости от размера и типа поселения в ней встречаются элементы разных форм: полуквартальной и квартальной, радиальной и улочной (чаще разветвленная).

Для предгорных поселений, расположенных на склонах, характерны слабо выраженная вертикальная зональность, более скученная застройка, узкие и крутые улицы, ступенчатое расположение построек.

Общественным центром, часто совпадающим с территориальным, особенно на равнине, была мечеть и примечетская площадь, где собиралось взрослое мужское население для обсуждения общих хозяйственных вопросов, проводились игры и отдыхали старики. С примечетской площадью была связана главная улица, которая была во всех случаях шире и прямее других, являлась и центром экономической жизни селения.

При застройке улиц, хотя и возникали они стихийно, обязательно учитывалась возможность продвижения по ней арбы²⁷. Исключение

²⁷ Говоря о скученности равнинных поселений дагестанских азербайджанцев следует отметить их значительно более разреженное заселение, по сравнению с поселениями нагорной и предгорной части Дагестана. В данном случае имеется в виду скученность, более компактное расположение домов, характерные для дагестанских поселений вообще, по сравнению с поселениями народов Северного Кавказа и Закавказья.

составляют такие селения как Сабнова, Рукель, Дарваг, расположенные на крутых склонах. Бесплановая застройка предгорных селений вызывает более выраженную скученность, тесноту.

Характерной особенностью предгорных поселений является сплошная застройка улицы жилыми домами как с одной, так и с другой стороны. Постройки, примыкая друг к другу, тянутся вдоль улицы, образуя сплошную застройку ряда, местами прорезываемую переулками.

В отличие от улиц предгорных селений, застроенных глухими стенами с обеих сторон, улицы равнинных селений застроены только с одной — с левой (южной) стороны задними стенами домов, если они протянуты с востока на запад. Вдоль другой тянулись высокие плетневые заборы. Если же улица шла с севера на юг, то на нее и с той и с другой стороны выходили торцовые стены домов и заборы дворов, т. к. все дома в селениях были ориентированы на юг. Южная ориентация, вызванная рядом причин, среди которых выделяются хозяйственно-бытовые, была характерна для них, как и для всех дагестанцев. Исключение составляла часть селения Сабнова, расположенная на северном склоне, и некоторые дома в Марага.

Структурно селения делились на кварталы, которые в своем большинстве имели названия, указывающие на их географическое положение.

В этнографической литературе, уже говорилось о квартальном делении селения и о совпадении кварталов с тейпами²⁸ или тухумами²⁹. Встречающиеся у дагестанских азербайджанцев единичные случаи поквартального расселения родственных групп во второй половине XIX века носили характер вторичного явления, эти так называемые тухумы (кьовум) были продуктом роста и сегментации нескольких родственных семей. Однако последнее не исключает возможности первоначального заселения кварталов одним родовым коллективом кочевников и образования территориально-родового поселения. В силу определенных условий — развитие феодальных отношений, частые разрушения поселений и близость к городу — родовые коллективы быстро теряли свое единство, несмотря на продолжавшуюся традицию эндогамных браков, и вместе с тем нарушился принцип обособленного расселения.

Наиболее часто встречающимися названиями кварталов являются: «Юхари мягъли» (Верхний квартал), «Орта мягъли» (Средний квартал), «Ашагъа мягъли» (Нижний квартал), «Ковкили мягъли», «Булагъ» (Родник), которые указывают на их территориальное расположение. В редких случаях название напоминает о былом заселении их

родственными коллективами или обосновании выходцами из других мест — «Джыгъид мягъли» в Великенте, «Дарвагъ мягъли» в Падаре.

В топографии поселения, наряду с мечетью и прилегающей к ней площадью, видное место занимает источник — «булагъ», тяготеющий к центру. Во всех селениях дагестанских азербайджанцев (исключение составляют селения Улусского магала) источники однотипны, имеют удлиненную прямоугольную форму. Они напоминают небольшой бассейн, окруженный с трех сторон низкими бортами, чуть выступающими над землей, а с четвертой стороны, где имеются каменные желоба (местами они позднее заменены металлическими трубами) — стеной в человеческий рост. Высота стен, как и размеры самого источника, могут меняться в зависимости от рельефа местности и величины селения. Строили источники, как и мечеть, из тщательно обтесанного камня, завершая стены карнизом и местами оставляя ступени для спуска к нему. Пол источника мостили большими каменными плитами, на которых женщины стирали белье, вдоль высокой стены такими же плитами отгораживали место — корыто, которое служило водопоем. Количество источников — от одного до трех — зависело от размеров поселения и за водой приходилось ходить самое большое расстояние — до 300 метров.

По внешнему виду поселения азербайджанцев не отличаются от селений соседних народов, за исключением отмеченной детали — хорошо оформленного источника. Преобладающим типом жилой застройки является усадебно-сомкнутая застройка (в уличной застройке). Собственно усадеб ни у терекеменцев, ни у азербайджанцев не было, это были небольшие дворы с жилыми и хозяйственными постройками, характерные и для равнинных и ниже-предгорных поселений кумыков, лезгин, даргинцев, табасаранцев. Некоторая разница между постройками и двором азербайджанцев и терекеменцев существовала.

У азербайджанцев это двухэтажная каменная постройка с плоской крышей. Жилые помещения находились на втором этаже, а нижний этаж являлся хозяйственным. Иногда часть хозяйственных построек располагается отдельно от жилого дома на дальнем конце небольшого двора, окруженного плетеным или каменным забором, обмозанным глиной. Хозяйственная плетеная постройка — «саманлухъ» — предназначенная для хранения самана, сена, имела скатную шатровую крышу, крытую камышом. Сено также складывали стогом на специальном помосте — «тае» или на крыше навеса.

Усадьбы и в равнинных селениях были небольших размеров и располагались скученно, близко друг к другу. Усадьба как таковая отсутствовала, она состояла из дома, хозяйственных построек и двора без насаждений, площадь которого колебалась от 100 до 300 кв. м. Двор был обнесен обычно плетеным, редко саманным, еще реже каменным забором. Часто между прутьями плетеньки забора укреплялась или накладывалась сверху колючка. Для селений Улусского магала

²⁸ Робакидзе А. И. Указ. раб., с. 110—112.

²⁹ Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Указ. раб., с. 95—97; Материальная культура аварцев, с. 117—118.

характерно огораживание дворов сплошной колючкой, прокладываемой двумя рядами между горизонтальными брусками изгороди.

Надворные постройки располагались в различных комбинациях с жилым домом. Навесы охватывали двор со всех сторон или окаймляли его с трех сторон. Вход закрывался широкой калиткой типа решетки, запираемой на ночь брусом — «докказом».

В некоторых случаях часть хозяйственных построек из-за малых размеров двора была вынесена за черту двора и селения. Обычно на окраине селения компактно возводились плетеные круглоплановые постройки для самана и сена с покатой крышей из камыша. Иногда из-за тесноты двора ямы для хранения зерна, вместимостью до 3,5—4 тонн, обмазанные глиной с добавлением мякины и вдавленными в стенки тонкими ветками с листьями, выкапывали на свободном участке внутри селения, за 70—80 метров от дома (Великент). Использование внутриаульной территории в хозяйственных целях, устройство зернохранилищ под околочетской площадью, на годекане, на пустыре практиковалось еще и с целью сбережения запасов зерна в случае нашествия врагов, ибо, как утверждают информаторы, пришельцы в основном разворачивали дворы и дома.

В топографии собственно азербайджанских селений (Улусский магал и предгорье) определенное место занимало «тендирихана» — полуоткрытое турлучное или просто плетневое помещение, специально сооружаемое на свободном участке внутри селения для хлебной печи — «тендира», которая находилась в коллективном пользовании всего села.

Характерным для изучаемого народа было отсутствие в пределах селитебной территории усадебных земельных участков. Сельскохозяйственные угодья, т. е. пахотные поля, начинались непосредственно за чертой аула, которая не могла быть нарушена без специального разрешения владельца земли. Несмотря на наличие поблизости достаточного количества плодородной земли, обширных пастбищ, лесных массивов, азербайджанское население, особенно терекеменцы, находилось до победы Октябрьской революции в тяжелом экономическом положении, осложненном социальным бесправием.

После победы Советской власти в Дагестане, особенно за последние годы, азербайджанские, особенно терекеменские, поселения преобразились, превратились в большие населенные пункты, с современными коммунально-бытовыми удобствами, широкими улицами с насаждениями, застроенными добротными каменными домами. Некоторые из них превратились в многонациональные поселки городского типа со всеми удобствами для жизни, культурно-бытовыми объектами, типовыми многоквартирными жилыми домами и общественными зданиями.

Изменение характера поселения, его социально-экономического уровня, улучшение культурно-бытовых условий населения можно проследить на примере совхоза имени Ш. Алиева Дербентского района. На базе терекеменского поселения Мамедкала сложился многонацио-

нальный поселок, который может считаться примерным для сельских населенных пунктов Дагестана³⁰.

Заключая вышеизложенное, можно сказать, что поселения азербайджанцев на территории Дагестана возникли на землях феодальных владетелей и эта зависимость ограничивала социальное развитие их. Неустойчивость политического положения региона, частые междоусобные войны феодальных владетелей и иноземные нашествия приводили к разорению края и разрушению селений. Зафиксированное наблюдением, восстанавливаемое по рассказам информаторов традиционное поселение дагестанских азербайджанцев было скученным, территориальным по характеру расселения и образования кварталов, оно не подчинялось определенной планировке и в зависимости от рельефа местности принимало две формы: горизонтальную и ступенчатую.

³⁰ См.: Алиев Н. А., Ирахов Ш. Ф. Экономическое и социальное развитие совхоза. М., 1979.

С. Ш. Гаджиева

ОБЫЧАИ ПОСЕЛЕНИЯ НОВОБРАЧНЫХ В «ДРУГОМ ДОМЕ» У НАРОДОВ ДАГЕСТАНА (XIX — нач. XX в.)

В XIX в. (а также, надо полагать, и в более ранний период) у народов Дагестана преобладало патрилокальное поселение суиругов. Почти повсеместно господствовал порядок, согласно которому девушка вступала в брак в доме жениха, а самым торжественным актом сложного свадебного цикла был переход или переезд ее в дом родителей будущего мужа, непосредственно в их будущее жилище. Этот порядок, который подчеркивал патрилокальный характер брака, мы наблюдаем у даргинцев, лезгин, кумыков, у большинства аварцев и других народов Дагестана. Более того, у всех народов Дагестана была моногамная патриархальная семья.

Однако, несмотря на это, в XIX и даже начале XX в. кое-где сохранялся ряд интересных пережиточных явлений, проливающих свет на историю более ранних семейно-брачных отношений. К этим пережиточным явлениям следует отнести, например, бытовавший еще в указанное время в ряде этнографических районов аварцев и аварской группы народностей, рутульцев (сел. Борч) и др. обычай поселения новобрачных в т. н. «другом доме»¹. Отдельные аспекты этого интересного реликтового явления в Дагестане рассматривались в работах советских ученых М. О. Косвена², З. А. Никольской (40-е годы)³, М. А. Агларова⁴.

¹ Термин «другой дом» впервые был введен М. О. Косвенем (см. *Косвен М. О. Этнография и история Кавказа*. М., 1961, с. 63—72), а впоследствии он широко вошел в кавказоведческую этнографическую литературу.

² *Косвен М. О. Указ. соч.*, с. 59—61.

³ *Никольская З. А.* Из истории семейно-брачных отношений у аварцев. КСИЭ, 1949, вып. 8, с. 55—57; *она же.* Записи свадебных и родильных обрядов у аварцев Тляратинского, Гунибского, Чародинского и Кахибского р-нов. 1949.— Научный архив Института этнографии АН СССР, д. 2094, л. 16.

⁴ *Агларов М. А.* Формы заключения брака и особенности свадебной обрядности у андийцев. СЭ, 1964, 6, с. 135—136.

По сведениям З. А. Никольской, в некоторых обществах аварцев молодые первую брачную ночь проводили у «гьудул» (наставницы) невесты, куда ее приводил тайно от других близкий родственник, чаще дядя по матери или сама мать⁵.

Описывая обычаи и обряды андийцев селения Риквани (Ботлихский район), М. А. Агларов отмечает, что старики этого селения «помнят предание о бытовании у них обычая, когда молодожены первую брачную ночь проводили где-нибудь в поле в глубочайшей тайне от сельской молодежи»⁶.

Интересные сведения автор приводит и о сел. Ашали. «Первую, а иногда и последующие несколько ночей, — пишет он, — новобрачные проводили в доме близких людей, у дружков жениха»⁷.

Собравший нами в 1974—1976 гг. полевой этнографический материал в некоторых этнографических группах аварцев (тляратинские, келебские, гидатлинские), а также близких к ним чамалинцев позволяет несколько расширить представления об обычаях, связанных с «другим домом». Согласно нашим полевым данным, в разных обществах этот обычай имел свои особенности, однако общим является порядок, согласно которому молодые первую брачную ночь, а в ряде обществ и последующие две-три, проводили в совершенно изолированном месте, чаще в каком-то отдельном доме, реже — в поле, тайно от посторонних.

В аварском сел. Гоор в прошлом бытовал совершенно своеобразный обычай: в первые дни жизни ребенка ему определяли дом, в котором он должен будет поселиться в будущем перед свадьбой. С этой целью, когда родственники и друзья приходили поздравлять роженицу, некоторые из них просили разрешить им усыновить ее ребенка: «Мы усыновим, проявим заботу и при женитьбе его будем гьудулом»⁸. Родители обычно давали согласие тому, кто обращался с такой просьбой первым. Остальным объявлялось, что ребенок уже имеет таких родителей — «гьарарай эбел» (букв. просившая мать) и «гьарарав эмен» (просивший его отец). Получившие такое право на будущее, покровители делали ребенку большой подарок. Затем в течение всего его детства оказывали ему различные знаки внимания, а во время свадьбы их сыновья или они сами становились его гьудулами. Если же ко времени свадьбы усыновивший или его сын умирали, то вдова могла в качестве гьудула выставить зятя, мужа дочери, и жених поселялся перед свадьбой в их доме. Этот обычай частично сохранялся до 50-х годов

⁵ *Никольская З. А.* Записи свадебных и родильных обрядов, л. 20—21.

⁶ *Агларов М. А. Указ. соч.*, с. 135.

⁷ Там же, с. 136.

⁸ Гьудул — (ав.) — свадебный дружок; термин употребляется еще и в значении «наставница», или т. н. «подруга невесты».

нашего столетия, хотя и потерял свой первоначальный смысл. Если юноша влюблялся в дочь усыновивших его, то ее выдавали за него замуж. Но при этом право обеспечения жениха гьудулом передавалось другой семье.

Анализ полевого материала позволяет выявить различную степень сохранности этого древнейшего обычая — в одних случаях устойчивое бытование его, хотя и в пережиточной форме, в других — большую его трансформацию и т. д.

Приведем сведения наших информаторов, позволяющие, на наш взгляд, осуществить историческую реконструкцию этого обычая.

В Келебском обществе (селения Рукдах, Сомода, Урчух, Мусрух, Хиндах и др.) невеста за день до свадьбы уходила в дом дяди, двоюродного брата или другого родственника, где она проводила и первую брачную ночь со своим женихом. Если ее отец и дяди жили в одном доме, то первую брачную ночь она проводила в доме какого-либо другого своего родственника. Утром часов в 8—10 после небольшого угощения новобрачных с песней, с музыкой сопровождали в дом родителей жениха, где шла свадьба. Причем, дружки (гьудулы) несли жениха на плечах. Молодая же шла пешком, ее лицо было закрыто тонким платком. По пути молодежь неоднократно останавливала свадебную процессию и требовала выкуп.

У тлярятинских аварцев (селения Кутлаб, Тилутль, Хидиб, Мазада и др.) невеста за день до свадьбы переходила в дом своей, гьудул (подруги), из этого дома ее ночью тайком приводили еще в один дом — «бахIаразул рукъ» (комната для новобрачных), заранее намеченный для встречи новобрачных. В селении Кутлаб брачная комната чаще готовилась в доме гьудул.

В сел. Гоор Гидатлинского общества бытовало два варианта брачного поселения жениха и невесты. Согласно одному, супружеские отношения начинались в доме подруги невесты — «бахIаралъул гьудул». Согласно второму, на наш взгляд, более древнему и более интересному, жених и невеста помещались на некоторое время в разных домах — жених у своего друга, невеста — у своей подруги, а затем дружки и подруги приводили их в третье помещение, где они проводили первую брачную ночь. Рано утром жениха и невесту снова уводили гьудулы к себе домой. Так продолжалось двое суток.

У чамалинцев невесту из ее отцовского дома или дома дяди с музыкой, танцами и пением приводили под вечер в дом жениха, в специально для нее приготовленную комнату — «бахIаралъул рукъ», где ее и принимали со всеми почестями. Однако поздно вечером ее тайком уводили в «другой дом», заранее приготовленный для встречи с женихом. Через некоторое время, соблюдая тайну, туда же гьудул приводил и жениха. После первой брачной ночи гьудулы доставляли молодоженов на свадьбу. На ночь же их вновь переводили в тот же «другой

дом». Только на 3-й или 4-й день свадьбы новобрачные, наконец, поселились в доме родителей жениха.

У лезгин также встречался обычай, по которому вторую брачную ночь молодая чета проводила у дяди жениха⁹. У рутульцев (сел. Борч) «другим домом» мог быть дом дяди или тети жениха, куда невесту приводили торжественно с музыкой. Часов в 8 или 9 вечера сюда же приводили жениха в сопровождении двух телохранителей — «янда фадбы» (бук. «охраняющие с двух сторон»). Когда после брачной ночи молодожены выходили из помещения, телохранители в знак девственности невесты производили выстрел. Утром же ее торжественно, с музыкой переводили в дом мужа.

В специальное жилище для первой брачной ночи жениха и невесту приводили в строжайшей тайне. Об этом доме знали лишь самые близкие родственники и гьудулы. Дом тщательно охранялся обычно близкими родственниками жениха (дядьями, братьями). Никакие торжества в этом доме не организовывались, угощение молодоженов и их гьудулов было сравнительно скромно. Хозяева дома не только освобождали одну комнату для новобрачных, но и должны были всей семьей покинуть дом на время свадьбы. Этот последний обычай наши информаторы объясняют тем, что в противном случае новобрачные были бы стеснены в своих действиях. Однако такое «объяснение» не находит подтверждения при сравнительном анализе этого брачного обычая различных народов, в том числе и многих дагестанских.

В пользу доводов, приводимых нашими старейшими информаторами, правда, говорят те настоящие состязания, единоборство, которые происходили между невестой и женихом. Борьба между ними продолжалась иногда в течение нескольких часов, иногда даже до утра, т. е. невеста оказывала яростное сопротивление жениху. В ряде чамалинских, тлярятинских селений на нее надевали специальный пояс из шерстяной пряжи — «пояс девственности», который жених должен был разрезать ножом или кинжалом. Невеста всячески старалась этого не допустить. В сел. Кутлаб Тлярятинского района невеста еще в отцовском доме специально обучалась родственниками умению побороть жениха в брачную ночь, одержать над ним победу. Если в первую брачную ночь жених не смог покорить невесту, утром в насмешку на крышах домов всех его родственников вертикально устанавливали каменные катки или загоняли туда ослов.

Чтобы помешать молодым вступить в брачные отношения, аульская молодежь тайно уводила жениха из дома гьудула и прятала (в доме, сарае). Гьудул должен был найти его и освободить, заплатив выкуп.

⁹ Агаширинова С. С. Свадебные обряды лезгин XIX—нач XX вв.— Уч. зап. Института ИЯЛ Даг. ФАН СССР, т. XII, 1964, с. 152.

То же самое делали с невестой ее подруги, а разыскивала и выкупала ее наставница-подруга.

Дом, где новобрачные начинали супружеские отношения, также разыскивала и окружала сельская молодежь. Молодые люди подслушивали их борьбу, беседу, закрывали дымоход, чтобы дым пошел в помещение, наливали через дымоход и зажигали керосин, иногда прятались до прихода жениха и невесты под брачное ложе, разбирали часть крыши, чтобы наблюдать за ними; требовали выкуп — «кьегьенкь». Жених из окна бросал им мясо, сыр, хлеб. У багулалов юноши требовали от жениха открыть дверь и пустить их в помещение и т. д. Все эти обряды символизировали борьбу с женихом, якобы «посягнувшим» на старый порядок — дислокальный брак.

Утром гьудулы приходили поздравить новобрачных. Если во время противоборства верх брал жених, на вопросы своих гьудулов: «как все обошлось?», «кто из вас победил?» новобрачные отвечали: «не знаем», «всякое было» (сел. Гоор). В сел. Гагатль жених в первую брачную ночь по требованию собравшихся под окном молодых должен был подвести невесту к двери, что служило сигналом к их уходу¹⁰. С этим обычаем генетически связан бытовавший у тех же андийцев сел. Риквани порядок, согласно которому юноши в течение недели после брачной ночи посещали молодоженов и вели такой диалог с женихом: «Что привело тебя к нам?» — спрашивал жених. Юноша отвечал: «Меня обокрали». «Что у тебя украли?» — спрашивал жених. «Япнят и сосильн инкви» (род туго завернутого и просушенного бараньего или говяжьего сала) — отвечал юноша. «Все я нашел и верну тебе, садись», — говорил жених¹¹. «После этого новобрачная должна была в шутку бороться с гостем, и последний под шумный смех присутствовавших заявлял, что он получил свое добро»¹².

Как стремление соблюсти строгую тайну первых свиданий новобрачных, так и усиленные попытки обнаружить их первое жилище, воспрепятствовать их близости, равно как и выкуп, хотя они и происходили в символической форме, позволяют нам заглянуть в более древние пласты истории семейно-бытовых отношений, в том числе и формы брачного поселения (матрилокальное, дислокальное с переходным периодом и патрилокальное).

На вопрос: кто выступал в качестве гьудулов жениха и невесты?, информаторы обычно отвечали: «родственник (у жениха), родственница (у невесты)». У жениха это чаще дядя (по отцу или по матери), двоюродный брат, у невесты — тетя, чаще с магеринской стороны, двоюродная сестра. У гидатлишцев гьудулом могла быть и посторонняя женщина, лишь бы она пользовалась хорошей репутацией у сельчан, была

уважаема. Нередко роль обонх гьудулов — «гьудулзаби» исполняли супруги: жена выступала как подруга невесты, муж — как дружок жениха. В данном случае муж наставницы («подруги») невесты мог выполнять обязанности гьудула жениха, если даже он родственник невесты (Кутлаб, Тлярата и др.). Относительно же того, в каких родственных отношениях находился хозяин «другого дома» с новобрачными, полевой этнографический материал дает самые разноречивые сведения. Чаще всего это — дом дяди невесты, тети или двоюродной сестры («подруги»). Выбор бахIаразул рукь определяла семья невесты. В 40-х годах, по данным З. А. Никольской, в некоторых аварских селениях (Тлярата, Гочоб, Гоор, селения Гидатля и др.) существовал порядок, по которому перед свадьбой родители невесты оговаривали, что первая брачная ночь должна быть проведена в их доме¹³. В более поздний период (50—60 гг.), судя по нашим полевым данным, проведение первой брачной ночи в родительском доме не наблюдалось.

В ряде селений тех же обществ, иногда бахIаразул рукь оборуловалось в доме одного из близких родственников жениха (дяди, брата и т. д.), но выбор и организация помещения проводились при участии наставницы невесты. Это чаще практиковалось в том случае, если невесту привозили из другого селения. Хозяин бахIаразул рукь мог быть и совершенно посторонним, но доверенным человеком. Добавим, что во многих случаях обряд заключения шариатского брака осуществлялся в доме невесты.

Бытовал также обычай, согласно которому все родственники жениха танцевали по очереди или в общем кругу с невестой и дарили ей деньги, а по завершении свадьбы по очереди приглашали молодоженов и их близких родственников (в том числе невесты) к себе домой на угощение.

Описанный цикл обрядов и церемоний позволяет прийти к заключению: в ряде высокогорных обществ аварцев, аварской группы народностей и рутульцев и др. еще в конце XIX и в начале XX века сохранялись отдельные пережиточные явления, генетически связанные с более ранними этапами истории брачно-семейных отношений, в частности с дислокальным (временным) брачным поселением, характерным для переходного периода от матрилокального к патрилокальному брачному поселению.

Судя по сравнительным этнографическим данным, аналогичные порядки существовали в прошлом (где в более, где в менее отчетливой форме) и у многих других народов Кавказа и Дагестана.

Так, по сведениям А. М. Шегрена, у осетин невесту привозили не в дом жсниха, а в дом соседа, где «она уже поступает в распоряжение молодого...». «Приличие требует, — пишет автор статьи, — чтобы

¹⁰ Агларов М. А. Указ. соч., с. 136.

¹¹ Там же, с. 135.

¹² Там же, с. 135—136.

¹³ Никольская З. А. Из истории брачных отношений аварцев..., с. 55.

молодые, смотря по состоянию, до трех месяцев жили не у себя, а у соседей и виделись украдкой»¹⁴.

В. В. Васильков сообщает о черкесах — темиргоевцах, что «молодая обыкновенно помещается не в доме отца мужа, а в доме родственника, главным образом в доме аталыка мужа ее..., где она должна жить первые месяцы своей брачной жизни»¹⁵.

«В конце свадьбы, — пишет об имеретинцах Кускивадзе, — жениха и невесту выводят из дома в особо назначенную для них комнату». Здесь молодуха (и после брака) живет в доме родителей несколько месяцев, иногда и несколько лет, а потом «молодой муж уводит жену к себе домой»¹⁶.

В. Я. Тепцов пишет о балкарцах, что у них невеста первоначально помещается у кого-нибудь из родственников жениха, куда украдкой приходил ночью жених и утром рано уходил¹⁷.

«Если узнают, что новобрачный прокрался к жене и заперся с ней в сакле, — пишет он, — то молодежь взбирается на крышу сакли и бросает в трубу каминя кошек, петухов, щенят и всякую мерзость»¹⁸.

По сведениям А. П. Ипполитова, у кабардинцев невесту также помещали в дом родственников жениха¹⁹. Эти и другие подобного рода порядки хорошо проанализированы в классической работе известного советского ученого М. О. Косвена «Из истории брака и семьи у народов Кавказа»²⁰. В частности, роль специальной брачной комнаты, по мнению М. О. Косвена, когда-то играли «лагунаэ» (в доме аталыка жениха) у темиргоевцев, «теше рыпэ» — у адыгов (в доме дяди, сестры жениха), «болуш уый», «отав» — у карачаевцев и балкарцев²¹ и др. Судя по всему, такую же роль специального брачного помещения в более отдаленном прошлом у кумыков очевидно играл «тюшген уый» жениха, куда он поселялся на время свадьбы. Здесь за неделю до свадьбы, иногда за месяц (если после помолвки свадьба должна была состояться в течение месяца), невеста переселялась в «тюшген уый» — в «другой дом». Это был чаще дом родственника или родственницы, соседа, пользующегося доверием семьи девушки. В феодальной среде хозяином тюшген уый мог быть аталык девушки. Здесь у нее брали

¹⁴ Шегрен А. М. Религиозные обряды осетин и ингушей и их соплеменников при разных случаях. — Кавказ, 1864, № 28; см. также Мазоветов А. Х. Культура и опыт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968, с. 358.

¹⁵ Васильков В. В. Очерк быта темиргоевцев. СМОМПК, вып. 29, Тифлис, 1901 с. 93.

¹⁶ Кускивадзе Ф. Местечко Квирила и его окрестности. СМОМПК, вып. 19, Тифлис, 1894, с. 171—178.

¹⁷ Тепцов В. Я. По истокам Кубани и Терека. СМОМПК, вып. 14, Тифлис, 1892 с. 178.

¹⁸ Там же, с. 178.
1868, с. 9.

¹⁹ Ипполитов А. П. Этнографические очерки Аргунского округа. ССКГ, вып. 1

²⁰ Косвен М. О. Этнография и история Кавказа.

²¹ Там же, с. 54—57.

согласие на оформление брака по шарнату. Из этого дома ее сажали на свадебную арбу и, как правило, отправляли в дом жениха. В качестве наставницы обычно сопровождала невесту хозяйка данного дома. Тюшген уый же оставался на всю жизнь близким домом для молодухи.

В свой тюшген уый жених поселялся также за несколько (3—5) дней до свадьбы, как только начинались подготовительные работы к торжеству. Это был дом родственника, друга отца, друга жениха, его аталыка. Передко сын хозяина дома выступал в качестве главного шафера жениха на свадьбе. Здесь оформлялся и шарнатский брак молодых. Хозяин этого дома нес часть расходов по свадьбе, ибо здесь устраивались веселья, угощения, танцы, сюда же приходила со свадьбы молодежь, в том числе и девушки. После свадьбы молодожен жил в тюшген уый около месяца, а если жених был из знатной семьи, то гораздо дольше (3—4 месяца), посещая свою жену ночью украдкой, чаще через окно. Если у новобрачного не было родителей в живых, то срок пребывания в «другом доме» значительно сокращался.

Хотя явных следов проведения первой брачной ночи в этом доме не сохранилось, тем не менее, второе название этого дома — «бел чечген уый» (дом, где жених снимал пояс или поясную одежду), а также почитание его новобрачными наравне с отцовскими домами позволяет предположить, что в прошлом именно здесь жених и невеста вступали в брачные отношения, что эти функции специального жилища тюшген уый были позже утрачены.

Возвращали (официально) новобрачного в родительский дом у кумыков лишь после совершения церемониала водворения молодухи в большую семейную комнату, в комнату родителей мужа. Акт возвращения новобрачного в родной дом назывался «гневге савбол эте» (букв. «благодарят новобрачного или выражают свое «спасибо»), что означало разрешение вернуться в семью.

Новобрачного приводили друзья в большую семейную комнату, где он молча сидел в кругу товарищей, низко нагнув папаху на лоб, а после торжественного угощения (во многих обществах соответствующего акта одаривания), он снова удалялся в тюшген уый. Так проходило еще дней 5—7, в течение которых новобрачный продолжал избегать членов семьи и посторонних и только тайно посещал жену. Между супругами и семьей, в доме которых находился жених, после свадьбы устанавливались самые тесные отношения, подобно усыновлению. Молодожены всю жизнь почитали этот дом, называя хозяйина дома «атам», «атайым» или «джан атам» (дорогой мой отец), его жену «анам», «ажайым» или «джан анам». Те в свою очередь называли новобрачных своими детьми — сыном и дочерью.

Особые помещения, в которых поселялись перед свадьбой жених и невеста (каждый отдельно) у народов Кавказа, М. О. Косвен, называя «другими домами» считает, что «в общем персона хозяйина «другого

дома» жениха представляется весьма близкой персоне хозяина «другого дома невесты»²². Характеризуя эти порядки и связывая их генетически с процессом перехода от матриархата к патриархату, М. О. Косвен отмечает, что «процесс этот представляет собой явление чрезвычайно многообразное и сложное»²³.

Таким образом, обычай водворения новобрачных в «другой дом» отражает переходный этап перехода матрилилокального к патрилокальному брачному поселению.

Из приведенного нами выше материала видно также, что обычаи и обряды, связанные с «другим домом», переплетаются с порядками, уходящими своими корнями в глубокую древность. Сельская молодежь (неродственник) старалась помешать жениху и невесте в первую брачную ночь, т. к. генетически молодежь одной возрастной группы потенциально могла претендовать на этот брак. Этот порядок можно рассматривать и как пережиток более ранних форм брака, и как отголосок былой половой свободы, и как пережиток на пути к единобрачию и прочной моногамии. Очевидно каждый период истории семейно-брачных отношений отложил здесь свой отпечаток.

Конечно исконный смысл всех охарактеризованных выше обрядов забыт, но его можно воссоздать посредством региональных и исторических сопоставлений.

В заключение следует отметить, что в отличие от многих других народов, материал по горным аварцам и родственным им группам народностей, рутулам и др. помогает несколько полнее осветить ранние формы в истории брака в Дагестане и потому может быть использован исследователями как ценнейший источник для сравнительной этнографии.

Изучение такого рода пережиточных явлений имеет не только большой теоретический смысл, т. к. восстанавливает историю таких универсальных социальных институтов, какими являются брак и семья, но и практическое значение, ибо позволяет более глубоко осознать соотношение формы и содержания старого и нового, пережитков и традиций в новой бытовой обрядности народов Дагестана.

А. Г. Булатова

ХОРЕОГРАФИЯ В СИСТЕМЕ НЕКОТОРЫХ ОБРЯДОВ НАРОДОВ ГОРНОГО ДАГЕСТАНА (2 пол. XIX — нач. XX в.)

Танцы, являясь составной частью духовной культуры, всегда занимали заметное место в жизни человека. Каждому народу свойственны свои танцы, как и иные формы культуры, которые в совокупности с другими признаками составляют особенности этноса, являются одним из тех его компонентов, в котором наиболее ярко проявляется его своеобразие, его этническое лицо. Как считает Ю. В. Бромлей, танец является составной частью национальной культуры каждого народа, представляя собою одну из наиболее устойчивых форм народного искусства¹.

Исследователи отмечают консервативность танцевального искусства и определяют целый ряд причин, способствовавших этому явлению². Именно устойчивость в танце древнейших элементов делает его ценным историко-этнографическим источником, в нем «часто сохраняются свидетельства о социальном строе, общественных институтах, верованиях, материальной культуре, социальной психологии»³.

В то же время танцы, как и любой другой компонент культуры народа, будучи явлением идеологического, надстроечного порядка, находятся в тесной связи с материальными условиями жизни и общественным строем. На протяжении всего периода своего существования танцы подвергались трансформации, касавшейся в большей степени содержания, чем формы. С изменением материальных условий существования человека изменялись в какой-то степени и идеологические представления и вместе с ними и смысл, вкладываемый исполнителями

¹ Бромлей Ю. В. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности. СЭ, 1977, № 1, с. 13.

² См. Карабанова С. Ф. Танцы малых народов юга Дальнего Востока СССР как историко-этнографический источник. М., 1979, с. 25—29.

³ Там же, с. 29.

²² Косвен М. О. Указ. соч., с. 70.

²³ Там же, с. 67.

в устоявшиеся, традиционные элементы танца. В танцевальной культуре, как и в любой иной сфере жизнедеятельности человека, появляются заимствованные элементы, меняется в некоторой степени и сама структура танца за счет утраты элементов, смысл которых оказался утраченным. Таким образом, с течением времени танцы начинают представлять собою «рудимент сравнительно с тем», чем они были «в древнем обществе»⁴.

В данной статье мы остановимся на функциях танца в некоторых обрядах народов горного Дагестана. Речь пойдет здесь, таким образом, о ритуальных танцах. Что же вкладывается в понятие «ритуальный танец»? Обычно исследователи танца не выделяют ритуальный танец среди традиционных, подразумевая, что традиционные танцы в основе своей все являются ритуальными, поэтому и рассматриваются они в тесной связи с верованиями, обычаями, обрядами⁵.

В целом придерживаясь этой точки зрения, мы из общей массы традиционных танцев для конца XIX — начала XX в. считаем возможным выделить ритуальные танцы. Основная масса танцев к этому времени, строго говоря, утрачивает свой обрядовый характер, т. е. теряется тесная связь того или иного танца с определенным обрядовым действием. На заре своего существования танцевальные движения в качестве одного из компонентов входили в обрядовое действие, и каждый жест танцора содержал в себе определенный смысл, четко осознаваемый как исполнителями, так и зрителями, придававшими важное значение возможно более точному выполнению всех регламентированных действий. Движения танцора представляли собою символы своего рода знаки, свойственные именно данному обрядовому действию.

В исследуемое время танцы дагестанских горцев в большинстве своем утратили строгую связь с обрядом, они стали компонентом не одного, определенного ритуала, а любого праздничного действия, как например, общеизвестная лезгинка с ее многочисленными разновидностями. Во второй половине XIX в. танцы являются элементом празднично-зрелищных форм народной смеховой культуры. В этом качестве они имеют обязательное музыкальное сопровождение, такт их отбивается на бубне или барабане, исполнителями и зрителями заостряется внимание на эстетической стороне, важное значение придается мастерству выполнения тех или иных движений в танце. При сохранении известной стабильности в рисунке танца в целом в него могут быть внесены элементы субъективности, импровизации в выполнении тех или иных фигур. В XIX в., когда многие явления быта и культуры горцев при-

влекли внимание исследователей и просто очевидцев, некоторые танцы народов Дагестана также оказались в поле зрения их и получили отражение в научной и популярной литературе. Достаточно подробный анализ дореволюционной литературы, где так или иначе затрагивается вопрос о танцевальном искусстве дагестанцев, дан в статье А. М. Умахановой⁶.

Танцы, о которых пойдет речь ниже и которые мы называем ритуальными, к исследуемому времени сохранили тесную связь с определенным обрядовым действием, продолжая во многом оставаться неотъемлемой его частью, сохранили более строго свой первоначальный рисунок и в какой-то степени свое древнее сакральное смысловое содержание, выделяясь этим из общей массы танцев, имевших в исследуемое время зрелищный характер.

Ритуальные танцы на зрителя рассчитаны не были, хотя в некоторых случаях также исполнялись в присутствии большого количества людей, выполнявших функции зрителя. Главное внимание исполнителями танцев обращалось не на красоту и грациозность движений, а на точность выполнения их, не допускавшую импровизаций, строгую последовательность, т. к. существовало представление о возможности магического воздействия этих танцев на явления природы в комплексе с другими ритуальными действиями, т. е. они имели не эстетическое, а культовое значение.

Некоторые из ритуальных танцев, утратив свой первоначальный сакральный смысл, сохранили почти до наших дней значение символа, знака действия за определенным содержанием.

Радостным событием в селе была свадьба. В торжествах, связанных с нею, принимали участие часто все жители села. Одним из существенных, важнейших компонентов свадебного обряда были танцы. В лакской свадьбе особый интерес представляет коллективный танец «гиргичу». Он исполнялся в тот момент, когда свадебная процессия, сопровождающая невесту в дом жениха, подходила к его дому. Здесь все останавливались и образовывали круг для танцев. С криком «тул гиргичу» (мой гиргичу) выходила в круг одна из самых близких родственниц жениха (сестра, тетя и т. п.), следом за ней с возгласом «тулгу гиргичу» (и мой гиргичу) выходила вторая по степени близости родственница, за ней — с тем же возгласом — третья родственница и т. д. до 10—15—20 и делали в медленном плавном движении несколько кругов. Каждая танцовщица, выходя, поднимала обе руки в положение «в сторону — паверх», согнув их в локтях, и сохраняла его во все время танца. Как только женщины сформировывали круг, с тем же криком «тулгу гиргичу» (и мой гиргичу) по такому же принципу родства со-

⁴ Плеханов Г. В. Письма без адреса.— В кн.: Искусство и литература. М., 1948. с. 161.

⁵ Лисицан С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа в Ереван, 1951, т. 1, г. 2, 1972; Голейзовский К. Образы русской народной хореографии. М., 1964; Королева Э. А. Ранние формы танца. Кишинев, 1974; Карбанова С. В. Ук соч., и др.

⁶ Умаханова А. М. Дагестанский танцевальный фольклор в историко-этнографической литературе XIX в.— В кн.: Традиции и современность. (Актуальные вопросы истории и современного развития искусства Дагестана). Махачкала, 1977.

седний круг образовывали мужчины. После кругов, совершаемых мужчинами и женщинами отдельно, составлялся общий круг из мужчин и женщин, танцующих попарно. Положение рук мужчин при танце не регламентировалось, но чаще состояло в том, что обе руки вытягивались: одна вперед — вверх, другая назад — вниз. Этот танец сопровождала особая мелодия, отличная от мелодии лезгинки. Танец этот можно назвать «танцем сбывшегося желания». Слово «гиргичу» являлось как бы синонимом выражений: «радость, сбывшаяся мечта, наилучший исход дела». Выполнением его родственники и родственницы жениха выражали свою радость по поводу того, что избранница семьи находится уже у порога их дома. Никогда он не исполнялся родными невесты. Танец этот всегда был коллективным, рисунок имел круговой, двигались против часовой стрелки. По преданию, кроме этого момента свадебного ритуала, «гиргичу» исполнялся вокруг центрального кумухского озера «кьун бяр» в день избрания шамхала, его подданными, собиравшимися сюда из разных селений для выражения своей радости и изъявления верноподданических чувств к новому правителю. Вообще, как видно из полевых данных, этот танец исполнялся в момент наивысшей радости. «Гиргичу» исполняли 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. Древний обычай почетной встречи гостей в ханское время выполнялся главным образом по отношению к ним. По всей видимости, именно «гиргичу» описывал Н. И. Воронов, проезжавший Кумух в 70-х годах XIX в. и побывавший в гостях у вдовы последнего лакского хана. Он пишет: «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 двое 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.»⁷

Само название танца «гиргичу» ныне трудно этимологизировать. По некоторым данным⁸, танец под названием «гиргич» был известен в прошлом и аварцам Гидатля, хотя неизвестно, имел ли он в рисунке своем сходство с лакским «гиргичу». В чохском диалекте аварского языка словом «гиргич» обозначается круглый катящийся предмет⁹.

Лакцы некоторых селений (Вицхинский участок) называли этот — танец «иргичу», производя это наименование от слова «иргли» (в ряд). При этом, в этих селениях «иргичу» был скорее даже не танцем, а своеобразным обрядовым шествием, производившимся в один из моментов

свадебного цикла. В день, предшествовавший собственно свадьбе, женщины-родственницы жениха несли в дом невесты подарки: платки, ткани, продукты, всевозможные яства, фрукты, уложив все это в большие медные подносы, которые несли на головах. Процессия шла днем, при ярком солнечном свете, но ее обязательно сопровождали зажженные факелы. Женщины с подносами шли в центре процессии одна за другой, составляя ряд. В пути, не ломая ряда и не ставя подносов на землю, женщины идущие без ноши, сменяли тех, кто шел с подносами. Это шествие носило название «иргичу» — «в ряд». Хотя и «гиргичу», и «иргичу» проявляют большое сходство, грамматическое и фонетическое, и то, и другое исполнялись на свадьбе, главным образом, в исследуемое время связь между ними проследить трудно. «Гиргичу» был известен в регионе Кумуха и окружающих его селений и выполнял функции танца, «иргичу» же знали в Вицхинском участке и там он сохранял все функции обряда, не трансформировавшись в танец. Таким образом, один из возможных путей возникновения танца «гиргичу» — региональная трансформация обрядового шествия. Однако, как бы танец этот ни назывался и каково бы ни было происхождение его названия, по сути своей он представляет явление очень древнее, что подтверждается тесной связью его с архаическими обрядовыми действиями. Связь этого танца с идеей плодородия очевидна, так как, по дошедшим до нас сведениям, выполнению его придавалось важное значение в один из самых кульминационных моментов обрядового действия на свадьбе. Можно полагать, что в древности функции «гиргичу» были, хотя и вполне определенны, но несколько шире, и выполнение его было связано с идеей плодородия всего живого. В этом плане обращают на себя внимание изображения на Хаританнинском панно, возраст которого определяется неолитом¹⁰. В. М. Котович изображения этого панно интерпретирует как пантеон раннеземледельческого населения Дагестана, центральное место в котором занимает образ богини плодородия. Как видно из изображений и отмечено исследователем, для позиции большинства изображенных здесь фигур характерно действие, движение¹¹. При внимательном взгляде на панно нельзя не заметить, что человеческие фигурки в целом образуют круг, причем, в верхней части по кругу как бы движутся фигуры в один ряд, в нижней — по две фигурки в ряд. Поза этих фигурок, во всяком случае большинства из них, несомненно танцевальная: во-первых, это положение рук, которое у большинства фигурок характерно для танца. Как правило, в старинных ритуальных танцах женщина поднимала обе руки вверх в положении «в сторону — вверх». При этом 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,

⁷ Воронов Н. И. Из путешествия по Дагестану. ССКГ, IV, Тифлис, 1870, с. 34.

⁸ Сообщение С. Х. Асиятилова, доцента ДГУ им. В. И. Ленина.

⁹ Сообщение ст. н. сотр. Института ИЯЛ Исламгагомедова А. И.

¹⁰ Котович В. М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976, с. 65—90.

¹¹ Там же, с. 83.

50, 49, 34, 32) изображено именно в таком положении, что подтверждается и положением ног некоторых из них (11, 34, 32). Это наводит нас на мысль, что фигурки здесь изображены в момент исполнения коллективного ритуального танца типа «гиргичу». Как видно будет из последующего изложения, пережиточно сохранившиеся в XIX — начале XX в. ритуальные танцы имели коллективный характер и круговой рисунок. Руки в танце, как явствует из полевого материала, собранного у лакцев, а также у части аварцев (Келебский и Ратлубский участки), поднимались и держались при исполнении ритуальных танцев в положении моления — «в сторону — вверх», со сгибом в локтях. Даже в позднее время, когда девочек учили танцевать, их заставляли во все время танца держать руки именно в таком положении. Однако, на практике те же девочки, во взрослом состоянии сами, под влиянием общераспространенного кумыкского варианта лезгинки, держали руки при танце произвольно, чаще всего значительно ниже традиционного положения, хотя им приходилось обучать в свою очередь своих детей, они требовали от последних традиционного положения рук.

Возможно, в более раннее время «гиргичу» был связан каким-то образом и с календарными обрядами весенне-летнего цикла. Если интерпретировать положение фигурок на Хаританинском панно как некое обрядовое действие, то можно заметить, что отголоски его в виде обрядового танца сохранились до наших дней. По рисунку своему к «гиргичу» близок и традиционный коллективный танец, характерный для даргинцев Ашти-Кункинского региона. Он сопровождал все важнейшие моменты семейного и общественного быта даргинцев: свадьбу, общесельские праздники. Для танцев во время свадьбы выбирали ровную площадку поблизости от дома невесты, а во время общесельских торжеств они происходили на центральной площади села. Танец был коллективный, имел круговой рисунок, в нем участвовало столько народу одновременно, сколько позволяла площадка. Танец начинали мужчины: они выходили один за другим в круг и танцующим шагом делали 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. 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 не по одной, а по две и по три женщины, встав в ряд под прямым углом к танцевальному кругу. Движения по кругу чередовались с прыжками на месте, при этом танцевал, подпрыгивая, мужчина, а женщина, стоя перед ним, хлопала в ладоши.

Интересной разновидностью этого танца был «яракъалла аяр», тот

вариант его, который танцевали в соседнем с Ашты селении Худуц — прощальный танец, исполняемый вечером третьего дня метелочного праздника «мурсела». Это был большой 3-х дневный общесельский праздник в Худуце, сюда приезжали многочисленные гости из соседних селений. Главными действующими лицами на этом празднике были девушки и юноши. Начинался он утром шестого августа в селении, в полночь (с 6-го на 7-ое августа) на окраину селения выходили сельчане обоего пола и всех возрастов и после нескольких коллективных танцев отправляли всех девушек в сопровождении охранявших их с оружием двух пожилых мужчин на пастбищную гору соседнего селения Ицари, где росла метелочная трава. Нарвав этой травы, девушки ждали посланца из селения, который подъехав к ним утром, звал их домой. Возвращавшихся девушек встречали в дороге юноши, каждому из которых определенная девушка дарила букет цветов и пучок травы для венка. В пути молодежь танцевала, пела. Среди встречавших бывали и молодые люди из соседних селений, приглашенные на праздник. В селе продолжалось и после возвращения в селение, и на третий день. Завершал его вышеупомянутый танец «яракъалла аяр». Состоял он в том, что одновременно образовывалось два круга танцующих: один составляли мужчины всех возрастов, другой — женщины всех возрастов. Протанцевав так один полный круг, мужчины и женщины из обоих кругов составляли один общий круг и проходили танцующим шагом еще один полный геометрический круг. По своему рисунку он идентичен вышеупомянутому лакскому «гиргичу», с ним его сближает и особое значение, которое придавалось ему и делало его заключительным актом большого трехдневного торжества.

Особый танец существовал и в селении Кунки. Он выполнялся один раз в год, при завершении большого ежегодного общесельского праздника — «жямиглетла» мекъ» (дословно «сельская свадьба»), приурочивавшегося к летнему солнцевороту. В нем участвовали жители близлежащих селений, в том числе не только даргинских, но и лакских (Кулинского р-он). В конце третьего дня праздника мужчины всех возрастов селения Кунки, за исключением ведущего, его помощников, чабанов и гостей, составляли процессию, которая под звуки особой маршевой мелодии танцующим шагом делала один круг по площадке, выделенной под танцы, идя против часовой стрелки. При этом все танцующие левой рукой зажимали ноздри, а правой — помахивали шапкой под левой подмышкой. Назывался этот танец «тягътунг». Прделав один полный круг, участники танца продолжали дальше обычный танец под обычную же музыку. Выяснить на месте семантику необычного положения рук в этом танце и этимологию его названия не удалось, но ясно видна связь его с определенными обрядовыми действиями, которые приурочивались к летнему календарному циклу, восстановить которые ныне не представляется возможным. Исключение из этого ритуала всех посторонних для сельского общества, а также чаба-

нов свидетельствует о его локальном, внутриобщинном значении, во первых, а во-вторых, чисто земледельческом характере обряда. Как видно из описания, это не танец в полном смысле слова, а скорее обряд, принявший форму танца, о чем свидетельствует единокатное выполнение его в качестве заключительной процедуры праздника.

В настоящее время этот танец — обряд не исполняется и сохранился лишь в памяти долгожителей, но, по их же свидетельству, исполнялся еще в начале нашего века в системе праздничных обрядов, посвященных дню летнего солнцестояния. 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 пришел в Ашты-Кункинское ущелье, чтобы разгромить селения в нем и пройти дальше. Жители здешних селений перед лицом страшной угрозы решили пойти на хитрость: первыми лучами утреннего солнца все мужчины вышли на просторную площадь, откуда их видно было завоевателям, и затеяли шуточное сражение на саблях в сопровождении мелодии, сила звуков которой регулировалась зажимом ноздрей через определенные промежутки времени. Увидев жителей, беззаботно резвящихся перед лицом грозной опасности, завоеватель, по преданию, испугался их и провел войско через другое ущелье¹². 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, утеря связи между смыслом его и действием является свидетельством глубокой древности его.

Г. М. Амиров во второй половине XIX в. описывает танец «киркканкуари», который он переводит как «киркинский ряд»¹³. «Сначала пустились гуськом около тридцати мужчин, когда они перестали, пустилось столько же женщин. Затем мужчины опять те же самые, что и в первый раз, а за ними опять женщины. После долгих перемен такого рода зурначи заиграли поскорее и произошло общее *mel'ee*, причем, каждая пара — мужчина и женщина — начала плясать особо, не обращая внимания на прочих»...¹⁴. Этот танец напоминает «тугъла» (линейный танец, досл.), который танцевали в прежнее время в с. Урари. 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, несколь-

ко кругов, они становились полукругом и начинали хлопать, а мужчины, танцуя, делали круги перед женщинами. Мужчины могли и вовсе уйти с площадки для танцев и, танцуя, пройти по улицам селения, прыгая при этом с крыши на крышу; случалось, что при этом некоторые танцоры ломали себе ноги. Прделав такой рейд по селению, танцоры, возвращались на танцевальную площадку. Думается, что вот такое необычное для танца поведение мужчин дает основание полагать, что здесь мы имеем дело с редукцией какого-то древнего обряда. Поскольку в исследуемое время танец этот исполнялся на свадьбах, надо полагать, что ритуальный обход селения совершался при этом с какими-то магическими целями, возможно, очистительными, которые расшифровать ныне трудно.

В прошлом под названием «сапа» лакцам и аварцам Келебского участка был известен целый комплекс обрядовых действий, которые можно назвать танцем. По определению Э. А. Королевой, «танец — это вид пространственно-временного искусства, художественные образы, которого создаются средствами эстетически значимых, ритмически систематизированных движений и поз»¹⁵. Исполнялся «сапа» келебцами главным образом на свадьбах, весной, в день, когда отмечалось рождение всех мальчиков, появившихся в селении за год, а также осенью после того, как весь урожай привозился в селение, т. е. в наиболее важные для сельской общины моменты, символизировавшие зарождение новой жизни, а также составлявшие итог продуцирующей деятельности человека и природы за год. Различались женский и мужской варианты «сапа». И тот, и другой исполнялся под свои, особые, мелодии. Мужской «сапа» совершался сугубо в мужском обществе, в отсутствие женщин, так как он содержал в себе «неприличные» движения, как говорят информаторы. Возможно, танец этот имел эротический смысл. 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 день в других танцах. Сам танец состоял в следующем: под особую, медленную мелодию выходили в круг женщины одна за другой, причем, встав в исходную позицию спиной к движению, они резким движением на первом же шаге поворачивались лицом к движению 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

¹² Легенду эту нам пересказал Муслимов Д. М., ст. хореограф дома народного творчества, который записал ее в начале 60-х гг. в с. Ашты.

¹³ Амиров Г. М. Среди горцев Северного Дагестана (из дневника гимназиста). ССКГ, VII. Тифлис, 1873, с. 29.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Королева Э. А. Ранние формы танца. Кишинев, 1977, с. 21.

был своеобразен: танцевали не на носках, а мягко переступая с пятки на всю ступню попеременно каждой ногой.

Такой же танец танцевали и аварцы Ратлуба, но у них он назывался не «сапа», а «имолозоб каш», т. е. «танец предков», что указывает на древность и традиционность его. Полный вариант «сапа» ныне не исполняется, он позабыт, но надо думать, что 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 исполнение его определенными возрастными категориями женщин было обязательно, иначе зачем было доводить им себя добровольно до изнеможения. Кроме того, как удалось выяснить, в комплекс «сапа» входил не один танец, а множество, из которых ныне исполняют еще «лесной» танец, который в свое время должен был заключать комплекс танцевальных этюдов, входящих в состав «сапа». В том виде, в каком мы наблюдали «лесной» танец, он мало чем отличается от «сапа» в современном исполнении, только при исполнении лесного танца ритмично в такт музыке машут обеими руками, поднятыми в сторону — вверх, а не одной, как в «сапа». Нам представляется неправомерным относить «сапа» к комплексу традиционных игр, как это сделано М. Дибировым, назвавшим его танцем-игрой¹⁶. Во всяком случае, наш полевой материал не дает на этот счет никаких свидетельств, хотя, как говорят информаторы, мужской «сапа» был похож на состязание. Информаторы называют его танцем, каковым он и является, по нашим наблюдениям. Однако, сама структура его, тесная привязанность к определенным событиям, обязательность его при определенных обрядовых действиях, строгая регламентация композиции и рисунка его дают нам основание полагать, что здесь мы имеем дело с трансформацией серии обрядов весенне-летнего календарного цикла, связанных с имитативными и продуцирующими магическими действиями. Как известно, обрядовая сторона культа не может выражаться в формах повседневной жизни, она требует художественно-творческого воплощения, в данном случае обряд воплотился в танец, вернее в комплекс танцев, объединенных одним общим названием.

Под этим же наименованием — «сапа» у лакцев были известны обрядовые действия, которые подверглись лишь частичной трансформации и воспринимались как нечто среднее между обрядом и танцем, вернее как «религиозный танец». Так, в исследуемое время в Лакии «сапа» выполнялся весной, как говорят информаторы, в день ураза-байрама — окончания мусульманского поста — когда он приходился на середину весны. Местом выполнения его в Кумухе служила поляна «Ччиккула къан» — небольшое древнее кладбище, где были похороне-

ны семьдесят юношей, занявших укрепление выше мечети Кекели и пожертвовавших «своим имуществом, жизнью и телами»¹⁷, в борьбе с монголами в 1240 году.

Справедливости ради, следует заметить, что никто в наши дни, даже из престарелых кумухцев, не знает, кому принадлежат эти могилы, кроме того, что они древние. Надмогильные камни их полностью ушли в землю, видны только верхние их концы. Но так как трагическое событие середины XIII в., как свидетельствуют данные топонимики, произошли именно в этой местности, мы полагаем, что и захоронения эти содержат останки тех, кто погиб здесь.

Возможно, именно с былым почитанием этого кладбища связано было выполнение здесь «сапа», а не с наличием здесь ровной поляны, как считают информаторы. «Сапа» являлось также обязательной составной частью ритуальных действий в день летнего солнцеворота на горе Вацилу. После вознесения молитвы всевышнему о ниспослании урожая, изобилия, здоровья и прочих благ (девушки высказывали желание о скором замужестве) в момент появления солнечного диска из-за горной гряды, совершали «сапа» между двумя отрогами Вацилу. Совершение его совпадало с моментом полного появления светила на небосводе. «Сапа» состояло в том, что, двигаясь вприпрыжку, исполнители описывали круги на площадке между отрогами горы. Музыкального сопровождения при этом не предполагалось, совершение этого действия сопровождалось громким припеванием: «Эй сапа, анил сапа, зунтал сапа, гъяжучлалил чливи сапа» (Эй сапа, равнинное сапа, горное сапа, колоса кукурузы малое сапа). Надо полагать, что кукуруза в это заклинание попала в конце XIX в., когда стали её возделывать в Лакии, а упоминание вообще колоса интересно тем, что указывает на связь этого действия с аграрными культурами, 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 осетин¹⁸, а призывается «сапа», который, видимо, занимал в древности в пантеоне лакцев одно из главных мест. Возможно, случайное совпадение наименования древнейшего божества — папрона производительных сил с названием «священного» для мусульман холма Сафа, способствовало «исламизации» древнейшего культового действия.

¹⁷ Извлечение из Тарихи Дагестана Мухаммеда Рафи. См. Тарихи Дербенд-наме, с. 180.

¹⁸ Лавров Л. И. Археологические разведки в Дагестане 1947 и 1950 гг.— Сб. музея антропологии и этнографии. М.—Л., 1953, т. XIV; с. 258.

¹⁶ Дибиров М. Дагестанская народная физическая культура. Махачкала, 1975. с. 45.

На Вацилу «сапа» выполняли жители близлежащих к этой горе селений, в том числе и кумухцы. В исследуемое время «сапа» воспринимался лакцами, как составная часть мусульманских обрядовых молений, сами совершавшие его были глубоко убеждены в том, что эти и 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 этого бега 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 был источник. Как бы подражая Агари, паломники бегают, останавливаясь между холмами, семь раз»¹⁹. Действительно, на первый взгляд действия на Вацилу напоминают указанный обрядовый бег, тем более что совершается он между двумя вершинами горы, как бы имитирующими упоминавшиеся выше холмы, кроме того, само название «сапа» идентично наименованию одного из этих холмов — Сафа. Однако, нам думается, здесь налицо случай позднейшего приспособления ислама и ввода в свой арсенал пережитка древнейших религиозных верований и обрядов, связанных с календарной обрядностью народов горного Дагестана, направленной на усиление творческих производительных сил природы и человека, о чем свидетельствует как время выполнения «сапа» у лакцев и аварцев, так и произносимые при этом пожелания и заклинания. Еще более красноречиво свидетельствует об этом другая разновидность «сапа», исполнявшаяся лакцами Вицхинского участка при вызове дождя. После совершения соответствующих обрядов вызова дождя, участники их образовывали два круга, один женский, другой мужской и начинали «сапа»: вначале на полусогнутых ногах, затем встав, выкидывали прыжком из-под себя то одну ногу, то другую, с каждым выкидом резко воздевая руки кверху и опуская, и двигались таким образом по кругу. При этом каждый, помимо просьбы о дожде, держал в уме свое заветное желание.

Во всех описанных нами разновидностях «сапа» общим является то, что они были составной частью важных общесельских обрядов, совершаемых, как правило, весной — летом, приуроченные «сапа» к обрядам других времен года выяснить не удалось. Солярная семантика этих обрядов достаточно ясно проглядывает в лакской разновидности «сапа»: связь исполнения как бы с обновлением солнца в момент летнего солнцеворота, компонентная роль в обряде вызова дождя, круговой рисунок этого «танца». Кроме того, достаточно ясна и магическая связь его с производительными силами земли и человека. Согласно нашим полевым данным, «сапа» в некоторых селениях (в с. Унчу катль) исполнялось женщинами — родственницами жениха на свадьбе

перед свадебным поездом на протяжении всего пути от дома невесты к дому жениха. В данном случае он символизировал радость жениховой стороны и по смыслу был близок к «гиргичу». У аварцев Келеба, как говорилось выше, он являлся также составной частью свадебного обряда.

Помимо описанных случаев исполнения «сапа», он входил в состав магических действий, направленных на излечение больного животного, в селениях Вицхинского участка. По рассказам информаторов, животные, особенно дойные коровы, подвержены странному заболеванию. Иногда они внезапно заболели на пастбище. Болезнь выражается в непомерном вздутии живота и животное погибает, если ему не оказать срочной помощи. Существовали разнообразные методы народного врачевания этого заболевания, один из которых состоял в том, что корову заставляли бегать. В некоторых же селениях для врачевания таких животных прибегали к услугам определенных женщин, обладавших, как считали, особыми свойствами. Это были женщины, зубами оторвавшие голову черной мыши, что, по поверью, делало их грозной силой для всего семейства этих грызунов. А упомянутое заболевание в этих селениях считалось следствием того, что животное узрело представителя этой разновидности мышей. Врачевание состояло в том, что все такие женщины, сколько их было в селении, обегали вприпрыжку, т. е. делали «сапа», вокруг больного животного, произнося при этом заклинание такого содержания: «То, что ты видела, видела и я, но я убила твоего врага». Время от времени, останавливаясь, они поглаживали спину и живот коровы. После многократного совершения указанной процедуры животное якобы выздоравливало; здесь такой рациональный прием врачевания, как массаж, был завуалирован приемами магии подобия: как был побежден виновник заболевания, так будет побеждена и сама болезнь. Поскольку интересующий нас танец «сапа» является здесь частью магического ритуала, направленного на излечение, по смысловому содержанию он и здесь не выпадает из системы продуцирующих обрядов. Таким образом, «сапа» в основе своей представляет собой древнейшие ритуальные действия, связанные с магией плодородия, сохранившиеся до наших дней в виде ритуального танца у аварцев и лакцев, при этом у последних в содержании его сохраняется больше культовых элементов, более тесная связь с молением.

Значительный интерес представляет еще одно ритуальное действие — танцевальная пантомима «меххетТудли». Она выполнялась девушками и молодыми женщинами сугубо в женском обществе. В качестве зрителей могли присутствовать девочки-подростки, категорическая табуация существовала для мужчин всех возрастов. Не исполняли его, как правило, и в присутствии женщин старшего возраста, так как это считалось неприличным. Исполнительницами его в исследуемое время были девушки на выданье и молодые вдовы, которые танцевали его наряду с прочими танцами на посиделках и на иных сборах женщин

¹⁹ Керимов Г. М. Шарият и его социальная сущность. М., 1978, с. 69.

примерно одного возраста в числе прочих развлечений. В круг выходили две женщины, обычно наиболее бойкие из присутствующих, и одна из них (назовем ее ведущей), отбивая на бубне такт, начинала монотонно, без определенной мелодии, произносить нараспев следующую устойчивую словесную формулу, значение которой ныне не поддается расшифровке и воспринимается только как набор созвучных бессмысленных слов: «Меххетлулли, тулли, тули, турбилли-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 также, нараспев и под аккомпанемент бубна, начинала давать команды, которые заключались в том, что она приказывала выполнять определенные движения то одной, то другой руками сначала попеременно затем вместе, например: «Подними вверх (имеется ввиду 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 и припевать после каждого приказа вышеприведенные «меххетлулли, тулли, тули и т. д.». Весь танец заключался в том, что исполнительница, согласно командам ведущей, последовательно затрагивалась то одной, то обеими руками до разных частей своего тела, в том числе и интимных, под смех и шутки присутствующих, сохраняя при этом полную невозмутимость. Все присутствующие перед каждой новой командой вместе с ведущей повторяли припев второй раз, первый раз произносила его она сама. Молчаливая сосредоточенность исполнительницы, серьезное выражение лица, точное следование командам ведущей было свидетельством того, что для нее это было своего рода священнодействие, акт важного значения, а не развлечение. В исследуемое время контраст между веселым настроением присутствующих и серьезностью действий исполнительницы создавал комический эффект, однако, отношение присутствующих к происходящему как непристойному, но веселому зрелищу — явление, надо думать, позднего порядка, когда был позабыт первоначальный смысл этого действия. Мы полагаем, что «меххетлулли» — это редукция какого-то исчезнувшего обряда или даже комплекса обрядовых действий, сохранившаяся в усеченной форме в виде танца, или же это ритуальный танец, переживший сам ритуал.

Вероятно, сопровождавшая его словесная формула в свое время была более полной, но позабылась. В некоторых селениях, например, в Вицхинском участке, «меххетлулли» превратился в детский шуточный танец, который дети исполняли под припев взрослых, заключавший, кроме приведенной устойчивой формулы, пожелания успешного роста, здоровья детям, например, «Бак! цуллиша, меххетлулли, ква цуллиша, меххетлулли и т. д. (пусть голова будет здорова, рука будет здорова и т. д.)». Возможно, в прошлом вообще исполнение этого действия

и было связано с испрошением здоровья, физического благополучия для исполняющих его.

Традиционная тесная связь «меххетлулли» с одной половозрастной группой (девушки на выданье и молодые вдовы), строгая табуация на выполнение его в отношении других женщин и мужчин свидетельствует о том, что он был осколком какого-то не дошедшего до нас полностью древнего ритуала, сказать о котором что-либо определенное ныне трудно. Возможно, он являлся элементом комплекса действий, выполняемых при переходе в определенную возрастную группу.

Следует обратить внимание на своеобразное «разделение труда» при исполнении «меххетлулли»: 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 театрам²⁰. В «меххетлулли» налицо некоторые элементы театрального искусства: пантомима с известным когда-то, возможно, 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 «меххетлулли». В разговорной речи «меххетлулли» назывались представления с кривляниями, ужимками малопрстойного содержания, но рассчитанные на развлечение публики.

Таким образом, к исследуемому времени «меххетлулли» не сохранило связи с каким-либо определенным обрядом и имело характер развлекательный, представляя собою пляску с ограниченным кругом исполнителей и зрителей, т. е. обряд трансформировался в танец — пантомиму, представление небольшого объема, в своего рода театр одного актера. Режиссером выступала ведущая. Хотя существовал определенный сценарий действия, но небольшая импровизация была возможна. Последнее было результатом утраты «меххетлулли» ритуального, культового содержания. Таким образом, среди описанных танцев «меххетлулли» занимал особое положение, так как не сохранил видимой связи ни с одним обрядом, кроме того, в исследуемое время он имел характер развлекательного представления, как говорилось выше; все это делает как будто бы неправомерной постановку его в один ряд с ритуальными танцами, являющимися одним из древнейших видов танцевального искусства. Однако, бытование его только в женской среде, где, как известно, были наиболее устойчивы древние формы

²⁰ См. Авдеев А. Д. Происхождение театра. Элементы театра в первобытно-общинном строе. Л.—М., 1959, с. 222.

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, восходящей, возможно, к эпохе функционирования половозрастных союзов.

Подводя итог всему вышесказанному, можно заметить, что почти все ритуальные танцы, о которых здесь говорилось, имеют коллективный характер и круговую форму. Такие танцы некоторые исследователи считают исходной формой танцевальной культуры²¹. Все они вплоть до начала XX в. сохранили довольно тесную связь с определенными обрядами, являясь в ряде случаев их обязательным компонентом. В них, как и в самих обрядах, нашли отражение древнейшие идеологические представления народов горного Дагестана. Только благодаря тому особому, сакральному смыслу, который вкладывался в выполнение этих танцев, они сохранились до нового времени, хотя некоторые из них не отличались ни пластичностью движений, ни эстетичностью (лакское сапа, келебское мужское сапа, меххетIулли), что было немаловажно для танца, как элемента зрелищной культуры. Иначе говоря, описанные выше танцы выполняли в большей мере функцию утилитарную, нежели эстетическую.

²¹ Королева Э. А. Указ. соч., сс. 125, 139.

Б. М. Алимова

ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА У КАЙТАГСКИХ КУМЫКОВ (конец XIX — нач. XX в.)

Данная статья посвящена изучению обрядов и обычаев, связанных с рождением ребенка у кайтагских кумыков¹ в конце XIX — нач. XX в.

В свое время М. О. Косвен писал, что «в самой этнографии детям отведено сравнительно еще весьма недостаточное место»². Это высказывание и сегодня в равной мере можно отнести как к кумыкам, так и ко всем народам Дагестана. Вопросы, связанные с рождением ребенка у кумыков в этнографической литературе почти не освещены. Этой теме посвящены лишь отдельные страницы в общих трудах³. Сведения о родильных обрядах по другим народам Дагестана (аварцы, лакцы, лезгины, табасаранцы, агулы) также помещены в различных изданиях или монографиях⁴. Между тем, разработка проблем, связанных с рождением ребенка представляет несомненный интерес в плане исследования пережитков архаических социальных институтов.

Ввиду ограниченности письменных источников по указанной теме, статья в основном основывается на полевом этнографическом материале автора, который был собран во время экспедиционных поездок

¹ В исторической и этнографической литературе принято делить кумыков на северных и южных. Кайтагские кумыки относятся к южным. См.: Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961, с. 268—278.

² Косвен М. О. Проблемы воспитания и психологии ребенка в свете этнографического материала (о работах Маргарет Минд). СЭ, 1946, № 2, с. 227.

³ См.: Гаджиева С. Ш. Кумыки, с. 279—280 (всего 1,5 с.); Семенов Н. Очерки народных обычаев кумыков Терской области.— В кн.: Семенова Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа. Рукописный фонд ИИЯЛ Дагфиллала АН СССР (далее РФ ИИЯЛ), ф. 5, оп. 1, д. 3, с. 12 (0,5 с.).

⁴ См.: Чурсин Г. Ф. Этнографический очерк «Авары». Родильные обычаи. Рукопись, 1928 г. РФ ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, с. 32—37; Булатова А. Г. Лакцы. Махачкала, 1971, с. 157—159; Ихилов М. М. Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967, с. 198—201.

в 1972—1980 годы в районы Дагестана. Собирался материал при помощи интервьюирования⁵.

Предлагаемая читателю статья написана в плане сравнительного анализа обычаев и обрядов, связанных с рождением ребенка у кайтагских кумыков, с таковыми у других народов. В связи с этим автору пришлось провести значительную полевую работу не только в южнокумыкских селах, но и во многих других районах республики.

Приведенные в статье сравнительные материалы убедительно свидетельствуют о значительной близости, однотипности существовавших у народов Дагестана и у многих других народов, даже отдаленных друг от друга огромными расстояниями обычаев и обрядов, связанных с рождением ребенка.

Советские этнографы неоднократно отмечали сходство содержания и формы многих народных обычаев и обрядов у разных народов и объясняли это общим уровнем социально-экономического развития, на котором находились эти народы, когда складывались эти обычаи и обряды.

В то же время общность одних обычаев и обрядов не исключает различий других.

Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка у кайтагских кумыков, имеют некоторые отличия от таковых у других народов. Эти различия имеют место и в пределах народной культуры самих кумыков (южных от северных). Нередко обычай и обряды, связанные с рождением ребенка двух расположенных рядом и обрядов сел имеют свои особенности. Имеются они и у кайтагских кумыков.

Подобные локальные исследования позволяют детальнее рассмотреть поставленные вопросы и являются ценным материалом при написании общего труда по истории семьи народов Дагестана.

Кайтагским кумыкам так же как и многим другим народам⁶,

⁵ Наши информаторами были: Ибрагимова К. — 75 л., Керимова А. — 71 г., Мерденова А. — 68 л., Темирханова Г. — 62 г., Мерденова Х. — 85 л., Кайтагский р-н, сел. Маджалис; Кадырова Т. — 80 л., с. Каякент; Махмудова С. — 82 г., с. Башлыкент Каякентского района; Алиева С. — 76 л., Мамедова Р. — 65 л., Дербентский р-н; Гаджимурадова Т. — 70 л., Хаямагомедова Х. — 65 л., Табасаранский р-н; Магомедова И. — 72 г., Магарамкентский р-н; Мирзоева К. — 60 л., Салихова А. — 120 л., Абдулфатахова Р. — 67 л., Хивский р-н; Ибрагимова И. — 90 л., Хизриева З. — 65 л., Магомедова Р. — 74 г., Махмудова Г. — 79 л., Курахский р-н; Рамазанова А. — 69 л., Адамова П. — 83 г., Юширова П. — 80 л., Рамазанова З. — 70 л., Агульский р-н и др.

⁶ Булатова А. Г. Указ. соч.; Чурсин Г. Ф. Указ. соч.; Ихилов М. М. Указ. соч.; Смирнова Я. С. Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа. Кавказский этнографический сборник, VI, М., 1976, с. 51; Федянович Т. П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX—70-е годы XX в.). СЭ, № 2, 1979, с. 79. Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., Наука, 1978, с. 189; Деметер Н. Г. Некоторые черты семейного быта цыган калдерари (конец XIX—нач. XX в.). Полевые исследования Института этнографии. М., 1977, с. 50; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., Наука, 1969, с. 89.

известен ряд поверий, приемов, обычаев и обрядов, связанных с рождением детей, со стимулированием деторождения (меры, к которым прибегали бездетные), с периодом беременности, с родами, обычаями и обрядами, совершаемые якобы для предупреждения смертности детей, а также связанные с послеродовым периодом (система запретов для роженицы), и предназначенные для ограждения ребенка «от злых духов», «от сглаза», для лечения «сглаза», с наречением имени и укладыванием ребенка в колыбель и ряд других приемов.

По мере возможности, мы хотя бы кратко остановимся на всех этих поверьях и приемах, обычаях и обрядах.

Рождение ребенка у кумыков воспринималось как радостное событие в жизни семьи, тухума: рождение мальчика считалось настоящим большим праздником, т. к. в нем видели продолжателя рода, будущую опору и т. п. Рождение же девочки проходило незаметно.

Среди кайтагских кумыков бытовала поговорка: «къыз тувса дертде муюш къысылар, улан тувса ирахилар (герклер) бир къарыш орге гетерилар» — (при рождении дочери углы комнат суживаются, а при рождении сына потолочные балки поднимаются на одну пядь). Отсутствие детей считалось большим горем в семье.

Когда ссорились женщины, они говорили: «къарнынг къурусун», «къарнынг жувулсун» («чтоб твоя утроба высохла, чтоб твою утробу смыло водой») т. е. чтобы у нее не было детей. Это были самые страшные проклятия для женщины.

Если надежды на наступление беременности не было, супруги разводились. Бездетность была достаточной причиной для этого. По сведениям информаторов были случаи двоеженства по этой причине.

В прошлом кумыки также, как и другие народы⁷ рождение или отсутствие детей связывали с воздействием сверхъестественных сил.

Уже свадебные обряды сопровождалась рядом магических действий, которые призваны были обеспечить молодым многочисленное потомство. С этой целью лицо невесты открывал ребенок, наряжала жеману невесты пожилая, счастливая и многодетная женщина. Шитье приданного поручалось многодетной и счастливой, пожилой родственнице. Если же такой родственницы не было, приглашали и постороннюю женщину. Кроме того, перед уходом невесты из отцовского дома в дом жениха, ее благославлял пожилой мужчина, у которого большая, счастливая и многодетная семья.

Аналогичные обычаи мы встречаем и у других народов, в частности, у узбеков Хорезма⁸. Г. П. Снесарев в подобных действиях видит «сочетание имитативно-магических предствлений с верой в особую, сакральную силу, своего рода ману, заключающую якобы, в людях, от-

⁷ Чурсин Г. Ф. Указ. соч., с. 133; Ихилов М. М. Указ. соч., с. 198; Смирнова Я. С. Указ. соч., с. 51; Федянович Т. П. Указ. соч., с. 79; Снесарев Г. Т. Указ. соч., с. 88.

⁸ Снесарев Г. Т. Указ. соч., с. 77—78.

личающихся долголетием, почетом среди окружающих и с большим потомством; и эти свойства старались вызвать у молодоженов способами, которые сами по себе вполне обыденны, но в общем комплексе свадебного ритуала приобретают магический смысл»⁹.

Возможно, что имел магический смысл и то, что у кайтагских кумыков в первый праздник ораза байрама после сватовства невеста отсылает 40 друзьям жениха 40 яиц. Кроме того, «элтген кьатун» или «кьуда кьатун» (сопровождающая невесту женщина) вместе с невестой приносила в подарок жениху один чурек и вареного петуха или курицу.

Все близкие родственницы на свадьбу приносили «тепси» (поднос с разнообразными кушаньями). И на каждом тепси обязательно должны были быть петух или курица. Присутствие в свадебных обрядах яиц, кур, петухов несомненно связано с культом плодородия¹⁰.

На свадьбах кайтагских кумыков на срубленные деревца насаживались различные фрукты, яйца, сладости, орехи. Таких деревьев на свадьбе бывало несколько, а самое большое дерево ставили посередине двора, вокруг которого все танцевали. Такие деревья приносили в дом жениха и его близкие родственники. Каждый участник свадьбы пытался сорвать что-нибудь с этих деревьев. А специальный человек «джаллат» охранял их и не подпускал никого. По сведениям информаторов, фруктовые деревья якобы также способствовали плодovitости.

Интересный обычай нами был зафиксирован в сел. Гелли Ленинского района. Элтген кьатун утром на третий день свадьбы (после открывания лица невесты) наряжала несколько деревьев, сделанных из срубленных веток, насаживая на них яблоки, орехи, конфеты, привезенные из дома невесты. Затем она вместе с подругами невесты, в сопровождении песен, музыки, объезжала весь аул (квартал) жениха на арбе. Эту арбу сопровождали все арбы, которые имелись в селе и все молодые люди у которых были лошади. Для этой цели использовали даже лошадей и ослов гостей, приехавших на свадьбу из других сел.

Когда арба подъезжала к чьему-нибудь дому, хозяева его длинными палками сбивали с деревьев сладости. Упавшие на землю орехи, яблоки быстро разбирали дети и взрослые. А у кьуда кьатун на арбе находился сундук с орехами, конфетами, яблоками и т. д. На коротких остановках для танцев кьуда кьатун снова наряжала деревья и арба двигалась дальше по аулу, раздавая угощения всем соседям.

На наш взгляд, этот порядок символизировал приобщение невесты к аулу мужа и установление с соседями хороших отношений. Возможно, что наряду с этим, фруктовое дерево призвано было способствовать плодovitости. В противном случае, все эти яства кьуда кьатун могла бы раздать просто так, а не навешивать их на деревца. Кроме того,

старались, чтобы не встретились два свадебных поезда: считали, что от этой встречи у одной из молодых не будет детей.

Если два свадебных поезда все же встречались, то прибегали к такому приему: родственницы молодой женщины еще неродившей к тому времени шли в дом той, которая уже родила, тайком отрывали от ее одежды небольшой кусочек, замачивали в воде и в этой воде купали бесплодную женщину. Можно было не отрывать кусочек от одежды, а просто обменять вещь. Но сделать это так, чтобы никто не видел. Впоследствии, хотя молодая женщина и догадывалась, кто это сделал, но делала вид, что ничего не заметила.

Чаще же молодые женщины, у которых свадебные поезда встречались, сами заранее на роднике или на свадьбах, при встрече, обменивались кольцами, браслетами, платочками.

Об аналогичном обычае нам рассказали информаторы и в сел. Кабир Курахского района¹¹.

Считалось, так же нежелательной встреча свадебной процессии с похоронной. Говорили, что это может помешать деторождению.

Если же свадебный поезд встретился с похоронной процессией, чтобы не навредить молодой, родственники жениха шли в лес и отламывали веточку от куста барбариса и эту веточку втыкали на могилу умершего. Считалось, что после этого невесте ничто не угрожает.

Кроме того, если в день свадьбы умер человек, невеста не должна была говорить о нем с сожалением. Это тоже якобы может привести к бесплодию. В данном случае шли в дом покойного и брали кусочек от савана, опускали его в воду и в этой воде купали невесту. Если же кусок не оказывалось, то с могилы покойного брали горсть земли, разводили в воде и в этой воде ее купали.

Много специальных магических приемов совершалось и в тех случаях, когда после нескольких лет супружеской жизни молодая оставалась бездетной. Желая избавиться от бесплодия, женщины обращались к муллам, ходили к «святым местам». Очень часто обращались к помощи знахарок.

Если в молодой семье долго не было детей, говорили: «кьыркь болган»¹² и совершали обряд «кьыркь сувлар теге» (налить сорок вод).

Обряд заключался в следующем. Из 40 домов брали 40 ключей и клали их на сито. Сито с этими ключами держали над головой бесплодной женщины и сверху этих ключей наливали воду. Считалось, что после этого кьыркь проходит.

Очень часто кайтагские кумыки бесплодных женщин привозили в

¹¹ Инф. Ибрагимова Ифриз — 90 л. Полевой материал 1979 г.

¹² «Кьыркь» случалось в том случае, если к молодой невесте после свадьбы, в первые дни кто-то зайдет с похорон, кто-нибудь придет в дом с сырым мясом и т. д.

⁹ Там же.

¹⁰ Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 241.

Дербент на кладбище къркълар¹³ — (кырхляр — к могилам сорока). Бесплодная женщина должна была перешагивать через эти могилы. Кроме того, на кладбище имеется камень, который напоминает люльку. Бесплодная женщина должна была подойти к этому камню и попытаться покачать его. Считалось, что если женщина сможет сдвинуть камень с места, у нее родится ребенок, если камень не качнется детей не будет.

Если же и после этого молодая оставалась бесплодной, ее три раза протаскивали через отверстия в плетеном заборе, которые прокладывали собаки, кошки.

Информаторы рассказывают, что в тех случаях, когда все выше указанные обряды не помогали, находили послед другой женщины. брали маленький кусочек, разводили в воде и давали пить бесплодной женщине. Делали это совершенно секретно, глубокой ночью, так чтобы никто не смог об этом узнать. Для этой цели в нескольких местах ставили караульных (доверенных лиц). Считалось, что после этого та женщина, кому принадлежал послед, больше не сможет забеременеть.

Ряд поверий было связано с периодом беременности женщины. Кумыки прибегали к ряду запретов, в основе которых лежала предохранительная магия, направленная на то, чтобы обеспечить благополучный исход беременности. Так, например, поздно ночью нельзя было беременной женщине подходить к реке. Существовало поверье, если женщина подойдет поздно к реке, то к ней из воды выйдет «сув анасы» (мать воды), которая может высосать из утробы матери плод вместе с последом и со всеми внутренностями.

Аналогичный обычай был почти у всех народов Дагестана¹⁴.

Беременная женщина не должна была присутствовать во время родов другой женщины. Говорили, что она может родить истощенного и болезненного ребенка.

Беременной женщине нельзя было поздно ночью выходить на улицу. Если же по каким-либо причинам она должна была выйти, то при ней в качестве оберега должен был быть кусочек хлеба, огонь или же она должна была выйти в сопровождении другой женщины. Она не должна была присутствовать при убое животных, не должна была есть буйволиное мясо, чтобы роды не затянулись. Если же она поела буйволиное мясо, говорили «гаймуш гимик авур болур» (досл. будет тяжелая как буйвол).

¹³ Согласно легенде о «кырхляр» во времена завоевания арабами Дагестана сорок праведных воинов ислама во главе с Масламой за северной стеной Дербента встретили многочисленных неверных. Три дня и три ночи продолжалась битва между ними. Невреья так и не смогли овладеть Дербентом и отступили. Однако все сорок мусульман погибли за веру у северных стен город и их тела были похоронены пришедшими им на помощь арабами. Холмики над их могилами превратились в камни, чтобы не стерлась память об их подвиге. То место, где захоронено сорок храбрых мусульман носит название «кырхляр», что означает «сороковик», «сорок».

¹⁴ Гаджиев Г. А. Донсламские верования лезгин (по материалам Самурской долины). Автореф... канд. истор. наук. М., 1977, с. 11.

Нельзя было беременной женщине после шевеления ребенка в утробе смотреть на зайца. Считалось, что если она увидит зайца, губа у ребенка будет с разрезом, а глаза косые. Беременную женщину оберегали, чтобы она не испугалась.

Соблюдались при беременности и некоторые другие запреты. Так, нельзя было смотреть на кривых, слепых, хромым, нельзя было насмеяться над ними. Нельзя было их ненавидеть. В противном случае считалось, что ребенок может родиться похожим на них.

В целом же о беременной женщине особых забот не проявляли. «Узнав от посторонних, что сноха беременна, свекровь старалась не допускать ее к тяжелой работе. Однако в условиях феодального гнета осуществить это удавалось далеко не всем семьям. Сплошь и рядом беременные женщины работали до последних дней и в поле, и дома, выполняя и тяжелые работы»¹⁵.

То же самое нам рассказали информаторы. В частности, они говорили о том, что нигде для беременной женщины не создавались особые условия. Чаще молодая беременная женщина выполняла все работы, что и до беременности. Она вставала так же рано, как и до беременности и ложилась так же поздно.

Беременная женщина старалась скрыть свое состояние от окружающих.

По мере увеличения срока беременности будущая мать старалась не показываться на глаза старшим мужчинам. Информаторы рассказывали, что у некоторых беременных женщин были свои дороги, по которым ходили только они, чтобы не встретить кого-либо из старших мужчин своего тухума и тухума мужа. Она старалась не встречаться не только с мужчинами-родственниками, но и с другими пожилыми мужчинами селения. Особенно будущая мать избегала своего отца, старших братьев, дядю и старших мужчин отцовской и материнской родни. В этом кумыки рассматривали проявление уважения со стороны будущей матери к старшим. Это был своеобразный «этикет».

Беременная женщина избегала также появляться в общественных местах, если в этом не было особой надобности. Тоже самое мы встречаем и у многих других народов.

Так, о народах Северного Кавказа Я. С. Смирнова пишет: «...В то же время женщина стеснялась явных признаков беременности, старалась не показываться на глаза старшим родственникам»¹⁶.

Ряд поверий у кумыков был связан с наступлением второй беременности. В тех случаях, когда после первых родов у женщины больше не появлялись дети, кайтагские кумыки говорили, «уюсюн кьозгъама тарыкъ» (нужно пошевелить послед). По представлениям кумыков, после этого бесплодная женщина должна была зачать.

¹⁵ Гаджиева С. Ш. Кумыки, с. 279.

¹⁶ Смирнова Я. С. Указ. соч., с. 51.

Роды женщины непременно должны были происходить в доме мужа так же, как и у других народов Дагестана. Исключения составляют лакцы. О лакцах А. Г. Булатова пишет следующее: «Для того, чтобы родить своего первенца, молодая женщина, как правило, с первыми схватками уходила из дома мужа в родительский дом. Там она оставалась 40 дней после родов, а затем возвращалась к мужу»¹⁷.

Муж на время родов жены должен был покинуть дом. Это было одним из проявлений обычаев избегания.

Роды у кайтагских кумыков также, как и у других дагестанцев принимала повивальная бабка «энечи къатун». В каждом населенном пункте обязательно была повивальная бабка. В некоторых крупных селах их было и по 2—3 и больше.

Существовало немало довольно идентичных для многих народов берегов, имевших целью охрану роженицы и ребенка от злых духов, от сглаза. Так, в комнату, где происходили роды не допускали посторонних лиц. Обычно во время родов в комнате находилась энчи къатун, а если роды проходили тяжело, одна или две близкие родственницы мужа роженицы.

Если же роды проходили нормально, старались не оглашать наступление схваток.

Среди присутствующих во время родов не должна была быть женщина, которая пользовалась репутацией «глазливой» или обладательницей «плохой ноги». «Считалось, что злая женщина может повредить роженице, если она принесет с собой золото и особенно ртуть. Чтобы «предохранить» как ребенка, так и роженицу от «дурного глаза», до недавнего времени к дверям, через которые проходили посетители, ставили что-нибудь железное, чаще всего лемех от плуга или топор»¹⁸, пишет С. Ш. Гаджиева о кумыках.

Существовали и некоторые другие приемы, которые должны были предохранить мать и ребенка от «сглаза» и других вредных действий. Так, например, чтобы роды прошли удачно и легче, сжигали скорлупу яйца и разбавляли водой, после чего этой водой обмазывали голову роженицы, а потом эту воду давали ей пить. (сел. Каякент Каякентского р-на южные кумыки). На наш вопрос «почему скорлупу яйца?» — информаторы ответили: «О да жан чыгъарагъан зат» (и из яйца получается живое существо)¹⁹.

Не допускали, чтобы к роженице зашла бесплодная женщина (с. Маджалис, Янгикент, Тумеллер). Но в сел. Каякент нам сообщили и другой вариант, когда к роженице специально приводили молодую бездетную близкую родственницу. Она должна была сидеть в той ком-

¹⁷ Булатова А. Г. Указ. соч., с. 157.

¹⁸ Гаджиева С. Ш. Кумыки, с. 279.

¹⁹ Не только у кайтагских кумыков, но и у других народов Дагестана яйцо или скорлупа от яйца часто выступают оберегом. Возможно, что и в данном случае присутствие яйца связано с идеей плодородия.

нате, где происходили роды. Считалось, что после этого и она может забеременеть.

Опасались, чтобы к роженице не зашла женщина, которая имела незаконнорожденного ребенка. Нельзя было к роженице приходиться с похорон (во всех населенных пунктах).

Существовало и множество других запретов. Так, например, если в день наступления родов муж роженицы был на кладбище, ему не разрешали приходиться в дом в течение недели. Считалось, что если муж зайдет домой, на роженицу и на ребенка может «пасть» «къыркъ» — (сороковик) или «чилле», и у жены больше не будет детей, заболит мать, заболит ребенок. Но, чтобы этого не случилось, брали землю с могилы, разводили в воде и в этой воде купали мать и ребенка. Или же ребенка приносили на кладбище и волокли его по могиле умершего.

Нельзя было приходиться в дом убийце, который когда-либо убил человека. Если такой человек все же случайно заходил, брали у него его ружье, обливали водой и в этой воде купали мать и ребенка. Если же он приходил без ружья, то просили его помыть руки, и в этой воде купали роженицу и ребенка.

Нельзя было входить к роженице после ссоры с кем-нибудь. Считалось, что свое волнение пришедший передаст ребенку и матери. Ребенок будет беспокойным, будет плохо спать.

В последние дни беременности нельзя было к беременной входить и мужчинам. Даже муж, свекор, старшие братья мужа не имели права входить к ней. Если мужчина входил, то предварительно кричал — «ты уходи, я иду». Считалось, что мужчины нечистые.

Нельзя было входить к роженице с зажженной папирсой, с сырым мясом, с рисом, в новом платье, с кинжалом. Считалось, что на теле ребенка появится сыпь, ребенок не будет расти, будет болеть. Если случайно с подобными предметами кто-либо приходил в дом, из-под его обуви брали землю, смешивали с водой и этой массой обмазывали тело и лицо роженицы и ребенка.

Нельзя было к роженице во время схваток приходиться с известием, что у кого-то родился ребенок. Считалось, что в этом случае у женщины, которая еще не родила, больше детей не будет.

Перед родами под подушку роженицы и над дверью клали ножницы, нитки, золото, угли, веник. В некоторых селениях у порога комнаты, где происходили роды ставили шипцы или подкову. «Ограждение роженицы от злых духов и пагубных влияний железным оружием практикуется у очень многих народов — грузин, хевсур, удин и др.»²⁰, пишет Г. Ф. Чурсин.

Как мы увидим дальше, железо выступает как «предохранительное», «оберегающее», якобы роженицу и ребенка средство на всех этапах обряда (с момента наступления схваток).

²⁰ Чурсин Г. Ф. Указ. соч., с. 32.

В стакан с водой опускали яйцо и ставили у дверей. Если приходил человек «глазливый» или «с плохой ногой», по поверью яйцо должно было лопнуть. У порога бросали подкову или щипцы.

Аналогичные обычаи были известны и другим народам²¹.

До родов у роженицы снимали кольца и другие украшения, открывали в доме все замки, чтобы «дорога была свободной и открытой».

На наш взгляд, открывание в доме замков, распускание кос и т. д. основан на принципах «подражательной» магии и имеет своей целью «облегчить», «развязать» роды.

Известны кумыкам и некоторые другие приемы, которые применялись при трудных родах. Так, например, при трудных родах женщину укладывали на одеяло и катали ее. Кроме того, женщину поднимали на высокое место и заставляли ее оттуда прыгать. Производили массаж. Роженицу поднимали вниз головой и слегка били об пол. Варили яйцо и вместе со скорлупой давали съесть женщине.

Аналогичные обряды и приемы известны и другим народам²².

Смерть женщины или ребенка при родах было в селах довольно частым явлением. В исследуемый период медицинское обслуживание в селах почти отсутствовало.

«В рассматриваемый период (в начале XX в. — Б. А.) в Дагестанской области совершенно не было специализированных женских и детских медицинских учреждений, если не считать маленькую больницу на 10 коек при реальном училище в Темир-Хан-Шуре. Роженицы — дагестанки фактически были лишены медицинской помощи. Отсутствовали и дошкольные детские учреждения»²³.

Таким образом, лишенные какой-либо медицинской помощи кумыки стремились помочь роженице своими методами, которые сводились в основном к религиозно-магическим действиям.

Как было сказано выше, роды принимала энечи къатун. Она же и перерезала и перевязывала пуповину, ранку присыпала толчеными орехами. Обычно пуповину перерезали ножницами и перевязывали обязательно шерстяной ниткой.

В некоторых селениях Кайтагского района пуповину перевязывали только красной шерстяной ниткой²⁴. На наш вопрос: «С какой целью пуповину перевязывали красной шерстяной ниткой?» информаторы отвечали: «Так было принято».

Отпавшую пуповину старались сохранить в высушенном виде

²¹ Чурсин Г. Ф. Этнографический очерк «Авары», 1928 г. РФ ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1. д. 65; с. 32; его же. Культ железа у кавказских народов. Тифлис, 1927, с. 73; Семья и семейные обряды у народов Ср. Азии и Казахстана, с. 191; Ихтилов М. М. Указ. соч., с. 199.

²² Чурсин Г. Ф. Указ. соч., с. 33.

²³ История Дагестана, т. II, М., 1968, с. 354.

²⁴ Полевой материал, 1979 г.

Обычно ее заворачивали в тряпочку и хранили в люльке, чтобы ребенок хорошо спал.

Большое значение кумыки придавали последу роженицы. Обычно послед зарывали в землю в углу сарая, (приколов к концу гвоздь, чтобы «шайтан не трогал»), куда не могли проникнуть посторонние люди. Особенно опасались, чтобы не почувствовали это собаки, кошки, которые могли достать послед и съесть, по поверью это лишало женщину способности родить. Поручали зарывать послед самой преданной и близкой родственнице, поздно ночью, чтобы никто не знал. Вероятно, это делалось для того, чтобы послед никто не мог использовать во вред роженице. Обычай закапывать послед известен многим народам²⁵.

В обычае зарывания послета Б. А. Литвинский видит: «отождествление послета с новорожденным и в связи с этим осуществление ряда мер по охране послета», «Закапывание послета осмыслялось также как средство, обеспечивающее жизнь и благоденствие новорожденного»²⁶.

Только в одном селении (сел. Ашага Яраг) Хивского района информаторы нам рассказали, что послед закапывают на кладбище. Делает это обязательно мужчина, а несет послед в тазу женщина. У всех народов Дагестана ни один обряд, связанный с родами не совершался мужчинами. Это единственное село, где в обряде принимают участие женщины.

Кроме того, в сел. Аркит Табасаранского района послед не закапывали вообще. Здесь послед сушили, клали на кизяк и оставляли в коровнике. Говорили, что если послед высушить, то и пупок заживает быстрее.

У лакцев «послед мылся и прятался в изголовье роженицы, на него клали кусок железа от сошника. Позже, когда роженица вставала с постели, она прятала послед на потолке сеновала между бревнами, чтобы его не съело какое-нибудь животное, так как сохранялось представление о связи судьбы ребенка с целостью его послета»²⁷.

Сразу же после рождения ребенка купали в соленой воде. Когда дети вырастали неласковыми, не разговорчивыми, кайтагские кумыки говорили «тузунг екъ, татувунг екъ, не улуу аз туз текген сени киринди-раганда» (соли в тебе мало, не вкусный ты, мало соли добавили когда тебя купали).

На наш вопрос, «С какой целью новорожденного купали в соленой воде?», информаторы отвечали: «Чтобы с людьми был ласков», «Чтобы с людьми находил общий язык, был дружен».

Сведения о том, что в воду при купании новорожденного опускают

²⁵ Снесарев Г. П. Реликты..., стр. 91.

²⁶ Литвинский Б. А. О древности одного среднеазиатского обычая.— КС ИЭ, М., 1958, № 30, с. 31—33.

²⁷ Булатова А. Г. Указ. соч., с. 157; Семья и семейные обряды у народов ср. Азии и Казахстана, с. 192.

соль сообщаются и информаторами из лезгинских, табасаранских, азербайджанских сел. Но интерпретируются эти явления по-разному.

Воду, в которой купали ребенка, не выплескивали, а выливали спокойно, тихо в чистое место и обязательно в уголок, где не ступает нога человека, так как считалось, что по земле ходят невидимые духи (джинны) и, если воду выплеснуть, то она попадет на кого-либо из них и они могут остаться калеками. Тогда калекой станет и ребенок. Считалось, если «джин» умрет, умрет и ребенок, если выздоровеет, выздоровеет и ребенок. Не выливали воду и ночью «чтобы не рассыпался сон ребенка».

Аналогичные обычаи встречаются у многих других народов Дагестана. Только в одном населенном пункте (сел. Гельхен Курахского района) нам сообщили, что воду в которой купали ребенка в первый раз, обязательно выливали в речку, как бы далеко не находилась река.

Сразу же после родов роженице давали специальное кушанье — «дахни»²⁸ или «гьалувахудур»²⁹. Но до этого, роженице давали стакан масла с медом. В некоторых семьях нам рассказывали, что роженицу кормили халвой. Считалось, что роженица должна съесть столько «дахни» с маслом или халву, сколько весит ребенок. Пока она положенное количество дахни или халву не съела, старались не давать ей тяжелую пищу.

Послеродовой период женщины и ребенка был также связан с системой запретов, например, в течение 40 дней (чилле) нельзя было выходить на улицу с ребенком.

В период «сорокадневия», по существовавшим поверьям, наиболее опасным считались первые десять дней, а самым опасным считался первый четверг (талатгюн). В этот период кто бы не зашел в комнату, где находился ребенок, должен был пройти под ребенком, чтобы тяжесть человека не легла на ребенка, чтобы приход его был легким.

Сразу же после родов под голову ребенка клали какой-нибудь железный предмет, чаще нож, прутьики от веника, кусочки хлеба, потухшие угли.

Старались ребенка не оставлять одного, но если вынуждены были оставить одного, то у изголовья ставили веник или шипцы, маленький Коран.

В течение 40 дней оставляли круглые сутки зажженной лампу.

В течение этих 40 дней нельзя было приходить к ребенку женщинам в каралловых бусах. Считалось, что ребенок может задохнуться. Нельзя было приходить с кладбища. Члены семьи идя с кладбища, должны были взять с могилы умершего горсть земли и в маленьком мешочке эту землю вешали над дверью. Вечером нельзя было выносить ребенка на

²⁸ Дахни — каша из пшеничной муки. Подавали кашу с маслом, медом и у бечом.

²⁹ Гьалувахудур — суп из жареной муки (пшеничной или ячменной).

улицу. Если его все-таки выносили, то на голову насыпали муку, или в пеленки прятали кусочек хлеба, лицо ребенка мазали сажей.

Нельзя было поздно ночью выходить на улицу и роженице. Если она все же выходила ночью во двор или на улицу, то обязательно с лампой или в сопровождении другой женщины.

Аналогичные обычаи мы встречаем и у других народов³⁰.

В сел. Аркит Табасаранского района в течение 40 дней роженице нельзя было ходить на родник, на «пиры» («священные места»). Если родник находился именно у пира, то ее кувшин наполняла другая женщина, а сама роженица не подходила близко к воде. Роженица считалась «нечистой».

В сел. Джебель Магарамкентского района, если в период «чилла» кто-нибудь зайдет с похорон, то заставляли роженицу пройти под «мойкой»; в которой обмывали покойного. Для этого четверо женщин поднимали «мойку», а роженица трижды проходила в одну и в другую сторону под этой «мойкой».

У многих народов в качестве оберега от нечистой силы использовался веник. На наш вопрос: «Какое значение, как оберег имеет веник», информаторы отвечали, что «черти» очень любят считать что-нибудь. Как только они увидят веник, они начинают считать прутья. Путьев же очень много. Пока они все до конца досчитают, кто-нибудь придет в дом и черти не успеют навредить ребенку.

Наши материалы свидетельствуют, что в течение 40 дней роженица считалась нечистой. Возможно, что первоначальной основой системы ограничений в послеродовой период были гигиенические меры, направленные на ограждение роженицы, ребенка и окружающих и только впоследствии перешли в область чистых предрассудков.

Г. Ф. Чурсин находит объяснение указанным запретам в том, что болезненное течение родов, послеродовые заболевания, нередкие случаи смерти роженицы и новорожденного — приводило к мысли, что роженица и новорожденный младенец подвергаются ожесточенному нападению со стороны злых духов и роженица, являвшаяся причиной нашествия этих духов, считалась нечистой³¹.

Роженицу навешали родственницы, соседки, приносившие с собой различные гостинцы. Чаще это бывало угощение для роженицы: рисовая молочная каша, каша из пшеничной крупы — «дахни». Некоторые приносили муку, зерно. Принесенную муку и зерно обычно отдавали повивальной бабке.

Сразу же после рождения ребенка готовили халву, горячий хлеб и раздавали соседям, чтобы ребенок «ач-гез болмасын деп», «яшны гезю кьыргъа кьарамасын деп» — (чтобы глаз ребенка голодным не

³⁰ Чурсин Г. Ф. Указ. соч., с. 36; Булатова А. Г. Указ. соч. с. 158; Семья и семейные обряды у народов Ср. Азии и Казахстана, с. 194.

³¹ Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа, Тифлис, 1913.

был, чтобы глаза ребенка ненасытными не были, не смотрели на сторону).

Кроме того, устраивался специальный обед по поводу рождения ребенка. Особенно пышный обед устраивался по случаю рождения первенца мальчика.

Угощение устраивали через 7 дней. В этот же день укладывали ребенка в люльку.

В обычае навещать роженицу мы видим прочность родственных связей. В настоящее время, круг лиц, которые навещают роженицу расширился. Это подруги, друзья по работе, учебе.

Состоятельные люди по случаю рождения сына резали барана, готовили обильное угощение. У более богатых, по окончании угощения устраивались скачки, которые сопровождалась подарками победителям.

У кайтагских кумыков существовал обычай, который назывался «яшгъа гьакъыкъ соймакъ», (жертвоприношение). Как было сказано выше, состоятельные люди по случаю рождения ребенка резали барана. Барана варили обязательно целиком в большом котле. Варили до тех пор, пока мясо само не отделится от костей. Отделять мясо от костей руками не разрешалось. После все кости аккуратно собирали и складывали в заранее сшитую из белого материала торбу и закапывали на кладбище. При этом говорил: «Гьакъыкъ союлбиз яшгъа» (зарезали жертву ради ребенка).

Нечто похожее мы встречаем и у узбеков Хорезма. Г. П. Снесарев связывает этот обряд (хорезмский) «с идеей переселения семейного несчастья на животное и захоронения его на кладбище»³².

После родов женщина старалась не показываться на глаза старшим родственникам мужа, его родителям. Избегал с ними встречи и ее муж.

На седьмой день обычно ребенка укладывали в люльку «бешик». В одних семьях укладывала ребенка в люльку «энечи къатын», в других (чаще) свекровь или другая пожилая и многодетная женщина, которая прожила долгую и счастливую жизнь. В основу такого выбора «счастливого» человека лежала вера в то, что поскольку они существуют, здравствуют (дети той женщины), то и этот ребенок будет здоровым и счастливым³³.

Ряд поверий у кумыков был связан и с колыбелью.

Кумыки никогда не качали пустую люльку. Объясняют это тем, что люльки, если качать пустую люльку дети умирают. И люлька всегда будет пустой. Даже детям не разрешали трогать пустую люльку.

Нельзя было трогать и завязывать свивальники, когда в люльке не было ребенка, а также передавать ребенка через перекладину люльки другому лицу. Нужно было обойти ее. Нельзя было накрывать пол-

ностью пустую люльку, и оставить пустую люльку совсем без покрывала. Обычно пустую люльку накрывали наполовину.

Большое значение кумыки придавали наречению имени ребенку. Обычно имя давали через неделю после рождения. Считалось, что от удачного выбора имени зависит будет ребенок болеть или нет.

Если ребенок часто болел, то имя меняли.

Большое значение кумыки придавали и первым стрижкам ребенка. Первую стрижку кумыки старались сделать как можно раньше. Считалось, что эти волосы «къурсакъ тюк» (утробные волосы) не живые, и от них нужно поскорее избавиться. Стрижку производил пожилой мужчина родственник с отцовской стороны. Волосы или закапывали в надежное место, где не ступала человеческая нога, или же прятали высоко под потолком. После первой стрижки волосы взвешивали. Сколько копеек они весят, на столько копеек покупали конфеты и раздавали детям. Аналогичный обычай существовал у всех народов Дагестана.

Производили и стрижку ногтей. Но прежде чем стричь ногти ребенку его руки опускали в миску с мукой, чтобы ребенок всегда был сытым. После стрижки муку отдавали бедным.

У кайтагских кумыков так же, как и у всех других народов Дагестана принято было обрезание — «суннат». Обрезание производили в возрасте от 1 года до 5—6 лет. Бывали и исключения.

В лечении больного ребенка также использовались различные приемы и обряды.

Прежде всего, если ребенок капризничал, недомогал и т. д. кумыки считали, что его кто-то «сглазил». В таких случаях, прежде всего старались оградить ребенка от таких людей. Но если «оградить» ребенка все же не удавалось и ребенок заболел, прибегали к следующим приемам. Например, если ребенок часто и много плакал, брали воду утреннюю и вечернюю, смешивали и купали ребенка в этой воде. Предполагалось, что после этого ребенок должен перестать плакать.

Или же приводили ребенка к женщине, у которой три девочки. Девочки должны были передавать ребенка друг другу между ног назад, приговаривая «бер мени яшымны» (дай моего ребенка).

Или же, когда ребенок долго и много плакал, мать ребенка шла днем в лес и срывала с деревьев высохшие листья. Срывать листья она должна была обязательно отвернувшись в сторону и закрыв глаза. При этом она все время повторяла «яшым юхласын», «яшым юхласын» (пусть мой ребенок уснет, пусть мой ребенок уснет). Листья эти она приносила домой и рассыпала под люлькой.

Были и другие приемы. Если у ребенка заболел живот, то отпавшую часть пуповины клали в теплую воду и эту воду давали пить ребенку. Если у ребенка заболели глаза, их промывали мочой ребенка, молоком матери. Если ребенок много кашлял, брали землю из гнезда ласточки, разбавляли водой и поили ребенка. Если же ребенок

³² Снесарев Г. П. Указ. соч., с. 94.

³³ Там же.

кашлял сильно, говорили: «баш ярагъан болгъан» (воспаление мозга). В таких случаях на голове ребенка острым ножом делали надрез и выпускали кровь. Считалось, что если болезнь уже запущена, крови не выйдет и ребенок умрет. Делали это обязательно в полночь. Одновременно резали и черную курицу.

Если никакие приемы ребенку не помогали, тогда меняли имя ему. Делали это таким образом. Приглашали в дом уважаемого старика. Старик брал миску отрубей и делал несколько маленьких кукол из воска. Эти куклы втыкались в отруби. Всем куклам давались имена. Имена запомнились. Одновременно зажигали все куклы. Какая кукла дольше продержится, ее имя и давали ребенку.

О том, что при продолжительной болезни меняют имя ребенку, нам рассказывали и информаторы в лезгинских, табасаранских, дербентских селах. Об этом же мы читаем у Г. Ф. Чурсина. «При продолжительной болезни ребенка, когда он остается худым и слабым, нередко меняют данное ребенку имя на другое. Очевидно, предполагается, что имя оказалось несчастливим (Тиди, Согратль и др. аулы)»³⁴.

М. М. Ихиллов о народностях лезгинской группы пишет: «При болезни ребенка родители иногда меняли его имя, для того, чтобы «чичеры» (злые духи), которые по поверью приносили болезни, перестали узнавать ребенка — и совершали над ним различные магические действия»³⁵.

Много специальных магических приемов применялось в тех случаях, когда в семьях дети систематически не выживали. Так, например, если дети в семье часто умирали в младенческом возрасте, роженица шла со своим ребенком к многодетной женщине и своего ребенка просовывала трижды в её ворот.

В сел. Янгикент Кайтагского района нам рассказали, что если дети в семье часто умирали в младенчестве, из 7 домов брали гвозди или другие железные предметы и мастер изготавливал из них цепочку. Эту цепочку мать должна была носить постоянно.

Аналогичный обряд был и в сел. Аркит Табасаранского района. Интересный обряд описывает и Г. Ф. Чурсин (об аварцах). «Если дети в семье мрут, мать отправляется к кузнецу с 9 кусками железа, кузнец соединяет (склепывает) эти куски и делает из них браслет, который мать носит потом на руке, чтобы остановить смертность детей в доме»³⁶.

Известны кумыками и некоторые другие приемы. Так, например, больного или плачущего ребенка передавали другим лицам. Обращались родители больного ребенка и к знахаркам. Так, например, у всех кайтагских кумыков, если дети в младенческом возрасте умирали, мать передавала своего ребенка чужой женщине через дырки на плетеном заборе, которую прокладывали собаки, кошки. Через некоторое время

женщина приводила ребенка в дом через ворота и передавала его родителям.

Или же, если дети в семье умирали в младенчестве, мать ребенка приходила с ним на «пир», оставляла там своего ребенка и уходила. Другая женщина, «якобы случайно» увидев плачущего ребенка, забирала его к себе. Через несколько часов, уже как своего, она приводила ребенка к его родителям.

Очень часто, если в семье дети часто умирали, родители новорожденного говорили всем, что это не их ребенок. До 3—4 лет не покупали ребенку ничего из одежды. Одежду покупали соседи, посторонние люди, дальние родственники. Это, якобы, вводило в заблуждение нечистую силу, которая лишалась возможности нанести вред ребенку. В течение 40 дней не подшивали подол детской рубашечки, чтобы не остановился рост ребенка.

Если ребенок заболел вдруг ночью, то делали «гезлер» (глаза). Для этого наливали воду в ступку для толчения чеснока и в эту воду бросали горящие угли. При этом говорили: «Бу мени гезум, бу сени гезунг» и т. д. Так перечисляли всех домашних и тех, кто в этот день приходил в дом. Считалось, что «сглазил» тот, при произношении чьего имени уголек не гас.

Кроме того, чтобы ребенок ночью хорошо спал, когда купали ребенка перед сном, в конце кулания опускали в эту воду горящие угли и над этой водой держали ребенка. И все должны были поплевать на ребенка и «отдать ему часть своего сна». Употребление уголька, в качестве средства против нечистой силы Г. Ф. Чурсин относит к области культа огня.

Таким образом, со дня вступления в брак женщины до самых родов и в послеродовой период вся ее жизнь и жизнь ребенка сопровождалась рядом различных магических действий, обрядов, жертвоприношений, предохранительных мер и оберегов, связанных со стимулированием деторождения, с периодом беременности, с родами, с послеродовым периодом, с наречением имени, укладыванием ребенка в колыбель и т. п.

В целом родильные обряды были одинаковыми во всех населенных пунктах кайтагских кумыков. Некоторые отличия наблюдаются лишь в деталях.

Следует подчеркнуть, что обряды и обычаи кайтагских кумыков, связанные с рождением ребенка, имели много общего с аналогичными обычаями других народов Дагестана. Большую роль сыграло здесь сходство социально-экономических условий жизни, религия. Эта общность является результатом и давних культурных взаимовлияний. У всех этих народов эти обычаи преследовали одну цель — магически способствовать тому, чтобы обеспечить молодую женщину потомством, обеспечить ей благополучные роды, «обезопасить» и «уберечь» мать

³⁴ Чурсин Г. Ф. Этнографический очерк, с. 35.

³⁵ Ихиллов М. М. Указ. соч., с. 200.

³⁶ Чурсин Г. Ф. Этнографический очерк, с. 34.

и новорожденного от вреда со стороны «злых духов», «дурного глаза», «плохой ноги» и т. д.

Магические представления пронизывали обряды и обычаи, связанные с рождением детей на всех этапах их проведения. Почти полное отсутствие медицинской помощи, бессилие народной медицины, в которой рациональные методы лечения занимали крайне ничтожное место, отступая перед всевозможными магическими приемами, — такова была обстановка, способствовавшая сохранению в быту религиозно-магических приемов. Однако, нужно отметить, что неграмотные повивальные бабки, принимавшие роды, знали и в ряде случаев применяли рациональные приемы народной медицины.

Следует отметить, что обряды и обычаи, связанные с рождением детей, в настоящее время изменились более всех семейных обрядов. Под влиянием советской социалистической культуры, с повышением благосостояния населения и с совершенствованием медицинского обслуживания навсегда исчезла почва для сохранения ряда вредных обычаев. В настоящее время родильные обряды полностью освободились от многочисленных религиозно-магических моментов.

В наше время все сельские женщины рожают детей в больницах, в родильных домах, где они находятся под наблюдением квалифицированных медицинских работников.

Большим семейным праздником в современной сельской семье является торжество по случаю рождения ребенка, которое устраивают обычно после выхода матери из роддома.

В последние годы в республике, как и повсюду в нашей стране, оживилась работа по созданию новой гражданской обрядности. Возглавляет ее республиканский методический кабинет КПр Министерства культуры ДАССР.

Во многих районах нашей республики стал распространенным «День новорожденного» — торжественный акт регистрации нового советского гражданина. Однако новая обрядность, связанная с рождением детей распространена еще недостаточно.

З. И. Хасбулатова

ПАТРОНИМИЯ В СИСТЕМЕ СЕЛЬСКОЙ ОБЩИНЫ ЧЕЧЕНЦЕВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — нач. XX ВЕКА

В предлагаемой статье делается попытка дать характеристику реликтовым остаткам форм патронимии у чеченцев во второй половине XIX века. Источниковедческой базой явились полевые материалы, собранные автором в 1976—1978 гг. в составе Северо-Кавказской этнографической экспедиции Московского госуниверситета им. М. В. Ломоносова в Чечено-Ингушетии. Используются также архивные и ли-тераурные материалы¹.

У разных народов Кавказа патронимическая организация изучена в неодинаковой степени. Так, например, у осетин², карачаевцев³, абхазов⁴ и др. она изучена достаточно хорошо, в то время как у чеченцев научный анализ патронимических организаций почти не проводился. Собранный материал позволяет нам в какой-то степени достаточно отчетливо проследить существование в далеком прошлом патронимии у чеченцев. Действительно, сыновья, которые выделялись и образовывали свои индивидуальные семьи, издавна назывались «цхана цIнах доьзалш» — семьи одной крови, «цхана дайн доьзалш» — семьи одного отца, «цхана орам доьзалш» — семьи одного корня. А для того, чтобы

¹ ЦГВИА СССР, ф. ВУА — 4257, 1300 и др.; ЦГА СОАССР, ф. 211, 11; ЦГА ЧИАССР и др.; Бутков П. Г. Материалы для новой истории Кавказа, ч. 1, СПб, 1869; Харузия Н. Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей. — Сб. материалов по этнографии, вып. 3, 1888; Далгат Б. Первобытная религия. — Терский сборник, вып. 2, 1894; Труды комиссии по исследованию современного положения землевладения и землепользования в нагорной полосе Терской области, Владикавказ, 1908; Иваненков Н. С. Горная Чечня. — Терский сб., 1910, вып. 7, Владикавказ; Материалы по истории Дагестана и Чечни, т. 3, ч. 1, Махачкала, 1940.

² Ванев З. И. Из истории родового быта Юго-Осетии. Тбилиси, 1955.

³ Невская В. П. Пережитки родовой общины и семейная община у карачаевцев в XIX в. — Труды Карачаево-Черкесского НИИ, вып. VI. Ставрополь, 1970.

⁴ Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965.

подчеркнуть принадлежность к определенной родственной группе семей у чеченцев вместе с общетайповым именем называлось и имя родоначальника патронимии. Патронимия у чеченцев называлась «гаром»⁵. Так, например, «Абу гарах болу къенний» — сыновья... из гара Абу или «Дадий тIяххий» — потомки (наследники) из гара Дадий и т. д. Видимо, поэтому-то члены такого гара у чеченцев считались в прошлом братьями, причем одним из наиболее важных и существенных признаков, указывающих на подобную кровнородственную связь членов патронимии (гара) было непременно соблюдение принципа экзогамии, что являлось одним из элементов существования кровнородственной организации, хотя в некоторых случаях и рассматриваемое время этот принцип нарушался⁶.

В 60-е годы на страницах журнала «Советская этнография» развернулась дискуссия в которой нашла отражение проблема исторического соотношения патронимии с одной стороны, а с другой — семейной общиной⁷. Ученые, которые занимаются вопросами общественного строя разных народов, затрагивая проблему патронимии специально или попутно, связывают эту родственную группу с семейной общиной. «У всех народов Кавказа во всех последовательных фазах ее существования, — пишет А. И. Робакидзе, — патронимия представляла собой универсальную форму специальной организации, а не подразделения рода, она возникает в результате развития семьи, имеющей характер последовательного процесса многократных разделов, ее исходной ячейкой могла быть лишь семейная община или ее пережиточная форма с семейно-общинной собственностью в основе»⁸.

Другая точка зрения ученых сводится к рассмотрению патронимии, как подразделения рода, ссужения рода до небольшой группы родственников. Некоторые ученые считают, что род и патронимия сосуществовали⁹. Так, А. И. Першиц пишет, что «существует мнение, что патронимия является не особой внутриродовой группой, результатом ссужения рода до небольшой группировки родственников (ближайших)

⁵ Гар — поколение, кусок расколотого дерева, отросток. См. *Мацев А. Г.* Чечено-русский словарь. М., 1961, с. 99.

⁶ По мнению С. А. Хасиева гар не являлся в XIX в. экзогамным. Экзогамной общественной единицей он считает «цхана цIийна нах». Функцию последнего гар начал переживать со второй половины XIX в.

⁷ *Крюков М. В.* О соотношении родовой и патронимической клановой организации (к постановке вопроса). — Советская этнография (далее СЭ), № 6, 1967; *Бутинов Н. А.* Община, семья и род. — СЭ, № 2, 1963; *Семенов Ю. И.* О некоторых проблемах (теоретических) истории первобытности. — СЭ, № 4, 1968; *Робакидзе А. И.* Особенности патронимической организации у народов Северного Кавказа. — СЭ, № 5, 1968; *Кисляков А. И.* По поводу статьи Крюкова «Соотношение родовой и патронимической (клановой организации)». — СЭ, № 2, 1968; *Першиц А. И.* К вопросу о «третьем типе социальной организации первобытности». — СЭ, № 2, 1970; *Тумаржин Д. Д.* К вопросу о сущности рода. — СЭ, № 2, 1970.

⁸ *Робакидзе А. И.* Патронимия у народов Северного Кавказа. М., 1973, с. 11.

⁹ См. *Крюков М. В.* Указ. соч., с. 88.

последним остатком архаического рода. В связи с этим нам особенно важна фиксация тех случаев, когда патронимия явственно существует наряду с родом и даже иногда ему противопоставляется. Именно таким образом обстоит дело у арабов кочевых, полукочевых и частично оседлых»¹⁰.

Ю. Н. Семенов прав, отмечая, что костяком и ядром патронимии были потомки одного предка — мужчины. Но в патронимию входили также и женщины (сестра и дочери этих мужчин), которые со временем покидали и переходили в другую патронимию в замужество. (Эту часть патронимии Ю. И. Семенов называет временной), а так матери и жены этих мужчин, которые были также членами патронимии. Таким образом патронимия состояла из трех связанных между собой, групп людей.

По мнению Н. А. Бутинова патронимия возникает на стадии перехода от родовой общины к общине большесемейной. При разрастании большой семьи с дроблением ее, отколовшиеся члены её могут уходить в другие общины, сохраняя при этом следы былого единства в хозяйстве, обычаях, празднествах, представлениях. Так возникает с одной стороны гетерогенная община, основная ячейка, состоявшая из больших семей, не связанных общностью происхождения, а с другой — группа родственных семей, которые могут жить в одной или в разных общинах, которую М. О. Косвен назвал патронимией. Она играет сравнительно второстепенную роль¹¹. Но автор не выделяет роль раздела больших семей в гетерогенных общинах, в образовании патронимии и их роль в социальной жизни этих общин.

Сохранившиеся вплоть до XIX в. почти у всех народов Кавказа пережитки институтов родовых отношений М. О. Косвен подверг анализу и сделал по нашему мнению очень важный вывод, о том, что «архаический род, как реальная социальная единица давно уже перестала существовать у народов Кавказа... Существование на Кавказе в прошлом, и бывшее предметом наблюдения многих авторов в XVIII—XIX вв., родственные группы, которые чаще всего обозначались термином «фамилия» никоим образом нельзя отождествлять или сблизать с архаическим родом»¹².

М. О. Косвен акцентирует внимание на то представление о кровной близости членов своих, об общности интересов их, которое подкреплялось территориальным единством этого общественного коллектива, а не давно существовавший род. Ю. В. Бромлей, касаясь вопроса патронимии пишет: «В нашей литературе в последнее время коллективы родственников, возникшие в результате сегментации семейных общин

¹⁰ *Першиц А. И.* Патронимия у арабов. Краткие сообщения института этнографии (далее КСИЭ), т. XIII, № 1, 1959, с. 32.

¹¹ *Бутинов Н. А.* Община, семья и род. СЭ, 1968, № 2, с. 93.

¹² *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа. М., 1961, с. 23.

обозначаются терминами «патронимия» введенном в таком значении в науку прежде всего трудами М. О. Косвена»¹³.

По нашему мнению следует согласиться, что применительно к народам Кавказа, патронимия в том виде, в каком она описана методами этнографии, учитывая условия и время ее образования, не может быть разветвлением рода. Нам представляется, что первоначальную ячейку в результате которой складывалась патронимия составляла семейная община.

Рассмотрим, что из себя представляет в изучаемое время аульная община и какое место в ней занимала патронимия. Аульная община в конце XIX — начале XX в., хотя и продолжала оставаться основой общественной жизни чеченского народа, но уже шла к своему закату под влиянием целого ряда объективных факторов социально-экономического характера. С развитием способа производства сельская община выступает как консервативная сила. Поэтому в пореформенный период многие институты аульной общины трансформировались, наполнились новым содержанием, хотя и в прежних рамках. Такими «превращенными формами» являлись, например, институт самоуправления — общинный сход, совет старейшин, — «мехка кхел», суд посредников («маслагат» — примирения) и др.

Известно, что старое не исчезает сразу, а новое не появляется мгновенно; они на протяжении определенного времени сосуществуют, и очень часто качественно новое явление продолжает выступать в оболочке старых традиционных форм. В сельской общине чеченцев в пореформенный период подобные процессы проявлялись в формах ее управления.

Потеряв по существу свою самостоятельность, она сохраняла многие прежние институты самоуправления, которые постепенно, с падением их значения в жизни общины отмирали. Например, некоторые общинные традиции, в том числе различные виды родственной и соседской взаимопомощи, хотя и не отмирали целиком, но постепенно теряли свои первоначальные функции. Так, некоторые формы соседской взаимопомощи, совместные праздники и некоторые другие обычаи сохранялись в чеченской общине долгое время даже в первой половине XX в.

По своей структуре сельская община чеченцев во второй половине XIX века была сложной, постоянно развивающейся организацией. Входящие в состав аульной общины малые и большие семьи, которые образовывали патронимии относились к разным тайпам¹⁴, не связанным родством друг с другом. Так встречались «оьзда тайпа», «лакхара тайпа» — знатная, высшая тайпа, а также «лакхара тайпа» — низ-

шая тайпа. Свое наименование тайп получал от какого-то одного предпологаемого предка, названия местности, или же хозяйственной деятельности и т. д.

Кроме того, знатная или высшая тайпа должна была иметь свою тайповую башню «Гала», или «блов»; «Гала» — жилая башня, т. е. видимо, свое селение город и «блов» — боевая, «бIа» — войско), и тайповую гору — «тайпан лам». Так, например, тайп Дишни имел гору «Дишни-лам», тайп Соной — «Соной лам», тайп Чермой — «Чермой лам» и т. д. башни. Исследователи склонны считать, что тайповые башни уже в XVI в. не были собственностью всех членов тайпа, а принадлежали только феодальной верхушке. Названия остатков таких башен до настоящего времени сохранили имена их первых владельцев. Видимо, не все члены сельской общины имели право строить «свою башню», а только представители высшего тайпа¹⁵. Например, Гезин-Гала (Геза — чеченское мужское имя) или же «Утин-Гала» (город или башня некоего Ути) и т. д. Примечательно, что в памяти и преданиях чеченского народа сохранилось довольно отрицательное, негативное отношение к владельцам этих башен.

О том, что в XVII в. в чеченском обществе имелось сословное неравенство, писал П. Бутков: «...значительная часть чеченских «свободных узденей» была закреплена... несмотря на принадлежность к сословию свободных, вынуждена была нести в их пользу различные повинности»¹⁶.

Внутри тайпа выделялись такие социальные слои как «оьзданах», «тоьлланах», «бахамнах» — (знатные, лучшие, благородные, богатые люди) и «юкърнах», «тару елуш болу нах» — (средние люди, не очень богатые люди), а также «лахаранах», «кърнах» — (низкие, бедные люди). В одном и том же тайпе, гаре, даже «высшем» были налицо все эти социальные слои, резко различившиеся между собой по хозяйственному и общественному положению.

Сельская община, когда-то в прошлом объединявшая в своем составе только равноправных членов, все более разлагалась и в нее в рассматриваемое время входили крупные землевладельцы и скотоводы, имевшие в своем распоряжении рабов. Представители различных слоев вступали в борьбу как внутри самой общины, так и с другими общинами за земельные и пастбищные территории, лесные угодья, тайповые горы, — «тайпана мохк», «тайпана лам» и т. д.

Основную массу аульной общины составляло среднее сословие «юкърнах» — являвшееся промежуточным звеном между высшим и низшим сословиями, отличия между которыми были весьма существенными. Члены высшего сословия назначались и выбирались на административные должности (старейшинами, судьями и т. п.) и разными путями освобождались от всех общинных повинностей и налогов. На-

¹³ Бромлей Ю. В. Становление феодализма в Хорватии. М., 1964, с. 183—184.

¹⁴ Тайп — группа людей или семейств, состоящих в родственных отношениях друг с другом. Объединялись они по отцовской линии, возводя свое происхождение к одному предку. Но в рассматриваемое время в тайп входили не только кровнородственные группы.

¹⁵ Харадзе Н. Я. Некоторые стороны... — КЭС, т. 1, Тбилиси, 1968, с. 78.

¹⁶ Бутков П. Материалы по новой истории Кавказа. Ч. 2, СПб, 1869, с. 27.

пример, доверенные села Гойты в 1904 г. писали в прошении о том, что «...наиболее сильные и влиятельные притесняют их...»¹⁷.

Сельская община объединяла в своих рядах всех полноправных членов, считавшихся «первозасельщиками», т. е. коренными жителями аула, но помимо коренных жителей здесь находились и «чужаки» — пришлые или временно проживающие люди («Тебакиннарш»). Их ряды постоянно пополнялись за счет крестьян из горных районов, которые гонимые нуждой и безземельем пытались осесть в плоскостных аулах. Если переселенцев с гор первоначально жители этих аулов свободно принимали в свою среду, в пореформенный период особенно зажиточная верхушка стала отказывать в подобном, приеме, подвергая вновь пришедших нещадной эксплуатации. Эти «новые» должны были платить сельскому обществу, в пределах которого жили, определенную мзду за проживание, за выпас скота, но и в то же время и выполнять различные общественные повинности, причем самые тяжелые взваливались на них. Размер повинностей «временнопровивающих» определялся на сельском сходе, шедшем на повод уу богатеев.

Например, житель селения Шалажи Чапасв С. в своем прошении отмечал, что он вместе со своей семьей из 12 человек не имеет земельного надела, не имеет никаких прав в селе, и такие как он, т. е. «временнопровивающие» вынуждены быть рабами каждому, имеющему голос на общественном сходе.

В другом документе мы также читаем о крайней нужде крестьянской семьи: «Лет 38 назада как мы живем в сел. Урус-Мартан 1-го участка Грозненского округа Терской области, куда был переселен отец с горной полосы Чинхоевского общества 4-го участка Грозненского округа. По неизвестным причинам мы нигде не зачислены коренными жителями, где мы могли бы пользоваться земельным наделом. Старший из нас Цорах имеет 8 душ семейства, средний Борзаш 4 души и младший Чилик — 3 души. И живем мы, имея каждый свой двор... за все время мы покупали земли у общества с. Урус-Мартан и работали на нее. В настоящее время общество это составило приговор не продавать нам как пахотной, так и покосного места, а в случае нарушения этого договора, то как с нарушителей, так и с нас взыскать по пять рублей штрафа в пользу общества. Положение наше, ввиду этого обострилось, самое критическое во всех отношениях, если не последует милость со стороны начальства. За время проживания с нас в один год взыскало обществом 120 руб.; во второй раз 90 руб., не принимая во внимание, что как пахотное, так и сенокосное место мы приобрести от них не смогли...»¹⁸.

Следует отметить, и ряд сословных особенностей в сельской общине. Так, «юкърнах» — среднему сословию из высшего тайпа предпо-

читались даже богатые люди из низшего или пришлого тайпа, несмотря на то, что средние сословия из высшего и низшего тайпа, казалось бы, стояли на одинаковых ступенях социальной лестницы. Естественно, что бедные, как из тех, так и из других тайп, постоянно находились в нужде, хотя и были «родовитее» те из них, кто относился к высшему тайпу. Однако, несмотря на такое «родство» и чисто внешние связи, бедные почти не ощущали своей родовитости, поскольку распространялась она лишь на семьи богатых однотайповцев. Все это свидетельствует о том, что в аульной общине у чеченцев рассматриваемого времени сохранялось и росло классовое расслоение.

Крайне незначительную прослойку в чеченском обществе составляли рабы — «лай» и их потомки. Наши полевые материалы свидетельствуют о том, что в некоторых селениях (например, Толстов-Юрт, Герменчук и др.) до настоящего времени помнят фамилии рабов и их обладателей. «Ушам лайш хилера» — они были рабами, — говорят о них до настоящего времени¹⁹.

С. Броневский²⁰, Ф. И. Леонтович²¹, Н. Н. Харузин²², Н. Тульчинский²³, Г. А. Ткачев²⁴ и др. находясь под влиянием распространенной в то время концепции о неразвитости отношений патриархального рабства, писали о его наличии в Чечне, как о чуть ли не сугубо «семейном» институте. Нам представляется, что вряд ли можно полностью согласиться с их утверждениями о том, что со временем «лай» получал все права членов семьи и тем более имел возможность жениться и на дочери или родственнице своего хозяина, стать равноправным членом общины. На самом деле сословные отношения в чеченской сельской общине надолго сохраняли за «лаями» положение зависимой категории лиц. Так, Салтуханов В. из с. Горячеводска говорил: «в большинстве случаев «лай» умирал так и не женившись»²⁵.

Далее, нельзя согласиться с утверждением названных авторов об отсутствии у чеченцев сословных делений. «Комиссия образованная в 1869 году для разбора сословных прав горцев Кубанской и Терской областей, пришла к выводу и собрала данные, которые «указывают на образование между горцами (чеченцами — З. Х.) с древнейших времен различных сословий...»²⁶. Это кажущееся на взгляд непосвященного «общинное равноправие» членов сельской общины лишь внешне под-

¹⁹ Полевые материалы СКЭЭ МГУ 1976—1978 гг.

²⁰ Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные Семеном Броневским. М., 1823, с. 52.

²¹ Леонтович Ф. И. Адамы кавказских горцев, ч. II, Тифлис, 1883, с. 80—81.

²² Харузин Н. Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей. — СМЭ, вып. III, М., 1883, с. 117.

²³ Тульчинский Н. Пять обществ Кабарды. — Терский сборник, вып. VI. Владикавказ, 1903, с. 44.

²⁴ Ткачев Г. А. Ингуши и чеченцы. Владикавказ, 1911, с. 44.

²⁵ Полевые материалы СКЭЭ МГУ 1976—1978 гг.

²⁶ ЦГВИА СССР, ф. 1300, оп. 7, д. 165, л. 138.

¹⁷ ЦГА СОАССР, ф. 11, оп. 3, д. 5500, л. 1.

¹⁸ ЦГА СОАССР, ф. 270, д. 4, л. 146.

держивалось ещё сохранявшимися и бытовавшими пережиточными формами патриархальных отношений. Об этом в частности говорят многочисленные примеры сословного «табеля о рангах» среди тех или иных чеченских тайпов, а также отношения к лаям и их потомкам, заключающимися не только в нежелании родиться с ними, но и в бытовании отдельных унижительных для лаев обычаев²⁷.

Следует отметить, что царское правительство было заинтересовано в сохранении сельской общины, этой основной формы общественной организации у народов Северного Кавказа, поскольку община для царизма оставалась наиболее удобной административно-территориальной единицей, а ее сохранение облегчало управление горцами, беспрепятственное функционирование полицейской и налоговой системы.

Сельская община являлась главным социально-экономическим звеном общественной организации чеченцев, играла большую роль в их повседневной жизни, составляя в то же время низшую территориально-административную единицу, которая состояла из ряда семейно-родственных групп — гаров (патронимий)²⁸, живших в пределах одного села. Гары объединялись в тайпы. В каждый тайп могло входить от 10 и более гаров, что, видимо, зависело от увеличения поколения мужчин в тайпе, их расселения. Так, например, по сообщениям наших информаторов из села Ведено²⁹, тайп Харачой распался на множество гаров, которые жили в прошлом в основном в селениях Ведено, Харачой Ца-Ведено, Дишни-Ведено. Попытаемся это показать на таблице.

Расселение гаров, входящих в тайп харачой³⁰

Название селения	Всего семей	Название гара							
		Губай гар	Юнус гар	Клудай гар	Умар гар	Меса-дой гар	Цагтай гар	Сунгар гар	Байкаш гар
Харачой	128	20	—	—	30	10	10	—	24
Ца-Ведено	?	20—25	116	12	35	20	40	мало	—
Ведено	?	—	—	25	45	30	35	20	65
Дишни-Ведено	405	10	20	80	30	60	—	50	75

²⁷ Полевые материалы СКЭЭ МГУ, 1976—1978.

²⁸ Термин «патронимия» некоторые исследователи считают неудачным и не вполне отражающим содержание понятия, так как наряду с патронимией существовали и «патронимии», т. е. группы родственных семей, ведущих свое происхождение от общего предка по женской линии (*Крюков М. В.* О соотношении..., с. 87—88). Но термин «патронимия» довольно прочно вошел в советскую этнографическую литературу (см.: *Ненская В. П.* Пережитки родовой общины и семейная община у карачаевцев в XIX в. Черкесск, с. 174—225); *Инал-Ипа Ш. Д.* Брак и семья у абхазов. Сухуми, 1965, с. 45. *Гаглайти З. Д.* Очерки по этнографии осетин в XIX в. Тбилиси, 1974, с. 39.

²⁹ Юнусов М. (79 л.), Мусостов М. (72 г.), Яндарова Т. (87 л.).

³⁰ ЦГВИАЛ, ф. 1290, оп. 11, д. 2378, лл. 405, 408 и полевые материалы СКЭЭ МГУ 1976—1978 гг. и материалы этнографической экспедиции (отряд 2) Института истории, социологии и филологии, 1979.

По сведениям информаторов в этих селах жили люди из других тайпов. Например в с. Ца-Ведено с самого основания до настоящего времени живут «къезаной гар», о своем происхождении сами они не знают. Видимо, разрастаясь, гар превратился в тайп, в более широкую организацию. В сел. Дишни-Ведено, кроме переселенных тайпов и гаров жили «белглатой-гар», «блашк-гар», «къезаной-гар» и др.; само название селения «Дишни-Ведено» дано по нашим полевым материалам³¹ по имени первоселенника, возможно основателя села. Так житель этого селения Мусостов М. Отметил, что здесь проживало 6 гаров из тайпы Дишни; Уци-гар, Айсн-гар, Чиркх-гар, Сослан-гар, Ялакх-гар³².

В свою очередь гары делились на «некъи», (некъ — дорога). Так, Уци-гар в последующем распалось на Тахи-некъий, Байтакх-некъий, Билал-некъий. Далее некъи делились на семьи, как большие «ца» (во второй половине XIX в. они существовали как пережиток) так и малые «дюзал».

Известно, что патронимия — широкий круг родственных семей, объединенных общим происхождением от одного предка и связанных между собой в силу определенных экономических и родственных отношений, а характерными чертами ее являлись территориальное, экономическое, идеологическое и общественное единство, входящих в ее состав членов.

Была ли чеченская патронимия — гар самостоятельной производственно-экономической ячейкой аульной общины? По нашему мнению, в пореформенный период гар его уже не была. Собственником основных средств производства, имущества, как правило, была семья, а не семейно-родственная организация. Сохранились только патронимические связи, которые оказывали влияние на структуру и разные стороны жизни сельской общины чеченцев. В то же время между семьями одного гара, проживающих в данном селе в какой-то мере сохранялось, хотя и очень слабое хозяйственное единство. Так, некоторыми угодьями (пастбищами, лесом, выгонами) семьи одного гара пользовались совместно.

Например, недалеко от села Старая Сунжа находились земли, принадлежавшие Чермой-тайпу и все горы, входившие в этот тайп, косили там сено, рубили дрова и т. д. (эти земли назывались «чермой мохк») даже до настоящего времени среди старожилдов можно слышать это название³³. В то же время пахотной земледельческой единицей была земля отдельной семьи (дюзал), хотя в сознании чеченцев сохранялись

³¹ Ст. научный сотрудник сектора археологии и этнографии Хасиев С. А. сообщил, что есть сведения о том, что «Дишни» — это место, где выпасался скот, который не угодился в горы.

³² Полевые материалы СКЭЭ МГУ 1976—1978 гг.

³³ Полевые материалы СКЭЭ МГУ 1976—1978 гг.; ЦГА ЧИАССР, ф. 32, оп. 1, д. 6, л. 35.

представления о кровнородственных связях, пусть угасших. После известных земельных реформ, проведенных на Северном Кавказе царским правительством в 60—70-х гг. XIX в. и введения пределов общинного землепользования и земельных переделов, семьи стремились иметь участки рядом, если же таковых не оказывалось при разделе, менялись участками.

Следует отметить, что в пореформенный период производственно-экономические связи в силу определенных социально-политических и экономических причин в основном угасли в чеченской патронимии. Сохранились лишь отголоски, которые указывали на существование таковых. Так, например, одним из выражений патронимической гаровой связи был в прошлом фамильный знак — «мухар», «томмога» для лошадей. Н. Н. Харузин отмечал, что «лошадям обыкновенно вырезали тавро. Тавро существовали далеко не у всех семейств. Рисунки разнообразны: некоторые имеют вид круга, креста и т. п., другие представляют собою совершенно произвольную фигуру... есть обозначающие начальные буквы фамилии владельцев лошадей... Если отец выбрал себе какое-либо тавро, оно становится обязательным для всех его нисходящих потомков. Если сыновья делятся с отцом, тавро переходит к ним неизменным, на нем не прибавляется ни черт, ни рисунков. Если у отца тавра нет, сын может выбрать любое тавро»³⁴.

Рассматривая вопрос расселения патронимии, следует отметить, что их было три типа: патронимические хутора и аулы в их наиболее архаических формах (однако в рассматриваемое время таковых почти не осталось); второй тип — патронимические кварталы, (вторая половина XIX — начало XX в.); третий тип — кварталы групп сохранившихся родственные связи при наличии чужих семей — этот тип характерный для соседской аульной общины, был более распространенный в изучаемый нами период.

Однофамильные аулы получали наименование от местности, на которой они располагались, либо от фамилии (имени) первопоселенцев. В конце XIX — начале XX вв. в Чечне почти все селения были полигенными, за исключением некоторых горных районов.

Патронимические кварталы прослеживаются на примере селения Старый-Юрт, изучение которых (на основании полевого материала) дает возможность увидеть откуда произошла та или иная патронимия. Село состояло из 8 кварталов — купов: Кей-юкь, Чертой-юкь, Лакхазанткхой-юкь, Лахазанткхой-юкь, Лакхаанглой-юкь, Лахаанглой-юкь и др. Но во второй половине XIX в. в составе кварталов появились уже усадьбы из неродственных гаров. Так, в Кей-юкь, кроме Кей жили Чантий, Эникхалой, Пешхой и др. В Англой-юкь, кроме англой, жили Аинди, Дишни и др. Наши информаторы отмечали, что Аинди — это

пришлые из Дагестана, в основном, нанимавшиеся пастухами как для всего аула, так и для отдельных лиц, имевших большое количество скота и овец. Постепенно накапливаясь, они создавали в квартале свой юкь — небольшое поселение и их потомки до настоящего времени живут там, (схема 1)³⁵.

В селении Герменчук в конце XIX в. было 4 квартала: Чермой куп, Пудинар куп, Обигаран куп, Бизнекхий юкь, имелось здесь общеаульное сельское правление и одна сельская мечеть³⁶; в селении Энгель-Юрт было 6 кварталов и 6 квартальных мечетей при одном сельском правлении³⁷; в селении Старый-Юрт — 8 кварталов: Аьккхий-юкь, Лахара и Лакха Занткхой юкь, Лахара и Лакхара Англой юкь, Кей юкь, Чинхой юкь³⁸.

Некоторые из указанных кварталов вместе с названиями сохраняли и сохраняют вплоть до настоящего времени остатки локально-территориального единства, что доказывается наличием в купях семей из того гара, которым он называется. Так, в селе Герменчук в кварталах Пудинар живут 17 семей этого гара, а в селе Старая Сунжа сохранились 14 семей Чермойгар и т. д.³⁹ Гаровые купы — в основном квартале старожилов. Из-за отсутствия свободной территории представители других гаров селились или за пределами села или подсеялись к старым кварталам, в результате чего создавались смешанные кварталы. Между родственными семьями, заселявшими кварталы селений, сохранялись угасающие тайповые и гаровые связи, которые в какой-то мере, хотя и в очень ослабленном виде, оказывали влияние на структуру и разные стороны жизни аульной общины. Однако, с развитием товарно-денежных отношений, эти родственные связи нарушались, что хорошо видно на схеме расположения кварталов.

Следует отметить, что образованию родственных кварталов, сохранившихся во многих селениях вплоть до первых лет советской власти (а кое-где следы их проступают до сих пор), способствовал не только раздел больших семей и компактное расположение вновь созданных дочерних семей, но и характерный для Чечни хуторский тип (Бени хутор, отселок Эшельхотой, Кади хутор, Хаки хутор, хутор Каратаева и др.)⁴⁰.

Говоря о гаровых кварталах в конце XIX — начале XX в. в Чечне, следует отметить, что их заключительный этап существования отно-

³⁵ Схема составлена на основании полевого материала с. Толстов-Юрт, а также сборника населенных мест Терской области, т. 2, вып. 7, Владикавказ, 1891, с. 100. ЦГИАЛ. (Сведения о населенных пунктах по первой всероссийской переписи), ф. 1290, оп. 11, д. 2378, л. 503.

³⁶ ЦГИАЛ, ф. 1290, оп. 11, д. 2378, л. 53.

³⁷ Там же, с. 79.

³⁸ Полевые материалы СКЭЭ МГУ 1976—1978 гг. (Куп и юкь — равнозначные понятия кварталов).

³⁹ Там же.

⁴⁰ ЦГИАЛ, ф. 1290, оп. 112, д. 2378, л. 409, 414, 415, 440.

³⁴ Харузин Н. Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей. — Сборник материалов по этнографии. Вып. III. 1888, с. 135.

сится к периоду, когда соседские отношения в селах Чечни были уже в достаточной степени развиты и повсеместно получила развитие сельская соседская (территориальная) община.

Сохранение локальности гара являлось фактором, который в значительной мере термозил свободное развитие капиталистических отношений на селе. Тем не менее, прежнее локальное единство, как один из наиболее устойчивых признаков гара, долгое время сохранялся (а кое-где его следы видны до сих пор) в Чечне даже при окончательном исчезновении элементов экономической и производственной общности гара в новых условиях социального развития края.

Таким образом, патронимические отношения в сельской общине чеченцев во второй половине XIX века сохранялись, но патронимия, как определенная форма общественной организации, к этому времени угасла, сохраняя лишь некоторые черты бытового, общественного и идеологического единства. Стойкость некоторых патронимических связей, видимо, объясняется теми существенными функциями, которые они выполняли на протяжении длительного времени в семейном и общественном быту горцев Кавказа. Идеологическое и общественное единство патронимии — являются важными элементами прежней общности. Это единство выражалось прежде всего в том, что каждый гар имел своего собственного предка (патрона), положившего начало данному гару и давшему ему название (эпоним). Каждый гар, как уже отмечалось, были самоименованием, которое состояло из имени собственного предка, данного вместе с гаровой приставкой — *-ин, и* (Данкингар, Элингар и др.). В отличие от предка тайпа — как правило, всегда легендарного — предок гара был вполне реальным и действительным лицом, положившим начало тому или иному гару, и память о котором передавалась из поколения в поколение. Когда возникал новый гар, он вел свое происхождение уже от нового предка — основателя этого гара.

Носители различных фамилий помнят рассказы и легенды об образовании их фамилии, пример, Усумовы из села Герменчук (по сообщениям Х. Усумова ныне проживающего в г. Грозном) помнили, что основателем их Дадингара был некто Данк. Оказавшись кровником, он вынужден был со своей семьей переселиться в село Урус-Мартан, где после примирения остался жить, образовав свой гар, сохранив свою фамилию. Информатор добавляет, что часть предков из их тайпа (ширли), став кровниками и устав от преследований и переселений, отказались от остальных своих родственников и уехали в Ширды-Юрт, основав свой гар — Хамадангар (старшим среди переселенцев в Ширды-Юрте был Хамад, имя которого и получил новый гар). Другая часть после примирения вернулась в село Герменчук⁴¹.

Внутри гара, как было уже отмечено, существовало объединение —

«некъи». Так, например, Гудингар в селе Герменчук распадался на «Айдамир-некъи», Бузур-некъи, Азаци-некъи и др.⁴² В начале XX в. Н. С. Иваненков отмечал, что ему по распросам удалось в конце XIX в. установить, что горные чеченцы разбиваются на несколько групп, имеющих различные местные наименования, происхождение которых относится к очень отдаленным временам. Есть «чантийцы», «хачаро», «дзумсой», «мулкой», «шарой» и др. Такие названия встречаются в целых группах селений, отселков и хуторов и даже в разных обществах, близких между собой по своему происхождению. Каждая из этих групп имеет свои сказания о происхождении и о родоначальниках, представители которых имеются и теперь налицо в каком-либо одном старом селении той или иной группы⁴³. Память о своем предке, как показывают наши полевые материалы и схемы, сохранялась членами фамилии порой до 9—10 и более поколений.

Члены неразделенной семьи в целом (и каждый из них в отдельности), помимо своего собственного имени, первоначально, видимо, никак не именовались и лишь впоследствии возникло название всей семьи от имени или прозвища отца или деда, позже появились индивидуальные отчества. Видимо, гаровые названия у чеченцев со временем превратились в фамилии современного типа Дадинггар—Дадаевы, Данкингар—Данкаевы, Ирзингар—Ирзиевы и т. д.). Таким образом, нам представляется, что собственное имя основателя патронимии со временем, вследствие расширения круга родственников, превращалось в фамилии современного типа. Проявление идеологического единства патронимии в ее наименовании, произошедшего от собственного имени основателя патронимии, было характерным для многих народов Кавказа, как пишут Р. Л. Харадзе, А. Авдал, З. Д. Гаглоева и др.⁴⁴

Идеологическое единство патронимии у чеченцев также проявлялось в их участии в делах и событиях, связанных с родственниками (особенно в празднествах семей своей патронимии — рождение ребенка, свадьба, похороны и т. д.). Хотя участие в таких торжествах для всех членов гара считалось обязательным, но степень их участия зависела от степени родства. Так, если дальние родственники, прибывшие по случаю смерти члена гара уходили, выразив свое соболезнование, то близкие родственники (братья и сестры, как родные, так и двоюродные, дяди и тети как со стороны отца, так и со стороны матери и т. д.) в течение нескольких дней оставались в доме умершего (мужчины принимали соболезнования, женщины готовили пищу для посещающих,

⁴² Там же.

⁴³ Иваненков Н. С. Горные чеченцы, с. 7—16.

⁴⁴ Харадзе Р. Л. Грузинская семейная община, ч. 1, Тбилиси, 1960, с. 10; Авдал А. Патронимия у курдов Армении в XIX в. Советская этнография, 1959, № 6, с. 150; Гаглоева З. Д. Общественный строй осетин в XIX в. Очерки по этнографии осетин. Тбилиси, 1974, с. 84.

⁴¹ Полевые материалы СКЭЭ МГУ 1976—1978 гг.

угощали их, убирали, выполняли все необходимое по дому и т. д.). Следует отметить, что даже срок ношения траура зависел от степени родства — до года для близких родственников и меньшие сроки для более отдаленных родственников. Если же на это время у кого-либо из близких родственников была назначена свадьба или какое-либо другое торжество, оно откладывалось.

Членами гара кроме того оказывалась материальная и моральная поддержка семье, которую постигло несчастье. Г. Ф. Чурсин отмечал: «У ингушей и чеченцев всякий родственник и друг умершего должны были сделать приношение семье умершего, смотря по состоянию, кто жертвует быка, кто корову, теленка, барана или известную сумму денег, не меньше рубля. Кроме того, близкие родственники умершего приглашают дальних родственников...»⁴⁵.

Согласно обычаю в похоронах у чеченцев принимали участие не только члены гара, но и некоторые члены тайпа, с которыми семья умершего придерживалась связи. В этом выражалась моральная поддержка дальних родственников им сообразно сразу же после смерти. Независимо от расстояния они должны были, отложив все свои дела, сразу же явиться после получения этого известия. Необходимость столь быстрого появления в доме умершего, возможно, объясняется тем, что по обычаю мусульман похороны должны состояться в день смерти умершего. У чеченцев говорили, «дакъа лаятта хьогу» — (труп жаждет земли), поэтому покойника старались хоронить в день смерти, или же в крайнем случае на второй день.

Идеологическое единство членов гара проявлялось и в том, что каждый гар имел свой отдельный участок на общем кладбище. В Чечне до сегодняшнего дня сохранился обычай, по которому, независимо от расстояния, покойника привозят и хоронят на тайповом кладбище.

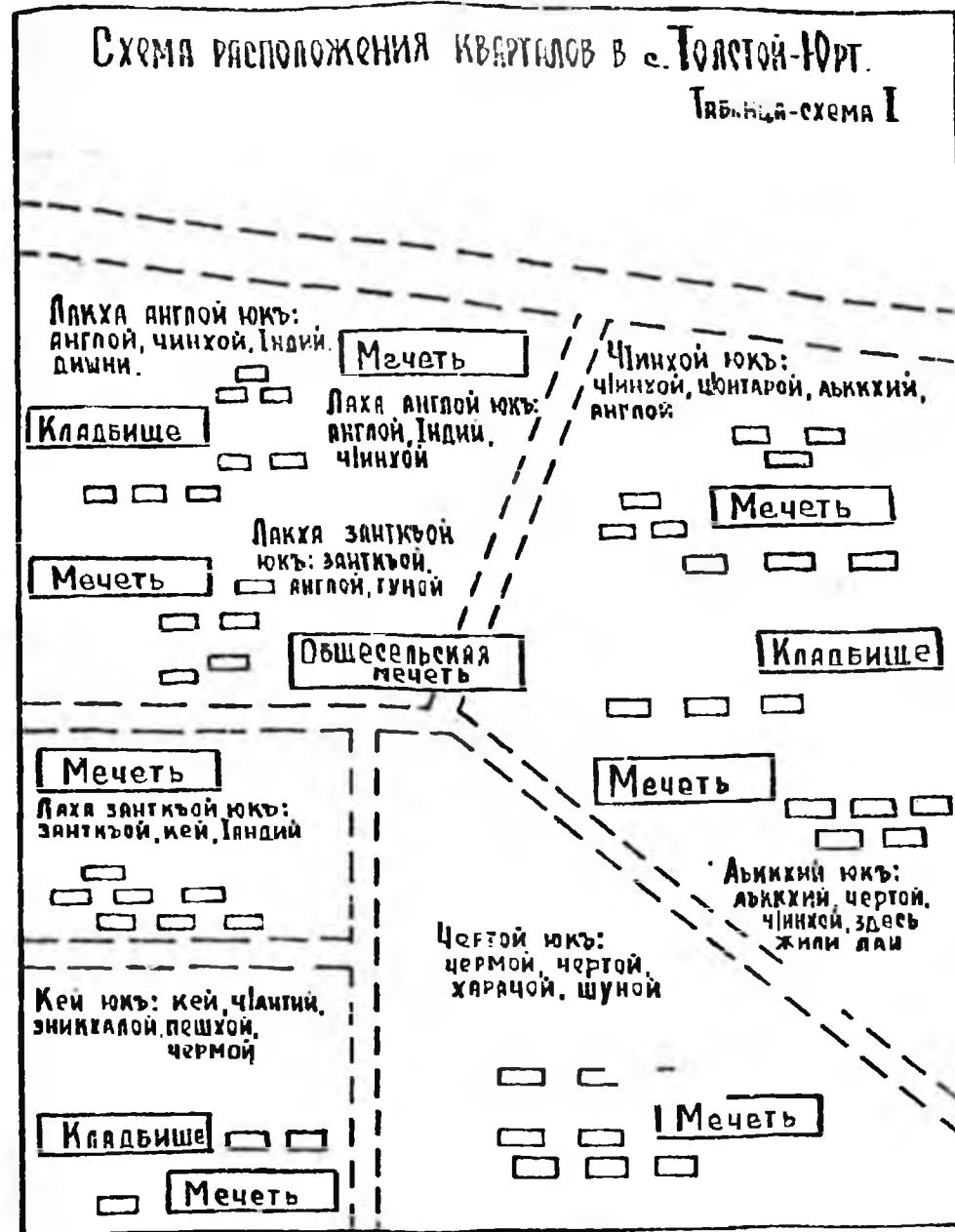
Наш информатор из села Герменчук Д. Умаров рассказал нам, как ему приходилось доставлять погибшего на германском фронте в годы первой мировой войны в родное село.

Большая солидарность членов гара проявлялась и во время свадьбы. Родители обязательно осведомляли главу гара о своем решении женить сына или выдать дочь замуж, прислушивались к его совету. Родственники и в этом случае помогали материально: приносили подарки (чем ближе родство, тем весомее). В их число могли входить корова, баран, деньги и др. Моральное участие выражалось в присутствии на свадьбе, справлении необходимого ритуала и т. п.

Таким образом, патронимические отношения в сельской общине чеченцев во второй половине XIX — начале XX века сохранялись, и патронимия, как определенная форма общественной организации к этому времени угасла, сохраняя лишь некоторые черты бытового общественного и идеологического единства. Стойкость некоторых патро

Схема расположения кварталов в с. Толстой-Юрт.

Таблица-схема I



⁴⁵ Чурсин Г. Ф. Очерки по этнографии Кавказа. Тифлис, 1913, с. 35—36.

нимических связей, видимо, объясняется теми существенными функциями которые они выполняли на протяжении длительного времени в семейном и общественном быту горцев Кавказа.

После вхождения Чечни в состав России и вовлечения края в водоворот капиталистического производства патронимические связи стали разрушаться ещё более быстрыми темпами, что, безусловно, имело прогрессивное значение для дальнейшего социально-экономического развития чеченского общества.

М.-Р. А. Ибрагимов

ЧИСЛЕННОСТЬ И ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

На современном этапе социально-экономического развития социалистического общества появляются объективные возможности значительного расширения сферы воздействия общества на демографическое поведение людей. В связи с тем, что современная демографическая ситуация является результатом очень длительной и сложной демографической истории народов возникает задача историко-демографических исследований. Актуальность исследования проблем народонаселения была подчеркнута на XXVI съезде КПСС¹.

Вопросы численности и этнического состава сельского населения Дагестана во второй половине XIX — начале XX в. изучены недостаточно полно. Среди немногочисленных публикаций, в которых затрагиваются или решаются те или иные вопросы этой проблемы упомянем работу Х.-М. О. Хашаева², посвященную общественному строю народов Дагестана в XIX в., где приведены новые архивные материалы о численности населения Дагестана в XVIII—XIX вв. Здесь же необходимо сказать и о не совсем удачной попытке анализа численности населения Дагестана с конца XIX по середину XX в., предпринятой К. П. Сергеевой³.

В историко-этнографическом плане специально этой теме посвящены работы двух авторов. В статье М.-З. О. Османова⁴, впервые подроб-

но освещены многие вопросы расселения и численности одного из народов Дагестана — даргинцев. В ней даны детальная характеристика размещения и этнического развития, а также анализ темпов роста численности даргинцев в различные исторические периоды, начиная с XVIII до начала XX в.

Ряд вопросов численности и этнического состава сельского населения Дагестана второй половины XIX — начала XX в. рассматриваются в работе автора настоящей статьи⁵.

При исследовании численности и этнического состава сельского населения Дагестана второй половины XIX — начала XX в. необходимо учитывать ненадежность некоторых источников, изменение административно-территориальных границ, отсутствие в прежней литературе четко сложившегося представления об этнической принадлежности жителей тех или иных аулов и т. д.

Вначале обратимся к основным показателям динамики общей численности населения Дагестана за период с 1861—1916 гг. (таблица 1).

Приведенные в таблице данные позволяют сделать вывод, что численность населения Дагестанской области со времени образования ее (1860 г.) и до Великой Октябрьской социалистической революции, то есть более чем за полвека увеличилась примерно в полтора раза. Обращает на себя внимание чрезвычайно неравномерная картина изменений численности населения Дагестана. Подобная скачкообразность объясняется двумя родами причин: действительными колебаниями численности населения (вызванными изменениями темпов естественного движения, миграцией и другими причинами) и разнохарактерностью самих источников.

Обратимся непосредственно к цифровым данным. Период с 1861 по 1890 г. характеризуется значительным увеличением численности населения — на 175,8 тыс. человек или на 40,5 проц. При этом половина этого прироста приходится на третье десятилетие (1880—1890 гг.). Здесь необходимо обратить внимание на два момента. Первый — относительно медленный рост численности населения в 1861—1877 гг., который объясняется прямыми потерями населения участвовавшего в многочисленных восстаниях 1861—1863, 1866, 1871 и 1877 гг. и последующим выселением значительной части восставших за пределы Дагестанской области. Второй момент — неправдоподобно высокий прирост населения за 1881—1886 гг., который, видимо, объясняется завышением данным о численности населения в посемейных списках 1886 г. Эта тенденция к завышению численности отдельных этносов и

¹ Материалы XXVI съезда КПСС. М.: Политиздат, 1981, с. 54.

² Хашаев Х.-М. О. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961.

³ Сергеева К. П. Изменение в составе и размещении населения Дагестана с 1897 по 1965 годы. — В кн.: Проблемы развития экономики Дагестана, вып. V. Махачкала, 1967, она же: Население Дагестана. Махачкала, 1973.

⁴ Османов М.-З. О. Расселение и численность даргинцев в XVIII—XIX вв. — В кн. Дагестанский этнографический сборник, вып. I, Махачкала, 1974.

⁵ Ибрагимов М.-Р. А. Динамика численности и расселение народов Дагестана (1870—1970 гг.) /этностатистическое и этногеографическое исследование/. М., 1979 — Научный архив этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Дис... канд. истор. наук.

Таблица I

Динамика численности населения Дагестанской области
(1861—1916 гг.)

(в сопоставимых границах)*

Годы	Численность населения		Прирост населения		Средне- годовой прирост, %
	в тыс. человек	в % к 1861 г.	Абсолют- ный в тыс. человек	%	
1861	433,6	100	—	—	—
1866	449,5	103,7	15,9	3,7	0,73
1874	481,5	111,0	32,0	7,1	0,88
1881	526,9	121,5	45,3	9,4	1,34
1886	588,7	135,8	61,8	11,7	1,34
1890	609,4	140,5	20,7	3,5	0,87
1894	607,1	140,0	— 2,3	— 0,4	— 0,01
1897	592,8	136,7	— 14,3	— 2,4	— 0,80
1900	629,3	145,1	36,5	6,2	2,05
1904	656,9	151,5	27,6	4,4	1,10
1909	679,2	156,6	22,3	3,4	0,68
1913	708,0	163,3	28,8	4,2	1,05
1916	712,2	164,9	4,2	0,6	0,19

населения в целом по сведениям 1886 г. была в свое время отмечена М.-З. О. Османовым⁶.

Демографическая ситуация в Дагестане в последнем десятилетии прошлого века была также протворечивой. За семь лет (с 1890 по

* Составлено по материалам следующих источников: за 1861 г. — *Стебницкий И. И.* Статистическая таблица Дагестанской области. — В кн.: Записки КОРГО, кн. VI, Тифлис, 1864, с. 231—232; за 1866 г. — *Комаров А. В.* Народонаселение Дагестанской области. — В кн.: Записки КОРГО, кн. VIII, Тифлис, 1873, с. 32—45; за 1874 г. — *Зейдлиц Н. К.* Пространство, население и населенность Кавказского края (по официальным сведениям 1873—1876 гг.). — В кн.: Сборник сведений о Кавказе, т. IV, Тифлис, 1878; за 1881 г. — Кавказский календарь на 1883 г. Тифлис, 1882, с. 232—234; за 1886 г. — Дагестанская область. Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г., Тифлис, 1893; за 1890 г. — Кавказский календарь на 1893 г., Тифлис, 1892, с. 26—27; за 1894 г. — *Козубский Е. И.* Памятная книжка Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1895, с. 40; за 1897 г. — Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., вып. 62, Дагестанская область. М., 1905, с. 4—5; за 1900—1916 гг. — *Обзоры о состоянии Дагестанской области за 1900—1915 гг.* Темир-Хан-Шура, 1901—1916, ведомости «Распределение населения Дагестанской области по сословиям и вероисповеданиям за 1900—1915 гг.». *Земкин Г. М.* Населенные места Дагестана. Темир-Хан-Шура, 1917.

⁶ Османов М.-З. О. Указ. соч., с. 181, 188.

1897 г.) численность населения Дагестанской области сократилась на 16,6 тыс. человек или на 2,8 проц. Это было результатом очень низкого естественного прироста населения в этот период, который вероятно был обусловлен сильным голодом, охватившим Дагестан в 1891 г. и последствием холерной эпидемии 1892 г., когда численность населения уменьшилась почти на 13 тыс. человек или 2,1 проц.⁷

Другая причина отрицательного баланса в движении населения в 1890—1897 гг. кроется в недоучете переписью 1897 г. числа временно отсутствовавшего населения в результате чего общая численность населения Дагестанской области оказалась ниже действительной примерно на 33 тыс. человек или на 5,3 проц. ко всему населению. Перепись 1897 г. зафиксировала в области 571,2 тыс. человек наличного населения и только 21,6 тыс. человек — временно отсутствующего, в итоге — 592,8 тыс. человек⁸. По данным отчетов губернатора области (которым в этом вопросе следует доверять больше, ибо эти сведения подготавливались более тщательно и ежегодно перепроверялись) в этот период за пределы Дагестана ежегодно уходило от 40 до 70 тыс. человек; в 1897 г. их было не 21,6 тыс. как показано по переписи 1897 г., а 55 тыс. человек⁹. Таким образом более точная итоговая численность населения в 1897 г. составила 625,8 тыс. человек.

В результате указанной выше неточности в данных переписи населения в 1897 г. создавалась видимость непомерно высокого прироста населения области с 1897 по 1900 г., хотя в действительности естественный прирост был очень низким (см. таблицу 2).

Всего за вторую половину XIX в. численность населения Дагестанской области возросла на 195,7 тыс. человек или 45,1 проц. к 1861 г.

Рассматривая движение населения Дагестана в начале XX в., отметим постепенное увеличение численности населения области за 16 лет на 82,9 тыс. человек или на 13,2 проц. к 1900 г. Этот период характеризуется для Дагестана более высокими, чем в прежнее время, показателями естественного прироста населения (например в 1901 г. — 5,2‰, в 1904 г. — 8,4‰, в 1911 г. — 8,9‰, в 1913 г. — 6,0‰ и т. д. (см. таблицу 2). Вместе с тем в конце первого десятилетия, точнее в 1908 и 1909 гг. в результате эпидемий холеры, натуральной оспы и тифа повысилась смертность населения и естественный прирост в 1909 и 1910 гг. упал до 1,1 — 1,8‰¹⁰.

Одной из причин постоянного роста численности населения области в этот период был так же, приток сюда русского и украинского насе-

⁷ Расчитано по: Обзор о состоянии Дагестанской области за 1892 г. Темир-Хан-Шура, 1893, с. 18, 48.

⁸ Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., вып. 62, с. 4—5.

⁹ Обзор о состоянии Дагестанской области за 1897 г. Темир-Хан-Шура, 1898, с. 35.

¹⁰ Обзор о состоянии Дагестанской области за 1908 г. Темир-Хан-Шура, 1909, с. 75; Обзор о состоянии Дагестанской области за 1909 г. Темир-Хан-Шура, 1910, с. 86—88.

ления в связи с переселенческим движением крестьян центральной России¹¹.

Некоторое понижение темпов прироста населения Дагестанской области с 1913 по 1916 г. объясняется отводом войск и оттоком части гражданского населения в связи с мобилизацией его на фронта первой мировой войны.

В целом за весь рассматриваемый период с 1861 по 1916 г. численность населения Дагестанской области увеличилась на 278,6 тыс. человек; среднегодовой темп прироста населения составляет небольшую цифру 5,07 тыс. человек или 1,16 проц. (Что же касается данных среднегодового и общего прироста населения по более коротким отрезкам времени, то они представлены в таблице 1).

На рост численности населения Дагестана во второй половине XIX — начале XX в., как показывает наше исследование, сильное влияние оказывал экономический фактор. Необходимо помнить, что в этот период Дагестан представлял собой относительно отсталый аграрный район царской России с ярко выраженными феодально-патриархальными производственными отношениями. Основная часть населения находилась в очень стесненных жизненных условиях, с ограниченным питанием и любыми неурядицами, перебои в урожайности хлебов, падеж скота и т. п. стихийные бедствия вызывали массовый отток в основном мужского населения за пределы Дагестана в поисках заработка; совокупный результат этих явлений сразу же отрицательно сказывался на уровне рождаемости и смертности и в конечном итоге на естественном приросте населения области. Эти положения подтверждаются приводимыми ниже данными. Мы уже отмечали резкое снижение рождаемости и естественного прироста в 1893 и 1894 гг., обусловленное неурожайным 1891 и «холерным» 1892 гг. Далее 1898 и 1899 гг. были неблагоприятными по урожаю хлебов (по 0,43 четверти общего сбора на единицу населения), кроме того, «от холодов и бескормицы» произошел массовый падеж скота (более 40 тыс. голов крупного рогатого скота и около 300 тыс. овец)¹², в результате которых в 1899 г. наблюдалась убыль населения (естественный прирост имел отрицательный показатель — 5,7‰) и в 1900 г. снижение естественного прироста до +2,8‰ (см. таблицу 2). В 1901 г. в Дагестанской области отмечен «общий неудовлетворительный урожай»¹³ хлебов и как следствие в следующем году падение естественного прироста населения.

¹¹ Ибрагимов М.-Р. А. К истории формирования русского населения Дагестана (вторая половина XVI—начало XX в.) — СЭ, 1978, № 2, с. 91—93.

¹² Обзор о состоянии Дагестанской области за 1898 г. Темир-Хан-Шура, 1899, с. 130—132; Обзор о состоянии Дагестанской области за 1899 г. Темир-Хан-Шура, 1900, с. 123—126.

¹³ Обзор о состоянии Дагестанской области за 1901 г. Темир-Хан-Шура, 1902, с. 166—167.

Выше мы привели данные о падении естественного прироста населения Дагестана в результате воздействия неурожая хлебов и других стихийных бедствий. Имеются однако и другие сведения, когда благоприятная экономическая обстановка опосредованно способствовала повышению уровня рождаемости и естественного прироста населения области. Так, 1900 г. принес хороший урожай хлеба, 1901 г. дал естественный прирост 5,2‰, что в два раза выше среднего прироста для Дагестана в тот период; 1903 г. был исключительно хорошим по урожаю хлебов, в результате в 1904 г. отмечена самая высокая рождаемость, почти за четвертьвековой период — 27,3‰; естественный прирост также высок — 8,4‰¹⁴; то же касается 1910 г., когда был «удовлетворительный урожай» и 1911 г. дал самый высокий по тому времени естественный прирост населения области — 8,9‰.

Таким образом, мы можем констатировать, что естественное движение населения Дагестанской области во второй половине XIX — начале XX в. было довольно тесно связано прежде всего с экономическими условиями жизни его населения.

Обратимся к показателям воспроизводства населения Дагестанской области.

Статистические материалы, относящиеся ко второй половине XIX — началу XX в. показывают относительно малую величину рождаемости населения Дагестанской области. Так, например, средние показатели рождаемости почти за 25-летний период с 1892 по 1915 г. характеризуются следующими цифрами: по сельским местностям 23,0‰, по городам 29,9‰ и по всему Дагестану 23,4‰ (см. таблицу 2).

Указанные выше цифры, как показывает наше исследование, не совсем соответствует действительности. Здесь сказывается с одной стороны несовершенство статистических приемов того времени. Дореволюционные русские статистики справедливо отмечали, например, что «у горцев-мусульман не ведется ничего подобного нашим метрическим книгам и всякие справки о числе родившихся, о численном составе семьи, принимаются ими за оскорбительную нескромность, нарушающую святость домашних тайн»¹⁵. В Дагестане ведение метрических записей стало обязательным для христианского населения еще в 1840-х годах, а среди мусульманского населения эти записи велись муллами на местных языках на основе арабской графики. К концу XIX в. записи у мусульман на русском языке стали вестись более или менее регулярно, но не полно.

С другой стороны во второй половине XIX в. имело место известное скрывание горцами числа детей, преимущественно мальчиков. По

¹⁴ Обзор о состоянии Дагестанской области за 1903 г. Темир-Хан-Шура, 1904, сс. 46, 69.

¹⁵ Статистические сведения с кавказских горцах, состоящих в военно-народном управлении. — В кн.: Сборник сведений о кавказских горцах, вып. I, Тифлис, 1868, с. 3.

Рождаемость, смертность и естественный прирост городского и сельского населения
Дагестанской области (1881—1915 гг.)*

Годы	Число родившихся на 1000 человек			Число умерших на 1000 человек			Естественный прирост на 1000 человек		
	в городах	в селах	всего	в городах	в селах	всего	в городах	в селах	всего
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1881	41,9	23,8	18,1
1884	30,0	29,0	29,1	17,5	22,8	22,6	12,5	6,2	6,6
1885	40,9	22,1	18,8
1892	44,8	22,5	23,4	54,9	44,7	45,1	-10,1	-22,2	-21,7
1893	32,3	21,1	21,6	32,4	19,5	20,1	-0,1	1,6	1,6
1894	28,8	21,3	21,6	23,6	20,2	20,3	6,2	1,1	1,3
1895	29,6	23,8	24,1	22,6	17,5	17,8	7,0	6,3	6,3
1896	25,3	25,5	25,5	24,9	20,0	20,3	0,4	5,5	5,2
1897	27,6	22,6	22,9	26,1	20,5	20,8	1,5	2,1	2,1
1898	80,8	23,0	23,4	42,7	19,0	20,3	-11,9	4,0	3,1
1899	31,5	19,5	20,1	33,8	25,3	25,8	-2,3	-5,8	-5,7
1900	30,3	20,9	21,4	27,3	18,1	18,6	6,0	2,8	2,8
1901	39,2	23,2	24,2	26,3	18,5	19,0	12,9	4,7	5,2
1902	40,0	22,1	23,2	28,9	21,9	22,4	11,1	0,2	0,8
1903	35,4	21,8	22,7	27,0	17,8	18,4	8,4	4,0	4,3

* Расчитано по: Кавказский календарь на 1883 г. Тифлис, 1882, с. 232—234; Кавказский календарь на 1885 г. Тифлис, 1884, с. 242—243; Кавказский календарь на 1896 г. Тифлис, 1885, с. 212—213; Кавказский календарь на 1887 г. Тифлис, 1886, с. 216; Обзоры о состоянии Дагестанской области за 1892—1916 гг. Темир-Хан-Шура, 1892—1916, ведомости № 3 «О движении населения Дагестанской области».

Продолжение таблицы 2

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1904	36,0	26,7	27,3	23,3	18,6	19,0	12,7	8,1	8,3
1905	34,2	26,6	27,1	39,7	23,9	25,0	-5,5	2,7	2,1
1906	28,2	24,4	24,7	23,8	19,4	19,7	4,4	5,0	5,0
1907	28,9	22,7	23,2	20,6	17,8	18,0	8,4	5,0	5,2
1908	24,6	22,8	23,0	19,6	18,3	18,4	5,0	4,5	4,6
1909	25,2	21,5	21,8	21,7	19,9	20,0	3,5	1,6	1,8
1910	22,9	21,9	22,0	22,1	20,8	20,9	0,9	1,1	1,1
1911	23,6	23,9	23,8	17,2	14,7	15,0	6,4	9,2	8,8
1912	26,7	22,6	23,0	20,7	17,1	17,4	6,0	5,5	5,6
1913	22,1	24,9	24,6	16,4	18,9	18,6	5,7	6,0	6,0
1914	25,2	21,8	22,1	22,8	15,8	16,5	2,4	6,0	5,6
1915	24,3	25,5	25,4	16,9	18,5	18,3	7,4	7,0	7,1
средние показатели за 1892—1916 гг.	29,9	23,0	23,4	28,5	20,3	20,7	3,4	2,7	2,7

рассказам информаторов старшего поколения, интерес царских чиновников к числу новорожденных считался вторжением в их личную жизнь, кроме того, в то время в народе ходили слухи, что мальчиков будут записывать, а затем забирать в солдаты¹⁶. И наконец, из-за очень высокой смертности детей в младенческом возрасте часть рождений просто не фиксировалась.

Согласно традиционным представлениям народов Дагестана во второй половине XIX — начале XX в. детей в семье должно быть «столько сколько Аллах даст». Особенно торжественно отмечалось у горцев рождение мальчика, так как в нем видели продолжателя рода, тухума¹⁷.

Наши полевые материалы показывают, что существовали и некоторые различия в числе детей в семьях разных народов Дагестана, обусловленные ранним замужеством, общественным мнением, поощрявшим многодетность и т. д.¹⁸

Традиционные взгляды народов Дагестана на семью в рассматриваемый период были тесно переплетены и отчасти вызваны религиозными установками мусульманства на брачность и рождаемость; здесь необходимо учитывать глубокую религиозность населения Дагестана во второй половине XIX — начале XX в. Ислам создавал благоприятные предпосылки для высокой рождаемости, разрешая иметь несколько жен (до 4-х) и даже из последовательниц другой религии¹⁹. «Дети считаются одним из величайших благодеяний Аллаха; бездетность жены считается важной причиной для развода или для того, чтобы взять вторую жену. Многодетные матери пользуются в мусульманских деревнях почетом и уважением окружающих»²⁰, и наконец, в рассматриваемый период горцы Дагестана почти не пользовались контрацептивными средствами; многие просто не знали об их существовании. Вместе с тем дагестанцам были известны такие народные средства как поднятие тяжестей, питье настоев различных трав, однако сознательное ограничение числа рождений считалось большим грехом. Таким образом, высокая рождаемость детей в Дагестане определялась и поощрялась религиозными мусульманскими установлениями, а также многовековыми традициями.

Смертность населения Дагестана в рассматриваемый период, как свидетельствуют статистические данные и наши полевые материалы, была высокой. Средние показатели смертности населения области за почти четвертьвековой период с 1892 по 1915 гг. были следующие: по сельским местностям 20,3%, по городам 26,5% и по всему Дагестану

20,7% (см. таблицу 2). Особенно велика была смертность среди детей в возрасте до 1 года. Старожилы Дагестана рассказывают, что если из 7—8 новорожденных оставались в живых 2—3 ребенка, то горцы были довольны, что судьба благосклонна к ним и что аллах милостиво обошелся с их детьми, а то «мог бы забрать всех»²¹.

Высокая смертность была следствием почти полного отсутствия элементарного медицинского обслуживания населения, распространения различных инфекционных болезней и эпидемий, плохих культурно-бытовых и нередко антисанитарных условий в жилищах горцев, хронического недоедания населения и других причин. Сопоставляя заболеваемость и смертность населения Дагестанской области в 1895—1901 гг. М. Малыгин пришел к выводу, что «по числу жертв на первом месте стоят болезни детского возраста, дающие в общей сложности свыше 50% всех смертных случаев от заразных болезней — за ними в нисходящем порядке, следует: малярия, тифозные заболевания, туберкулез и т. д.»²².

Эксплуатация женщин-горянок, выполнение ими тяжелых физических работ, иногда даже во время беременности, отрицательно сказывались на здоровье матери и будущего ребенка. Как рассказывают пожилые женщины в дореволюционном прошлом нередко были случаи родов в поле, что в тех условиях зачастую приводило к гибели новорожденного²³.

Естественный прирост населения края во второй половине XIX — начале XX в. был крайне низким, а в некоторые годы наблюдалась убыль населения. Средние показатели его за период с 1892 по 1915 г. определялись следующими цифрами: по сельским местностям 2,7% по городам 3,4% и по всему Дагестану 2,7% (см. таблицу 2).

Мы уже отмечали, что основная причина естественного прироста населения Дагестана — экономическая. Это было настолько очевидно, что даже в отчетах губернатора области неоднократно говорится, что «причиной этого явления (то есть низкого естественного прироста — М.-Р. И.) без сомнения служат крайне стесненные экономические условия окружающие туземное население»²⁴.

Малоземелье, отсутствие работы, полуголодное существование вынуждало горцев Дагестана выезжать ежегодно на сезонные работы в Баку, Грозный, на Юг России и т. д. В конце XIX — начале XX в. в связи с усилением проникновения капиталистических отношений в да-

²¹ Полевой материал. Собран нами у аварцев селения Гочоб Чародинского района в 1977 г. Подобные сведения зафиксированы и у других народов Дагестана.

²² Малыгин М. К вопросу о естественном движении населения ДАССР. — В кн.: Плановое хозяйство Дагестана, № 7—8, Махачкала, 1927, с. 89.

²³ Полевой материал. Собран нами у даргинцев селения Ицари Дахадаевского района в 1978 г.

²⁴ Обзор о состоянии Дагестанской области за 1893 г. Темир-Хан-Шура, 1894, с. 23; Обзор о состоянии Дагестанской области за 1897 г. Темир-Хан-Шура, 1898, с. 41.

¹⁶ Полевой материал собран нами во многих районах Дагестана в 1977—1979 гг.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Козлов В. И. Динамика численности народов. Методология исследования и основные факторы. М., 1969, с. 152.

²⁰ Там же.

гестанский аул и дальнейшим разорением части крестьян резко увеличилось отходничество (см. таблицу 3). Широкие масштабы его вне всякого сомнения отрицательно сказывались на темпах естественного прироста населения.

Таблица 3

Численность и доля отходников среди населения Дагестанской области в 1894—1915 гг.*

Годы	Число отходников, в тыс. человек	% ко всему населению	% к числу мужчин
1900	76,3	11,9	23,5
1905	81,8	12,5	24,3
1910	76,3	11,2	21,6
1915	90,2	12,7	24,4

Ежегодный уход на 8—9 месяцев 22—24 проц. мужчин или 12—13 проц. всего населения области за пределы Дагестана создавало диспропорцию полов, что так же весьма неблагоприятно влияло на естественный прирост населения.

Рассмотрев вопросы динамики численности всего населения Дагестана, мы можем перейти к вопросам динамики численности сельского населения. Здесь необходимо иметь в виду, что сельские жители в исследуемый период составляли около 90 проц. всего населения Дагестана. Более точные сведения, приведенные в таблице 4, свидетельствуют о постепенном уменьшении доли сельского населения, вызванного оттоком сельских жителей в города и более быстрым ростом городского населения.

Это предположение подтверждается в целом незначительным приростом среди сельского населения, особенно в начале XX в. (см. таблицу 5). Незначительный прирост сельского населения был вызван теми же причинами, которые обусловили изменения численности всего населения области (см. выше). Поэтому мы не будем повторять уже сказанное; отметим лишь то, что темпы общего и среднегодового прироста сельского населения в основном повторяют все те колебания, ко-

* Расчитано по: Обзоры о состоянии Дагестанской области за 1894—1915 гг. Темир-Хан-Шура, 1895—1916.

торые претерпела общая численность населения Дагестана; точнее изменения численности сельского населения определяли динамику всего населения Дагестанской области.

Таблица 4

Динамика процентного соотношения сельского и городского населения Дагестанской области за 1866—1916 гг.*

Годы	В % ко всему населению		Годы	В % ко всему населению	
	сельское	городское		сельское	городское
1866	96,5	3,5	1900	93,5	6,5
1874	95,3	4,7	1904	92,6	7,4
1886	96,6	3,4	1909	90,8	9,2
1890	95,5	4,5	1913	88,9	11,1
1897	94,3	5,7	1916	89,8	10,2

Таблица 5

Рост численности сельского населения Дагестанской области (1866—1916 гг.)*

Годы	Численность населения		Прирост населения		Среднегодовой прирост в %
	в тыс. человек	в % к 1866 г.	в тыс. человек	в %	
1866	433,6	100	—	—	—
1874	458,8	105,8	25,2	5,8	0,72
1886	568,6	131,1	109,8	23,9	1,99
1890	582,1	134,3	13,5	2,4	0,60
1894	572,9	132,1	— 9,2	— 1,6	— 0,40
1897	558,8	128,9	— 14,1	— 2,5	— 0,84
1900	588,3	135,7	29,5	5,3	1,75
1904	608,1	140,2	19,8	3,4	0,85
1909	616,6	142,2	8,5	1,4	0,28
1913	629,6	145,2	13,0	2,1	0,52
1916	639,7	147,5	10,1	1,6	0,53

* Составлено по тем же источникам, что и таблица 1.

* Составлено по тем же источникам, что и таблица 1.

Значительный интерес представляет рассмотрение этнического состава сельского населения Дагестанской области, представленного в таблицах 6, 7, 8 и 9; последняя таблица отражает также динамику численности этнического состава сельского населения Дагестана во второй половине XIX — начале XX в.

Сельское население Дагестанской области в 1866 г., как мы уже отмечали, составляло 433,6 тыс. человек, из них собственно народности Дагестана — 423,6 тыс. человек или 97,7 проц. ко всему сельскому населению (см. таблицу 6). Доля отдельных дагестанских народностей колебалась от 22,1 проц. (аварцы) до 0,1 проц. (гунзебцы). Основную часть сельского населения области составляли пять народностей: аварцы 95,9 тыс. человек, даргинцы 80,3 тыс. человек, лезгины 79,6 тыс. человек, кумыки 52,6 тыс. человек и лакцы 32,8 тыс. человек (вместе они составляли 78,7 проц.; остальные 23 народности — 19,0 проц. всего сельского населения Дагестанской области).

Недагестанские народы — азербайджанцы, русские, армяне, чеченцы, иранцы и другие составляли лишь 2,9 проц. всего сельского населения области; среди них заметно выделялись своей численностью азербайджанцы (см. таблицу 6).

В последующий период этническая ситуация в сельской местности Дагестана в целом мало изменилась. Обращает на себя внимание постепенное, но правда незначительное уменьшение доли народностей Дагестана в общей массе сельского населения области (с 97,7 проц. в 1866 г. до 96,7 проц. в 1916 г.). Доля отдельных народностей среди всего сельского населения либо осталось на прежнем уровне, либо немного уменьшилась, как, например, у лезгин, кумыков, даргинцев и др. (подробнее ср. данные таблиц 6, 7, 8 и 9).

Этническая ситуация среди сельского населения сложившаяся накануне Великой Октябрьской социалистической революции отражена в таблице 9. К 1917 г. большую часть населения составляли, как и прежде упомянутые выше пять народностей, насчитывавшие к тому времени 483,8 тыс. человек, или 75,6 проц. всех сельских жителей Дагестана.

Анализ динамики этнической структуры сельского населения Дагестанской области во второй половине XIX — начале XX в. представляет определенные трудности, вызванные прежде всего отсутствием статистических материалов о естественном движении отдельных народностей. Некоторую помощь в разработке этого вопроса могли бы оказать данные о естественном приросте населения отдельных округов области, но из-за постоянного оттока населения в города, использовать их пока не представляется возможности. Таким образом, мы можем судить лишь о конечных результатах изменения численности народностей Дагестанской области. Эти сведения отражены в упомянутой таблице 9. Наибольший прирост из народностей Дагестана с 1866 по 1916 гг. обнаруживают чамалалцы, кайтагцы, бежтинцы, табасаранцы и годо-

Этнический состав сельского населения Дагестанской области в 1866 г.*

	Число населенных пунктов	Число хозяйств	Численность населения, человек	% населения
1	2	3	4	5
Все население	1350	97307	433595	100,0
Народности Дагестана	1315	95564	423579	97,7
из них:				
аварцы	346	25885	95939	22,1
андийцы	10	1499	5693	1,3
жаратинцы	11	1136	4180	1,0
годоберинцы	2	215	772	0,2
ахвахцы	23	663	2464	0,6
чамалалцы	16	658	2418	0,5
богулары	6	577	1989	0,5
ботлихцы	2	303	1102	0,3
тиндалцы	6	704	2515	0,6
диндойцы	37	999	3255	0,7
гинухцы	3	185	755	0,2
хваршинцы	8	297	1094	0,3
гунзебцы	4	169	568	0,1
бежтинцы	3	425	1708	0,4
арчинцы	7	197	502	0,1
даргинцы	294	18365	80270	18,5
кайтагцы	52	1680	7050	1,6
кубачинцы	1	400	1839	0,4
лакцы	98	7560	32830	7,6
лезгины	170	14085	79618	18,4
рутульцы	17	1723	10007	2,3
агулы	20	1054	5357	1,2
шахуры	15	585	3428	0,8
табасаранцы	125	3157	17044	3,9
кумыки	34	11445	52577	12,1
ногайцы	345	1966	0,5
горские евреи	762	4014	0,9
таты	7	491	2535	0,6

* Составлено по: Комаров А. В. Списки населенных мест Дагестанской области. — В кн.: Сборник статистических сведений о Кавказе, т. I, Тифлис, 1869; он же. Народонаселение Дагестанской области. — В кн.: Записки КОРГО, кн. VIII, Тифлис, 1873.

Продолжение таблицы 6

1	2	3	4	5
Азербайджанцы	27	1627	8742	2,1
Чеченцы	3	116	484	0,1
Русские	5	...	590	0,1
Прочие	200	0,0

Таблица 7

Этнический состав сельского населения Дагестанской области в 1886 г.*

	Число населенных пунктов	Число хозяйств	Численность населения, человек	% населения
1	2	3	4	5
Все население	1182	121732	568609	100,0
Народности Дагестана	1148	119087	554685	97,5
из них:				
аварцы	320	29005	119711	21,1
андийцы	9	1964	7575	1,3
каратинцы	12	1516	5782	1,0
годоберины	2	260	1172	0,2
ахваццы	6	838	3585	0,6
чамалалцы	8	1024	3889	0,7
богулалы	6	722	2624	0,5
ботлихцы	2	345	1383	0,2
тиндалцы	6	774	3262	0,6
дидойцы	34	965	4296	0,8
тнухцы	3	159	548	0,1
яваршинцы	5	338	1406	0,2
гунзебцы	3	95	426	0,1
бежтинцы	5	560	2697	0,5
арчинцы	7	203	804	0,1
шаргинцы	181	24232	105079	18,5
кайтагцы	59	3478	16445	2,9
кубачинцы	1	507	2232	0,4

* Составлено по: Дагестанская область. Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. Тифлис, 1893.

Продолжение таблицы 7

1	2	3	4	5
лакцы	93	9781	48601	8,5
лезгины	167	17296	98958	17,4
ругульцы	15	2259	11985	2,1
агулы	20	1266	6830	1,2
цахуры	14	912	5165	0,9
табасаранцы	121	4506	27667	4,9
кумыки	35	13763	60836	10,7
ногайцы	11	497	2556	0,4
горские евреи	7	1156	5559	1,0
таты	6	606	3009	0,6
Азербайджанцы	30	2395	12420	2,2
Чеченцы	2	189	910	0,2
Русские	2	49	502	0,1
Прочие	12	92	0,0

Таблица 8

Этнический состав сельского населения Дагестанской области в 1894 г.*

	Число населенных пунктов	Число хозяйств	Численность населения, человек	% населения
1	2	3	4	5
Все население	1244	123692	572939	100
Народности Дагестана	1207	120611	554303	96,7
из них:				
аварцы	321	30077	120594	21,1
андийцы	9	2110	7460	1,3
каратинцы	11	1535	5723	1,0
годоберины	2	275	1426	0,3
ахваццы	7	802	3725	0,7
чамалалцы	8	1138	4574	0,8
богулалы	6	751	2625	0,5
ботлихцы	2	379	1323	0,2
тиндалцы	6	860	3621	0,6
дидойцы	34	997	4762	0,8

* Составлено по: Козубский Е. Н. Памятная книжка Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1895.

Продолжение таблицы 8

1)	2	3	4	5
гинухцы	3	195	778	0,1
хваршинцы	5	369	1477	0,3
гунзебцы	3	96	450	0,1
бежтинцы	5	560	2946	0,5
арчинцы	7	204	765	0,1
даргинцы	243	24336	101629	17,7
кайтагцы	59	3844	17908	3,1
кубачинцы	11	510	2241	0,4
лакцы	93	10200	50071	8,7
лезгинцы	168	17635	100809	17,6
рутульцы	14	1903	9731	1,7
агулы	20	1295	7185	1,3
шахуры	14	910	5149	0,9
табасаранцы	121	4569	27975	4,9
кумыки	37	13580	59757	10,4
ногайцы	1	494	2348	0,4
горские евреи	1	192	3581	0,6
таты	6	735	3670	0,6
Азербайджанцы	32	2805	12609	2,2
Русские	3	115	4258	0,8
Чеченцы	2	96	446	0,1
Прочие	65	1323	0,2

Таблица 9

Этнический состав сельского населения Дагестанской области в 1916 г.
и изменение его численности (1866—1916 гг.)*

1)	2	3	4	5	6
Все население	1632	141378	639741	100,0	47,5
Народности					
Дагестана	1574	138293	618662	96,7	46,1
из них:					
аварцы	451	35243	142799	22,3	48,8

* Составлено по: Заикин Г. М. Населенные места Дагестана. Темир-Хан-Шура, 1917 и таблице 6.

Продолжение таблицы 9

1)	2	3	4	5	6
андийцы	13	2651	7694	1,2	35,1
каратинцы	15	1688	6531	1,0	56,2
годоберинцы	2	340	1391	0,2	80,2
ахвахцы	9	1009	2901	0,5	17,7
чамалалы	33	1700	5752	0,9	137,9
богулалы	6	775	3089	0,5	55,3
ботлихцы	5	505	1433	0,2	30,0
тиндальцы	32	1059	3864	0,6	53,0
двудойцы	33	1043	4440	0,7	38,4
гинухцы	3	215	863	0,1	14,3
хваршинцы	6	394	1729	0,3	58,0
гунзебцы	3	119	479	0,1	—15,7
бежтинцы	5	837	4051	0,6	137,2
арчинцы	7	242	904	0,1	52,7
даргинцы	310	28229	115752	18,1	44,2
кайтагцы	59	3418	16744	2,6	137,5
кубачинцы	1	563	2760	0,4	50,1
лакцы	105	11653	55220	8,6	68,2
лезгинцы	194	19235	105202	16,5	32,1
рутульцы	16	2516	13943	2,2	39,3
агулы	31	1596	8055	1,3	50,5
шахуры	13	948	4987	0,8	45,5
табасаранцы	125	5755	32740	5,1	92,1
кумыки	61	14438	64768	10,1	23,2
ногайцы	14	351	1440	0,2	—26,8
горские евреи	7	867	4337	0,7	3,1
таты	15	905	4994	0,8	97,0
Азербайджанцы	28	1922	11425	1,8	30,7
Чеченцы	2	158	844	0,1	74,4
Русские	28	1007	5043	0,8	754
Прочие	...		3767	0,6	1746

беринцы. Значительно увеличилась также численность лакцев, каратинцев, тиндалов и арчинцев. Уменьшение численности ногайцев объясняется откочевкой части их за пределы области. В целом численность народностей Дагестана увеличилась в среднем на 46 проц. Из недагестанских народов более всего увеличилась численность русских, а также численность других народов, вошедших в рубрику «прочие». Это обстоятельство свидетельствует об увеличении числа некоторых народов, про-

живавших в области в рассматриваемый период, или, иными словами, о росте многонациональности сельского населения Дагестана.

Подводя краткие итоги исследованию численности и этнического состава сельского населения Дагестана во второй половине XIX — начале XX в. можно отметить следующее:

За период со времени образования Дагестанской области до Великой Октябрьской социалистической революции общая численность населения края (в сопоставимых границах) увеличилась с 433,6 тыс. человек (в 1861 г.) до 712 тыс. человек (в 1916 г.) в 1,6 раза, в том числе сельского населения — почти в 1,5 раза.

Этнический состав сельского населения Дагестана в этот период в целом подвергся лишь незначительным изменениям. Пять относительно крупных по численности народностей (аварцы, даргинцы, лезгины, кумыки и лакцы) составляли около 80 проц. всего сельского населения края.

В динамике этнической структуры сельского населения Дагестанской области имелись существенные различия, обусловленные в основном особенностями их естественного прироста, а также отчасти миграцией и ассимиляцией незначительной части населения некоторых народностей (точнее сменой их родного языка).

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН



instituteofhistory.ru

С. А. Лугуев

ОБЩЕСТВЕННОЕ УПРАВЛЕНИЕ У ЛАКЦЕВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧ. XX В.

Система управления и органы управления у кавказских горцев в интересующий нас период в разных аспектах и в той или иной мере привлекали внимание многих дореволюционных исследователей¹. Однако, более или менее системного освещения вопросов административно-государственного управления, сельского управления, места последнего по отношению к первому мы в их трудах не находим. Сказанное относится и к трудам А. Омарова и С. Габиева, исследования которых дают много материала для освещения общественного быта лакцев вообще².

Советскими учеными проделана большая работа по освещению вопросов общественного быта у народностей Дагестана, в том числе и у лакцев. Рассматривались ими и вопросы особенностей системы управления и органов управления как края в целом, так и отдельных этнорегионов в частности³.

¹ Комаров А. Адамы и судопроизводство по ним. ССКГ, в. I, Тифлис, 1868; Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I, кн. I, СПб., 1871; Леонтович Ф. Адамы кавказских горцев, В. 1—2, Одесса, 1882—1883; Ковалевски М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890; Лилов А. Очерки быта кавказских горцев, СМОМПК, в. 14, Тифлис, 1892; Козубский Е. Памятная книжка Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1895, он же. История Дагестанского конного полка. Петровск, 1909; Гудулянов П. Сословно-земельный вопрос и раятская зависимость в Дагестане. ЭО, № 1, 1901; Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Тифлис, 1907; Рейнке Н. Горские народные суды Кавказского края. СПб., 1912; Ковалевский П. Кавказ. Т. I, Народы Кавказа, СПб., 1914.

² Омаров А. Воспоминания муталима. ССКГ, в. I, Тифлис, 1868; он же. Как живут лаки. ССКГ, в. 3, Тифлис, 1870; Габиев С. Лаки, их прошлое и быт. СМОМПК, в. 36, Тифлис, 1906; Саид Кумухский (Габиев С.). Обычный суд и военно-народное управление у Кавказских горцев. Мусульманин, Париж, 1910, № 16—18.

³ Магомедов Р. М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII—нач. XIX в. Махачкала, 1957; Рамазанов Х. Х. Крестьянская реформа в Дагестане. УЗ ИИЯЛ, т. 2, Махачкала, 1957; Рамазанов Х. Х., Шихсаидов А. Р. Очерки истории Южного Дагестана. Махачкала, 1964; Рамазанов Х. Х. Сельское хозяйство

Специальная статья, посвященная сельскому управлению Дагестана во второй половине XIX в., написана Егоровой В. П.⁴ Однако, здесь внимание акцентируется лишь на месте старшины в сельском управлении у народов Дагестана вообще. Интересующая нас проблема затронута и в монографии по историко-этнографическому изучению лакцев А. Г. Булатовой⁵. Отдельным сторонам государственно-административного управления в Дагестане во второй половине XIX в. посвящена работа Р. А. Губахановой⁶.

Настоящая статья посвящена организации управления и его органов у лакцев 2-ой половине XIX — нач. XX в.

Работа написана на основе главным образом архивного и полевого этнографического материала, собранного автором за период с 1972 по 1978 гг. Используются также статьи, заметки, бюллетени, статистические данные и другие публикации и материалы, содержащиеся в «Обзорах Дагестанской области» (1892—1915), «Дагестанских областных ведомостях» (1909—1917), «Дагестанских сборниках» (1902—1904), «Кавказским календаре» (1846—1917), газете «Кавказ», в «Сборниках материалов для описания местностей и племен Кавказа» (1881—1915), в «Актах Кавказской археографической комиссии» (1866—1886), в «Сборниках сведений о Кавказе» 1871—1875) и т. д.

До конца 50-х годов XIX в. царизм сохранил в Лакии, как и во всем Дагестане, власть ханов и беков. Опираясь на верхушку, державшую народ в повиновении, царское правительство планомерно проводило здесь свою колониальную политику.

Политика поддержки правящей верхушки, дававшая царизму «бескровные территориальные завоевания»⁷, способствовала усилению угнетения горцев. «Трудящиеся горцы испытывали тяжелый двойной гнет,— пишет Г. Г. Османов — с одной стороны их угнетало царское

самодержавие, с другой стороны «свои собственные» ханы, беки...»⁸. Все налоговое бремя и повинности по строительству и ремонту дорог, в снабжении транспортными средствами и т. д. несло трудовое крестьянство⁹. При переходах войск общества обязывались обеспечить им квартиры, дрова, подводы и проч.¹⁰ Общества с Кумух и др. должны были содержать за свой счет чапарских (вестовых) лошадей и поставлять тягловую силу для других надобностей¹¹.

В рассматриваемое время основой экономической и социальной жизни лакцев был джамаат, сельская община. Однако, возможно в более раннее время у лакцев, подобно аварцам и даргинцам, были «вольные общества», в которые входило несколько соседствующих джамаатов. Сохранились сведения, что представители сс. Кая, Вачи, Кули, Сумбатля, Хойми ежегодно встречались для решения общих вопросов¹². С. Габиев пишет, что «...старейшины от каждого рода или аула сходились на предназначенное место и вместе обсуждали все вопросы. Приговор их был законом для народа»¹³.

В исследуемое время каждое селение Лакии, вместе с его хуторами и выселками, представляло из себя сельскую общину. Управление общиной осуществлялось общим сходом «кьат», картами «хъунисса», их помощниками, исполнителями «ялурзу», рассыльными-глашатаями «мангуш» и сельским кадием. Вся территория Лакии была разбита на 6 магалов: Гъумучи, Вицхи, Маччайми, Урми-Мукьаркьи, Бартхьи, Ккуалал. Магал состоял из разного числа джамаатов.

Общий сход (кьат, джамаат), считался высшим органом власти общины. В сходе имел право участвовать каждый свободный член общества — мужчина, достигший 15-летнего возраста. Джамаат выбирал должностных лиц, назначал день пахоты, сева, стрижки овец, сенокоса, выносил решение о сборе средств на строительство и ремонт дорог, мостов, водохранилищ, мечетей, определял отношение к соседям; решал вопросы приема в общину или изгнания из нее, лишал общинников права за различные провинности участвовать в сходе, уходить на заработки, распределял доходы с общественных угодий и имущества, осуществлял контроль за вакуфными поступлениями и расходами и т. д.

Сельский сход следил за правильной раскладкой государственных налогов и повинностей, за своевременным сбором налогов. По просьбе всего общества или его части джамаат входил в ходатайство в соответ-

и промышленность Дагестана в пореформенный период. Махачкала, 1972; Смирнов Н. А. Политика России на Кавказе в XV—XIX веках. М., 1958; Гаджиева С. Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М., 1961; Хашаев Х. О. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961; Гаджиев В. Г. Роль России в истории Дагестана. М., 1965; Каймаразов Г. Ш. Очерки истории культуры народов Дагестана. М., 1965; Османов Г. Г. Социально-экономическое развитие дагестанского доколхозного аула. М., 1965; Нихиунов И. Р. Экономические последствия присоединения Дагестана к России. Махачкала, 1967; Омаров А. С. Изменения в праве и суде после присоединения Дагестана к России. УЗ ИИЯЛ, т. 20, Махачкала, 1970.

⁴ Егорова В. П. К вопросу о сельском управлении в Дагестане после присоединения к России. Вопросы истории и этнографии Дагестана.— Сб. научных сообщений Дагестанского государственного университета, в. I, Махачкала, 1970.

⁵ Булатова А. Г. Лакцы (XIX—нач. XX в.). Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1971.

⁶ Губаханов Р. А. К вопросу об организации управления Дагестаном во второй половине XIX в. Из истории дореволюционного Дагестана.— Сб. научных трудов. Махачкала, 1976.

⁷ Труды комиссии по исследованию современного положения землевладения и землепользования в Нагорной зоне Терской области. Владикавказ, 1908, с. 7.

⁸ Османов Г. Г. Аграрные отношения в Дагестане в период строительства социализма. Махачкала, 1970, с. 22.

⁹ Османов Г. Г. Социально-экономическое развитие дагестанского доколхозного аула. М., 1965, с. 46.

¹⁰ ЦГИА Груз. ССР, ф. 2, оп. 1, д. 910, л. 10.

¹¹ Рук. фонд ИИЯЛ Дагфилнала АН СССР (далее РФ ИИЯЛ), ф. 1, оп. 1, д. 148.

¹² Магомедаев Р. М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII—начале XIX в. Махачкала, 1957, с. 274.

¹³ Габиев С. Лаки, их прошлое и быт. СМОМПК, в. 36, отд. I. Тифлис, 1906, с. 10—11.

ствующие органы о нуждах населения, а также выбирал поверенных для передачи просьб и жалоб. По-необходимости, джамаат создавал специальные комиссии. Так, периодически выбиралась депутата для проверки торговли на кумухском базаре¹⁴.

Решение джамаата имело силу при обязательном участии старшины (или его помощника) и не менее половины членов схода. Вопрос считался решенным, если за него проголосовала большая половина схода. Были случаи, когда требовалось набрать не менее 2/3 голосов: удаление из общества, распоряжение общественными угодьями, имуществом и средствами, избрание поверенных для просьб и жалоб общества по инстанции. Таким образом, сельский сход мог решить буквально все вопросы жизни и быта села и обсуждать каждого его члена. Формально на сходе правом голоса обладал любой из присутствующих, но фактически выступали и решали вопросы представители зажиточных слоев. «Даже если рот кривой на сходе богатый говорит»¹⁵ сложилась в народе пословица.

В отличие от официальных собраний, где решались вопросы главным образом общеджамаатского масштаба, были собрания и, так сказать, неофициальные, где группа мужчин о чем-либо договаривалась, например: помочь кому-либо в строительстве, организовать нуждающемуся материальную помощь и др. Такие собрания назывались «даккаву».

До ликвидации ханской власти кьат был органом, регулировавшим взаимоотношения между ханом и джамаатом, общиной.

Текущие дела решались картами «хъунисса» во главе со старшим из них «хъуначу». По нашим полевым данным власть хъунисса в одних случаях была наследственной, в других избирались они сельским сходом, в третьих тоже выбирались, но в выборах участвовали только знатные тухумы. Так, А. Омаров пишет, что в его родном селении хъунисса назначались по одному от каждого из семи «фамилий», т. е. тухумов и всегда из одних и тех же семей¹⁶. В другом своем исследовании он же утверждает, что и главного хъуначу и рядовых хъунисса выбирали всем обществом «в каждом селении»¹⁷. Обычай выбирать картов из одних и тех же семей некоторые исследователи считают характерным для всех дагестанцев¹⁸. Р. М. Магомедов пишет, что в с. Кули в выборах участвовали только знатные тухумы¹⁹ и т. д. Можно предположить, что избираемые некогда на сельском сходе хунисса с углублением про-

цесса дифференциации общества стали избираться либо из числа представителей «знатных» тухумов, либо получать эту должность и власть по наследству. Вновь избранный хъуначу должен был по адатам Лакии в большинстве случаев отблагодарить все общество за честь и доверие угощением, что разумеется, было не под силу среднему крестьянину. Хъунисса разбирали споры и тяжбы отдельных общинников и тухумов, определяли общественные работы и степень участия населения в них, выбирали весенние выгоны и летние пастбища, устанавливали штрафы за провинности, устанавливали очередность трудовых повинностей в пользу общества («иржа» — очередь, «ирглин» по очереди), выносили решение об аренде или отдаче в аренду пастбищ и сенокосов и т. д. Одной из неперемных обязанностей хъунисса было назначение пастухов и определение им оплаты. Кроме того, хъунисса и ялурзу назначали людей для сбора пошлин за проезд по дорогам, контролируемым общиной («ххуллуд хIакъ»). Они же назначали сторожей для охраны посевов «къурайзаят» (ед. ч. «къурайзу») и определяли им плату.

Хъунисса содержались на средства общины. Им причитался определенный процент от штрафных денег, они имели доход с отданных в аренду земель и кроме того, им полагалось определенное количество зерна от каждого хозяйства. Исполнители распоряжений хъунисса и их помощники ялурзу (1—3 чел.) также имели право на две первых статьи дохода, но в меньших размерах. Себе в помощники хъунисса назначали также и мангъушей. В обязанности последних входило быть на посылках и извещать население о решениях хъунисса. За службу мангъуш также получал часть общественных штрафных сумм и, кроме того, имел некоторые преимущества в выборе сенокосного участка, его размера и т. д.

В период Кавказской войны хъунисса и ялурзу следили за тем, чтобы люди выходили на полевые и другие работы пооруженными, либо в сопровождении вооруженной охраны. Выход за пределы селения без оружия наказывался штрафом. Каждый совершеннолетний мужчина обязан был иметь ружье и 40 патронов к нему. Для определения качества и комплектности оружия и боеприпасов хъунисса организовывала специальные комиссии. Не вооруженный по указанию сельского схода мужчина подвергался штрафу. В селениях, как в военных лагерях, царила строгая организация. Дома делились на десятки, все мужчины этого десятка подчинялись одному из членов десятки, назначаемому хъунисса. Он отвечал за вооруженность и своевременный сбор своей десятки²⁰. За исправным несением службы караульными присматривали мангъуши.

Хъуначу и всех хъунисса лакцы называли «марцI арампал» (буквально «чистые мужи»).

В функцию хъунисса и их помощников входило также соблюдение строгого регламента и контроль за порядком и сроками сельскохозяйст-

¹⁴ ЦГА ДАССР, ф. 2, оп. 3, д. 98, с. 54.

¹⁵ Назаревич А. Пословицы и поговорки народов Дагестана. Махачкала, 1958, с. 71.

¹⁶ Омаров А. Воспоминания муталима. ССКГ, в. 1, Тифлис, 1868, с. 20.

¹⁷ Омаров А. Как живут лаки. ССКГ, в. 3, Тифлис, 1870, с. 12.

¹⁸ Обычное право и родовой строй народов Дагестана. 1934, РФ ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 22, л. 7.

¹⁹ Магомедов Р. М. Ук. соч., с. 271.

²⁰ Омаров А. Ук. соч., с. 35—37.

венных работ. Условия экономической жизни лакцев требовали соблюдения определенных норм в хозяйственных работах, что привело к сохранению пережитков родовых отношений на более поздних этапах развития общества. «Принудительные сроки полевых работ являются результатом коллективной обработки земли при родовом строе» — пишет Г. Ф. Чурсин²¹.

Таким образом, до ликвидации ханской власти и проведения в Лакии административно-судебных и хозяйственных реформ верховным владельцем и властелином был хан. Сельское общество управлялось традиционным сельским сходом и картами «хъунисса».

Ликвидация ханско-бекских привилегий сыграла положительную роль в общественно-экономической жизни народов края — читаем мы в Истории Дагестана²².

Да 1860 г. Лакия в составе Дагестана входила в Прикаспийский край, образованный в 1847 г. во главе с командующим войсками. После смерти последнего казикумукского хана Аглара с мая 1858 г. Лакией управлял князь Тархан Моуравов, а с октября 1859 г. уже было утверждено гражданское управление во главе со штабс-офицером. Приступая к административным реформам, власти прежде всего решили сохранить сельскую общину, рассматривая ее как удобную форму организации населения и обложения его налогами. Имущая верхушка рассматривалась администрацией как надежная опора в проведении колониальной политики. В. Г. Гаджиев отмечает в этой связи: «...ликвидация ханско-бекского управления не означало, что царизм изменял свое отношение к феодальной верхушке Дагестана»²³. Одним словом, «реорганизация сельского управления вытекала из необходимости приспособления управления аулами к потребностям административной власти в Дагестане»²⁴.

Дагестан вошел в состав Кавказского края со статусом области. В 1860 г. округ Казикумукский был поделен на три наибства. Во главе каждого из них стоял наиб, назначаемый из лакцев, потомков ханов или беков, а также из всадников Дагестанского иррегулярного полка²⁵. В их руках находилась судебная и распорядительная власть по особой инструкции²⁶. С 1869 г. осуществлено новое деление округа на Казикумукское, Вицлинское, Мугарское и Аштикулинское наибства²⁷ с разным числом обществ и селений в них. В Казикумукском наибстве было

12 обществ из 26 селений и 2 выселков, в Вицхинском — 16 обществ из 28 селений, в Мугарском 14 обществ из 29 селений и в Аштикулинском — 14 обществ из 21 селения и 11 выселков²⁸. С 1901 г. вся Лакия была поделена на два участка — Казикумукский и Вицхинский²⁹.

Проведя административные реформы, царское правительство силилось создать у народа мнение, что ни в управлении общиной, ни в функциях должностных лиц никаких изменений не произошло. По-прежнему собирался джамаат, во главе общества стоял старшина, решения его и джамаата доводил до сведения чауш и т. д. Населению навязывалось мнение, что сельское управление и в новых условиях выражает интересы всего общества. Старшины обязывались периодически отчитываться перед джамаатом, советоваться с ним при решении существенных вопросов, считаться с мнением большинства. На самом деле джамааты созывались через старшин по инициативе вышестоящих административных лиц. Решение джамаатом выносилось в большинстве случаев по указке тех же лиц.

Реформа сельского управления была проведена на основании «Положения о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Дагестанской области»³⁰. Оно было утверждено главнокомандующим Кавказской армией 26 апреля 1868 г. «Положение» определяло, что сельское общество образуется из всех жителей селения, а также из окружающих мелких селений и отселков. Исключение могли составлять беки с семьями и прислугой, но оговаривалось, что они по желанию и с решения властей могут стать членами сельского общества и пользоваться общественными угодьями наравне с другими³¹. Правительство старалось навязать населению мнение, якобы этот официальный документ базируется на традиционных правовых нормах, на адатах и защищает права и интересы горцев. Так, например, перечисляя проступки, за которые старшина мог наказать своей властью, «Положение» называет: появление в мечети в неприличном виде, непочтительное отношение к старшим по возрасту, непочтание родителей, отказ родителям в материальном обеспечении и т. д.³²

Сход выбирал должностных лиц. Выборы эти по сути дела носили формальный характер, т. к. в большинстве случаев проводились кандидатуры, так или иначе «рекомендованные», т. е. навязанные окружной администрацией.

Одним из наказаний, которому подвергали провинившихся лиц, было их отстранение от права участия в сходе сроком до 3-х лет. Круг вопросов, решаемых на сходе, был приблизительно таким же, как и до про-

²¹ Чурсин Г. Ф. Праздник «Выхода плуга» у горских народов Дагестана. Тифлис. 1927, с. 47.

²² История Дагестана, т. 2, М., 1968, с. 123.

²³ Гаджиев В. Г. Роль России в истории Дагестана. М., 1965, с. 275.

²⁴ История Дагестана, т. 2, с. 124.

²⁵ РФ ИИЯЛ, ф. 1 н, оп. 1, д. 292, л. 38.

²⁶ АКАК, т. XII, с. 699—700.

²⁷ РФ ИИЯЛ, ф. 1, оп. 1, д. 292, л. 122.

²⁸ ЦГА ДАССР, ф. 2, оп. 1, д. 11, лл. 12—17.

²⁹ Рук. фонд ИИЯЛ ДФ АН СССР, ф. 1, оп. 1, д. 292, л. 215, ф. 2, оп. 2, д. 3, л. 231.

³⁰ ЦГА ДАССР, ф. 126, оп. 2, д. 15.

³¹ Там же.

³² Там же, л. 1.

введения реформ. Разница заключалась лишь в том, что в подавляющем большинстве решения принимались с замаскированной или явной уязвимости. Так, в первом десятилетии XX в. окружные власти потребовали с жителей с. Кумух транспортные средства и рабочую силу для ремонта дороги Кумух-Цудахар. На джамаате все выступавшие высказались за то, чтобы необходимые средства были поставлены окружающими селениями, т. к. кумухцы только 2—3 месяца назад уже участвовало в таких работах всем обществом. Однако, сельское управление повело дело так, что джамаат в конце концов вынужден был согласиться выделить необходимые средства. Подобно этому, вопреки интересам унчукатлинцев на джамаате в конце XIX в. было принято решение выделить часть общественных сенокосов жителям с. Ханар.

С проведением административных реформ джамаат не представлял собой уже собрание всех взрослых мужчин общины. На сходе имел право голоса лишь один человек от хозяйства — глава семьи, а в его отсутствие кто-либо из старших мужчин. Зная, что в большинстве случаев на сельском сборе вопросы будут решаться с точки зрения интересов властей и имущей верхушки, рядовая лакская семья старалась послать на джамаат не занятого на это время в хозяйстве подростка. Понятно, что не знаящие жизни, не пользующиеся ни весом, ни авторитетом подростки не могли влиять на решения джамаата. Таким образом, собрание свободных членов сельской общины, хоть в какой-то мере носившее до реформ характер органа защиты интересов населения, превращается в формальный орган, в ширму для прикрытия колониальных устремлений властей.

«С введением «Положения о сельских обществах» функции ханов и беков по управлению сельскими обществами перешли к ставленникам царского правительства в лице сельских должностных лиц, всецело подчинившихся местной военной администрации» — пишет Х. Х. Рамазанов в отношении всего Дагестана³³. Это положение полностью распространялось и на Казикумухский округ.

Сельский старшина «юзбаши» вначале избирался обществом, потом стал назначаться администрацией. Помощники старшины, судьи и кадий были выборными должностями с обязательным утверждением их в должности окружным начальством. Все должностные лица должны были быть местного происхождения, и только кадий мог быть приглашен из другого общества. Отказ от должности не допускался, лишь при повторном назначении старшина мог отказаться.

Старшина, как правило, во всей своей деятельности ориентировался на военную администрацию, об общинных интересах он заботился уже во вторую очередь.

Очень велика была роль старшины на джамаате. «Положение» от-

³³ Рамазанов Х. Х. Крестьянская реформа в Дагестане. УЗ ИИЯЛ, в. 2, Махачкала, 1957, с. 106.

водило ему первое место в сельском сходе, без старшины сход не имел права собираться. Если в решении какого-либо вопроса на джамаате возникали разногласия («пикрицалин къабучлаву») и голоса разделялись поровну, то проходило то из решений, за которое голосовал старшина. Вначале старшина выбирался джамаатом на 1 год, затем на 3 года. За провинность общества перед администрацией последняя могла лишать его права избирать из своей среды старшину. Назначенные в таких случаях администрацией старшина с двумя рассыльными при нем ставились на полное содержание общества³⁴. После 1877 г. старшина уже назначался начальником округа. Официальные власти считали, что роль старшины в жизни сельского общества слишком велика, чтобы доверять его избрание джамаату.

Однако сохранились сведения, что в некоторых случаях царская администрация сохранила за некоторыми обществами право выбора старшины и его помощника. Возможно, что это была форма поощрения джамаата за исправный сбор налога, за лояльность к новой власти и др. Например, в с. Кули по свидетельству М. Чаринова, юзбаши с заместителем вплоть до 1918 г. избирался на сельском сходе. Выборная сельская администрация этого общества пользовалась на время своих полномочий земельными угодиями с доходом в 5 тыс. руб. Умершего старшину автоматически заменял его помощник, а сход выбирал теперь уже нового помощника³⁵. Во всех случаях администрация могла лишить старшину его полномочий либо по собственной инициативе, либо по серьезной жалобе общества, приводящего факты его неумелого или злонамеренного управления. Однако делалось это очень редко, в то время как очень часто жалобы на старшину оставались без внимания. Так, например, в рапорте начальника округа военному губернатору области от 19 марта 1909 года сообщалось, что общество с. Кума недовольно старшиной-взяточником. Последний получал взыскание, но все же был оставлен в прежней должности³⁶.

Старшина был обязан нести надзор за общественным порядком. Эту его задачу администрация считала главной. За мелкие проступки и нарушения, не подлежащие рассмотрению судом, он мог наказать провинившегося своей властью штрафом до 3 руб., общественными работами или арестом до 3 суток.

В небольших селениях и отселках функции старшины выполнял его заместитель, назначаемый администрацией из числа местных жителей.

Реформы 60—70 гг. XIX в. внесли изменения и в систему суда.

³⁴ Егорова В. П. К вопросу о сельском управлении в Дагестане после присоединения к России. ВИЭД, в. 1, Махачкала, 1970, с. 108.

³⁵ Чаринов М. Запись о порядке выбора старшины, существовавшим в с. Кули Лакского р-на. 1930. Рук. фонд. ИИЯЛ ДФ АН СССР, ф. 2, оп. 1, д. 114, лл. 1—2.

³⁶ ЦГА ДАССР, ф. 2, оп. 10, д. 2, л. 13.

³⁷ Рук. фонд ИИЯЛ ДФ АН СССР, ф. 1, оп. 1, д. 292, л. 38.

С 16 июня 1860 г. был создан Дагестанский народный суд³⁷. Он состоял из 3 кади и 7 депутатов из местных влиятельных семей. Здесь разбирались наиболее важные дела, много внимания уделялось апелляционному производству. Народный суд был апелляционной инстанцией для окружных словесных судов. В число последних входил и Казикумухский окружной суд. Председателем в нем был начальник округа или его заместитель. В каждом сельском обществе были свои сельские судьи. В их состав входили в зависимости от числа жителей 1—2 судьи, по 1—2 помощниками к каждому и кадий. В введении последнего были дела, решаемые по шариаду: дела по разводам, брачным обязательствам, по наследству и опеке. Сельский кадий не только участвовал в суде, но и выполнял другие обязанности. Его присутствие на сходе считалось обязательным. Кроме того, он отвечал за правильное ведение большей части джамаатской документации и переписки, следил за состоянием мечетей и школ при них, за благонадежностью мулл и учащихся, за регистрацией браков, рождений, смертей и т. д. Все остальное судопроизводство, основанное на адате, ложилось на судей и их помощников. Все они выбирались джамаатом, кандидатуры их утверждались начальником округа. Сельские суды ведали гражданскими делами, иск которых не превышал 100 руб. и уголовными, с иском не более 50 руб. Кроме того, взыскав убытки по делу, сельский суд мог оштрафовать виновного суммой до 3 руб., определить на общественные работы до 6 дней или наложить арест до 7 дней³⁸. Дела разбирались по большинству голосов, публично и устно³⁹. Состоящие из представителей имущих слоев общества сельские суды, как и все сельское управление, были проводниками политики царизма и защитниками интересов состоятельных слоев населения.

Размер вознаграждения за службу административным лицам определялся джамаатом и в различных обществах был разным. По нашим полевым данным, например, в конце XIX — начале XX в. эта оплата состояла в следующем: в с. Дучи старшине полагалось 5 проц. от штрафных денег, 2 проц. его помощнику, 3 проц. судье, 1 проц. помощнику судьи, 2 проц. кадию. Сверх того, каждая семья вносила 15 коп. ежегодно на оплату должностных лиц и давала определенное количество зерна или муки старшине и кадию. В с. Сумбатль старшина получал из общественных сумм 40 руб. в год, по 20 руб. получали судьи и кадий. Представители сельского управления пользовались и рядом других льгот. Так, участки старшины и его помощника обрабатывались силами общества. Старшина, судьи, их помощники и кадий освобождались от казенных податей и повинностей.

Как видно, сельское управление содержалось за счет самих обществ, что было, конечно, очень удобно военной администрации. Зна-

³⁷ Адады Дагестанской области и Закатальского округа. Тифлис, 1899, с. 47—48.

³⁸ Ладженский А. М. Очерки социальной эмбриологии. Записки Северо-Кавказского горского института, т. 1, Ростов-Дон, 1929, с. 157.

чительная сумма на содержание административных лиц шла из штрафов, собираемых с населения⁴⁰.

Стремясь иметь опору в правящей верхушке, правительство, ограничив ее власть, старалось с другой стороны не особенно ее притеснять. Запретив владельцам распоряжаться жизнью подвластных и дарить, продавать лично им не принадлежащие угодья, «Положение» подтверждало их права на движимое и недвижимое имущество. Сознывая себя опорой правительства имущая верхушка произвольно увеличивала подати и повинности в свою пользу, вела наступление на общинные земли. Исследователи этого периода наблюдают в Дагестане, в частности, в Казикумухском округе, такое положение, что социальная верхушка, сочетая власть собственника с судебно-административной властью, чинит произвол, не стесняя себя ни адатом, ни шариадом⁴¹. В 1861 году члены ханской фамилии были официально наделены царской администрацией пахотными и пастбищными участками. На поддержку отпрысков ханских семей министерством финансов было ассигновано 40062 руб. 60 коп.⁴² Сословно-поземельная комиссия в 1867 г. в разных селениях Казикумухского округа (Кумух, Халапхи, Дучи, Бегеклю, Пара, Марки, Цущар, Кули) определила и признала 48 человек потомков хана Сурхая-Хъунбутта, которые были наделены царской администрацией всеми привелегиями для «знатной» верхушки⁴³. Эта политика поддержки царским правительством социальной верхушки общества началась еще в первой половине XIX в. Так, в 1847 г. казикумухским и кюринским бекам было пожаловано из кюринского владения 19 деревень (992 дыма), с размерами казенной подати в 692 четверти хлеба и 680 руб. серебром⁴⁴. Представители высшего сословия пользовались различными льготами и в системе сельского управления. Специальный пункт «Положения» оговаривал, что старшина в известных рамках может наказывать своей властью любого члена общества, за исключением бека, офицера или членов их семей и слуг. О их проступках надлежало сообщать окружному начальству.

Как указывалось, беки и офицеры имели право причислить себя к членам сельского общества. Это привело к тому, что очень часто именно они и занимали различные должности в сельском управлении. Поэтому, хотя бекское управление формально и было ликвидировано, по сути дела «сельское управление вплоть до ликвидации феодально-крепостнических отношений, т. е. до 1913 года, находилось в руках беков, которые продолжали беспощадно эксплуатировать крестьян»⁴⁵.

⁴⁰ Сведения о податях, повинностях и других налогах, взимаемых с жителей Дагестанской области, 1867. Рук. фонд ИИЯЛ ДФ АН СССР, ф. 5, оп. 1, л. 60, л. 9—11.

⁴¹ Гидулянов П. В. Сословно-поземельный вопрос и раятская зависимость в Дагестане. ЭО, 1901, № 1, с. 22.

⁴² ЦГА ДАССР, ф. 3, оп. 1, д. 9, л. 176.

⁴³ ЦГИА Груз. ССР, ф. 416, оп. 3, д. 1301, л. 8.

⁴⁴ ЦГА ДАССР, ф. 3, оп. 1, д. 9, л. 8.

⁴⁵ Хашаев Х. М. Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961, с. 69.

Для поддержания внутреннего порядка правительство начало комплектовать в Дагестане отряды конной и пешей милиции. В казикумухском округе с 1859 г. было решено взыскать по 1 руб. с дыма, с тем, чтобы содержать милицию, «обязанную охранять пределы округа от неприятельских вторжений». С 1860 г. сборы эти по распоряжению начальника Дагестанской области стали поступать в канцелярию области⁴⁶. Сумма сборов по 1864 г. включительно составила 29394 руб. 50 коп.⁴⁷ В 1870 г. царское правительство удовлетворило ходатайство военного министерства о создании дагестанской постоянной милиции в количестве 1287 человек⁴⁸. Формирование отрядов, начавшееся в феврале 1861 г., было закончено к апрелю этого же года. Намечалось создать 10 конных сотен по 106 человек в каждой и отряд из 200 пеших милиционеров. Всего на милицию было ассигновано 159638 руб. 70 коп. в год, с перспективой на дальнейшее ее содержание жителями области. Однако, к 1865 г. пеший состав был совсем сокращен, к 1869 г. число милиции сократилось до 975 чел.⁴⁹, а к 1883 г. милиция состояла уже из 3 конных сотен⁵⁰. В Казикумухском округе при каждом из наибств состояло по 5 милиционеров⁵¹. Создание отрядов милиции преследовало двоякую цель. Во-первых, создавалась «охранная стража военно-народного управления», служащие которой могли бы «исполнять роль полицейских агентов в народе, следя за движением умов населения и толчками противоправительственными и своевременно доносить своему начальству для принятия надлежащих мер»⁵². Во-вторых, правительство было обеспокоено тем, что после окончания Кавказской войны многие представители правящей верхушки остались не у дел и без средств к существованию. Служба их в милиции, по замыслу правительства, исправила бы положение⁵³. Кроме указанных обязанностей, на милицию возлагались и следующие: несение караульной службы при арестантских, доставка корреспонденции, конвоирование почты, сопровождение проезжих по делам службы, вылавливание воров, беглых, ссыльных и вообще укрывающихся от преследования⁵⁴.

С 60-х годов XIX в. лакцы были обложены подымным налогом в 1 руб. с дыма и земским сбором в 30 коп. с дыма. Кроме того, зависимые крестьяне обязаны были выполнять повинности и платить подати в пользу беков. С 1887 г. был введен военный налог, а с середины

1890 г. подымный налог заменен государственными и оброчными податями. Вся земля, исключая частновладельческую, стала считаться государственной собственностью⁵⁵. Впоследствии оброчные подати были заменены земельным налогом. Выполняли крестьяне и государственные повинности: дорожную, квартирную, подводную, чапарскую. «Налоговой пресс царизма и различные натуральные повинности, отбываемые государству и бекам, все более и более разоряли крестьянство, увеличивали число безземельных дворов, усиливали отходничество и обостряли классовую борьбу в деревне» — пишет Х.-М. О. Хашаев⁵⁶.

Политика правительства, направленная на внешнее соблюдение местных адатов и традиционного уклада, была временным явлением. Как правильно отмечает А. С. Омаров, власти постепенно готовились к полной замене обычного права законами Российской империи⁵⁷. Во второй половине XIX в., сразу же после проведения административно-судебных реформ, правительством был взят курс на постепенную ликвидацию выборности должностей и управление обществом законодательными актами — пишет С. Н. Рейнке⁵⁸.

Присоединение Дагестана к России, несмотря на колониальную политику и реакционные цели самодержавия, имело объективно-прогрессивное значение для общественно-экономического и культурного развития лакской народности. Вовлечение округа в сферу социально-экономической жизни единого централизованного государства подорвало патриархально-родовые устои, разрушало феодальные формы хозяйства, ускорило социальную дифференциацию населения, способствовало оживлению торговли и т. д. Вместе с тем политика царизма тормозила дальнейшее развитие общества. Население облагалось налогами и натуральными повинностями, страдало от произвола административных властей и сохранивших свою власть владетелей.

Введение «военно-народного» управления в какой-то мере ограничило произвол владетелей, общественная жизнь лакцев стала регулироваться унифицированными нормами и положениями.

Однако, по своей внутренней сущности в «военно-народном» управлении «ничего народного не было»⁵⁹. Представительство народа в управлении сводилось к завуалированным формам социального и национального угнетения, и по сути дело оно носило полицейский фискальный характер⁶⁰.

Итак, в пореформенный период сохраняются некоторые традиционные общинные органы самоуправления: сельский сход со старшинами, сменившими хъуначу, кадиями и др. Новое административное сельское

⁴⁶ ЦГА ДАССР, ф. 2, оп. 2, д. 3, л. 220.

⁴⁷ Там же, л. 221.

⁴⁸ ЦГИАЛ, ф. 1268, оп. 10, д. 264 б, л. 151.

⁴⁹ ЦГА ДАССР, ф. 2, оп. 2, д. 3, л. 151.

⁵⁰ Энциклопедический словарь (изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон). СПб., 1893, с. 26.

⁵¹ ЦГА ДАССР, ф. 2, д. 3, лл. 32—33.

⁵² Там же, л. 35.

⁵³ ЦГА ДАССР, ф. 2, оп. 2, д. 3, лл. 32—33.

⁵⁴ Там же, л. 34.

⁵⁵ ЦГА ДАССР, ф. 1, оп. 1, д. 292, л. 197.

⁵⁶ Хашаев Х.-М. Ук. соч., с. 70.

⁵⁷ Омаров А. С. Ук. соч., с. 12.

⁵⁸ Рейнке С. Н. Горские и народные суды Кавказского края. СПб., 1912, с. 6.

⁵⁹ Гаджиев В. Г. Ук. соч., с. 276.

⁶⁰ Эсадзе С. Ук. соч., с. 325.

управление, юридически правомочное решать вопросы внутреннего порядка, фактически полностью зависело и подчинялось начальнику округа, представителю царской военной администрации. Старшина — посредник между администрацией и сельским обществом, формально «избирался» на сельском сходе, а с конца 70-х годов назначался. Сельский сход, представленный уже не всем взрослым свободным мужским населением общества, а одним представителем каждого хозяйства — мужчиной, практически ничего сам не решал и его работа все больше и заметнее сводилась к фикции. Иными словами, «военно-народное» управление было для царизма удобной формой для осуществления административно-государственной власти и проведения колониальной политики.

К. З. Курбанов

БЫТ НЕРАЗДЕЛЕННОЙ СЕМЬИ ЦАХУРОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Вопросам изучения семьи и семейного быта народов Дагестана посвящен целый ряд работ дагестанских этнографов¹. Однако исследований, специально посвященных вопросам этнической истории, общественного строя и семейного быта цахуров нет. Исключение составляют отдельные статьи, посвященные поселениям, жилищу, одежде и земледелию дагестанских цахуров².

Изучение форм и структуры семьи, семейного быта и обрядов цахуров поможет нам лучше понять особенности их социальной жизни, будет способствовать преодолению отдельных пережитков в укладе их жизни и семейного быта.

История не сохранила письменных сведений и описаний быта старой цахурской семьи, восполнить существенные проблемы в этом вопросе нам помог полевой материал: данная статья написана на основе этого полевого материала, собранного автором у дагестанских и азербайджанских цахуров в течение 1968—1978 гг.

Цахуры одна из дагестанских народностей, проживающих в верховьях р. Самур — на западе Рутульского района. Большая часть цахуров заселяет северо-западную зону Азербайджанской ССР в составе Закатальского и Кахского районов.

¹ Гаджиева С. Ш. К вопросу о тухуме и большой семье у каякентских кумыков. КСИЭ, в. 14; она же. Кумыки. М., 1961; она же. Семья и семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1967; она же. Очерки истории семьи и брака погайцев в XIX—начале XX века. М., 1979; Магомедов Р. М. К вопросу о семейной общине в Дагестане. Махачкала, 1947; Сергеева Г. А. Арчинцы. М., 1967; Ихиллов М. М. Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967; Булатова А. Г. Лакцы. Махачкала, 1972; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин в XIX—начале XX века, М., 1978 и др.

² Исламмагомедов А. И. Поселения и жилища цахуров в XIX—XX вв. Дагестанский этнографический сборник, в. 1, Махачкала, 1974; Булатова А. Г. Национальная одежда дагестанских цахуров. Дагестанский этнографический сборник, в. 1, Махачкала, 1974; Агларов М. Очерк этнографии земледелия Южного Дагестана. Дагестанский этнографический сборник, в. 1, Махачкала, 1974.

Рассматриваемый период характеризуется наличием у азербайджанских и дагестанских цахуров малой семьи, которая была господствующей формой, что подтверждается данными посемейной переписи 1886 года. Согласно этой переписи, численность учтенных цахуров в Дагестане составляла 5195 человек при 912 дворах³. Из этого расчета на каждую семью цахуров в среднем приходилось более 5,6 человека, тогда как в среднем по Дагестану — 4,6 человека⁴.

Наряду с малыми семьями вплоть до 1930—1950-х годов сохранились еще неразделенные семьи, это в основном в селениях Сувагиль, Сарыбаш, Муслух, Каркай, Гас и Илису. Однако сохранившиеся неразделенные семьи отличались как по своей социальной основе, так и по структуре от больших неразделенных семей дореволюционного времени.

Как и у всех народов Дагестана, у цахуров в горных районах сохранилась такая своеобразная форма большой семьи — именуемая неразделенной, которая существенно отличается от классической большой семьи и от других архаических типов семейной общности прошлого.

Традиция сохранения неразделенных семей у цахуров Дагестана была настолько живуча, что десятилетний период насильственного выселения их за пределы родного края не сломило ее⁵.

О сохранении многопоколенной неразделенной семьи у цахуров свидетельствуют сохранившиеся ее названия: «хэбна хизан», «йокъба хизан», т. е. большая, неразделенная семья, «хэдин хав», — большой дом и др. Свидетельствует об этом также общепринятое обращение к главе большой неразделенной семьи и ее старшим членам: «абай», «къасда дак», «къасда ед», т. е. дед, старший отец, старшая мать.

Продолжительное бытование неразделенной семьи среди цахуров объяснялось необходимостью вести совместное хозяйство в земледелии и животноводстве, особенно в отгонном овцеводстве, которое требовало большого числа рабочих рук. Кроме того, стремление жить совместно в неразделенной семье было связано с живучестью старых семейных традиций: жить и работать в большом коллективе, не оставлять одних своих родителей, особенно престарелых.

Такое положение было обусловлено еще отдаленностью местности их проживания от городов и торгово-промышленных центров, а также налоговой системой царизма.

Многовековой опыт народа подсказывал так же, что неразделенные семьи были более устойчивы к неожиданным трудностям и могли гарантировать более обеспеченное существование.

³ Свод статистических данных, извлеченных из посемейных списков населения Закавказья (Дагестанская область), Тифлис, 1890. (ЦГА Грузинской ССР, ведомость IV, А, л. 226).

⁴ Хашаев Х.-М. О. Общественный строй Дагестана в XIX в., М., 1961, с. 17.

⁵ В 1852 г. 15 цахурских аулов Дагестана были разрушены до основания царской армией, а население в 1852—1861 гг. находилось на чужбине. Только лишь после завершения Кавказской войны им разрешено было вернуться в родные места.

Хозяйственную основу неразделенной семьи цахуров составляло скотоводство, основанное на общинном пользовании летними пастбищами и на частной собственности некоторых земельных угодий, в том числе и зимних пастбищ. Отдельные семьи арендовали их в Азербайджане и Грузии. Земледелие в таких семьях играло подсобную роль. Например, неразделенная семья Исаевых из с. Сувагиль в Азербайджане в начале XX в. имела: 3200 голов овец, 50 голов крупного рогатого скота, 10—12 лошадей и другое движимое и недвижимое имущество. Существовали неразделенные семьи потомственных овцеводов Гаджи-Оруджеммы, Тахана, Камазаммы, Джелиламмы, Сулеймаммы из Цахура, Къадейваммы, Къасейваммы, Мусаеммы из Джыныха, Ашдийваммы, Аьилейваммы, Чатуйваммы из Мишлеша, Сарьеммы, Незираммы из Сувагила, Керимаммы из Курдула и т. д., которые имели от 1500 до 3000 голов овец⁶.

Обычно такие неразделенные семьи цахуров объединяли в своем составе близких родственников нескольких поколений, среди которых 8—9 и более членов из мужской и женской групп были трудоспособными. Здесь жили отец, мать, трое — четверо их сыновей с женами и детьми. В отдельных неразделенных семьях жили также и престарелые родители: дед, бабушка, родные братья отца с женами и детьми, а также ближайшие родственники по боковой линии.

По утверждению старожил, все члены неразделенной семьи сообща вели свое хозяйство, совместной работой обеспечивая все свои нужды, а также производственные потребности. Все они работали и жили, стараясь как можно дольше сохранить общность и единство как в предметах потребления, так и в средствах производства. По словам Ф. Энгельса, «одной из особенностей такой семьи является то, что она охватывает несколько поколений потомков одного отца вместе с женами, причем все они живут вместе в одном дворе... работают сообща, питаются и одеваются из общих запасов»⁷.

Только приданое невестки и молодых женщин, их личная одежда считались собственностью каждой из них и они не подлежали дроблению при разделе имущества неразделенной семьи.

Многопоколенность неразделенной большой семьи цахуров хорошо иллюстрирует анализ структуры семьи братьев Зейдиевых в конце XIX — начале XX века из с. Муслух Рутульского района Дагестанской АССР. Основателями этой семьи были Зейди и Арайш, которые имели 3 сыновей: Гаджимуслима, Башира и Багарчи. С возрастанием численного состава семьи братья стали жить отдельно своими семьями, объединявшими каждый в среднем по 30—35 членов. Например, семья старшего сына Зейдиева Гаджимуслима состояла из его семи

⁶ Полевой материал, собранный в 1968—1972 гг.

⁷ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1949, с. 68.

сыновей с их женами и детьми, всего из 42 человек. Объединяла она людей трех поколений. Здесь жили также и двоюродные братья и сестры вместе со своими родителями. В четвертом поколении женатые сыновья и двоюродные братья отделялись, создавали свои семьи.

Другой брат — Башир имел 3 сыновей. Старший из них, Навруз, имел 6 детей, средний сын Магомед — 3, а младший Сейид — 7 детей. В свою очередь внуки: Ширинбег, Рамазан, Шейххмед пополнили семью 12 правнуками. Так, численность второй неразделенной семьи возросла до 34 человек, объединяя людей трех поколений.

Аналогичное положение было и в семье младшего брата Багарчи. Родоначальники этой семьи прожили соответственно 92 и 89 лет.

С четвертого поколения, когда в состав этих семей влились троюродные братья, начался процесс отпочковывания малых семей.

Другая неразделенная семья — Ибрагимовых, основанная супругами Гаджи и Биче из сел. Джыных Рутульского района, тоже состояла вначале из 6 сыновей, с их женами и 3-х дочерей: Затем, разделившись, каждый из братьев в начале XX века создал новые неразделенные семьи. Так, например, в семье старшего брата Мамедбека были 4 его женатых сына с детьми и две дочери; у старшего сына, Гаджи, было 9 детей, у второго сына Гаруна — 5 сыновей, у Абдуллы — три, а Магомед — 8 детей. Таким образом, численность неразделенной семьи старшего брата Мамедбека дошла до 37 человек. У другого брата Бутдая было 5 детей: 2 женатых сына и 3 дочери. Страший сын Гамзат имел 3 детей, у младшего, Магомеда, детей не было. Число членов семьи было 12.

Неразделенная семья четвертого брата Омара состояла из 16 человек. (Схема потомства семьи Ибрагимовых прилагается). В общей сложности супруги Гаджи и Биче оставили после себя вместе с сыновьями и дочерьми, внуками и правнуками по восходящим и боковым линиям 95 человек, из которых большинство, до третьего поколения включительно, жило в неразделенных семьях.

Подобно семьям Зейдиевых и Ибрагимовых жила нераздельно семья Нуцалова Нажмудина из сел. Галал Закатальского района, Азербайджанской ССР. В 1968 г., когда мы посетили эту семью, старшему члену семьи исполнилось 102 года, у него было 10 сыновей. Жили они все вместе с женами, детьми, внуками и правнуками.

Семья Нуцаловых жила неразделенной до конца Великой Отечественной войны. К этому времени в ней проживали еще три невестки, жены старших сыновей, находившихся на фронте, и четверо внуков. Только в начале 50-х годов эта семья разделилась, и восемь старших братьев основали каждый свою отдельную малую семью.

Также нераздельно жили вплоть до создания колхозов в Горном магале, т. е. до 40-х годов, семья братьев Ашдиевых из Мишлеша, Садахмедовых из Микика, Алиевых и Караевых из Кальяла, Мусаевых и Мамедовых из Мухаха и др.

Семью братьев Ашдиевых из с. Мишлеш Рутульского района возглавляли Ашди и Майрам Курбановы. Вместе с ними проживало 3 женатых сына с детьми. Старший сын Джумали имел 6 детей, Сейид — 5, младший сын Рамазан — 3-х. Вместе с ними жили также два племянника главы семьи. Информатор Ашдиев Магомед (1902 г. рождения), который родился и вырос в этой неразделенной семье, хорошо помнит всех ее членов. Его отец Джумали, после смерти отца Ашди, возглавлял эту большую семью. В ней насчитывалось 23 человека. В этой семье только жены младших братьев Сейида и Рамазана — Хадижей и Чичек имели отдельные сундуки со своими личными вещами, а все остальные материальные ценности — скот, жилье и хозяйственные постройки, земля, с/х инвентарь и др. имущества принадлежали всему коллективу семьи и все сообща пользовались ими. На вопрос, когда же распалась эта семья, информатор отвечал: «Несмотря на все трудности, связанные с бытовым устройством, наша большая семья из 23 человек держалась долго, благодаря авторитету старших, уважительному отношению к их власти, а также в интересах сохранения хозяйственной целостности. Распалась наша семья, когда уже практически невозможно было жить вместе. Это произошло, примерно, в 1928—1930 годы. И после распада наша семья надолго сохранила свое первоначальное название «Ашдийванна хэбна хизан» — большая неразделенная семья Ашдиевых. Вместе с нашей семьей в эти же годы распалась у нас в селе другая семья «Къубалияна», возглавляемая отцом Гаджи. Он имел 3-х женатых сыновей — Гафиза, Мусу и Магомеда, эта неразделенная семья состояла из 21 члена. Об этом я очень хорошо помню, поскольку сам родился, вырос и жил в такой большой семье примерно 25—26 лет» — так завершил свое сообщение Магомед Ашдиев.

В наше время потомки неразделенной семьи Ашдиевых составляют в общей сложности более двадцати самостоятельных семейств.

Будучи в Мишлеше в 1968 г., мы осмотрели хорошо сохранившуюся большую комнату неразделенной семьи Ашдиевых «хэдин хав», «дэга», где, по утверждению информатора, проводили основное время члены семьи, устраивались все семейные торжества (в частности свадьба самого информатора). По нашим полевым данным, (сообщение информатора Мурадова Меджида 84 года, из сел. Хнях) неразделенная семья Молла-Исмаила из сел. Цахур Рутульского района, после возвращения цахуров из Азербайджана в Горный магал в 1862 г., обосновалась на хуторе Хнях. Глава семьи вместе с супругой Ханзада имели 3-х сыновей: Семеда, Незира и Ису. У старшего его сына Семеда было 4 детей, у Незира — 2, у Исы — 4. Семья в составе 18 человек распалась примерно в 1918—1920 гг.

Накануне образования колхозов распалась семья Садахмеда из сел. Микик Рутульского района. Эту семью (по сообщению Дабузова Джабара, 90 лет) возглавлял, после смерти отца, старший сын Хан-Ахмед, у которого были 4 брата. У каждого брата в среднем по 3—4

детей, и в общей сложности семья насчитывала в своем составе примерно 25 человек.

Как пишет С. Ш. Гаджиева, «Пережиточно сохранившиеся во второй половине XIX века большие неразделенные семьи у народов Дагестана включали в основном трехпоколенный состав близких родственников. Средний численный состав в таких семьях этого периода составляет 24—25 человек»⁸.

В силу стойкости бытования народных традиций и специфики овцеводческого хозяйства процесс разложения неразделенных семей у цахуров проходил, видимо, медленнее, чем у других народов Дагестана. Это можно подтвердить следующими примерами.

В 1968 году, будучи у цахуров Горного магала, мы были свидетелями сохранившихся, вернее, по традиции живших вместе неразделенных семей Гасанова Неби из Муслаха и братьев Мусаевых из Мухаха Рутульского района. Мы посетили неразделенную семью братьев Мусаевых, где дружно живут 24 ее члена. Оказывается, отец этих братьев — Гаджи Мусаев тоже вырос и жил в большой семье со старшим братом Магомедали. После смерти последнего Гаджи стал отцом не только своих детей, но и своих племянников — 3-х девочек и 1-го мальчика. Из этих 3-х сестер младшая вышла замуж за двоюродного брата Мустафы — Сына Гаджи. Жена умершего брата Магомедали — Гозел живет в этой же семье братьев Мусаевых. С 1965 г. эту семью возглавляет старший брат Магомедэмин Мусаев. В семье живут люди трех поколений. К первому поколению относятся мать и ее сноха Гозел. Братья с их женами (всего 8 человек) относятся ко второму поколению, а их 14 детей — к третьему. Все четыре брата работают чабанами колхоза «Самур», а их жены — колхозницами. Старший брат в семье занят еще и общим руководством. Он распоряжается общесемейной кассой, ведает куплей и продажей товаров для нужд семьи. В курсе всех своих дел он держит среднего брата Сулеймана, который в свою очередь информирует о расходовании общесемейных денег. Младшие братья — Мустафа и Исмаил — не вмешиваются в хозяйственные и управленческие дела семьи. Хотя они и не требуют отчета о расходовании денег семьи, старшие, независимо от этого, периодически отчитываются перед ними. Продукты питания, инвентарь, оборудование и другое имущество пока общее, за исключением личной одежды и постельных принадлежностей. Свой заработок здесь расходуют сообща на строительство новых и расширение старых домов. Семья пока размещается в трех домах, которые состоят из 6 комнат, и братья собираются построить четвертый дом с двумя комнатами, чтобы каждый из братьев получил при разделе семьи по одному дому. С учетом этого они покупают, например, не один самовар, а четыре, не один стол, а четыре

⁸ Гаджиева С. Ш. Семья и семейный быт народов Дагестана, Махачкала, 1967, с. 50—51.

стола со стульями и т. д. В похозяйственных книгах Кальяльского сельсовета неразделенная семья юридически делится на четыре малые семьи, и с учетом этого они пользуются определенными льготами и четырьмя приусадебными участками. Совместно, в одной неразделенной семье живут супруги Наби и Кизилгюль из с. Муслах со своими тремя женатыми, пятью неженатыми сыновьями и двумя дочерьми. Старшие сыновья имеют своих детей. У самого старшего из них — четверо детей, у второго — трое, у третьего — один. Не вышли замуж и дочери Гасановых Зубейда и Багдагюль.

Семья Гасановых состоит из 23 членов, многие из них имеют среднее и высшее специальное образование.

Сам глава семьи — Гасанов Наби вот уже более 26 лет возглавляет колхоз им. Свердлова; старший сын — директор 8-ми летней школы; его жена Гури — зав. медпунктом в родном селе; Нариман работает педагогом, Магомед-Расул — ветврач, Эльбрус — веттехник колхоза, а Тельман — мелиоратор. Двухэтажный дом семьи Гасановых состоит из 12 комнат, и он рассчитан на будущий раздел этой неразделенной семьи...

Если нынешние неразделенные семьи (а их единицы в населенных пунктах цахуров) живут пока совместно в добротных домах и в материальном достатке, то жизнь и быт таких семей в прошлом были совсем иными. Семья цахура раньше размещалась в одной большой комнате «дэга». Позже к этому основному жилью пристраивали 2—3 комнаты, в том числе одну кунакскую «тов» или «отах» — для молодоженов. Дэга как основная комната, служила местом сбора неразделенной семьи, она была одновременно и столовой, в ней размещали продукты, одежду, инвентарь и оборудование. Отапливали ее при помощи центрального очага — «лаха». На лаха ставили «курси» — род большого квадратного табурета, который для долгого сохранения тепла покрывали паласом или войлоком. Вокруг лаха члены семьи в зимнее время проводили основное время. Земляной пол застилали паласами и войлоками, а состоятельные — коврами, «джежимами». Как отмечает А. И. Исламмагомедов, у цахуров в «центре комнаты сохранились видимые следы открытого очага — «лахха»... Вдоль противоположной от входа стены расположены две кладовые — хидва, глубиной 1,5 метра и высотой 2 метра. Кладовые служили местом хранения инвентаря, оборудования, а в одной из них... держали продукты... Над кладовыми устроен верхний этаж на всю длину комнаты — антресоли (веранда внутри комнаты), — «кьас». Кьас играл двойную роль: служил местом хранения инвентаря, топлива и использовался в качестве ниши, куда складывали постели, хранили продовольственные запасы...»⁹.

В пищевой рацион семьи входили: хлеб — «гней», овечий сыр —

⁹ Исламмагомедов А. И. Поселения и жилища цахуров в XIX—XX вв. Дагестанский этнографический сборник, в I. Махачкала, 1974, с. 92—93.

«нисн», молоко—«нэк», мясо свежее и сушеное—«гъахач». Определялся он сезонностью работ по хозяйству. Если летом пища была разнообразной, калорийной и обильной, то зимой, когда почти все члены семьи—мужчины временно покидали семьи в связи с отгонным характером животноводства, рацион был ограничен.

Самым напряженным периодом был весенне-летний, когда взрослые члены семьи работали с утра до вечера, и только на ужин собирались вместе. Здесь каждый получал определенное задание на следующий трудовой день, после чего все расходилось на отдых. Дети вместе с престарелыми супругами оставались в общей комнате, а молодые матери с малышами, невесты и молодожены уходили в другие комнаты.

Сообща использовали все: продукты питания, посуду, выходную одежду, инвентарь, оборудование, которые одинаково принадлежали всем членам семьи. Порядок приема пищи был строго регламентирован. Сперва ели мужчины, а затем подавали пищу детям и женщинам.

В прошлом цахуры испытывали большие трудности с продовольствием, особенно с зерном, поскольку собственного хлеба в горах хватало лишь на 2—3 месяца. На остальное время года зерно приобреталось у азербайджанцев, грузин, а также у цахуров равнинной зоны.

Определенный отпечаток на сложение семейного быта цахуров наложили бездорожье и удаленность от торгово-экономических центров. В семейном быту цахуров законом были бережливость в употреблении продуктов питания и товаров первой необходимости.

Строго регламентированный быт цахуров был следствием суровых условий гор. Бытовой уклад семьи требовал от каждого члена максимальной расчетливости экономии и бережливости, а семейные традиции обязывали быть послушным указаниям старших, особенно главы семьи.

Большую роль в жизни неразделенной семьи играли и духовные, идеологические факторы: обычаи, обряды, традиции, религиозные верования и т. д.

Отдельные прогрессивные обычаи и традиции породили как в неразделенной, так и в малой индивидуальной семье, хорошие взаимоотношения, которые не потеряли своего значения и в наше время. К ним относятся уважение к старшим, гостеприимство, взаимная помощь, трудолюбие, нравственная чистота, сдержанность и т. д. Эти положительные обычаи и традиции спланивали членов семьи, устанавливали для каждого ее члена место и роль в отношениях со старшими на все случаи жизни и трудовой деятельности.

Наряду с прогрессивными обычаями и обрядами бытовали здесь и такие, которые тормозили развитие материальной и духовной жизни семьи. Они не допускали равноправия внутри семьи, особенно между мужчинами и женщинами, способствовали сохранению в семейном быту старых патриархальных норм, порождали определенную отчужденность между старшими и младшими, между родителями и детьми,

питаемые и поддерживаемые установлениями шариата, они мешали демократизации семейного и общественного быта цахуров.

Имущественные отношения в неразделенной семье, как и все стороны ее жизни, зависели от воли главы семьи, который был и оставался фактическим распорядителем всей семейной собственности. Главенство в семье передавалось старшему по возрасту. Никто из членов семьи не осмеливался уклониться от установленных в семье правил.

И если какая-либо молодая пара открыто или незаметно проявляла стремление к самостоятельной жизни, то старшие, особенно глава семьи, резко пресекали эти попытки. С ранних лет детям внушали уважение к отцу, старшим братьям. Когда в комнату входил кто-нибудь из старших мужчин, все сидящие, особенно дети, должны были встать, чем бы они не были заняты. Они могли сесть вновь лишь после того, как садился вошедший. В этой строго регламентированной церемонии семейного быта проявлялось уважение к старшему.

Глава неразделенной семьи как правило был расчетливым, строгим и терпеливым. Он должен был иметь большой хозяйственный и житейский опыт, чтобы выполнять сложные обязанности, связанные с ведением и устройством быта, находящихся на его попечении детей и внуков, четко разделять труд среди членов семьи, прежде всего мужской группы, и следить за исполнением ими своих обязанностей, особенно в животноводстве, отрасли трудоемкой, тяжелой.

Глава семьи занимался устройством быта членов неразделенной семьи, обеспечением их потребности в продовольственных и промышленных товарах.

Глава заботился о нуждах членов своей семьи, занятых на летних и зимних пастбищах. Он распоряжался доходами и расходами семьи, реализовывал излишки продуктов и часть скота, ведал общесемейной кассой, производил куплю-продажу необходимых вещей в интересах всей семьи, руководил работой по проверке и доставке зерна и других товаров. Вмешивался он в такие казалось бы мелкие вопросы как ежедневный отпуск мяса и овечьего сыра на нужды семьи. При этом он не только нормировал отпуск этих продуктов, но и их справедливо распределял среди членов семьи. Он старался, чтобы все получали поровну свой, так называемый, «пай», особенно дети. В этом сказывались семейные традиции, заставлявшие старшего проявлять свое внимание и заботу даже в таком чисто женском деле. Как пишет С. Ш. Гаджиева, «глава семьи, повелевая всеми в доме, однако, сам придерживался определенного этикета. Его авторитет в значительной степени зависел от того, как... он соблюдал справедливость в отношениях с членами семьи, от степени умения поддержать порядок, мир и согласие в семье»¹⁰.

На семейном совете мнение главы семьи имело решающее значение.

¹⁰ Гаджиева С. Ш. Указ. работа, с. 13—14.

ние. Как в старину, наиболее важные вопросы — женитьба сына, выдача замуж дочери, сватание кого-либо, наречение новорожденного и пр. решались сообща с участием всех взрослых членов семьи. Что же касается текущих вопросов — взаимоотношения между членами семьи, решение отдельных хозяйственных вопросов, поддержание добрососедских связей со знакомыми, прием и проводы гостей и т. д. — все это входило в обязанности главы семьи. Он мог решать их самостоятельно или же вместе со своей супругой.

Будучи наделенными большой властью и самостоятельностью, глава неразделенной семьи старался справиться со всеми функциями, возложенными на него. Своим личным примером в труде, заботой о хозяйстве и семье, он активизировал деятельность других членов семьи, способствовал их верности семейным традициям.

Такой глава семьи во всех своих решениях и действиях мог рассчитывать на понимание и поддержку со стороны всех членов семьи. По утверждению старожилов, если глава семьи при решении какого-либо вопроса был излишне строг, ошибался или злоупотреблял своей властью, то он мог потом извиниться за свой нетактичный поступок. Многогранная деятельность его, нужды и заботы большой семьи требовали считаться с мнением членов семьи, прислушиваться к разумному голосу, совету сородичей.

«Какова бы ни была власть главы семьи, власть эта далеко не неограниченна: он всегда... считается с мнением семьи, во всех серьезных случаях советуется с ее членами, причем, наиболее важные вопросы решаются не им, а семейным советом» — отмечал в своем исследовании М. О. Косвен¹¹.

У цахуров, как и у других народов Дагестана, в неразделенной семье женской группой распоряжалась жена главы семьи — «абай». Она ведала внутрисемейными делами, сбережением общесемейного дохода, обработкой продуктов животноводства и земледелия, приготовлением пищи и т. д. Она как и ее муж контролировала расход продуктов питания, следила, чтобы женщины были экономны и бережливы, особенно занятые на кухне и раздачей кормов скоту.

Правильное распределение труда среди женской группы семьи обеспечивало ей взаимопомощь и уважение всех домочадцев. Если семья состояла из нескольких поколений и в ней было несколько свекровей, то абай закрепляла за каждой из них невестку. Молодая должна была после выполнения своей работы помочь своей свекрови, облегчить ее труд. Бывало так, что молодые невестки в такой семье оказывались в двойном подчинении — у главы женской группы абай и у своей свекрови.

Функции абай регламентировались самой системой хозяйства и семейным бытом того времени. Она наравне с другими, принимала участие

в труде по хозяйству и, если позволял возраст, возглавляла самые ответственные участки труда женщин. Она дорожила своими привилегиями и старалась сама регулировать возникшие разногласия и споры в женской группе, не допуская вмешательства со стороны главы семьи и других членов мужской группы. «Обладая в своей хозяйственной сфере всей полноты власти — подчеркивал М. О. Косвен, — женщина стоит в этой своей сфере выше мужского главы семьи, который без ее согласия не может ничем распорядиться из женского хозяйства»¹².

Члены семьи при обращении друг к другу старались быть вежливыми и уважительными. Никто не мог обратиться к старшим по имени. К собственному имени добавляли ласкательные слова или же заменяли его семейными терминами. К взрослым мужчинам и к отцу как родные дети, так и другие члены семьи обращались ласковым словом «д'ак», а к женщинам и к матерям — «ед». К братьям как родным, так и двоюродным и троюродным, обращались одинаково — «чожий», а к сестре — «бажий». Точно так же жена к мужу и равно муж к жене ни в коем случае не обращались по имени. В случае необходимости вызвать мужа жена говорила: «шэна гьойтгалур ивхэз» (позовите там нашего). А если мужу приходилось обращаться к жене при других членах семьи или посторонних, то он говорил: «хьей, ичий», (ей, дитя).

Традиция семейных взаимоотношений обязывала мужчин избегать общения с женами, с детьми и другими членами женской группы при посторонних лицах, особенно с молодыми невестками, ибо считалось неприличным без крайней необходимости разговаривать с женщиной.

При всем желании отца проявить свою родительскую ласку к родным детям, традиции удерживали его от этого. Бывало, отец не осмеливался взять на руки родного ребенка. «Отец горской семьи, — писал Н. Самурский, — был скуп на ласки не только по отношению к другим, но и даже к своим детям... и это воспитывало и выковывало спартанские характеры»¹³.

Дети в неразделенной семье росли более послушными, более исполнительными и уважительными, чем в малой семье. Родители отдавали предпочтение трудовому воспитанию детей и с малых лет прививали любовь и уважение к физическому труду. Принципы и приемы воспитания детей у цахуров вытекали из правил внутрисемейных отношений и хозяйственной деятельности семьи. С малых лет дети становились помощниками родителей и старших. Девочки занимались уборкой комнат, уходом за малышами, малой стиркой, их приучали к вязанию, ткачеству и уходу за большим крупным рогатым скотом. Мальчиков привлекали в летний период к чабанской работе. Они носили воду чабанам, помогали старшим при дойке и стрижке овец, пасли небольшие

¹¹ Косвен М. О. Семейная община и патронимия. М., 1963, с. 50.

¹² Косвен М. О. Указ. работа, с. 51.

¹³ Самурский (Эфендиев) Н. Дагестан, М.—Л., 1925, с. 42.

стада слабых ягнят. Кроме того, мальчики служили погонщиками вьючных лошадей, пасли верховых коней и транспортных животных (мулов, ослов, быков, буйволов).

Круг деятельности женщины-цахурки в семье был обширный: уход за детьми, приготовление пищи, заготовка топлива, сена, содержание крупного рогатого скота, уборка полевых культур и т. д. Особенно много сил и времени отнимало у женщин домашнее производство, связанное с обработкой шерсти, кожи и других продуктов животноводства.

Положение женщины в цахурской семье было тяжелым. Мужчины ежегодно на несколько месяцев покидали семьи, отправлялись со скотом на зимние пастбища и при этом на женщин ложились дополнительные обязанности, связанные с ведением хозяйства, домашним производством, воспитанием детей и уходом за престарелыми и больными.

«Домашнее хозяйство, — писал В. И. Ленин, — в большинстве случаев является самым непроизводительным, самым диким и самым тяжелым трудом. Это труд чрезвычайно мелкий, не заключающий в себе ничего, что сколько-нибудь способствовало бы развитию женщины»¹⁴.

Особенно трудно приходилось в семье молодой невестке. Все трудности, связанные с пребыванием в новой семье, она должна была тщательно скрывать, и ни в коем случае не проявлять своего недовольства.

Чтобы создать в семье мужа положительное мнение о себе, она (молодая невестка) должна была работать не покладая рук и показывать свою покорность и полное подчинение принятому семейному порядку. Даже став матерью, она не должна была общаться со старшими, с главой семьи, — отцом или дедом, братьями мужа и другими мужчинами, и такой запрет продолжался несколько лет.

Но тем не менее, ни одна отрасль хозяйственной деятельности у цахуров не обходилась без широкого применения женского труда, и это обстоятельство в какой-то мере возвышало роль женщины и тем самым представляло ей определенную свободу, особенно в небогатых семьях. Если прибавить к этому уход за детьми и их воспитание, то станет понятным, почему женщина-мать завоевала такое уважение в семье. К матерям в цахурских семьях дети были более привязаны, любили их больше, чем отцов, которых они видели в родном доме редкими гостями: большую часть года мужчины проводили со скотом вне своих сел. Большим уважением у цахуров пользовались старухи и многодетные матери, авторитет их был непререкаем.

По сравнению с женщинами Востока, особенно в зажиточных семьях, где «властно действовали запреты, где женский покой находился в обособленной части дома, куда женщины удалялись..., где они

буквально были под стражей»¹⁵, цахурские женщины пользовались относительной свободой.

Дореволюционный быт цахуров характеризовался полным отсутствием медицинского обслуживания населения. В случаях травм или заболевания цахуры прибегали к помощи костоправов и народных знахарей, и надо сказать, что некоторые из них успешно лечили пострадавших.

Несмотря на это, население края отличалось на редкость крепким здоровьем, моральной чистотой и продолжительной работоспособностью.

Замкнутость семейного быта неразделенной семьи цахуров с ходом исторического процесса стала постепенно входить в противоречие с развитием производительных сил, с изменением общественной жизни. «Возникшие противоречия между индивидуальным и коллективным трудом, — пишет Р. Харадзе, — равно как и между индивидуальным трудом и коллективным потреблением, неизбежно должны были привести и действительно привели к распаду большой семьи»¹⁶.

Начавшемуся историческому процессу распада и разложения большой семьи способствовало развитие капиталистических отношений и отходничество среди цахуров в конце XIX — начале XX века. По Самурскому округу отходничество доходило до 327 человек на тысячу человек населения¹⁷.

Великий Октябрь и последующие социалистические преобразования коренным образом изменили старый, веками сохранившийся уклад жизни цахуров. Бывший край отсталости и бездорожья, ныне превратился в передовой район социалистической экономики. Благодаря социально-экономическим и культурным преобразованиям, семейный быт цахуров приобрел новые черты: высокое и независимое экономическое положение всех членов семьи, их равноправное и широкое участие в общественном производстве. Это обеспечило этой маленькой народности материальное благополучие и духовное развитие. Вместе с другими народами Дагестана, цахуры приобрели подлинную независимость и свою национальную государственность. За годы Советской власти радикальной перестройке подвергнуты все стороны жизни этого народа, в том числе культура и быт.

Быт и культура цахуров непрестанно обогащаются за счет прогрессивного влияния культуры других народов Дагестана, а также его южного соседа — Азербайджана. На формирование нового социалистического семейного быта и культуры цахуров огромное влияние оказали и продолжают оказывать культура и быт всех братских народов СССР и прежде всего великого русского народа.

¹⁵ *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства, с. 74.

¹⁶ *Харадзе Р.* Грузинская семейная община. Тбилиси, 1960, с. 92.

¹⁷ *Хашиев Х.-М. О.* Указ. работа, с. 10.

¹⁴ *Ленин В. И.* Речь на I Всероссийском съезде рабочих. Полн. собр. соч., т. 37, с. 181—185.

Д. М. Ихилев

ПЕРЕЖИТКИ ДРЕВНИХ ВЕРОВАНИЙ У НАРОДОВ ДАГЕСТАНА И ПУТИ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ

(историография и задачи)

В Отчетном докладе ЦК КПСС XXVI съезду Генеральный секретарь ЦК КПСС товарищ Л. И. Брежнев уделил большое внимание дальнейшему совершенствованию идеологической, политико-воспитательной работы партии в массах. «Условия, в которых мы живем и работаем, — говорит Л. И. Брежнев, — за последнее время значительно изменились. Иным стал советский человек. Обогатились его знания, повысилась эрудиция, значительно выросли духовные запросы. В то же время расширился арсенал средств, находящихся в распоряжении наших идеологических работников... С другой стороны, возросла активность пропагандистских средств классового противника, усилились его попытки оказывать разлагающее воздействие на сознание советских людей.

Учитываются ли должным образом все эти новые явления и обстоятельства? В полной ли мере используются огромные возможности нашей пропаганды? На этот вопрос можно дать только один ответ: нет, еще не в полной мере»¹.

«Исходя из этого, — далее указывает Л. И. Брежнев, — Центральный Комитет партии сформулировал задачи улучшения идеологической, политико-воспитательной работы. Они изложены в постановлении ЦК КПСС от 26 апреля 1979 года. Это — документ долговременного действия.

По существу речь идет о перестройке... многих участков и сфер

¹ Брежнев Л. И. Отчетный доклад Центрального Комитета КПСС XXVI съезду Коммунистической партии в области внутренней и внешней политики. 23 февраля 1981 г. М.: Политиздат, 1981, с. 101—102.

идеологической работы. Надо добиться, чтобы ее содержание стало более актуальным, а формы отвечали современным запросам и потребностям советских людей.

Очень важно, чтобы пропаганда не обходила острых тем, не боялась затрагивать так называемые трудные вопросы...»².

Одним из «трудных вопросов» коммунистического воспитания является борьба с религиозными пережитками, искоренение всего, что мешает формированию нового человека. Поэтому атеистическое воспитание, призванное вызволить верующее население из-под влияния религии и суеверий, продолжает и сегодня оставаться важнейшим программным требованием партии³.

В свете этой задачи актуальным является и борьба с пережитками древних верований, в сознании и быту некоторой отсталой части наших людей.

Настоящая статья посвящена историографии вопроса, задачам дальнейшего изучения пережитков древних (домонотеистических) верований народов Дагестана и путям их преодоления на современном этапе.

Из-за слабой изученности пережитков древних верований народов Дагестана, их бытования, они все еще недостаточно учитываются в атеистической пропаганде среди населения. Этим же объясняется то, что в атеистической литературе по Дагестану до сих пор нет ни одной монографической работы, посвященной ранним формам верований его народов. Между тем они продолжают оказывать свое отрицательное влияние. В этой связи изучение пережитков древних верований в сознании и быту, сохранившиеся у части населения Дагестана, проявляющиеся как самостоятельно, так и в синкретическом виде с проникшими сюда религиями, в частности с исламом и целенаправленный учет их в повседневной атеистической работе, имеет большое научно-теоретическое и практическое значение.

Исследование пережитков древних верований на материалах Дагестана, где длительное время в мировоззрении горцев господствовало язычество, проливает свет на историю ранних — первобытных форм религии — тотемизм, анимизм, фетишизм, магию, на процесс складывания синкретических форм верований, на своеобразные черты быта и духовной культуры и социально-этнической жизни народов Дагестана.

Анализ и осмысление дошедших до нашего времени пережитков древних верований позволяет выявить причины их бытования и сосуществования с представлениями более поздних религий и соответственно выработать эффективные формы и методы борьбы с ними в повседневной атеистической работе.

Глубокие социально-экономические и культурные изменения, про-

² Там же.

³ Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1976, с. 122.

исшедшие за годы социалистического строительства в жизни, культуре и быту народов Дагестана, привели к закономерному массовому отходу населения от религии. Но часть населения, в силу устойчивости традиций, прежней экономической и культурной отсталости, воспитания в прошлом в религиозной среде и др. причин, все еще продолжает находиться под влиянием религии, суеверий и предрассудков.

В Дагестане наиболее изученными оказались монотеистическая религия, особенно, ислам. Исламу посвящено значительное число исследований и статей. Менее всего оказались изученными древние (домонотеистические) верования, которые в условиях Дагестана большей частью переплелись с идеологией и культом ислама.

Древние верования — весьма широкое понятие. В религиоведческой литературе их называют по-разному: дорелигиозными, первобытными, примитивными, языческими. К сожалению, до сих пор недостаточно разработана научная классификация ранних форм верований и культов, нет четких определений места и роли тотемизма, анимизма, фетишизма, магии в истории становления и формирования религии.

Одни ученые считают их языческими (домонотеистическими, доклассовыми) культурами, другие опираясь якобы на реальность существования в них сверхъестественных сил (богов, злых и добрых духов), чувства бессилия и зависимости от окружающих сил природы, характеризуют их как прямые религиозные.

Бесспорными остаются высказывания классиков марксизма-ленинизма о том, что религия является одной из форм общественного сознания, в которой действительность отражается в фантастических, иллюзорных образах, представлениях, понятиях, и что по своей сущности всякая религия есть фантастическое отражение «в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»⁴.

Религия классового общества носит синкретический характер. В любой из них можно найти следы ранних форм верований: тотемизма, анимизма, фетишизма и магии. Они и в наше время в пережиточном виде сохраняются в сознании и быту верующих, проявляются как самостоятельно, так и в облики мировых религий, выросших на их основе. «Религия, — писал Ф. Энгельс, — всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен»⁵.

Еще в XIX — нач. XX в. языческие верования бытовали в сознании горцев. Сохранение их отчасти объясняется длительным господством у этих народов патриархально-феодалных отношений, наличием в быту полунатуральной формы хозяйства, поздним проникновением и утверж-

дением в их среде монотеистических религий (ислам, христианство, иудаизм)⁶.

Дошедшие до нас верования народов Дагестана представляют собой синтез наслоенных мировоззрений различных периодов истории.

С проникновением и упрочением монотеистических религий, древние верования здесь переплетались с новой идеологией, получали религиозную окраску и обоснование. Обязательным элементом исполнения семейно-бытовых обрядов и праздников, с их фетишистскими и магическими действиями, явилось сопровождение их словами молитвы.

Некоторая часть населения республики и ныне продолжает находиться под влиянием религии, отправляет религиозные обряды, совершает обрезание и крещение детей, предпринимает паломничество на «святые места», прибегает к «помощи» ворожей, гадалок, верит в силу примет, добрых и злых духов. У этой части населения сохранился целый ряд тотемистических, анимистических, фетишистических, магических воззрений и представлений. В условиях закономерного спада религиозности населения в стране, в частности в Дагестане некоторые пережитки древних верований все же оказались устойчивыми.

Длительный период существования патриархально-феодалного быта сказался на известной консервации духовной культуры ранее отсталых народов. Поэтому и при господстве монотеистических религий, в частности ислама, в дореволюционном Дагестане и в первые годы социалистического строительства здесь продолжали сохраняться некоторые древние верования.

Древние верования народов Дагестана не получили должного освещения в научной литературе. Некоторый материал по древним верованиям Дагестана, и то преимущественно по отдельным его народностям: аварцам, лакцам, кумыкам, оставили дореволюционные исследова-

⁶ Христианство проникло в Дагестан в IV в. из Грузии, Армении и Византии. В VII—X вв. в хазарской части Дагестана получил распространение и иудаизм. Ислам утверждался в южном Дагестане в VIII—X вв., а в северо-западном — в XV—XVI вв. Еще в X в. отмечают мусульманские историки и географы Ибн-Руста, Истахри и др. в стране горцев было много язычников, поклонявшихся идолам — «сухой голове» и т. д. До и после утверждения ислама в сознании горцев продолжали сохраняться как язычество, так и иудаизм и христианские поверья, а в быту имели широкое распространение адатовые нормы, отличные от норм шариата. (См. работы: *Джаншивили Д.* Известия грузинских летописцев и историков о Северном Кавказе — СМОМПК, 1897, вып. XXII; *Караулов П.* Сведения арабских географов IX—X вв. о Кавказе, Армении, Азербайджане — СМОМПК, 1898, вып. XXII; *Каганкатвацци М.* История агван. СПб., 1861; *Гаркави А. Я.* Сказания еврейских писателей о хазарах и хазарском царстве. СПб., 1874; *Тарихи Дербент-наме.* Тбилиси, 1898; Мухамед Рафи. Извлечение из истории Дагестана — ССКГ, 1871, вып. V; *Бакиханов А. К.* Гюлистан-Ирам. Баку, 1926; *Алхадари Г. Э.* Асары Дагестан. Махачкала, 1929; *Бартольд В. В.* Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира. — Соч., в 9-ти томах. Т. II. М., 1963; *Миллачханов Б.* О прошлом Аварии. Махачкала, 1928; *Артамонов М. И.* История хазар. Л., 1962; *Атаев Д. М.* Нагорный Дагестан в раннем средневековье. Махачкала, 1963; *Шихсаидов А. Р.* Ислам в средневековом Дагестане (VII—XV вв.). Махачкала. 1969 г и др.

⁴ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 328.

⁵ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 315.

тели. И хотя в первые же годы социалистического строительства началось широкое изучение хозяйства, быта и культуры народов Дагестана, пережитки древних верований остались вне поля исследования и практики атеистической работы. Да и в последующие периоды в атеистической работе больше уделялось внимания борьбе с пережитками ислама. Лишь в последние годы ученые Дагестана стали восполнять пробел в изучении пережитков древних верований.

В настоящей небольшой статье не представляется возможным сколько-нибудь подробно охарактеризовать историографию вопроса. В ней мы даем оценку лишь основным работам дореволюционных и советских исследователей, имеющим непосредственное отношение к теме.

Значительный вклад в изучение истории и этнографии народов Дагестана внесли исследователи С. М. Броневский, А. В. Коркмасов, Н. Ф. Дубровин, Ф. И. Леонтович, Д. П. Анучин, В. Г. Вейденбаум, М. М. Ковалевский, П. Пржецлавский, И. Я. Марр, Е. И. Козубский, К. А. Иностранцев, В. Ф. Миллер, А. К. Бакиханов, Г. А. Алкадари, В. Ф. Минорский и другие⁷. В их трудах содержится большой фактический материал по древнейшим верованиям отдельных народов Дагестана.

Немало интересного материала о космогонических представлениях, аграрных культах, похоронных обрядах и обычаях горцев Дагестана находим мы также и в работах Н. Львова «Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени» (ССКГ., вып. III, Тиф. 1870), Н. И. Воронова «Из путешествия по Дагестану» (ССКГ., вып. I, Тиф. 1868), Н. Глиноецкого «Поездка в Дагестан» (—ВС, СПб, 1862, № 1—3), А. В. Пастухова «Поездка по высочайшим селениям Кавказа» (Тиф. 1894) и др.

В своих исследованиях уделили внимание изучению древних верований народов Дагестана и Чечни дореволюционные и советские этно-

графы — дагестанцы: кумык Д. М. Шихалиев⁸, аварец О. Каранаилов⁹, даргинец Б. Далгат¹⁰, тат И. Анисимов¹¹, лакцы А. О. Омаров¹², Д. Бутаев¹³. Они хорошо знали быт и культуру своих народов. Поэтому их материал представляет исключительный интерес.

Дореволюционные исследователи и путешественники не ставили себе цель специально изучить древние верования народов Дагестана. Они лишь попутно при описании быта и культуры горцев, отмечали у них наличие этих верований, давали описания отдельных обрядов и обычаев. Для большинства дореволюционных исследователей характерно то, что они арханизировали уровень социально-экономического развития, говорили о господстве у народов Дагестана родового строя, отсутствии классовых отношений. Вместе с тем они признавали широкие позиции как монотеистических религий, в частности ислама, в сознании и быту, так и языческих верований.

Наиболее богатый фактический материал по древним верованиям народов Кавказа и Дагестана собрал и предпринял попытку научно их объяснить в своих трудах Г. Ф. Чурсин¹⁴.

Работы Г. Ф. Чурсина, написанные как в дореволюционное, так и в советское время, содержат обильный материал по народным верованиям Кавказа. Для нас особый интерес представляют такие его труды, как: «Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана», «Амулеты и таилсманы кавказских народов», этнографический очерк «Авары». Исследования Г. Ф. Чурсина оказали большое влияние на формирование последующих этнографов.

Вопросы древних верований в Дагестане нашли свое отражение в работе С. Габиева¹⁵.

Качественно новый этап в изучении народов Дагестана наступил

⁸ Кумык (Шихалиев Д. М.) Рассказ кумыка о кумыках. — Кавказ, 1848, № 39—44.

⁹ Каранаилов О. Аул Чох — СМОМПК, вып. IV, Тифлис, 1884.

¹⁰ Далгат Б. Первобытная религия чеченцев. Терский сборник, вып. 3, кн. 2. Владикавказ, 1897, он же. Обычное право и родовой строй народов Дагестана. Рук. фонд Института ИЯЛ Дагфилиала АН СССР (в дальнейшем РФ ИИЯЛ), ф. 5, оп. 1, д. 1594.

¹¹ Анисимов И. Кавказские еврей-горцы. М., 1888.

¹² Омаров А. Воспоминания муталима. ССКГ, вып. III, 1870.

¹³ Бутаев Д. Дорога из Кумуха в Гуниб через Чох. 1915; он же. Народы Дагестана. РФ ИИЯЛ.

¹⁴ Чурсин Г. Ф. Свадебные обычаи и обряды. — Весь Кавказ, ч. I, 1903; он же. Народные обычаи и верования Кахетии. Тифлис, 1905; он же. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913; он же. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана. — В кн.: Известия Кавказского историко-археологического института, т. V, Тифлис, 1927; он же. Магическое значение имени у кавказских народов. — В кн.: Бюллетень Кавказского историко-археологического института, т. 4, 1928; он же. Свадебные обряды аваров, там же; он же. Этнографический очерк Аваров, там же; он же. Почитание гор, скал и камней у кавказских народов, там же; он же. Заметки по этнографии дидоев. Там же, т. 6, 1930; он же. Этнографический очерк «Авары». РФ ИИЯЛ

¹⁵ Габиев С. Лаки, их прошлое и быт. — СМОМПК, 1906, вып. 36.

⁷ Броневский С. М. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, ч. I—II. М., 1823; Комаров А. В. Алаты и судопроизводство по ним. — ССКГ, вып. I, 1868; он же. Народонаселение Дагестанской области. ЗКОРГО, кн. 8, 1873; Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, кн. I. СПб., 1871; Леонтович Ф. И. Алаты кавказских горцев, вып. I—II. Одесса, 1882; Анучин Д. Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882. Известия РГО, 1884, т. XX, вып. 4; Вейденбаум В. Г. Священные рощи и деревья у кавказских народов. Известия КОРГО, т. V, № 3, 1901; Ковалевский М. М. Закон и обычаи на Кавказе, т. I—II. М., 1890; Пржецлавский П. Дагестан, его нравы и обычаи. Тифлис, 1896; Марр И. Я. Боги языческой Грузии. — ЗВОРАО, т. XIV, СПб., 1901; Козубский Е. И. Памятная книжка Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1895; Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. СПб., 1909; Миллер В. Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках. М., 1893; он же. О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе. — Этнографическое обозрение. Вып. I—II; Бакиханов А. К. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926; Алкадари Г. Асар-Дагестан. Махачкала, 1929; Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X—XI веков. М., 1963.

с упрочением советской школы этнографии. Наибольший интерес для нашей темы исследования имеют написанные в 1950—1960 гг. труды советских этнографов: М. О. Косвена¹⁶, Е. М. Шиллинга¹⁷, Л. И. Лаврова¹⁸, Л. Б. Панек¹⁹, С. Ш. Гаджиевой²⁰, М. М. Ихилова²¹, З. А. Никольской²², Б. А. Калоева²³, Г. А. Сергеевой²⁴, А. Г. Трофимовой²⁵, С. С. Агашириновой²⁶ и др.

Важным вкладом в изучение этнографии Дагестана явился их коллективный труд, — сборник статей «Народы Дагестана» (М., 1955). Позднее переработанные и дополненные статьи этого сборника вошли в первый том книги «Народы Кавказа» (М., 1960).

В этих трудах, наряду с основными этнографическими данными по народам Дагестана, освещаются в той или иной степени и религиозные верования.

Значительно полнее древние верования и религиозные пережитки у народов Дагестана получили освещение в исследованиях С. Ш. Гаджиевой «Кумыки» (М., 1961); М. М. Ихилова «Народности лезгинской группы». (Махачкала, 1967); А. Г. Булатовой. Лахцы (XIX — нач. XX в.), историко-этнографические очерки. (Махачкала, 1971).

Определенный вклад в освещение вопроса о пережитках древних

верований внесла кандидатская диссертация Г. А. Гаджиева. Она посвящена локальному этнографическому изучению доисламских верований лезгин Самурской долины.

В ней основное внимание уделено рассмотрению верований и обрядов, живучесть которых проявляется прежде всего в сохранении некоторых черт старого быта, в частности патриархальных традиций общественной, семейной жизни лезгин²⁷.

Некоторый материал о древних верованиях горцев содержится и в опубликованных работах по дагестанскому фольклору²⁸.

Довольно много материала по древнейшим верованиям народов Кавказа и Дагестана содержится в трудах этнографов — кавказоведов: В. В. Бардавелидзе²⁹, А. И. Робакидзе³⁰, В. И. Абаева³¹, Г. А. Очаури³², Л. И. Лаврова³³, Н. Ф. Такоевой³⁴, Е. М. Шиллинга³⁵, В. П. Пожидаева³⁶, З. И. Ямпольского³⁷, А. В. Рагимова³⁸, А. И. Шамилева³⁹, И. Ю. Алироева⁴⁰ и других.

Помимо этнографического материала для освещения древнейших верований народов Дагестана представляют исключительный интерес данные археологии. Дагестанские археологи на основе богатейшего

²⁷ Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды лезгин — (по материалам Самурской долины). Автореф. канд. истор. наук М., 1977, с. 1—2.

²⁸ Назаренко А. Ф. Отобранные по крупицам. Пословицы и поговорки народов Дагестана. Махачкала, 1958; он же. В мире горской народной сказки. Махачкала, 1962; Гасанов М. М. Дагестанские народные пословицы, поговорки, загадки. Махачкала, 1971.

²⁹ Бардавелидзе В. В. Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти. — В кн.: Вопросы этнографии Кавказа. Тифлис, 1952, она же. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.

³⁰ Робакидзе А. И. К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы. — СЭ, 1948, № 3; К вопросу о пчеловодстве в Грузии. — КСИЭ, 1949, вып. VIII.

³¹ Абаев В. И. Дохристианская религия алан. XXIV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960.

³² Очаури Г. А. Из истории древнейших религиозных верований грузин. Тбилиси, 1951.

³³ Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. — В кн.: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. — ТИЭ, 1959, т. 51.

³⁴ Такоева Н. Ф. Погребальные и поминальные обряды осетин в XIX в. — СЭ, 1957, № 1.

³⁵ Шиллинг Е. М. Из истории одного дагестанского земледельческого культа. — КСИЭ, 1946, вып. I.

³⁶ Пожидаев В. П. Горцы Северного Кавказа. М.—Л., 1926.

³⁷ Ямпольский З. И. О первобытных корнях культа святых в исламе. — МИА, т. V. Баку, 1962; он же. О безрелигиозности первобытной магии. — СЭ, 1971, № 1; он же. Пыри Азербайджана. — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма, т. VIII. М., 1960.

³⁸ Рагимов А. М. Амулеты Азербайджана. — В кн.: Труды музея истории Азербайджана, вып. IV. Баку, 1961.

³⁹ Шамилев А. И. Религиозные верования чеченцев и ингушей и пути их преодоления: Автор. ...канд. истор. наук. Грозный, 1963.

⁴⁰ Алироев И. Ю. К вопросу о древнейшей религии вайнахов в пропаганде научного атеизма — В кн.: Социология, атеизм, религия. Известия НИИ, т. I, вып. I. Грозный, 1972.

¹⁶ Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1953; он же. Этнография и история Кавказа. М., 1961; он же. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке — КЭС, 1960—1962; вып. I—III; он же. Семейная община и патрипатрия. М., 1963.

¹⁷ Шиллинг Е. М. Из истории одного дагестанского земледельческого культа — КСИЭ, 1946, вып. I; он же. Кубачинцы и их культура. Историко-этнографические этюды. М.—Л., 1949.

¹⁸ Лавров Л. И. Раннесредневековый могильник в нагорном Дагестане. — МАЭ, т. XIII, 1951; он же. Рутульцы в прошлом и настоящем. — КЭС, вып. III. М.—Л., 1962; он же. Этнографические памятники Северного Кавказа X—XVIII вв. М., 1966, XVIII—XIX вв. М., 1968.

¹⁹ Панек Л. Б. Лахи. — РФ ИИЯЛ ДФ АН СССР, д. 1613.

²⁰ Гаджиева С. Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М., 1961; Гаджиева С. Ш., Трофимова А. Г., Шихсаидов А. Р., Старинный земледельческий календарь народов Дагестана. М., 1964.

²¹ Ихлов М. М. Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967.

²² Никольская З. А., Шиллинг Е. М. Горное пахотное орудие террасовых полей Дагестана. — СЭ, 1952, № 4; она же. Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев. (К вопросу о синкретизме религиозных верований аварцев). — В кн.: Вопросы религии и атеизма, т. 7, 1959.

²³ Калоев Б. А. Осетины. М., 1967.

²⁴ Сергеева Г. А. Арчинцы. М., 1967.

²⁵ Трофимова А. Г. Обряды и праздники лезгин, связанные с народным календарем. — СЭ, 1961, № 1; она же. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Дагестана. — АЭС, вып. 2, Баку, 1965.

²⁶ Агаширинова С. С. Свадебные обряды лезгин XIX—нач. XX века. — Учен. зап. Ин-та ИЯЛ Дагфилнала АН СССР (далее УЗ ИИЯЛ), 1964, т. 12; Сергеева Г. А. К вопросу о формировании праздников и обрядов у народов Дагестана. — СЭ, 1966, № 4.

материала раскопок разновременных поселений и могильников, установили, что с древнейших времен до раннего средневековья, племена Дагестана оставались язычниками. Об этом говорят обнаруженные групповые и одиночные захоронения, погребения в каменных ящиках, склепах, катакомбах, грунтовых могильниках, где вскрыты различные виды труположения: вытянутые, скорченные, расчлененные и т. д. характерные для языческого периода. Большой интерес вызывает погребальный инвентарь этих могильников, состоящий из посуды, утвари, оружия, принадлежностей туалета, а также многочисленных предметов культа. Археологи обнаружили и множество глиняных и бронзовых статуэток, изделия с изображением быка — тягловой силы и сельскохозяйственных орудий.

Интересный материал по древним верованиям дает средневековый Кулинский могильник, раскопанный Л. И. Лавровым летом 1949 года. Здесь были найдены антропоморфные пластинки и зооморфные привески, круглые зеркала, зубы, клыки и когти хищных животных (медведь, волк), которые следует отнести к атрибутам языческого культа⁴¹.

«Господство первобытных религиозных представлений среди горцев в VII—X вв. документировается многочисленными данными археологических памятников средневекового Дагестана. В раннесредневековых могильниках зафиксированы явные признаки немусульманского и нехристианского обряда захоронения — ориентация костяка, наличие сопровождающего инвентаря с покойником и т. д.»⁴².

Богатый археологический материал убеждает нас в том, что далекие предки горцев верили в загробную жизнь, злых и добрых духов, в различные божества — покровителей домашнего очага, промысловой охоты, урожая и т. п. Этот материал раскрывает и целый ряд астральных и космогонических почитаний небесных светил: солнца, луны, звезд, а также грома, молнии, огня и различных аграрных культов плодородия⁴³.

Много фактического материала о древнейших верованиях народов

⁴¹ Лавров Л. И. Раннесредневековый могильник в нагорном Дагестане. — МАЭ, т. XIII. М.—Л., 1951, с. 308.

⁴² История Дагестана, т. I. М., 1967, с. 160.

⁴³ Об этом подробно см.: Круглов А. П. Культурные места горного Дагестана. — КСИИМК, XII, 1946; Смирнов К. Ф. Агачкалинский могильник — памятник хазарской культуры Дагестана. — КСИИМК, XXXVIII. М.—Л., 1951; Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960; Мунчаев Р. М. Древняя культура Северо-Восточного Кавказа. М., 1961; Атаев Д. М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье. Махачкала, 1963; Гаджиев М. Г. Из истории культуры Дагестана в эпоху бронзы. Махачкала, 1969; Котович В. Г. К вопросу о древнем земледелии и скотоводстве в горном Дагестане. — В кн.: Ученые записки ИИЯЛ, т. 9, 1961; он же. Каменный век Дагестана. Махачкала, 1964; Котович В. Г., Шейхов Н. Б. Археологическое изучение Дагестана за 40 лет. — В кн.: Ученые записки ИИЯЛ, т. VIII; Котович В. М. Верхнегунисское поселение — памятник эпохи бронзы горного Дагестана. Махачкала, 1965; она же. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976. Пиккуль М. И. Эпоха раннего же-

Дагестана содержится в коллективных трудах, монографиях и статьях дагестанских историков⁴⁴.

Большое значение при изучении древних верований народов Дагестана имеет привлечение сравнительного с соседними с ним народами материала — грузин, осетин, чеченцев, адыгов, кабардинцев, а также ряда народов Средней Азии и Поволжья. Сопоставление верований этих народов выявляет много общих черт между ними.

Из среднеазиатских исследований особый интерес представляет труд Г. П. Снесарева «Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма». (М., 1969).

Значительный материал о религиозных пережитках и путях их преодоления у народов Дагестана содержится в коллективных трудах⁴⁵, монографиях и статьях⁴⁶, дагестанских социологов С. М. Гаджиева, М. А. Абдуллаева, А. К. Алиева, М. В. Вагабова, И. А. Махатова, М. М. Ихилова и др. Они в своих трудах раскрывают причины сохранения религиозных пережитков среди части населения Дагестана и пути их преодоления. В последние годы ими проведен ряд конкретно-социологических исследований по характеру и степени религиозности населения Дагестана. Участвуя в социологическом отряде экспедиции ИИЯЛ в 1972—73 гг. по южному Дагестану, а также по

леза. Махачкала, 1967; Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV—X вв. Л., 1976; Магомедов М. Г. Хазарские поселения в Дагестане. — СА, 1975, № 2; он же. Раннесредневековые церкви Верхнего Чирюрта. — СА, 1979, № 3 и др.

⁴⁴ История Дагестана, т. I. М., 1967; Магомедов Р. М. Легенды и факты (из записных книжек историка). Махачкала, 1963; он же. Новое время и старые обычаи. Махачкала, 1966; Магомедов Р. М. и Дзагурова В. П. К истории земледелия в Дагестане. Махачкала, 1969; Дзагурова В. П. Первобытные религии. — В кн.: Очерки научного атеизма. Махачкала, 1972; Хашаев Х.-М. О. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961; Атаев Д. М., Шихсаидов А. Р. Из истории религиозных верований в Дагестане. — В кн.: За воинствующий атеизм. Махачкала, 1963; Рамазанов Х. Х., Шихсаидов А. Р. Очерки истории южного Дагестана. Махачкала, 1964 и другие.

⁴⁵ Бюллетень атеиста. Махачкала, 1969, вып. I; Религия вчера и сегодня. Махачкала, 1969; Краткий справочник атеиста. Махачкала, 1971; Очерки научного атеизма. Махачкала, 1972.

⁴⁶ Абдуллаев М. А. Казем-бек — ученый и мыслитель. Махачкала, 1963; он же. Из истории философской и общественно-политической мысли народов Дагестана в XIX в. М., 1968; Гаджиев С. М. Пути преодоления идеологии ислама. Махачкала, 1963; Алиев А. К. Народные традиции, обычаи и их роль в формировании нового человека. Махачкала, 1966; Вагабов М. В. Ислам и женщина. М., 1963; он же. Ислам и семья. Махачкала, 1973; Ихлов М. М. Иуданзм в Дагестане и пути преодоления его пережитков. РФ ИИЯЛ, 1971; Магомедов М. З. Опыт атеистической пропаганды. Махачкала, 1963; Абдуллаев М. А. За глубокое критическое изучение идеологии ислама. — В кн.: Социология, атеизм и религия. Известия НИИ, т. I, вып. I. Грозный, 1972; он же. О некоторых вопросах конкретно-социологического исследования религиозности населения. — В кн.: Проблемы философии и социологии, вып. II. ДГУ, 1969; Махатов И. А. «Святые» места. Махачкала, 1967; он же. Ураза и курбан-байрам. Махачкала, 1963; Дзагурова В. П. О безрелигиозных обрядах и праздниках. — В кн.: За воинствующий атеизм. Махачкала, 1963; она же. Какие религии существуют у народов мира? — В кн.: Ответы и вопросы. Махачкала, 1967; она же. Первобытные религии. — В кн.: Очерки научного атеизма. Махачкала, 1972.

городу Дербенту, нам удалось обработать данные около 2000 анкет по вопросам пережитков древних верований: «Верите ли в судьбу, приметы, сны?», «Посещаете ли «святые» места?», «Совершаете ли обряды обрезания или крещения детей?» и др. Данные, полученные нами, свидетельствуют, что среди верующих и даже неверующих немало людей, придерживающихся обычаев некоторых форм древних верований.

В изучении проблемы пережитков древних верований народов Дагестана важное значение имеют проблемные труды известных религиоведов прошлого и настоящего: Э. Тейлора⁴⁷, Д. Фрэзера⁴⁸, Л. Я. Штернберга⁴⁹, Д. Е. Хайтун⁵⁰, А. Ф. Анисимова⁵¹, В. К. Никольского⁵², М. И. Шахновича⁵³, С. А. Токарева⁵⁴, И. А. Кривелева⁵⁵.

Данные археологии, письменных источников и литературы о древних верованиях народов Дагестана подтверждаются и дошедшим до нас этнографическим материалом. Особенно это характерно быту части сельского населения Дагестана. Здесь в пережиточном виде проявляется почитание небесных светил: Солнца, Луны, вера в божественную силу огня, в существование сверхъестественных сил. Отдельные верующие испытывают страх перед некоторыми видами животных: медведем, волком. Лягушке (культ плодородия) приписывают способность вызывать дождь при засухе. Из домашней птицы особыми свойствами наделяют петуха и черную курицу. Мясо последней используется как целебное средство. Куриное яйцо и его скорлупа все еще играют заметную роль в народных суевериях и служат в качестве амулетов.

Сохранилось у народов Дагестана и почитание культа предков. Это связано с представлением о духах предков, способных якобы оказывать влияние на жизнь и благополучие потомков. Поэтому, некоторые из дагестанцев продолжают верить в бессмертие души, в ее пере-

воплощение, в существование различных злых и добрых духов, обладающих по их представлению властью над людьми и природой. К примеру, у кумыков известны вредоносные духи: «албасты къатын», «бастрык», «суванасы», у татов «нум-негир», «сер-ови», «дедей-ол» и др.

По представлениям верующих они приносят несчастья, болезнь, смерть, особенно роженице и новорожденному. Суеверные люди верят в существование нечистой силы. Это различные невидимые «джинеры» и «чинери». Для того, чтобы обезопасить себя и, особенно детей от них, пользуются амулетами («хейкелами»).

В сознании верующих дагестанцев еще дают о себе знать страх перед стихийными явлениями природы: землетрясением, засухой, наводнением, затмением Солнца и Луны и т. д. Все эти явления воспринимаются как наказания аллаха и злых духов (божеств). Так, во время майского землетрясения 1970 г. в Чиркее, а также в районах Южного Дагестана верующие совершали коллективные моления, приносили в жертву скот, били в медную посуду, стреляли из ружей, чтобы изгнать злых духов, читали Коран. Заклинаниями, жертвоприношениями и молитвой верующие (или суеверные) горцы стремились умиротворить злые силы природы.

Верующие по традиции, поклоняются земле, огню, воде. Это основывается на их реальных свойствах, как источниках жизненных благ. Важное место в верованиях горцев занимает огонь. С огнем связано представление о благополучии семьи. И сегодня, в отдельных дагестанских семьях, невесту в дом жениха провожают с зажженными факелами, лампами, свечами. Огнем благославляют, огнем проклинают. Самым страшным проклятием в устах, особенно женщин, считается заклинание: «Пусть погаснет огонь в твоём очаге». Огонь, очаг в верующих семьях считаются священными. Огню приписывают целебную, очистительную и охранительную силу против злых духов, болезней и т. д.

Пережитки древних верований проявляются не только в повседневной жизни, но и в традиционных народных праздниках. Так, в весеннем сельскохозяйственном празднике первой борозды, известном у аварцев под названием «оцбай», у даргинцев — «карасщаву», у кумыков — «сабан-туй» и др., в некоторых обрядовых действиях его сохранились элементы суеверий, связанные с магией плодородия. Встречаются суеверно-магические обряды и в семейном быту. И ныне, в селах на новостройках дома вешают как обереги от злых духов хейкелы и талисманы. Амулеты пришивают к одежде детей, больных, вешают на рога скотине. Некоторые суеверные женщины-дагестанки верят в существование «дурного глаза». Нередко больным, хилым детям меняют имя, чтобы злые духи не узнали их. Магические действия отмечаются и в свадебном ритуале. Во дворе дома жениха на голову невесты сыплют рис, сухофрукты, мелкие монеты и т. п., чтобы жизнь ее была сладкой, обеспеченной, а сама она — плодотворной.

⁴⁷ Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.

⁴⁸ Фрэзер Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980.

⁴⁹ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

⁵⁰ Хайтун Д. Е. Тотемизм, его сущность и происхождение. Душанбе, 1958.

⁵¹ Анисимов А. Ф. Семейные «охранители» у эвенков и проблема генезиса культа предков. — СЭ, 1950, № 3; Об исторических истоках и социальной основе тотемических верований. — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма, 1960, т. 8.

⁵² Никольский В. К. Происхождение религии. М., 1940; *он же*. Культ предков. Учен. зап. БГУ, вып. 50. Минск, 1959.

⁵³ Шахнович М. И. Закат иудейской религии. Л., 1965; *он же*. Первобытная мифология и философия. Л., 1971.

⁵⁴ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964; *он же*. Религия в истории народов мира. М., 1964; *он же*. Сущность и происхождение магии. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. — ТИЭ АН СССР (Новая серия), т. 51, 1959.

⁵⁵ Кривелев И. А. История религий в 2-х т., М., 1975—1976.

⁵⁶ Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1939; *его же*. Фетишизм и проблема происхождения религии. М., 1940.

Характеризуя исторнографию вопроса мы можем отметить, что в дореволюционной и в качественно отличной, советской историко-этнографической науке собран богатый фактический материал по древнейшим верованиям народов Дагестана. Но, к сожалению, он остался недособранным и необобщенным. Больше того, древнейшие верования и их реликты, дошедшие до нас, не стали объектом дальнейшего исследования. Если в Грузии, Чечено-Ингушетии, Армении, Средней Азии и Поволжье в последние годы появились ценные обобщающие работы⁵⁷ по древним верованиям, то в Дагестане их пока нет.

Если подвести краткие итоги изучения пережитков древних верований народов Дагестана, то можно сказать, что в досоветской и советской историко-этнографической литературе собран большой фактический материал. Но этот материал остался по существу необобщенным.

Следует отметить, что в отличие от досоветских исследователей Дагестана, советские ученые — историки, этнографы, и особенно философы-религиоведы последних десятилетий более всего уделяли внимание изучению пережитков монотеистических религий, в частности ислама, а домонотеистические (языческие) верования из-за кажущейся их незначительной роли в быту и сознании верующих, не стали предметом специального изучения. Это в известной степени помешало дальнейшему выявлению пережитков древних верований и использованию их в полной мере в атеистической работе. Поэтому восполнение этого пробела путем дальнейшего собирания материала, анализ, изучение и обобщение его в специальной монографии имеет большое научно-практическое значение. Такой труд явится важным вкладом в изучение истории ранних форм религии в Дагестане и послужит ценным пособием для лекторов-атеистов в их работе по преодолению пережитков ранних форм верований, суеверий и предрассудков.

На дальнейший качественный подъем и эффективность борьбы со всякого рода пережитками прошлого в сознании и быту советских людей нацеливают решения XXVI съезда КПСС и Центрального комитета партии о перестройке идеологической и политико-воспитательной работы.

В борьбе с религиозными пережитками и предрассудками необходимо разработать конкретные мероприятия. Особенно важно охватить атеистической и культурно-воспитательной работой сельское население республики, где в какой-то мере еще живучи: религиозность, суеверия

и предрассудки. Необходимо вести не только лекции, беседы на атеистические темы, но и пропагандировать среди населения научно-популярные знания о природе и человеке, о планетах солнечной системы, о причинах землетрясений, засухи и наводнений, об освоении человеком космоса, о развитии науки и культуры и т. д.

Огромное значение в борьбе с религиозными пережитками, суевериями и предрассудками имеет дальнейший подъем образования и культуры, внедрение в быт дагестанцев, как и всех советских людей, новых гражданских обрядов и лучших прогрессивных народных традиций, обогащенных социалистическим содержанием.

Необходимо связать нашу пропаганду с многогранной созидательной жизнью советских людей, добиться единства идейно-теоретической, политико-воспитательной, организаторской и хозяйственной работы партии.

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



instituteofhistory.ru

⁵⁷ *Очиаури Г. А.* Из истории древнейших религиозных верований грузин. Тбилиси, 1954; *Бардавелидзе В. В.* Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957; *Шамилов А. И.* Религиозные верования чеченцев и ингушей и пути их преодоления; Автор... канд. истор. наук, Грозный, 1963; *История армянского народа*, ч. I. Ереван, 1951; *Карапетян Э. Т.* Армянская семейная община. Ереван, 1958; *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; *Капустин Н. С.* Пережитки древних религиозных верований и борьба с ними. Йошкар-Ола, 1968.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора

Агларов М. А. Земледельческая округа «магъ» в Аварии XVIII—XIX вв. (структура, планировка и общинный режим эксплуатации)	5
Исламмагомедов А. И. Дореволюционное поселение дагестанских азербайджанцев	17
Гаджиева С. Ш. Обычай поселения новобрачных в «другом доме» у народов Дагестана	30
Булатова А. Г. Хореография в системе некоторых обрядов народов горного Дагестана	39
Алимова Б. М. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием ребенка у кайтагских кумыков (конец XIX — нач. XX в.)	55
Хасбулатова З. И. Патронимия в системе сельской общины чеченцев во второй половине XIX — начале XX в.	73
Ибрагимов М.-Р. А. Изменение численности и этнического состава сельского населения Дагестана во второй половине XIX — начале XX в.	88
Лугуев С. А. Общественное управление у лакцев во второй половине XIX — начале XX в.	107
Курбанов К. З. Быт неразделенной семьи цахуров во второй половине XIX — начале XX в.	121
Ихтилов Д. М. Пережитки древних верований народов Дагестана и пути их преодоления (историография и задачи)	134