

402.7(8)  
В 74

**ВОПРОСЫ  
ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТА  
НАРОДОВ ДАГЕСТАНА  
в XIX—нач. XX в.**



Махачкала 1987



Составитель

кандидат исторических наук С. А. ЛУГУЕВ

Ответственный редактор

кандидат исторических наук А. И. ИСЛАММАГОМЕДОВ

Рецензенты:

кандидаты исторических наук Г. С. ФЕДОРОВ,  
М. А. АГЛАРОВ, М.-Р. А. ИБРАГИМОВ

Статьи настоящего сборника на основе этнографического и этносоциологического материалов освещают различные стороны общественного быта народов Дагестана в XIX — нач. XX в. В них рассматриваются праздники, обряды, игры, формы досуга, определяется роль традиционных институтов в общественной жизни общины, место обрядовых действий в ней. Результаты исследований имеют и практическое значение: многие формы общественного досуга, элементы традиционных праздников и игр могут быть внедрены в современный быт.

Сборник рассчитан на этнографов, историков, социологов, а также на широкий круг читателей, интересующихся традиционной бытовой культурой народов Дагестана.

185798

## ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Этнографическое изучение отдельно взятого народа или группы народов предполагает прежде всего выявление и научное объяснение тех элементов традиционной культуры, которые являются специфическими, этнодифференцирующими. Наиболее ярко подобные элементы проявляются в традиционных формах организации управления, в институированных внутриэтнических формах групповых (как соседских, так и кровно-родственных) взаимоотношений (институты куначества, гостеприимства, взаимопомощи и др.; рудименты родственных объединений), в обрядово-ритуальных и празднично-игровых массовых действиях, т. е. в той сфере групповых и межличностных отношений, которую принято называть «общественным бытом».

Общественная жизнь народа, так или иначе проявлявшаяся в рамках бытовой культуры, чаще всего реализовывалась в различных формах проведения общественного досуга, в традиционных играх, праздниках и развлечениях, имевших ярко выраженную этническую окраску. Не случайно подавляющее большинство статей сборника ставит задачу освещения именно этой проблематики. По ходу изложения основного содержания авторами решаются важнейшие проблемы этнографии, несущие в своем большинстве в наши дни дискуссионный характер: о соотношении средств жизнеобеспечения и элементов духовной культуры (С. Ш. Гаджиева), об этнографическом толковании понятий «праздник», «народный праздник» и аспектах, направлениях его изучения (А. Г. Булатова, Б. М. Алимова), о категориях «досуг», «свободное время», «ритуализированный досуг» и особенностях их этнографических характеристик (А. И. Исламмагомедов, С. А. Лугуев) и др.

Вопросы социальной и кровно-родственной организации общества, специфика соседской общины и значение пережиточных явлений родственных организаций в Дагестане вообще и у отдельных народов в частности тоже соответствует проблемному кругу исследований, находящихся в центре внимания ведущих этнографов страны и центральных периодических и монографических изданий. Ряд статей относится именно к этой проблематике, с акцентом на сословно-классовые и имущественно-правовые отношения в указанных организациях (Б. М. Раимова, Б. Г. Алпиев и М.-С. К. Умаханов, З. Б. Рамазанова).

Общественно-бытовые обычаи и институты часто тесно смыкаются с проблемами духовной культуры народа. Статья Г. А. Гаджиева, посвященная проблемам знахарства, рассматриваемым под углом зрения специфики общественно-бытовых отношений дагестанцев, написана именно на стыке двух указанных проблем.

Особенности культуры этноса, в том числе и специфика общественного быта, находятся в прямой зависимости от степени осознания личностью своей принадлежности к тому или иному этносу, от исторически обусловленных методов социализации личности. Этой проблематике посвящена статья М. М. Магомедханова.



*С. Ш. Гаджиева*

### **ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАЗДНИКИ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОГО ЦИКЛА И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ У КУМЫКОВ**

Общественные праздники, обычаи и обряды кумыков формировались и развивались в неразрывной связи и зависимости от социально-экономического и культурного развития народа, от характера направленности его хозяйства.

Большое влияние на них оказали природные условия районов. Ретроспективный анализ традиционных земледельческих праздников и обрядов, хотя они и дошли до нас в глубоко трансформированном, пережиточном состоянии, позволяет все же воспроизвести их как систему. Приуроченные к важнейшим событиям в жизни крестьян, эти праздники и обряды в прошлом несомненно включали в себя и песни, и театрализованные представления, и заклинания, и символические действия. В связи с распространением ислама многие древние обряды либо исчезли совсем, либо значительно видоизменились. При этом следует отметить, что мусульманское духовенство всячески использовало народные традиции, обычаи, обряды и праздники в интересах религиозной пропаганды. Многие из них в результате приобрели синкретический характер. Сравнительный анализ общественных праздников и обрядов кумыков и других народов Дагестана, несомненно, свидетельствует об общности их основных черт.

Однако, судя по тем же сравнительным данным, традиционные обряды горских народов сохранились лучше, полнее и потому легче поддаются изучению. Это, очевидно, объясняется тем, что на равнине неоднократно вторгались в раннем и позднем средневековье и частично оседали (в отличие от горных зон) кочевые племена с иным укладом жизни, с иными производственными традициями, что не могло не оказывать влияние на ход обрядовой жизни ее жителей<sup>1</sup>. Кроме того, как мы полагаем, надо еще иметь в виду и другие важные обстоятельства, связанные со способом ведения земледелия. На плоскости, как известно, оно велось на

<sup>1</sup> Аналогичную мысль по отношению к предгорным даргинцам ранее высказывал и М. О. Османов. См.: Сельскохозяйственный календарь и аграрные культы. // Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967. С. 58.

больших площадях, где применялись сравнительно развитые системы обработки земли и искусственного орошения, в то время как горское крестьянство веками испытывало недостаток земли и имело весьма ограниченные возможности для интенсификации хозяйства. Чтобы использовать клочок полезной площади под посевы, сады и огороды, горцы были вынуждены создавать искусственные террасные поля, применять сравнительно простые пахотные орудия. В таких условиях горский крестьянин был более зависим от капризов природы, чем равнинный. Максимальная зависимость от природы также способствовала более стойкому сохранению в горском крестьянском быту традиционных земледельческих обрядов. Однако и в горах, и на равнине люди в равной мере рассматривали обряды как средства, якобы могущие повлиять на слепые силы природы.

Традиционные праздники народов Дагестана, в том числе и кумыков, представляют собой важнейший элемент их духовной культуры. Они носили ярко выраженный аграрный характер, что соответствовало ведущему занятию населения, а у жителей равнины, кроме того, земледелию с искусственным орошением.

Первые годовые и связанные с ними обряды у кумыков были посвящены проводам зимы и встрече весны. Они проводились почти одновременно — в день весеннего равноденствия. Праздник продолжался в течение трех дней (с 22 по 24 марта по современному календарю).

Проводы зимы у кумыков назывались «къыш гюйдюре» (букв. сжигают зиму) или «къышны ортын гюйдюрюв» (букв. сжигают конец зимы). Они символизировали нередко не только изгнание зимы, но и старого года в целом. К этому дню из домов и дворов выносили все, что пришло в негодность, и сжигали. Устраивали костры и во дворах домов, и на улицах, и за аулом. Все участники этой процедуры, особенно юноши и подростки, прыгали через костры. Надо полагать, что ритуал этот символизировал очищение огнем. Кроме того, юноши села катали клюшкой «къайкъы» горящие пеньки от одного до другого конца улиц. Большой огонь зажигали и у очага. Он освещал чуть ли не все помещение.

Неслучайно до сих пор сохраняется шуточный вопрос, когда у кого-то видят большой огонь в очаге: «къыш гюйдюремисиз?» (что вы, сжигаете зиму?). Ритуал проводов зимы завершался благодарением бога за торжественной трапезой, выражением радости, что вышли из зимы, что позади все трудности, что весна принесет им счастье (расцветут поля и сады).

В последний день зимы почти во всех домах кумыков готовили вареники с начинкой из смеси молока и сырых яиц — юмурткъа вюрзе. Возможно, яйцам придавалась какая-то магическая роль, а молоко символизировало богатые удои.

Однако более пышным торжеством являлся праздник весны — навруз, или «янгъы йыл» (новый год).

Его, как было уже сказано выше, отмечали три дня — с 22 по 24 марта. К нему готовились весьма тщательно. Во всех домах

проводил побелку жилых помещений, фасадов домов, а также уборку, большую стирку. По возможности шили всем и новую одежду, устраивали специальные купания. Женщины клали на головы хну, помогали друг другу сделать нарядную прическу.

В ночь весеннего равноденствия вода в источниках рассматривалась как очистительная сила, как лечебное средство; вот почему принято в эту ночь ходить на речку купаться. Кто не мог воспользоваться этим приемом, тем приносили воду из речки в кувшинах. В прошлом, по всей вероятности, распространенным обычаем являлось очищение водой — купание, обливание; во время которых высказывались самые сокровенные желания — здоровья и счастья<sup>2</sup>. Как известно, обычай очищения весенней водой был у многих других народов<sup>3</sup>.

Для праздника готовили лучшие национальные кушанья. Во всем этом сказывалось пожелание людей провести весь год в достатке. Из обрядовых блюд готовили пироги «чуду» с разной начинкой, слоеный хлеб с маслом «майлы этмек». В благополучные годы чуду готовили и с начинкой из первой садовой или полевой зелени. Кроме того, состоятельные семьи для праздничного стола специально резали скот и готовили такие мясные блюда, как плов, долма, бозбаш и др. Почти во всех домах южных кумыков (с. Башлы, Утамыш, Алхаджакент и др.) было принято готовить к новому году обрядовые фигурные печенья антропоморфной формы — «урчукъан», напоминающие человеческую фигуру или зооморфной формы в виде барана «прк» с закрученными рогами, куропатки «къашкъа» (с яйцом внутри). Кроме того, готовили разнообразные калачики с халвой и без халвы внутри, специальные калачи треугольной формы «чика» из кукурузной муки.

Фигурный хлеб «урчукъан» некоторые оставляли до следующего новогоднего праздника, повесив на стене. Этим, вероятно, выражалось пожелание и надежда жить от года в год в достатке. Кроме того, кумыки в этом хлебце видели лечебные свойства: его давали больному, намочив в супе.

К празднику нового года было принято готовить специальное обрядовое полужидкое кушанье «семене» из проросших зерен пшеницы (солода). Его готовили в больших котлах, для чего объединялись женщины 3—5 семейств. К этому празднику готовили бузу — «боза» из муки и хлеба, а в районах виноградарства еще «джаба», «муселлес»<sup>4</sup>.

Все это готовилось не только для членов семьи, но и для гостей. Было принято в дни праздника ходить друг к другу с поздравлениями с новым годом.

Для гостей, молодежи, подростков и детворы варили и кра-

<sup>2</sup> В этой связи интересно отметить, что в соседнем с Кумыкией городе Дербенте женщины-азербайджанки в день «багъар байрам» (навруз) прыгали через родники, приговаривая слова пожелания.

<sup>3</sup> Соколова В. К. Весенние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М.: Наука, 1979. С. 101—102.

<sup>4</sup> Об этих легких напитках см.: Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961. С. 248.

сили в большом количестве яйца. В новогодний вечер по домам ходили ряженные «доммай», «къярчи». Это были молодые люди (чаще юноши), которые в основном посещали дома своих родственников и близких соседей. Надев на себя шубы и папахи наизнанку, войлочную маску, они изображали козлов, зубров или медведей. Изменив голоса, они прыгали, танцевали, катались по полу, порою пели песни, поздравляли хозяев. Иногда ряжеными выступали женщины. Они наряжались в какие-нибудь старые костюмы, красили лицо, устраивали в домах драматические инсценировки, танцы, пели песни. Однако такие развлечения устраивались лишь в домах, где не было старых людей, где можно было веселиться вдоволь. Хозяева домов по традиции встречали их с радостью, шутками, юмором и, конечно, щедро одаривали.

Иногда юноши-ряженные надевали на себя женский костюм, а девушки — мужской. Изображение козла, быка и других животных было, по-видимому, связано с культом животных и плодородием земли. Б. А. Рыбаков, например, отмечал, что «связь коз и козлов с земледельческим плодородием общеизвестна; возможно, что она является отголоском той отдаленной эпохи, когда почти одновременно произошло приручение козы и первые опыты земледелия»<sup>5</sup>. Такое же предположение можно было бы сделать и относительно быка.

Существенным звеном новогоднего праздника навруз было шествие подростков, а порою и юношей в первый же день весны по дворам с деревцем «шатман» в руках. Для этого молодые люди специально вырубали в лесу небольшое деревце (чаще большую ветку), очищали его от мелких веточек и, сняв с него кору, красили стебель в зеленый цвет. Кроме того, в него вбивали гвозди для навешивания собираемых подарков.

Как об этом отмечалось в газете «Терские ведомости», участники шествия украшали деревце разноцветными лентами, на которых писали (для этого привлекали грамотных людей) приветствие весне. «Придя во двор к кому-либо из кумыков, — писал автор статьи М-ов о празднике навруз у северных кумыков, — окружив со всех сторон украшенное деревце, молодежь разворачивает длинные и узкие ленты... на которых написаны слова песен... Напев песен однообразный, но кумыки выполняют с чувством, а сельчане, услышав пенне, оставляют свои домашние работы и идут послушать пенне»<sup>6</sup>. С деревцем «шатман» молодежь обходила почти все дома сельчан, приветствуя и поздравляя их с праздником весны, с наступлением нового года, даря им песни, радость и веселье. Обряд этот имел заклинательный характер.

Репертуар песен был разнообразен, хотя в содержание большинства из них включались пожелания односельчанам радости,

<sup>5</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. С. 156.

<sup>6</sup> М-ов. Встреча весны у кумыков // Терск. ведомости. 1905. № 269.

надежды. Разумсется, многие песни — заклинания суеверного народа — не обходились без обращения к богу. Обычно песня начиналась с куплета:

Аллагыгъа макътав болсун,  
Аман чыкъдыкъ язбашгъа  
Джан-джанавар яйнады,  
Исси тюшюп тав-ташгъа.  
Къыш гетди деп сююнлюк,  
Яз опракълар гийинип.  
Байрам эте гелгенбиз,  
Бары яш-юш жыйылып.  
Навруз эте гелгенбиз  
Пыртылатип байракъшы.  
Къувандырып яшасын.  
Тенгрим бары халкъны.  
Тенгрим бары халкъгъа  
Рахмат булан къарады.  
Джан-джанавар тирлди.  
Яшыл отлар яшнады.

Хвала аллаху за то, что  
Встречаем весну целыми-невредимыми.  
Все живое воодушевилось  
Оттого, что повсюду стало тепло.  
Мы рады, что ушла зима,  
Мы нарядились по-весеннему.  
Мы пришли с праздником вас поздравить,  
Вся детвора собравшись.  
Мы пришли, отмечая навруз,  
С пурпурным флагом.  
Пусть всегда радуется народ  
Наш бог тенгри<sup>7</sup>.  
Тенгри всему народу дал добро,  
Все живое возродилось,  
Зеленые травы расцвели.

И дальше молодежь, подростки пели:

Яшнады яшыл отлар  
Яйылды гёк булутлар.  
Саламат язгъа стип,  
Гъасил болду умутлар.

Расцвели зеленые травы,  
Рассеялись серые тучи,  
Вступая в весну живыми и здоровыми,  
Мы достигли своих желаний.

После каждого куплета, исполняемого соло, все хором пели: гъаза<sup>8</sup>, навруз гюню мубарак! (О, благословенный день навруза!)

В этих обрядовых песнях нередко имелись и строки, адресованные хозяевам дома, содержащие добрые пожелания, особенно женщинам, девушкам, которые и одаривали участников шествия:

Шатман эте гелгенбиз,  
Наврузну айларында.  
Биз къызланы сынайбиз.  
Чомартып да, барын да.  
Гелин. къатып турсана!  
Савру башмакъ гийсенел!  
Сапдукъа къол урсана!  
Бу байракъ сагъа къарай,  
Кисе, явлукъ такъсана.

Пришли исполняя обряд «шатман».  
В месяц навруза,  
Мы девушек проверяем:  
Кто из них щедр, кто — нет?  
Невестка, вставай же!  
Одевай же свои нарядные башмаки!  
Приоткрой же свой сундук!  
Этот флаг — шест смотрит на тебя.  
Прикрепи к нему кисет, носовой платок.

Или:

Язбаш гелди яйнашып.  
Бар гъайванлар ойнашып.  
Къызынг кисе сайласын,  
Гелининг такъма чыкъсын.

Пришла весна привольная,  
Все животные резвятся.  
Пусть выберет кисет дочь,  
А невестка выйдет и повесит его на  
шест-флаг.

Бизге чомартлыкъ этип,  
Шайтанны уьюн йыкъсын.  
Абзарында кёллери,  
Кёллеринде къазлары,  
Байракъча явлукъ илме,  
Муна, гъазир къызлары<sup>9</sup>  
Шатман, навруз гюню мубарак.

Пусть проявленная к нам щедрость  
Свалит дом шайтана.  
Во дворе — вода,  
В воде — гуси.  
Повесить платочек на шест-флаг  
Вот готовы дочери.  
Шатман, хвала тебе навруз.

Молодежь особенно охотно ходила в дома, где были молодые снохи, желая получить из их сундуков остатки свадебных подарков (платочки, кисеты, тканые пояса и т. д.). Интересно отметить, что в сел. Какашура на верхний конец дерева или шеста юноши прикрепляли вырезанную из дерева фигурку птицы (чаще воробья). Во время исполнения обрядовой песни они приводили фигурку в движение при помощи специального шнура.

Если хозяйки дома оказывались щедрыми, хорошо одаривали ребят, последние приводили в движение фигурку головой вверх, выражая этим радость и благодарность. Если же подарки дома оказывались мелкими, то птичку несли с опущенной головой. В результате такого обхода села дети собирали много подарков, состоящих преимущественно из мелких вещей (полотнища, носовые платочки, кисеты, тканые пояса и т. д.), которые они потом распределяли между собой. Во время этого праздника продукты не собирали. Исключение составляли крашенные в разные цвета яички, которые собравшись в круг, разбивали, чтобы убедиться, кому достались самые крепкие. Эту игру сперва начинали два человека, затем один за другим включались все остальные. К концу игры оставалось небольшое количество яиц, которые выдерживали эту битву — «юмуртгъа урушув». Что же касается девочек, то они проводили время в играх, в пении, танцах. В садах, под навесами домов они устраивали себе качели и состязались в этом искусстве между собой.

К празднику во многих местах приурочивались и конные скачки на призы. Многие молодые люди, чтобы получить пальму первенства, заранее готовили своих коней — тщательно ухаживали

<sup>9</sup> Эти строки песни во многом напоминают ногайские песни такого же цикла: «За домом озеро. Гогочут гуси, нам не дают платки невестки и девушки... Встань же, матушка, вставай. Надень свою лисью шубу, подари нам платочек. Эй, собирай подснежник, навруз пришел, поздравляю. (См.: Гаджиева С. Ш. Очерки истории семьи и брака у ногайцев. XIX — нач. XX в. М.: Наука, 1979. С. 116).

<sup>7</sup> Тенгри — бог неба у тюрко-монгольских племен в древности, позднее — бог вообще.

<sup>8</sup> Вместо «гъаза» (по-арабски — «этот») часто употреблялось слово «шатман».

за ними, хорошо кормили, устраивали на отдых в кошине. Специально для скачек выбирали из табуна лучших копей.

Молодые люди и подростки в дни нового года устраивали и другие спортивные игры — соревнования по бегу, метанию камня, стрельбе из лука и др.

Таким образом, из народных праздников, приносящих всеобщую радость, наиболее значительным являлся праздник весны «Янгъы йыл», или навруз. Однако со временем под влиянием ислама этот народный праздник постепенно терял свое былое значение (забывались многие игры, песни, состязания и др.), приобретая местами религиозную окраску. На ослабление роли народных праздников большое влияние оказали религиозные праздники, праздник поста «ораза байрам» и праздник жертвоприношения «кърбан байрам», которые с утверждением ислама были выдвинуты в ранг главных торжеств.

Из традиционных весенних торжеств следует отметить еще праздник «выхода на плуг» — «язбанда кутанга чыгъыв». Известно, что некоторые зерновые культуры частично или целиком подлежали весеннему севу (кукуруза, яровой ячмень, кое-где яровая пшеница, а в более отдаленном прошлом и просо). К весеннему клину относились и участки, подлежащие под огородно-бахчевые (арбузы, дыни, тыквы, огурцы, лук и др.). Однако у кумыков весенний сев не играл столь важную роль, как осенний, и поэтому основные торжества и обряды относились к осенней поре.

Из летних производственных праздников самым значительным и популярным был «выход на серп» — «оракъгъа чыгъыв». К этому дню очень тщательно готовили серпы, косы, молотильные доски и транспортные средства для перевозки, строили шалаши для устройства работников во время перерывов в процессе жатвы, молотбы. Для обмолота собираемого урожая готовили специальный круг — «индир», «харман». Это место очищали от травы, поливали и утрамбовывали. Ко дню «выхода на серп» определялись жнецы, погонщики волов, веяльщики зерна и др.

Делали запасы продуктов, чтобы обеспечить работников поля вкусной, калорийной едой. Многие крестьянские семьи для жатвы зерновых прибегали к практике взаимопомощи «булкъа» — собирали молодежь (девушек и юношей) для этой работы в поле. Работа сочеталась с развлечениями, молодые устраивали танцы, пели песни, тесно общались.

После успешного осуществления всех работ, т. е. убрав, обмоловив хлеб, отправив его для засыпки в закрома, хозяева поля тут же устраивали торжества «индир тют» (букв. низ тока) или «харман тют»<sup>10</sup>. На угощение складывали продукты 2—3 хозяев, имевшие ток по соседству. Они резали овец (богатые 2—3 голо-

<sup>10</sup> Название такое оно получило оттого, что продукты для угощения покупались частично на остатки зерна.

вы), пекли в большом количестве хлеба, покупали фрукты, арбузы, дыни, готовили напиток «боза» или «джаба».

На «индир тют» приглашались обычно мужчины — родственники, соседи, друзья, главы семей, направивших своих членов на булкъа и т. п. На этих торжествах никто не наливался, не допускал недостойного поступка. Этикет требовал, чтобы все держалось скромно, памятуя о своем долге. В течение всего сезона молотбы почти ежедневно происходили торжества такого рода. Обычные же дни в поле проходили довольно скромно, особенно у бедняцкой части земледельцев. Об этом хорошо сказано в следующем четверостишии:

Эр хазнасы эсги сез,	Старинное слово — сокровище для мужчин,
Несип-несилей мичери,	Горячая кукурузная лепешка,
Не еригден хабайым?	С какой стороны тебя откусить?
Аялду айран хаба,	Сосуд с любимым айраном <sup>11</sup> ,
Сени кьайдан табайым?	Где мне найти тебя, — говорят, произнес жнец, уставший от работы под палящим солнцем.

Отправляясь на поле с набором сельскохозяйственных орудий труда, семенным зерном, продуктами, суеверные крестьяне старались, чтобы им по пути не встречалась женщина с пустым кувшином. Более того, женщины дома держали кувшин с водой около ворот да еще проверяли, нет ли на улице женщин, идущих за водой. Наполненные водой кувшины символизировали полную удачу, а пустые — неудачу.

Первый хлеб из муки нового урожая должны были первыми попробовать сами члены семьи и прежде всех — самый младший. Считалось, что в этом случае ребенок будет расти здоровым, хлеб есть беззаботно и спокойно.

В числе всеобщих торжеств, связанных с производственной деятельностью народа, следует отметить торжества, организуемые земледельцами по завершении посевной поры. У кумыков, как отмечалось, основную роль в жизнеобеспечении семьи играл урожай от осеннего сева. Поэтому его своевременной подготовке и образцовому проведению крестьяне придавали первостепенное значение. Начало полевых работ, связанных с осенним севом, называлось у кумыков «кутанга чыгъыв», «сабангъа чыгъыв»; у них не сохранилось (или не было) устойчивой традиции повсеместно устраивать проведение праздника первой борозды, что было очень характерно для народов Нагорного Дагестана. Только в предгорной полосе и только кое-где этот обычай еще бытовал, но без особых обрядов и церемоний.

Зато для ведения полевых работ (в одних местах для коллективной пахоты, в других — для всех работ, включая и уборку, молотбу) два-три хозяйства объединялись в «ортакъ» (в коллек-

<sup>11</sup> Айран — прохладительный напиток из кислого молока.

тив). В поле они строили большой шалаш — «кьош» или «къаз-ма» (землянку). Это строение служило на весь период сельскохозяйственных работ местом отдыха после тяжелого трудового дня, а также местом хранения продуктов. После завершения всех полевых работ крестьяне устраивали «сабан той», который у кумыков чаще всего был известен как «кьош бузэв» (букв. разбирают шалаш) или «кьош гынкал» (шалашный хинкал). Для этого торжества из селения доставляли мясо, курдюк, пироги с разной густой начинкой, орехи, фрукты, безалкогольные напитки, среди которых первое место занимал виноградный мед — «тушап», «джикнай». На торжества, посвященные завершению осенних полевых работ, также приглашались соседи, друзья. Завершались эти трапезы пожеланиями участников торжества, чтобы все, что посеяно, возвратилось обильным урожаем («с мол тьюшом булан къайтсын»), чтобы труд увенчался радостным потреблением хлеба.

Обеспечив своевременный и качественный (для своего времени) сев, полив, крестьяне ожидали обильных зимних осадков, т. е. снега. «Хороший снег — утверждали земледельцы, — это одеяло, предохраняющее поле от мороза». Полагая, что магическими приемами можно помочь дружным всходам семян, женщины варили в воде, в молоке пшеницу: ели ее с толченными орехами и сами, и угощали соседей, специально жарили пшеницу, кукурузу и раздавали детям<sup>12</sup>.

В календарной обрядности кумыков XIX — начала XX в. можно проследить ряд черт, уходящих своими корнями ко временам язычества. Одним из таких обрядов, связанных с земледельческими культами, пожалуй, является обряд вызывания дождя. В условиях равнинного Дагестана, где летние месяцы отличались обилием сухих солнечных дней, большое внимание придавалось обряду вызывания дождя. Обряд вызывания дождя у кумыков был известен под названием «земире» (северные кумыки, «замуре», (южные кумыки) или «мурьэрек» (сел. Маджалис), «замурья» (с. Гсли), «замнугер» (Какашур), «земирхан», «теликай» (с. Алхаджакент), «мевшевле» (Отамыш) и др.

«Земире», как показывает анализ данных этого обряда и прежде всего элементов самого заклинания, представлялась божественной силой, олицетворяющей в образе женщины водную стихию. В древнем языческом пантеоне народа, она, очевидно, играла роль богини дождя.

Бытование обряда, связанного с «земире», засвидетельствовал

<sup>12</sup> Интересно отметить, что у соседних даргинцев (сел. Ицари) был обычай, согласно которому жареный ячмень сыпали между рядами крупного скота в день весеннего праздника «акъ биркни» («объединение коров и быков»). Это производилось на специальной поляне «ширагу», куда выводили всех коров и быков. Цель обряда — добиться с помощью магических приемов большого, здорового приплода. Эту миссию выполняла женщина, которая проходя между рядами и разбрасывая зерна, говорила «в добрый час», чтобы год был благополучным, увеличилось поголовье скота.

в своих работах П. Пржецлавский еще в середине XIX в. В частности, П. Пржецлавский отмечает, что это «должно быть мифический покровитель дождя»<sup>13</sup>. Автор в переводе на русский язык цитирует куплеты песни, которые пели исполнители этого обряда. Обряд «земире» проводился только во время засухи в основном девушками. Только в отдельных предгорных обществах в обряде принимали участие и мальчики. Обычно это приходилось на конец весны и начало лета. Обязательным атрибутом обряда была деревянная лопата «кюрек», на которой углем или красной глиной воспроизводилось лицо женщины. Судя по сведениям П. Пржецлавского, на лопате, кроме того, рисовались змеи, лягушки и т. п. Последние детали в народной памяти отчетливо не сохранились<sup>14</sup>.

В некоторых местах делали чучело (куклу), надев старую одежду на палки, прикрепленные друг к другу крест-накрест. С этой лопатой или чучелом девушки ходили по дворам и в своих песнях обращались к «земире» как всемогущей силе с мольбой о дожде. Встречая шествие девушек (по словам того же П. Пржецлавского, собирали для этого «маленьких девиц»), хозяйки домов обильно обливали образы да и девушек водой из кувшинов, а потом одаривали ленецками, мясом, сахаром, фруктами, мелкими кусками шелковых тканей и т. д. Получив подарки, девушки устраивали коллективную гранезу в одном из домов участниц обряда. Надо полагать, что и подарки, и порядок обливания водой имели магический смысл вызывания весеннего дождя, необходимого для роста посевных, лугов и т. д.

Большой интерес представляют песни-заклинания, обращенные к «земире». В памяти людей, да и письменных источниках они сохранились (хотя и в отрывках) во многих вариантах. Однако суть их всех одна — заклинание о дожде, обращение к «земире» с просьбой послать дождь.

Вот некоторые образцы этой песни:

Ва земире-земире!	О земире-земире, о земире!
Ва земире!	

*(Припев произносили все хором после каждой строчки)*

Земиреге не герек.	Что нужно для земире?
— Сюг булан этмек герек —	— Хлеб с молоком.
Сабанлагъа не герек?	Что нужно посевам?
— Ташгъын-ташгъын сув герек.	— Потоки воды.
Туварлагъа не герек?	Что нужно скоту?
Бузавлагъа не герек?	Что нужно телятам?
— Белге геле от герек.	— Зеленая трава до колен.

<sup>13</sup> Пржецлавский П. Нравы и обычаи в Дагестане // Вестн. Европы. 1863. Т. 1. С. 272—273.

<sup>14</sup> Правда, у народов горного и предгорного Дагестана (сел. Ицари, Ашати, Квизада и др.) еще в начале XIX в. бытовал обряд ловли лягушек и змей и их захоронения для прекращения длительного дождя.

— Елим толгъан сют герек,  
Тирменчиге не герек?  
— Чоргъа — чоргъа сув герек.  
Къойчу улангъа не герек?  
— Къонгъур чачла къыз герек.

— Молока полное вымя.  
Что нужно мельнику?  
— Полные желобы воды.  
Что нужно чабану?  
— Девушка с косами  
цвета каштана <sup>15</sup>.

В конце песни был еще куплет, уже обращенный к богу неба Тенгири.

Ала къапар гийгенбиз, Тенгири, янгъур тилейбиз. Яшыл къапар гийгенбиз, Яшнап-яшнап явсуи деп. Ер бавурлап йылайбыз, Тенгири янгъур тилейбиз.	Мы надели пестрые мешки, Прося у бога Тенгири дождя. Мы надели зеленые мешки, Чтобы шел дождь с громом. Мы плачем, обняв землю, Прося у Тенгири дождя.
---	---

Здесь очень интересна строка, свидетельствующая о бытовании в прошлом обряда обнимания непосредственно земли, обращение (наряду с богом Тенгири) к ней с плачем как кормилице, как великой всемогущей божественной силе. По всей вероятности, это отражает очень древнюю традицию. Часто в песнях-заклинаниях кумыков о дожде наряду с образом «земире» упоминался и «сют къатын» (букв. «молочная женщина»).

Ва сют къатын-сют къатын! Эмчеги ёкъ сют къатын <sup>16</sup> Екъ болса да не бола? Пылагъаны тындыргъан, Ва земире, гьалалай!	О, молочная женщина — молочная женщина! Женщина, не имеющая груди, Что с того, что нет у нее груди? Она успокаивает плачущего, О, земире, радость моя.
--	---

Как мы заметили, здесь образ «земире» и «образ «сют къатын» тесно переплетаются.

Мы уже отмечали, что в некоторых селениях предгорных кумыков (Алхаджакент, Гаща и др.) в обряде вызывания дождя участвовали мальчики. Особую роль должен был выполнять один из мальчиков, а именно первенец. В сел. Алхаджакент, где обряд вызывания дождя назывался тилликъай, этого мальчика наряжали в зеленые стебли пшвы, надев на голову его остроконечный убор из той же пшвы или бузины. Во время шествия по дворам хозяйки дома именно его обливали водой. Здесь мы видим при-

<sup>15</sup> Вариант этой песни см.: **Аджиев А. М.** Обрядовая поэзия кумыков // Рукоп. фонд ИИЯЛ. Ф. 3. Оп. 5. Д. 285.

<sup>16</sup> В некоторых вариантах произносится в форме «бир эмчеги екъ сют къатын» («не имеющая одной груди сют къатын»).

сутствие т. н. «дождевого ишака», что было характерно обрядам народов Нагорного Дагестана <sup>17</sup>.

Вызывает интерес и само название обряда, и несколько специфическое обращение к какому-то фантастическому образу тилликъай <sup>18</sup>.

Ва тилликъай, тилликъай! Эшек сувдан геле-геле...	О, тилликай, тилликай! Инак возвращается с водой...
--	--

Вернемся, однако, к основным образам — «земире» и «сют къатын». Возникает вопрос: были ли подобные мифологические образы у других народов? По-видимому, были. Однако составляли ли они единое божество или представляли разные, сказать трудно. Может быть это разные названия одного и того же божества: «земире» — древний, докипчакский термин со значением «дождь», видимо, болгарского происхождения <sup>19</sup>, термин «сют къатын» — один из вариантов тюркского названия божества (сют — молоко, къатын — женщина). И в том, и в другом случае это сложный образ, для выявления особенностей которого требуются дополнительные сведения. Ведь в древних верованиях многих народов дождь «уподоблялся молоку, источником которого считались женская грудь и коровье вымя» <sup>20</sup>. Ясно, что и в том и в другом случаях женский образ был связан с дождем, с космическими силами.

Известно, что аналогичный «сют къатын» мифический образ под названием «су-хотин» (водная женщина) был известен и народам Средней Азии. Обращаясь к Су-хотин, они, например, пели и песни-заклинания:

Су-хотин, безводная женщина! Су-хотин, султан женщина! Тень ее — фруктовый сад...	Пусть поспеет пшеница. Пусть будет обильный урожай, Су-хотин <sup>21</sup> .
---	--

Если сравнить данный текст заклинания и собственно название образа (Су-хотин) с текстом заклинания и образом сют-къатын нетрудно увидеть их общие истоки. Это позволяет проследить

<sup>17</sup> В андийском селении Ашали для исполнения роли «дождевого ишака» выбирали мальчика-сироту. Все тело, голову его покрывали стеблями пшвы, а руки и ноги завязывали веревкой. Затем, набросив на его шею веревку, вели мальчик шажками по аулу.

<sup>18</sup> Термин не поддается этимологизации. Возможно, это один из терминов, означающих древнее божество влаги, дождя.

Примечательно, что в обряде вызывания дождя у абхазов непосредственно участвовал ишак, на которого сажали куклу. См.: **Инал-Ипа Ш. Д.** Абхазцы. Сухуми: Алашара, 1965. С. 524.

<sup>19</sup> См.: **Калыраджиев К. С.** Структура и генезис кумыкских мифологических элементов палеотюркского происхождения // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 144.

<sup>20</sup> **Покровская Л. В.** Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Ист. корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 69.

<sup>21</sup> Цит. по: **Андрианов Б. В.** Земледелие наших предков. М.: Наука, 1978. С. 69. К сожалению, автор не привел здесь текст в подлиннике.

одну из сторон этнокультурных связей тюркоязычных народов Кавказа и Средней Азии. М. С. Андреев в своих исследованиях приводит интересные сведения о представлениях таджиков, связанных с фантастическо-небесной силой — со старухой «Бабушка-небо» («Мама па»). «Гром в среднеазиатских представлениях, — пишет он, — обычно производится вытряхиванием божеством (имеется в виду Бабушка-небо.— С. Г.) части своей одежды, или божество грома трясет свою шубу. Напр. в Яркенте Баба-Яга трясет свою нагольную шубу, производя сильный шум (гром). Демоны (джинны), которым это надоедает, начинают бросать в нее раскаленными углями (молнии), от чего шуба тлеет; желая посушить, Баба-яга льет воду (дождь)»<sup>22</sup>.

Не менее интересны в связи с затронутыми нами вопросами и данные автора о древнем арийском мифе о тучах-коровах, которые нашли отражение и в стихах, содержащих мольбу о дожде.

У кумыков, однако, существовал другой, уже противоположный молочной женщине, демонический антипод богини дождя, образ — «сув анасы» (мать воды). По представлениям кумыков, она обитала не на небе, не в облаках, а на земле. «Сув анасы» по народным представлениям — женщина огромного роста и большой физической силы. Она обитала у рек, родников, охраняла воду, но люди могли столкнуться с ней только вечером или ночью. В темноте она могла внезапно оглушить ударом того, кто неосторожно, непочтительно подходил к воде, и даже утопить в реке. Она олицетворяла бесплодие, но сама имела потомство.

Все приведенное говорит о том, что «земля», «сут кьатын», «сув анасы» — образы синкретические, а обряды, с ними связанные — многослойны. Представления о них дошли до нас в глубоко трансформированном виде. Эти образы, созданные народной фантазией, бессилием народа перед природой, имеют много аналогий и у других народов Дагестана и Кавказа. Более того, приведенный сравнительный материал, как мы отмечали выше, свидетельствует и о паличии в этногенезе кумыков древнетюркских этнических компонентов, указывает на их связь со многими тюркоязычными народами нашей страны. Так, например, нижеследующий балкарский текст лишний раз свидетельствует о таких фольклорных взаимосвязях:

Сув анасы Донбетдыр	Мать вод Данбетыр,
Айтгъанчыны керти этдыр,	То, что ты обещала, исполни!
Адам кеткен сувгъа,	Человек утонул в твоих водах,
Эль чыкъгъанда кьугъунга.	Народ вышел на тревогу,
Чыкъ кесингде, кёр эни,	Выйди и сама, посмотри.
Оьлюгюмню бер эдил.	Верни нашего утопленника! <sup>23</sup>

<sup>22</sup> Андреев С. М. По этнографии таджиков. Некоторые сведения. Ташкент, 1925. С. 171.

<sup>23</sup> Записано со слов Х. Х. Малкопруса, канд. филол. наук.

Многие обрядовые песни дошли до нас в виде детских песенок, сопровождающих забавы и игры.

Еще в 40—50-е гг. нашего века можно было увидеть детвору, как она, собравшись вместе, пела песню вызывания дождя:

Яв-яв, явлу кьалач беремен!	Лейся-лейся дождь, дам тебе слосный калач.
Яв-яв, кьоймакъ кьалач беремен.	Лейся-лейся дождь, я дам тебе калач с омлетом <sup>24</sup> .

Равным образом можно было увидеть детей, исполняющих обряд-песню вызывания солнца ранней весной или поздней осенью, т. е. тогда, когда дожди принимали излишне затяжной характер:

Гюн чыкъ — гюн чыкъ!	Выходи солнце — выходи солнце!
Селлиден тютюн чыкъ!	Пусть выйдет дым с Селли! <sup>25</sup>
Арив кьызынг алып чыкъ!	Возьми с собой красавицу дочь.
Эрши кьызынг эшик арда кьюп чыкъ!	Оставь дома за дверью некрасивую дочь.

В период длительной засухи люди, однако, не ограничивались шествием по аулу и др. В этих случаях устраивали более многолюдные, коллективные моления людей старшего поколения и общую трапезу. Ведущую роль на подобных молениях брало на себя сельское духовенство, которое и пользовалось львиной долей жертвоприношений. Объявлялось с минарета мечети, чтобы все семьи, у кого был дойный скот, приносили молоко к месту приготовления жертвенной еды, а все остальные — чурекки, сыр и т. д. На средства обществу покупали и скот для приготовления мясной жертвенной еды. Коллективные моления устраивались в определенных местах; мужчины — отдельно, женщины — отдельно. У южных кумыков место, куда поднимались женщины для моления о дожде, называлось арапа-тав. В сел. Карабудахкент мужчины для общей трапезы ходили к известному водному источнику Беккез, надев на себя вывернутые наизнанку шубы. Здесь же совершали они специальную молитву «янгур намаз». Молитва завершалась обращением к богу с заклинанием о дожде. Потом все собравшиеся обливали друг друга водой из источника, а молодых заставляли еще прыгать в холодный источник. При исполнении обряда приговаривали: «янгурду болайыкъ» (да будем с дождями). После этого шли к мечети и принимались за

<sup>24</sup> Аналогичные сюжеты встречаются и у других народов Дагестана. См.: Хиллилов Х. М. Историческая общность и национальное своеобразие обрядовой поэзии народов Дагестана и Северного Кавказа // Дагестанский фольклор во взаимосвязях с этноэпическим фольклором. Махачкала, 1985. С. 4—20.

<sup>25</sup> Селли — местность, где жители Башлы пасли скот, косили сено. В этой местности издавна известны нефтеносные выходы.

185798



Улусу-гиччиси Магхаммат, И старший в доме Магомед,  
и младший — Магомед.  
Бириси бал к'айнатсын.-  
Бириси май к'айнатсын. Один пусть кипятит мед, другой — масло.

В песнях о гудурбае встречаются строки, в которых участники обряда не просят, а требуют вознаграждения:

Къазангъа асгъан этигиз, Мясо, которое варится в вашем котле,  
Бизге де пай этигиз, разделите с нами.  
Бизге пай этмесегиз, А если не хотите выделить нам пай,  
Уьйден чыгъып гетигиз... Уходите из дома вон...  
Къапчыгъыбызны толтур, Лучше наполни наш мешок,  
Уьюнгде эсен олтур. И сиди дома спокойно.

Часто эти песни содержат и строки, в которых гиперболически преувеличивая, перечисляются пожелания, высказываемые в адрес членов семейств:

Адиль к'епюр уьстюде Пусть по мосту на реке Волге  
Ат оьнатсын шу улан, Скачет на коне этот юноша.  
Табун берип мал алсын, Пусть он продаст табун лошадей  
и приобретает свадебные подарки  
своей невесте.  
Алгъанына гийдирсин... Пусть наряжается в его подарки невеста.  
Къызыл оьгюз, г'ек мююз Пусть рыжий бык с серыми рогами  
Къыргъа чыгъып отлансын пасется в поле.  
Бу улангъа къыз к'ачып Пусть к этому парню прибежит девушка.  
Авул-хоншу къутласын... Пусть с этим поздравят его односельчане.

В отдельных случаях в этих песнях встречаются и строки проклятия, адресованные тем, кто совершает плохие поступки, кто приносит огорчение. Последние чаще содержат элементы юмора и шутки. Приведем некоторые из них:

Бир хоразым бар эди. Был у меня один петух,  
Уьстю къызыл нар эди, Спина его была алая, как гранат.  
Ону соьгъан хоншу улан, Чтобы соседний парень,  
который зарезал его,  
Атылып атгъа минмесин, Не смог с ходу сесть на коня.  
Атылып атгъа минсе де, Если даже сможет сесть на коня,  
Селпип къамчы урмасын, Пусть коня не бьет кнутом,  
Селпип къамчы урса да, Если даже сможет ударить кнутом,  
Сюьген къызын алмасын, Пусть он не возьмет любимую,  
Сюьген къызын алса да, Если даже возьмет любимую,  
Улан бешик к'урмасын, Пусть он не поставит люльку  
для мальчика.  
Улан бешик к'урса да, Если даже будет иметь люльку  
с мальчиком,

вали общественные отношения в дореволюционном Дагестане<sup>7</sup>. Только А. И. Тамай<sup>8</sup> высказал идею господства в Дагестане еще в конце XVI в. феодальных отношений, хотя и не подкрепил ее достаточными фактическими данными, в силу чего она не получила поддержки исследователей.

В послевоенные годы идея о господстве в Дагестане в целом до присоединения к России феодальных производственных отношений нашла отражение в «Очерках истории Дагестана»<sup>9</sup> и «Истории Дагестана»<sup>10</sup>, а также в исследованиях Р. М. Магомедова, Х. О. Хашаева, Е. Н. Кушевой, В. Г. Гаджиева, Р. Г. Маршаева, С. Ш. Гаджиевой, А. Р. Шихсандова, Х. Х. Рамазанова, Л. И. Лаврова, Б. Г. Алиева, М.-С. К. Умаханова, М. Р. Гасанова, Д. М. Магомедова и др.

В. Н. Гамрекли, А. И. Робакидзе и М. М. Блиев вновь пытаются доказать дофеодальный, родовой характер общественных отношений в горном Дагестане в XIX в.<sup>11</sup> Особенно далеко зашел в этом вопросе М. М. Блиев. Он пишет, что «сложные процессы перехода от военной демократии к раннефеодальным отношениям и государственности падают на время имаматства Шамиля»; Аварское ханство 80-х годов XVIII в., хан которого Умма-хан был грозой для соседей, им названо «раннефеодальным» государственным образованием<sup>12</sup>, хотя это было уже феодальным государством со всей феодальной иерархией и феодальной системой эксплуатации. В нем налицо были антагонистические классы феодальной эпохи: ханы (или нуцалы), беки и чанки, высшее духовенство, с одной стороны, и крестьяне (уздени), райяты, лагъзалы — с другой. Даже собственно аварские селения подразделялись на узденские (не платившие ханам подати) и лагские (платившие подати). Жители всех сел Аварского ханства в конечном итоге вынуждены были подчиняться хану, как это отмечал еще в 1728 г. И.-Г. Гербер<sup>13</sup>.

Социальная градация наблюдалась и в селениях аварцев, входивших в состав союзов сельских общин. Особенно ярко это

<sup>7</sup> Юшков С. В. К вопросу об особенностях феодализма в Дагестане // Учен. зап. Сverdловск. гос. пед. ин-т. 1938. Вып. 1. Сер. ист.; Иванов А. И. Социально-экономическое и политическое положение Дагестана до завоевания царской Россией // Ист. журн. 1940. № 2.

<sup>8</sup> Тамай А. И. Материалы к вопросу о феодализме в истории Дагестана. // Рев. Восток. 1935. № 5. С. 137.

<sup>9</sup> Очерки истории Дагестана: В 2 т. Махачкала, 1957. Т. I. С. 90—120.

<sup>10</sup> История Дагестана: В 4 т. М.: Наука, 1967. Т. I. С. 232—362.

<sup>11</sup> Гамрекли В. Н. Вопросы взаимоотношений Восточной Грузии с Северным Кавказом: Автореф. дисс... д-ра ист. наук. Тбилиси, 1972. С. 20; Робакидзе А. И. Некоторые черты горского феодализма на Кавказе // Сов. этнография. 1978. № 2. С. 18—19; Блиев М. М. Кавказская война: социальные истоки, сущность // История СССР. 1983. № 2.

<sup>12</sup> Блиев М. М. Указ. соч. С. 60, 65.

<sup>13</sup> Хрисанф. Сведения об Аварском ханстве. 1828 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв. (далее: ИГЭД): Архив. материалы. М., 1958. С. 270—274; Гербер И.-Г. Описание стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря. 1728 г. // Там же. С. 113.

прослеживается при анализе социально-экономического положения разных тухумов в сельских обществах, чему, собственно, и посвящена данная статья. При этом мы имеем в виду неравенство не только между различными тухумами, но и неравенство семей, входивших в тот или иной тухум, хотя не всегда представляется возможным подкрепить этот тезис конкретным материалом.

Статья написана главным образом на основе историко-этнографического материала, собранного авторами в населенных пунктах Нагорного Дагестана, в прошлом входивших в состав союзов сельских общин.

Историко-этнографический материал, собранный в аварских селениях, входивших в прошлом в союзы сельских общин, позволяет наглядно проиллюстрировать социально-экономическое неравенство тухумов в сельских общинах. Особенно интересные сведения по этому вопросу собраны в селениях Гидатлинского союза сельских общин.

Еще в 30-х годах Б. Далгат в Тидибе наблюдал «интересное явление, указывающее на неравенство между собою различных тухумов и выделение одного тухума, более сильного, как господствующего, как бы правящего, над другими, своего рода феодального тухума»<sup>14</sup>. Богатыми и сильными в этом селении были тухум Чухби и тяготевший к нему узденский тухум Гадерилал, отличавшиеся большим числом сородичей и владевшие значительными земельными угодьями и крупными стадами скота. Представители этих тухумов подвергали эксплуатации тухумы Нахадилал и Хандилал, считавшиеся зависимыми.

В селении Кахиб из шести тухумов выделялся тухум Андалал-шамхалал. Он был многочисленным, сильным. Лучшие пахотные земли, пастбища и луга находились в собственности членов этого тухума, которые запрещали остальным сельчанам даже проходить через их земли, избивая за нарушение этого запрета. Они резали скот сельчан за потравы их посевов. Этот тухум собирал подать (магала) с каждого дома селения. Если не было чем платить, взыскивали подать даже золой. Андалалы господствовали не только над кахибцами, но и над голотлинцами.

В то же время в Кахибе были и бедные тухумы. Особенно в тяжелом экономическом положении находились рабы (лагъзал)<sup>15</sup>. Бедными были тухумы лагъзал, образовавшиеся из пленников и в Ассабе, и в Гооре, и в Хучада<sup>16</sup>.

В селениях Андалальского союза наблюдалось такое же имущественное расслоение тухумов. В селении Кудали лагский тухум владел небольшим глинистым пахотным участком — склон «Лагъзадерил гох», который был в засушливой местности. Самым богатым же был тухум Галангурал. Семьи, входившие в этот ту-

<sup>14</sup> Далгат Б. Обычное право и родовой строй народов Дагестана. 1934. // Рукоп. фонд ИИЯЛ им. Г. Цадасы Даг. фил. АН СССР (далее: РФ ИИЯЛ). Ф. 5. Оп. 1. Д. 88. Л. 37.

<sup>15</sup> РФ ИИЯЛ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 580. С. 121—125.

<sup>16</sup> Там же. Д. 586. С. 90, 92.

хум, владели пахотными землями в 50 га в местности «Агъади». Этому тухуму принадлежало 15 мельниц. Получали они до 1000 мерок зерна, после чего даже ломали мерку, откуда и название тухума «мерколоматели»<sup>17</sup>.

Богатым был и тухум ГьалбацИлал, владевший участком «Тюркьили меэр»<sup>18</sup>. Тухум ЗумзумилГялилал владел долиной «Цадал хьаттал». В селениях Ругуджа, Корода, Согратль тухумы разделялись на узденские и лагские. Первые из них владели лучшими земельными угодьями. В Согратле кадиевский тухум (Къадиясул тухум)<sup>19</sup>, в Корода тухум Хяямачилал выделялись большим богатством<sup>20</sup>. В тухум Закалал в Ругудже входили другие маленькие тухумы. Поэтому он был и самым богатым. Богатством отличались и тухумы Исубилал и Чакаласулал. В Согратле тухум Хяжилрукъ был богатым, владел участком пахоты на общественной земле в местности Наказух, чего не имели другие тухумы. В Унти богатством выделялся ЧанГурил-тухум. Такое же размежевание тухумов наблюдалось в Шулани и Боцада, где были тухумы, образовавшиеся от пленников и в силу этого находившиеся в неравноправном положении.

Четкое имущественное размежевание тухумов наблюдалось и в Антль-Ратле (Семиземелье). В Чодода выделялись тухумы АрабилмухАмадил и АхалмухАмадил, которым принадлежали пахотные земли вблизи села, тогда как другие сельчане имели их только на хуторах. В Мазада господствовал богатый Нуцалзабазул тухум, владевший большим количеством пастбищ. В Цумилухе богатством выделялся тухум Къаралачилал. Полевой материал из этих сел свидетельствует о том, что бедных тухумов в них было больше.

Такое же явление наблюдалось в селениях нынешних Цумадинского, Ахвахского районов. В Карата из трех основных тухумов выделялся богатством и многочисленностью тухум Акилал. В Эчеда, Гимерсо, Кваната бедными были лагские тухумы, образовавшиеся от военнопленных. Лучшие земли в них принадлежали местного происхождения тухумам.

В Гигатле из восьми тухумов самым сильным и богатым являлся Сакъурхакимтухум; в Кедибе таким был Гуржняв-тухум, имевший 3—4-этажную башню. Но и он подчинялся бекскому тухуму, имевшему связи с хунзахскими ханами. В Саситле выделялся многочисленностью и богатством тухум Хасан-Хусенилав. В Тлондада из трех тухумов выделялся богатством тухум Шахал<sup>21</sup>.

В Салатавском союзе наблюдалась такая же картина. В Миатлы и Гуни лагские тухумы находились в бедном положении, в Алмаке главными были тухумы Харайчу и Данхъал. Ту же са-

<sup>17</sup> Там же. Д. 596. С. 57, 71.

<sup>18</sup> Там же. С. 51, 54.

<sup>19</sup> Там же. С. 94.

<sup>20</sup> Там же. С. 110.

<sup>21</sup> РФ ИИЯЛ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 562. Л. 5.

мую ситуацию неравенства тухумов подтверждают полевые данные из Аргвани (господствовал тухум Ханзаби)<sup>22</sup>, Артлуха (главным был тухум Байцаби)<sup>23</sup>, Охлы (из семи тухумов села выделялся богатством тухум Гуржиял), Гергебиля (выделялся тухум Кудихлусейниял), Тануси (Хедодал тухум выделялся обширными земельными угодьями всех видов). В Ботлихе наиболее богатым и сильным был тухум Шамхалал. Особенно сильно была развита тухумная система в селении Арчиб, в котором было 19 тухумов. Среди них сильно выделялись богатством и многочисленностью тухумы Гумай (или Ханшахир) и Хъалиханнахир<sup>24</sup>. В первом из них было одновременно 40 двоюродных братьев, что играло важную роль в условиях того времени.

Результаты полевых обследований в даргинских селах также свидетельствуют о далеко зашедшем процессе имущественного размежевания тухумов в них. В Акуша среди многих тухумов наиболее богатым и сильным был кадиевский тухум; в Гапшима такими были тухумы Нагъбархъали и Буцдайхъали. Тухумы по имущественному положению резко различались в Цудахаре<sup>25</sup>. В Усиша был богач Газимирза, имевший до 300 га земли в долине Газимирза барк. В Уркарахе тухум Къанцахъали владел большим количеством скота, бурой породой крупного рогатого скота. Они были так богаты, что при строительстве домов в раствор вместо воды, лили сыворотку. Богач Хляжибейла Хляжи имел трехэтажный дом, собственный ток (урегли) и при нем зернохранилище. В Чишили среди пяти тухумов самым богатым был тухум Чанкляби, от которого зависели другие тухумы. В Зубанчах (богатством славилась тухумы Къылжунчи и Авгни, а бедными были тухумы Къуцурти и Чавчли), в Ицари (тухум Агни был богат, владел земельными угодьями до территории селения Абдашка), в Ираги (выделились богатством тухумы Чанкляби, Мамялабакархъали, Шамхалхъали и Рашидхъали), в Калкин (известен был богатством тухум Супнела, имевший какие-то связи с уцмиями; тухум Юсупхъали владел пахотными землями на 150 мерок — барха посева; тухум Джанхайхъали имел столько земли, что под зябь оставляли до 8—9 га), в Варсите (из пяти тухумов богатством славился тухум Къадайтни), в Дзилебки (из 10 тухумов выделялся тухум Талхъунти) наблюдалось четкое имущественное неравенство тухумов. В селении Ашты в зависимом положении находились тухумы переселенцев (куриты и кад-жары)<sup>26</sup>. В Чирахе выделялись крупными земельными угодьями тухумы Шихалайхъали, Жербалхъали, Гьарунхъали, Валкляхъа-

ли, Пикъкыхъали, Хажахъали<sup>27</sup>. В Сюргинском союзе в селениях Нахи (из 13 тухумов был главным по богатству Пирбудагъхъали, владевший и большими участками земли — Цулегу, Бизинела, Хъархъуяли, Сумбачи)<sup>28</sup>, в Ургани (из 5 тухумов выделялся богатством тухум Айшуте; из тухума известен был богач Хвалай, которого называли Чанкля<sup>29</sup>) тоже было заметно размежевание тухумов по богатству. Материал, собранный в селениях бывшего Урахинского союза сельских обществ, также свидетельствует об имущественном неравенстве тухумов<sup>30</sup>.

Процесс имущественного размежевания тухумов произошел и в лакских селениях. В Кули выделялся тухум Чанкри, владевший большими земельными угодьями. В селении Кунди выделялся богатством тухум основателя села Далдамайхъул, а бедных (лагских) тухумов было несколько<sup>31</sup>. В селении Кара господствующее положение занимал тухум Умаханхъул, имевший тесные связи с хунзахскими ханами<sup>32</sup>. В селении Куркли богатством и высоким положением в обществе отличался тухум Герейханхъул, основателю которого в прошлом поступали подати от жителей Уллучара, Хури, Чукна, Куба<sup>33</sup>. В селении Кума также наблюдалось четкое размежевание тухумов. Главным из них был тухум Чанкрахъул. Близок к нему был и тухум Смирдалхъул (смирдал — в переводе «знатные»). В селении Вихли тухум Наклалил имел много пахотных земель и скота<sup>34</sup>.

Много примеров имущественного неравенства тухумов нам удалось выявить и в сельских обществах Южного Дагестана. Наиболее известным среди союзов сельских обществ Самурской долины был Ахтыпаринский союз. Тухумы в сельских обществах и этого союза не были равны между собой. Так, в селении Сму-гул из двух тухумов преимущественным правом пользовался главный тухум Чарахар. Тухум же Алкляшар был в зависимом положении. Это выражалось в том, что каждая вновь образовавшаяся семья из этого тухума для признания ее обществом обязана была резать быка и устраивать угощение в честь главного тухума<sup>35</sup>. Среди многих тухумов селения Хрюг самым богатым и сильным считался тухум Булбутлар<sup>36</sup>. В селении Куруш из 10 тухумов самым влиятельным и большим был тухум Хайтакъар. В Ахта богатством отличался ряд семей тухума Мурсалар. Бедные тухумы были сосредоточены в картале Килияр.

В Алтыпаринском союзе наблюдалось то же самое явление. В Микрахе, например, выделялись богатством и общественным

<sup>22</sup> Там же. Д. 580. Л. 50—51.

<sup>23</sup> Там же. Л. 116.

<sup>24</sup> Там же. Д. 596. Л. 161—163.

<sup>25</sup> Магомедов Р. М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII — начале XIX вв. Махачкала, 1957. С. 120—121; Алиев Б., Ахмедов Ш., Умаханов М.-С. К. Из истории средневекового Дагестана. Махачкала, 1970. С. 204.

<sup>26</sup> РФ ИИЯЛ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 553. Л. 21, 22, 53.

<sup>27</sup> Там же. Л. 74, 77.

<sup>28</sup> Там же. Д. 511. Л. 17—18.

<sup>29</sup> Там же. Л. 60.

<sup>30</sup> Алиев Б. Г. Каба-Дарго в XVIII—XIX вв. Махачкала, 1972. С. 11—117.

<sup>31</sup> РФ ИИЯЛ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 377. Л. 40—41.

<sup>32</sup> Там же. Л. 36.

<sup>33</sup> РФ ИИЯЛ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 597. Л.

<sup>34</sup> Там же. Д. 563. Л. 4-об — 5.

<sup>35</sup> Там же. Л. 22—22-об.

<sup>36</sup> Там же. Л. 51-об—52.

положением тухумы КІамчахар, Къавалар (имел много земли и скота)<sup>37</sup>.

В агульском селении Рича лучшими пастбищными землями и большим количеством скота владели в основном тухумы Бегъавур и Зильгаяр<sup>38</sup>. В Буршаге выделялся богатством (земли и скот) тухум Джамалакалар; в Арсуге таким был тухум Гаджар; в Хуриге — тухумы Анасар и КІалинар<sup>39</sup>.

В рутульских селениях тухумы также различались по имущественному положению. В Амсаре тухумы Адишинар и ХІеджитухум, в Кала — тухум Къарбияр<sup>40</sup>. В Ихреке из 10 тухумов выделялись богатством и знатностью тухумы Чилевар и КІахІсанар. В Михреке из трёх тухумов отличался богатством Сефитухум. В Рутуге верховодили бекские тухумы Арумбекский, Казибекский и Кафланский, а также тухум Сандусариар<sup>41</sup>.

В цахурском селении Мишлеш выделялся наличием многих земельных угодий и баранов тухум ХІямедер-уба, а в селении Гельмец такими были тухумы Джибияр и БекІІяхІмар.

В союзах сельских общин Табасарана наблюдалась аналогичная картина. Так, в Хиве выделялся тухум Базтар, владевший большими земельными участками. Таким же был и тухум Газизир. В селении Кашкент сильным, богатым был тухум Фирзалидигадияр, в Кондике — тухум Батиндар, в Сардаркенте — тухум Каландар. В селении Джули богатым был тухум Маллакар.

Приведенные сведения достаточно иллюстрируют имущественное неравенство тухумов в союзах сельских обществ Дагестана, выделение почти в каждом джамаате тухумов, владевших крупными земельными угодьями и большим количеством скота. Большинство же тухумов сельских обществ составляли бедные, имевшие небольшие земельные участки и мало скота.

Следует подчеркнуть, что сами тухумы подвергались внутренней имущественной дифференциации. Как писал Х. О. Хашаев, «в состав тухума в XIX в. входили индивидуальные семьи, имевшие свою частную собственность (на двор, скот, земли и т. п.) и занимавшие различное экономическое и политическое положение в сельской общине»<sup>42</sup>. В богатых тухумах выделялись более богатые и влиятельные семьи, которые оказывали влияние не только на другие родственные семьи, но и на весь джамаат. И среди других тухумов союзов сельских общин наблюдалась внутренняя дифференциация, выделение безземельных и бесскотных семей, которые попадали в экономическую зависимость не только к своим сородичам, но и к богатым тухумам.

<sup>37</sup> Там же. Д. 580. Л. 42.

<sup>38</sup> Калоев Б. А. Из истории земельных отношений у агулов в XIX — начале XX вв. // КСИЭ. 1954. Вып. 20. С. 47.

<sup>39</sup> РФ ИИЯЛ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 553. Л. 119, 127, 134.

<sup>40</sup> Там же. Д. 570. Л. 43, 72.

<sup>41</sup> История Дагестана. Т. I. С. 336.

<sup>42</sup> Хашаев Х. О. Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961. С. 221.

Имущественное неравенство тухумов являлось основой их различного социально-политического положения в общине. Известно, что органы управления сельской общины в Дагестане в основном составлялись по принципу представительства от тухумов, а богатые и сильные тухумы добивались в этом вопросе определенных привилегий наследственного права занимать должности старшины, кадия и члена суда<sup>43</sup>, которые оказывали существенное влияние на общинный сход при принятии решений по тому или иному вопросу. Некоторые тухумы в Аварии, например, «были так сильны, что выступали даже против целой соседской общины», как это отмечено Р. М. Магомедовым<sup>44</sup>. Имущественное неравенство тухумов порождало сложные отношения между ними. Экономически более мощные из них старались умалить достоинство членов других, нарушали их поземельные права, что приводило к затяжным межтухумным конфликтам<sup>45</sup>.

Тухумы, добившиеся права наследственного избрания (выбора) кадия, приобретали огромное влияние в сельских обществах и их союзах. Эта тенденция наиболее ярко проявлялась в Акуша-Дарго<sup>46</sup>, возглавлявшемся наследственными, избравшимися только из тухума Къадихъали акушинскими кадиями, власть которых напоминала теократическую систему правления, при которой, как известно, и светская и духовная власть находится в руках одного человека. То же самое наблюдалось в Цудахарском союзе, Сюрга, Каба-Дарго, Андалальском союзе (возвышение власти соградинского кадия), в Салатавии, в Рутульском, Анцухском и других союзах сельских обществ, в узденской части Табасарана<sup>47</sup>. В Каба-Дарго кадия в XIX в. выбирали из тухума ГІядбулкъадирхъали из Урахи<sup>48</sup>.

В Согратле таким тухумом был Къадийясул рукъ (кадиевский дом), происходивший из потомков Сатмара сына Дихайа из Шали, обосновавшихся в Согратле с согласия кумухских князей в конце XVI в.<sup>49</sup> В Кврахе кадия выдвигал из своей среды также кадиевский тухум — Кадияр<sup>50</sup>.

В союзах сельских общин в изучаемое время формально общинная администрация являлась выборной. Фактически же административные должности были захвачены отдельными тухума-

<sup>43</sup> Там же. С. 226.

<sup>44</sup> Магомедов Р. М. Общественно-экономический... С. 53.

<sup>45</sup> Там же. С. 54.

<sup>46</sup> ЦГА ДАССР. Ф. 90. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 7—8; РФ ИИЯЛ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 397; Памятники обычного права Дагестана XVII—XIX вв.: Архив. // Сост. Х.-М. Хашаев. М., 1969. С. 14; Комаров А. В. Алаты и судопроизводство по нм. // ССКГ. Тифлис, 1868. Вып. I. С. 74; Магомедов Р. М. Указ. соч. С. 138—139; Алиев Б., Ахмедов Ш., Умаханов М.-С. К. Указ. соч. С. 197—201.

<sup>47</sup> Памятники обычного права Дагестана... С. 50.

<sup>48</sup> Алиев Б. Г. Каба-Дарго... С. 111—112.

<sup>49</sup> Айтберов Т. Институт главного наследственного кади (первоначально имама) в политической системе Андалала конца XVI — первой половины XVIII века. // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 8—9.

<sup>50</sup> Памятники обычного права Дагестана... С. 41.

ми, которые выдвигали на эти должности своих представителей. Многие из них право выдвижения своих представителей на административные должности превратили в наследственное.

В Урчамульском магале Кайтага было три тухума, пользовавшихся наследственным правом на общественное управление: Кавха — в Шиланша, Гасанбек — в Кирки и Басур — в Кирцике. Из них постоянно выбирались старшины. Это право переходило от отца к сыну<sup>51</sup>. Согласно имеющимся архивным данным, правом выдвижения сельских старшин из своей среды в прошлом обладали тухумы: Омар, Хусул-Ахмед и Галуа (в Джибахни), Канцляр, Ибрагим Магомед и Чунлы (в Уркарахе), Виштайла, Каабап и Нуградин (в Киша), Арабляр, Панка Адам и Наналар (в Карацане), Акайли-Али, Хаджала-Шахбан, Хаджи-Юсуф, Ях-Яла и Куртала (в Кубачах), Казихан и Мерем-Магома (в Джирибачах), Ника-Магома (в Абдашке), Заир-бек, Савай, Хаджи-Алибуру и Муртазали (в Утемише), Кара-иби, Юпус, Сутай, Анка (в Башлах) и др. Большая часть из этих тухумов после присоединения Дагестана к России право на выбор в старшины (вследствие уменьшения штата старшин) утратили. Но многие тухумы это право удержали за собой, как, например, Омар, Наналар, Исманл, Акайли-Али, Канцляр, Кара-иби и др.<sup>52</sup>

Большим влиянием обладали в XIX в. тухумы: в Уркарахе Хаджи-Мамед-кадия, КъаниГахъали, Султания и Ибрагим Магомеда; в Чишили сильным был тухум Джанкаляры, из которого старшина был избран в Кульби; в Кала-Курейше — тухум Маали, старшина которого был авторитетом даже в окрестных деревнях<sup>53</sup>; в селении Калкни — тухум Супни, из которого и выбирали старшину (тухум этот разбогател за счет золота, доставшегося его представителю во время изгнания персов из Дагестана); в Калкни же был сильным и тухум Ковна. В Дибгаши богатым и многочленным был тухум Калталяры, из которого были выбраны одновременно и кадий и старшина села. В Зубанчи был авторитетен тухум Хонджаляры, в Сурхачах — Капна-тухум. В Кишах из тухума Вишталап были и старшина, и кадий села. В селении Харбук из тухума Циди Магомеда был кевха Гасан. В Кубачах же сильным был тухум Акайли-Али, из которого выдвигался старшина, а после присоединения к России представители этого же тухума наследственно занимали должность юзбаши. Богатством, приобретенным торговлей в Кубачах, возвысился из этого тухума Яхья-Абакар<sup>54</sup>.

В союзах сельских общин лезгин также «некоторые тухумы вследствие приобретенного общего уважения или по праву сильного наследственно поставляли своих членов на должности старшин»<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Там же. С. 19.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Там же. С. 33.

<sup>54</sup> Там же. С. 34.

<sup>55</sup> Там же. С. 41.

В селении Курах, например, из тухума Мирчиар с незапамятных времен избирался главный курахский старшина (кевха), влиявший даже на соседние селения. Из тухума Манчарар также избирался один из нескольких старшин; богатством отличался тухум Тахэр. В Гельхене старшины постоянно избирались из тухума Кабуляр. В Ашаре первенствовал тухум Чирахляр (богатством и силой). В Цнале из Бурган-тухума постоянно избирался старшина, а в Хутарге — из Бейбут-тухума<sup>56</sup>. В селении Захит главенствовали тухум Небиляр и Рамазанар, из которых выбирались старшины. В селении Цмур из тухума Мелишар постоянно избирался судья по воровским делам. В Хабире из тухума Куруджнар избирали старшину, а позже и наибова, а из тухума Казаглар выдвигались другие административные лица. В Хпике старшины избирались только из тухума Цахар. В Буткенте главенствовал тухум Салманар (или Шейдляр), а в Картасе — Картасляр; в Магарамкенте — тухум Малатар, в Верхнем и Среднем Стале — Пирляр, а в Гильяре — тухум Перер<sup>57</sup>.

Традиционно старшины из одних и тех же тухумов выдвигались и в табасаранских селениях. В Хиве, например, тухум Сейдар имел постоянное право наследственного занятия должности старшины в селе, в Кондике должность старшины занимал представитель тухума Ахсаккаляр<sup>58</sup>. В селении Ляхля старшина избирался только из тухума Чигар (Кевхаляр), в селении Ругуж — из тухума Гусейн-Бай<sup>59</sup>, в Хурике — из тухумов Мистиканляр или Ильцинбай, в Вечрике — из тухума Кавхяр. И в узденском Табасаране все важные дела решались на общих сходках, на которых «сильные тухумы имели влияние так, что дела решались в большинстве случаев в их пользу; если и обвинялся член большого тухума при очевидности преступления, то наказание было возможно слабое, — зато слабому тухуму пощады не было»<sup>60</sup>.

Традиционно из одних и тех же тухумов избирались старшины и в аварских сельских обществах. В Салта, например, старшину (бегаула) избирали в основном из тухумов Калоби и Ахлакъал, в Кудали — из тухума ЗумзумилГалилал<sup>61</sup>, в Арчибе — из тухума Ханнар<sup>62</sup>. В Ругудже бегаула избирали, как правило, из тухума Гьиндилал, в Унти — из тухума Чапгурилал. Из главного тухума избирался бегаул и в селении Гоор. В Саситле старшина избирался из главного тухума Хасангусейнилав. Традиционно из тухума (богатого и сильного) Къарачилал избирался бегаул и в селении Цумилух. Как писал в 1823 г. И. И. Норденстам, в обществах союза Антль-Ратль старшин выбирали «из богатых и опытных людей», которые «всегда имеют перевес

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> Там же. С. 42.

<sup>58</sup> Там же. С. 44; Ковалевский М. М. Указ. соч. С. 160.

<sup>59</sup> Памятники обычного права Дагестана... С. 46.

<sup>60</sup> Там же. С. 48.

<sup>61</sup> РФ ИИЯЛ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 596. Л. 58.

<sup>62</sup> Там же. Л. 161—162.

в народе». Они-то всегда и решали дела, касающиеся не только своих союзов, но и всего объединения Антль-Ратль, хотя на народном сходе всех девяти союзов на урочище Череле «участвовал народ»<sup>63</sup>.

В лакском селении Вачи старшину (юзбаши) по традиции избирали из богатого тухума Мангакул. В селении Куркли из тухума Герейханкул избирались как кадии, так и юзбаши<sup>64</sup>.

Длительное пребывание у власти представителей одних и тех же тухумов, т. е. фактическое их господство над общиной, способствовало узурпации ими общинного управления и злоупотреблению властью. Таким путем постепенно в сельских обществах формировалось феодальное по своей социальной сути сословие. Все это и приводило к конфликтам между господствовавшими и остальными тухумами сельских общин, выступавшими против узурпации их экономических и политических прав.

Этим видом социальной борьбы были охвачены почти все союзы сельских обществ Нагорного Дагестана. Иногда эти конфликты приводили к физическому уничтожению отдельных представителей и даже в целом господствовавших тухумов, как это имело место, в частности, в Гидатлинском союзе. Так, жители селения Кахиб и Голотль выступили против произвола тухума Андалал-шамхал и уничтожили всех мужчин этого тухума старше 14 лет. В селении Гертма в результате столкновения между тухумами Амиралал и Чидабилал было убито восемь человек. Частые столкновения между богатыми и бедными тухумами происходили в селении Миатлы. Нередко стычки по земельным вопросам случались между богатыми и бедными тухумами в табасаранском селении Тураг. В Джаба (Алтипаринский союз) богатые тухумы АгамахIле и Картаяр злоупотребляли своим положением, похищали красивых девушек из бедных тухумов, что было причиной многих конфликтов в селе. Такого же характера конфликты имели место и в селении Микрах.

В Рутуле тухум Санлусариар своими захватами и претензиями так надоел остальным жителям, что они созвали их на пир и подожгли дом, где они находились, в результате чего часть их погибла в огне<sup>65</sup>.

Межтухумные противоречия проявлялись в союзах сельских обществ и в менее заметных формах (поджоги, хищения, погромы, порча имущества и т. д.).

В целом из приведенного материала ясно видна необоснованность существующих утверждений о господстве в союзах сельских общин Дагестана родовых отношений. Фактический материал свидетельствует о том, что союзы сельских общин подвергались глубокому социальному разложению, в них развивались классовые, по своей сущности феодальные производственные отношения, стабильно различавшиеся в разных союзах.

<sup>63</sup> Норденстам И. И. Описание Антль-Ратля. 1832 г. // ИГЭД. С. 327.

<sup>64</sup> РФ ИИЯЛ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 597. Л. 28.

<sup>65</sup> История Дагестана. Т. I. С. 336.

## СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

1. Агамирзаев Г., 1938 г. р., сел. Джули Табасаранского района.
2. Алиев А. А., 1907 г. р., сел. Ахты Ахтынского района.
3. Алиев Б. А., 1908 г. р., сел. Ахты Ахтынского района.
4. Алиев О., 1901 г. р., сел. Цумилух Тлярятинского района.
5. Алиев Х., 1896 г. р., сел. Тануси Хунзахского района.
6. Алимуратов Н., 1910 г. р., сел. Тураг Табасаранского района.
7. Алижанов Г., 1905 г. р., сел. Алмак Казбековского района.
8. Алискендеров А., 1900 г. р., сел. Чишили Дахадаевского р-на.
9. Асхабов Г., 1872 г. р., сел. Усиша Акушинского района.
10. Ахмедов О., 1889 г. р., сел. Кули Кулинского района.
11. Буньяминов А. А. 1919 г. р., сел. Микрах Ахтынского района.
12. Визиров А., 1910 г. р., сел. Хив Хивского района.
13. Гаджиев М., 1911 г. р., сел. Вачи Кулинского района.
14. Гаджиев М. А., 1907 г. р., сел. Куркли Лакского района.
15. Гаджиев М., 1903 г. р., сел. Баада Гунибского района.
16. Гаджиев К., 1903 г. р., сел. Михрек Рутульского района.
17. Газиев М., 1901 г. р., сел. Миатлы Казбековского района.
18. Гамзатов И. А. 1931 г. р., сел. Баада Гунибского района.
19. Гасанов П., 1907 г. р., сел. Саситль Цумадинского района.
20. Гусейнов Г., 1889 г. р., сел. Салта Гунибского района.
- 20(а). Даниялов С. 1906 г. р., сел. Арчиб Чародинского района.
21. Дибиррасцлов М., 1937 г. р., сел. Гигатль Цумадинского р-на.
22. Даудов П., 1882 г. р., сел. Гапшима Акушинского района.
23. Дациев М., 1902 г. р., сел. Гергебиль Гергебильского района.
24. Дербиталов Л., 1874 г. р., сел. Ботлих Ботлихского района.
25. Джабраилов М., 1914 г. р., сел. Мазада Тлярятинского района.
26. Джамалов Э., 1910 г. р., сел. Ихрек Рутульского района.
27. Исаков К., 1903 г. р., сел. Рутул Рутульского района.
28. Исмаилов М., 1913 г. р., сел. Ругуджа Гунибского района.
29. Каналов Г., 1843 г. р., сел. Карата Ахвахского района.
30. Курбанов Г., 1906 г. р., сел. Гельмец Рутульского района.
31. Магомедов А., 1895 г. р., сел. Калкни Дахадаевского района.
32. Магомедов И., 1858 г. р., сел. Калкни Дахадаевского района.
33. Магомедов Г., 1876 г. р., сел. Акуша Акушинского района.
34. Магомедов М. А., 1934 г. р., сел. Унты Гунибского района.
35. Магомедов Г., 1945 г. р., сел. Кеди Цумадинского района.
36. Магомедов О., 1901 г. р., сел. Цумилух Тлярятинского района.
37. Махмудов К.-М., 1911 г. р., сел. Ихрек Рутульского района.
38. Мирзоев Г., 1923 г. р., сел. Гельмец Рутульского района.
39. Мирзаев И., 1913 г. р., сел. Ихрек Рутульского района.
40. Мирзалиев Ф., 1902 г. р., сел. Хив Хивского района.
41. Мирзоев О., 1905 г. р., сел. Чодода Тлярятинского района.
42. Нуридинов М., 1907 г. р., сел. Шулани Гунибского района.
43. Пахрудинов М., 1907 г. р., сел. Охли Левашинского района.
44. Пирбудагов П., 1905 г. р., сел. Гертма Казбековского района.
45. Раджабов Х., 1848 г. р., сел. Ираги Дахадаевского района.

46. Рабаданов М., 1915 г. р., сел. Ицари Дахадаевского района.
47. Расулов Г. 1900 г. р., сел. Гоор Советского района.
48. Салихов М., 1922 г. р., сел. Зубанчи Дахадаевского района.
49. Саидгасанов М., 1905 г. р., сел. Гельмец Рутульского района.
50. Султанбеков Х., 1895 г. р., сел. Гуни Казбековского района.
51. Тагиров М., 1913 г. р., сел. Кондик Хивского района.
52. Тинчилов Р., 1879 г. р., сел. Унти Гунибского района.
53. Тузаров А., 1912 г. р., сел. Уркарах Дахадаевского района.
54. Уруджев А., 1889 г. р., сел. Джаба Ахтынского района.
55. Халималов М., 1935 г. р., сел. Кудали Гунибского района.
56. Хуладаев К., 1886 г. р., сел. Дзилебки Дахадаевского района.
57. Хуладаев М., 1936 г. р., сел. Варсит Кайтагского района.
58. Эфендиев Р., 1887 г. р., сел. Ахты Ахтынского района.
59. Ярахмедов К., 1899 г. р., сел. Кулла Гунибского района.

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



**instituteofhistory.ru**

*М. М. Магомедханов*

## К ИЗУЧЕНИЮ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

Этническое самосознание является неотъемлемым компонентом этноса. В узком смысле под этим понятием подразумевается этническая самоидентификация, т. е. определение тем или иным индивидом своей этнической принадлежности. Широких, порой расхожих толкований рассматриваемого понятия немало. Однако в последние годы большинством исследователей принята точка зрения, согласно которой «самосознание членов этноса как бы фокусирует представление об общности территории («родной земли»), языка («родного языка»), отличительных особенностей культуры и психики, а также о какой-то общности происхождения и исторических судеб входящих в него членов»<sup>1</sup>.

Познание сущности этнического самосознания предполагает, как известно, всестороннее знание предмета и высокий уровень научной абстракции. При этом научно-познавательное значение теоретических разработок вопроса существенно тогда, когда исследователь избегает механического приложения или искусственного «притягивания» действительности к тем или иным теоретическим положениям. Словом, теория скорее дает ключ к пониманию проблемы, нежели служит в качестве «универсальной отмычки»<sup>2</sup> для проникновения во все тайны этнического самосознания. Ведь в формировании и функционировании этого явления обнаруживаются как всеобщие закономерности (которые и отражает теория), так и специфические особенности, все многообразие которых не в состоянии охватить даже самая совершенная теория. Особенности эти обусловлены своеобразием этнической истории народов, а также тем, что в этническом самосознании прямо и опосредованно отражается не только реальность существования этнической общности в прошлом и настоящем (в том числе этническая ситуация, политические, экономические, социально-культурные условия жизни народа) со всеми присущими ей этнодифференцирующими и этноинтегрирующими

<sup>1</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии: Очерки теории и истории. М.: Наука, 1981. С. 25; См. также Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С. 173—199.

<sup>2</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 121.

свойствами, но и изменения последних, т. е. этнический процесс. В этой связи неполнота исследования этнических процессов без анализа динамики их своего рода результаты<sup>3</sup> представляется несомненной.

Известно, что этническое самосознание соответственно иерархической структуре этнических общностей может иметь несколько таксономических уровней<sup>4</sup>.

Естественно полагать, что в различные периоды этнической истории народов Дагестана сообразно тому, как в результате этнических процессов менялись внутренняя структура этнических общностей и характер межнациональных отношений и связей, изменялись содержание, степень выраженности и социальная значимость тех или иных уровней этнического самосознания.

Вопрос этот непосредственно примыкает к историческому аспекту проблемы типологизации этнических общностей Дагестана, т. к. известно, что определенные типы этнических общностей обладают и соответствующими типами этнического самосознания.

Надо сказать, что в дагестановедческой литературе содержатся противоречивые выводы относительно хронологических рамок выделения этнических общностей Дагестана в качестве народностей феодального типа.

Так, в свое время З. А. Никольская писала, что аварцев XIX в. из-за отсутствия у них общности языка нельзя считать народностью<sup>5</sup>. Отметим, что наличие в каком-либо языке диалектов, говоров, наречий является одним из важнейших критериев определения степени этнокультурной интеграции народа. Однако значение внутриязыковых различий для понимания уровня консолидированности этноса неоднозначно, т. к. нередко отдельные части этноса, сохраняя значительные языковые и культурно-бытовые отличия, могут обладать довольно прочным и выраженным сознанием своей общности и единства.

Согласно мнению, высказанному Р. М. Магомедовым, в XIX веке процесс становления лакской народности не был завершен. Формирование же кумыкской народности им отнесено ко времени присоединения кумыкских княжеств к России<sup>6</sup>. Между тем Л. И. Лавров<sup>7</sup> и другие исследователи подчеркивали, что лакцы и в XIX веке, и в более отдаленное время выделялись среди народов края большей внутриэтнической интегрированностью, а

<sup>3</sup> Чебоксаров Н. Н. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых // Сов. этнография. 1967. № 4. С. 99.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Никольская З. А. Исторические предпосылки национальной консолидации аварцев // Сов. этнография. 1953. № 1. С. 123.

<sup>6</sup> Магомедов Р. М. Общественно-экономический и политический строй в Дагестане в XVIII — нач. XIX вв. Махачкала, 1957 г. С. 200—202.

<sup>7</sup> Лавров Л. И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. I: Надписи X—XVII вв. Тексты, пер. введ. и прил. М.: Наука, 1966. С. 181.

С. Ш. Гаджиева писала, что еще в XIV—XV вв. кумыки «представляли собой этническое целое, народность»<sup>8</sup>.

Проблемность и неразработанность некоторых вопросов генезиса феодализма<sup>9</sup> и капиталистических отношений в Дагестане<sup>10</sup>, а иногда игнорирование соответствующих научных изысканий и приводит некоторых авторов к неадекватным выводам об уровнях социально-этнического развития народов края в прошлом.

В качестве контрастного примера процитируем из работы А. Г. Агаева следующее: «...агулы, цахуры, рутульцы, андийцы, ботлихцы, годоберинцы, каратины, чамалалы, тиндалы, бежтинцы, гунзобцы, багулалы, хваршины, ахвахцы, арчинцы... Почти все они, одни в большей, другие в меньшей степени в XIX веке жили родоплеменными территориальными общинами»<sup>11</sup>.

Подобные, или несколько более осторожные суждения, не говоря уже о путанице в использовании терминов «этнические группы», «этнографические группы» и даже «племена», «народности», «национальности» и пр., можно было бы привести немало.

На наш взгляд, методически корректная типология этнических общностей Дагестана XIX — нач. XX вв. содержится в работе М.-Р. А. Ибрагимова. Он отмечает, что «большинство этнических общностей Дагестана в XIX и в начале XX в. представляли собой развитые народности с присущими им основными чертами общности феодального типа». При этом все население Дагестана рассматривается им как «макроэтносоциальная общность»<sup>12</sup>. Характеризуя этническое самосознание, автор пишет: «При определении уровней этнического развития общностей Дагестана XIX и начала XX в. наиболее важным критерием является уровень самосознания, который выражался в определении жителями края своей принадлежности: 1) к аулу (обычно главному), 2) к «вольному обществу», 3) к этнической общности»<sup>13</sup>.

В работе Х. А. Ибрагимова, посвященной вопросам соотношения «языков и национального (этнического) самосознания, говорится: «Существование в Дагестане до XX века многих народностей, соответственно языков и диалектов, было обусловлено не столько географической изолированностью народностей друг от друга, сколько их экономической разобщенностью, являвшейся следствием господства натурального хозяйства... Вследствие это-

<sup>8</sup> Гаджиева С. Ш. Кумыки: Историко-этногр. исслед. М.: Наука, 1961. С. 45.

<sup>9</sup> См.: Хашаев Х. О. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961; Генезис, основные этапы, общие пути и особенности развития феодализма у народов Северного Кавказа: Регион. науч. конф.: Тезис. докл. Махачкала, 1980 и др.

<sup>10</sup> Османов Г. Г. Генезис капитализма в сельском хозяйстве Дагестана. М.: Наука, 1984; Проникновение и развитие капиталистических отношений в Дагестане: Сб. ст. Отв. ред. В. Г. Гаджиев. Махачкала, 1984.

<sup>11</sup> Агаев А. Г. К вопросу о теории народности. Махачкала, 1965. С. 80—81.

<sup>12</sup> Ибрагимов М.-Р. А. К вопросу о типологии этнических общностей Дагестана XIX — начала XX вв. // Историческая этнография. Пробл. археологии и этнографии: Межвуз. сб. Вып. III. Л., 1985. С. 55.

<sup>13</sup> Там же. С. 54.

го, — отмечает автор, — многие группы общностей вплоть до Октябрьской революции называли себя просто горцами и, чаще всего, по имени отдельных селений — гидатлинцами, кюринцами, кубачинцами, казикумухцами и т. д. Безусловно, — предупреждает автор, — из сказанного нельзя делать вывод о том, что до 20-го столетия у представителей рассматриваемых национальностей не было элементов сознания своей принадлежности к более сложным социальным общностям. Речь идет о степени полноты и ясности осознания «мы» в рамках локально-территориальной общности (селений)... Отсюда и доминирование в психологии людей сознания принадлежности к наиболее устоявшимся и организованным общностям, чем в потенции существовавшим национальностям»<sup>14</sup>.

Далее автор отмечает, что «даргинцы, как и все другие национальности, ...называли себя по имени отдельных сельских обществ (селений) — кубачинцами, мекегинцами, мугинцами и т. д.» «Некоторые наиболее крупные общности, — продолжает автор, — состоящие из нескольких селений (например, акушинцы, кайтагцы и другие), к самоназванию прибавляли слово «дарго» (даргинцы). — На этом основании автор приходит к выводу о том, что «знание значения общего самоназвания, (т. е. «дарго» — М. М.) и его параллельное произношение с частным названием локально-территориальной общности народами, живущими в условиях доминирования раннефеодальных отношений, отнюдь не следует рассматривать как элемент осознания людьми своей принадлежности к одной-единой национальной общности. Нужно заметить, — продолжает автор, — что формирование сознания принадлежности к одной-единой национальной общности как даргинцев, так и других национальностей — явление последних 60-ти лет, обусловленное социальными и экономическими преобразованиями их жизни»<sup>15</sup>.

Оставив в стороне возможность существования такой формы самосознания, как сознание принадлежности к «в потенции существовавшим национальностям», а также столь длительное доминирование раннефеодальных производственных отношений заметим, во-первых то, что пример с кубачинцами не показатель, т. к. они в прошлом представляли собой самостоятельную народность и только в советское время стали активно консолидироваться с даргинцами<sup>16</sup>; во-вторых, формула «как у даргинцев, так и других национальностей» в данном случае не совсем подходит к таким этническим общностям, как, например, годоберин-

<sup>14</sup> При этом в работе не говорится о том, что автор подразумевает под «более сложными социальными общностями». См.: Ибрагимов Х. А. Опыт социологического исследования соотношения языков и национального (этнического) самосознания // Социально-этническое и культурное развитие городского населения Дагестана. Махачкала, 1978. С. 55—58.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Как известно, это нашло отражение в том, что во время Всесоюзной переписи населения 1939 года они были зафиксированы как даргинцы.

цы или те же кубачинцы, у которых этническое самосознание и самоназвание соответствовало, (но не исчерпывалось) сознанию своей принадлежности к сельскому обществу и его названию. Кроме того, в XIX — нач. XX вв. в этническом развитии даргинцев прослеживаются как этноконсолидирующие, так и «центробежные» этнодискретные тенденции. Объективные социально-политические и экономические условия динамики этих процессов, сложность их развертывания показаны в специальных исследованиях<sup>17</sup>, в том числе в работе М. О. Османова<sup>18</sup>, из содержания которой следует, что в XIX — нач. XX вв. даргинцам все же было присуще сознание общенационального единства, слабая выраженность которого была обусловлена тем, что до победы революции и построения социализма «процесс этнической консолидации даргинцев не завершился»<sup>19</sup>.

Причины усиления социальной значимости сознания принадлежности к сельскому обществу, союзу сельских обществ, «вольному обществу», выдвижения этих форм самосознания на передний план и затухание ими собственно этнического самосознания и т. д. — это вопросы, требующие специального изучения. Однако важно заметить, что между отмеченными выше формами социального самосознания и этническим самосознанием имеются существенные различия, хотя четкая дифференциация здесь затруднена в силу их взаимной переплетенности и социальной обусловленности этнического. Но при всем этом понятия «социальное самосознание», «этническое самосознание» — не тождественны.

Что же касается большей выраженности в прошлом так называемого «локально-территориального» самосознания, то это вовсе не означает отсутствия у представителей какого-либо из дореволюционных народов Дагестана сознания принадлежности к одной-единой национальной общности». В противном случае пришлось бы отрицать сам факт этнической самоопределенности населения дореволюционного Дагестана, иными словами, полагать, что народностей Дагестана до последних 60-ти лет не существовало вообще. Ведь ясно, что не может существовать никакой «одной-единой национальной общности» без осознания людьми своей принадлежности к ней, т. е. нет этнических общностей без этнического самосознания.

Необходимо подчеркнуть, что осознание людьми своей территориальной и территориально-поселенческой общности действительно служит (причем не во всех абсолютно случаях) одним из важных оснований формирования этнического самосознания.

<sup>17</sup> Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967; Ибрагимов М.-Р. А. Этнические и этнодемографические процессы у даргинцев в XIX—XX вв. Махачкала, 1983 // РФ ИИЯЛ Даг. фил. АН СССР. Ф. 3. Оп. 3. Д. 569.

<sup>18</sup> Османов М. О. Расселение и численность даргинцев в XVIII—XIX вв. // Дагестанский этнографический сборник. Вып. I. Махачкала, 1974.

<sup>19</sup> Там же. С. 159.

Однако общеэтническое содержание эта форма самосознания приобретает тогда, когда-территориальные (или территориально-поселенческие) границы жизнедеятельности человеческих общностей, в том числе границы сельских обществ их союзов, совпадают с этническими, когда они охватывают основную территорию расселения этноса или этнической группы. Словом, сознание территориально-поселенческой и этнической общности — понятия разного порядка и различного содержания.

Внешне осознание территориальной или территориально-поселенческой общности выражается в эмоционально окрашенных представлениях о родной земле, родном крае, родной природе, родном селе и т. д. Но собственно этническое содержание этих представлений неоднозначно и зависит от многозначности этнического самосознания, обусловленной иерархичностью самой структуры этнических общностей<sup>20</sup>.

Применительно к этническим общностям дореволюционного Дагестана выделяются различные таксономические уровни этнического самосознания (этнической принадлежности)<sup>21</sup>:

- а) к субэтнической группе<sup>22</sup>;
- б) к определенному этносу;
- в) к дагестанцам как к родственной в этнокультурном отношении многонациональной социально-политической общности людей<sup>23</sup>.

Выпячивание одного из отмеченных выше уровней самосознания и затушевывание другого и приводит, видимо, некоторых исследователей к заключению о том, что в дореволюционный период у народов Дагестана не было сознания принадлежности к «одной-единой национальности» или же к сведению этнического самосознания к сознанию принадлежности к определенным сельским обществам и их союзам, к придумыванию несуществующих этнонимов своего аула<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981. С. 45.

<sup>21</sup> Этническое самосознание в данном случае рассматривается в узком смысле понятия.

<sup>22</sup> Этот уровень самосознания не равнозначен «локально-территориальному» или «земляческому» самоосознанию. Он существует параллельно с сознанием принадлежности к этнической общности более высокого порядка, т. е. определенному этносу и, естественно, присущ общностям, составляющим этнические группы. Причем последние обнаруживаются не среди всех народностей Дагестана (См.: Ибрагимов М.-Р. А. Указ. соч. С. 52—55).

<sup>23</sup> Здесь этот уровень самосознания выделен условно, имея в виду то, что он занимает промежуточное положение между самосознанием этноса (этносов) и этническим самосознанием. Об отличии этих форм самосознания см.: Козлов В. И. Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // Сов. этнография. 1974. № 2. С. 83—84; Бромлей Ю. В. Указ. соч. С. 175—179. Отметим также, что к самосознанию этноса (этносов) относится и осознание передовой частью дореволюционного дагестанского общества исторических перспектив переориентации народов Дагестана на Россию.

<sup>24</sup> См.: Социально-этническое и культурное развитие городского населения Дагестана. Махачкала, 1978. С. 16. Этнонимы, как известно, даются не аулам, а этносам.

Некритическое отношение к сведениям литературных источников по этнографии Дагестана нашло отражение и на страницах вузовского учебника по этнографии. В нем, в частности, говорится: «В течение средневековья у ряда наиболее крупных народов Дагестана возникали раннефеодальные государственные образования, но они не привели к консолидации этнотерриториальных группировок в единую народность. Например, у одного из самых крупных народов Дагестана — аварцев возникло Аварское ханство с центром в селении Хунзах. Одновременно с ним существовали так называемые «вольные» общества, занимавшие ущелья в горах, в этническом отношении представлявшие собой обособленные группировки — «землячества». У аварцев не существовало единого этнического самосознания, но четко проявлялось земляческое»<sup>25</sup>.

Стало быть, и ханство было «Аварское», и «вольные» общества были аварскими, и сами аварцы осознавали себя таковыми, но у них «не существовало единого этнического самосознания»? Действительно, «земляческое» самосознание в прошлом проявлялось, как справедливо отмечено исследователями, четко. В этом отразилась «некоторая этническая неопределенность», характеризующая, как отмечает В. И. Козлов, степень завершенности процессов внутриэтнической консолидации<sup>26</sup>, а не отсутствие общеэтнического самосознания. При этом важно иметь в виду то, что наличие общеэтнического самосознания определяется не только по его четкой выраженности у каждого индивида — члена этноса, т. к. «осознание своей принадлежности к какой-либо группе может быть свойственно не в целом таковой, а лишь ее частям или отдельным людям»<sup>27</sup>.

Общепризнано, что наличие этнонима «свидетельствует об осознании членами этноса их особого единства и отличия от членов других подобных общностей. Для каждого из таких единств, больших и малых, наименование является фактором, объединяющим внутри и различающим вовне. Символизируя в целом этнос, этноним обычно выступает одним из наглядных этнических признаков»<sup>28</sup>.

В свете этого следует отметить, что слово «магIарулал» (дословно «горцы») применялось не только для названия горцев вообще, но и в известных пределах в качестве самоназвания аварцев. Аварец, например, не называл словом «магIарулав» (ед. ч. муж. род.) лакца или табасаранца. К этому необходимо добавить и то, что словом «тавлу» (т. е. «горцы») кумыки называли не только горцев вообще, но и конкретных «тавлу» — аварцев. При-

<sup>25</sup> См.: Этнография: Учебник / Под ред. Ю. В. Бромлея и Г. Е. Маркова. М.: Высш. шк. 1982. С. 161.

<sup>26</sup> Козлов В. И. Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса. С. 89.

<sup>27</sup> См.: Бромлей Ю. В. Указ. соч. С. 176; Дашдамиров А. Ф. Нация и личность. Баку, 1976. С. 71, 137.

<sup>28</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. С. 98.

мечательно в этой связи смысловое сходство слов «тавлу» и «авар», «аварлы» (кумыкского названия аварцев, заимствованного и другими народами, в том числе русским). Таким образом, нет ничего нового в том, что «магIарулал» является самоназванием аварцев, эндоэтнонимом.

Однако в данной связи нам могут возразить, что словом «магIарулал» в прошлом называли также и представителей андоцезской группы народностей. Во-первых, это не исключало ни наличия у рассматриваемых этносов эндоэтнонимов, ни употребления для их названия других, соответствующих их этнической принадлежности этнонимов. Во вторых, необходимо иметь в виду, что «подчас один и тот же этноним может употребляться для обозначения нескольких разных этносов»<sup>29</sup>. В-третьих, и это важно подчеркнуть, употребление этнонима «магIарулал» для названия и собственно аварцев, и народностей андоцезской группы «не нарушает этнообъединяющего значения этнонима, хотя его этноразделительная роль уменьшается»<sup>30</sup>.

Возвращаясь к наблюдениям Х. А. Ибрагимова относительно самоназвания даргинцев, отметим, что даргинцы, отличая себя как «Мы» — не просто «дарго», но именно Кайтак-Дарго, Акуша-Дарго и т. д.»<sup>31</sup>, выделяли себя и как именно «дарго» (даргинцев), а не как лакцев или табасаранцев. В противном случае не имело бы смысла добавлять к первой части приведенных словосочетаний лексемы «дарго». Кроме того, слово «дарго» в данном случае является определяемым и несет в себе основную смысловую нагрузку.

«Само слово «дарго»<sup>32</sup>, — отмечает Х. А. Ибрагимов, — указывает место расселения... Его лексическое значение (точнее было бы «одно из значений» — М. М.) — середина, центр, внутреннее расположение... этим словом выражено осознание людьми своей принадлежности к определенной территориальной общности, но еще не национальной (как теперь мы себе представляем)»<sup>33</sup>.

Действительно, качественная сторона этнического самосознания за советский период у народов Дагестана, в том числе даргинцев, изменилась существенным образом, и теперь нам она представляется иной, чем прежде. Но, по-видимому, у цитируемого автора нет достаточных оснований полагать, что термин «дарго» имеет отношение лишь к территориальной, а не этнической общности людей, т. е. лишать слово «дарго» этнического содержания.

Подобные примеры, характеризующие неоднозначность и многоуровневость этнического самосознания, можно привести и по другим народам дореволюционного Дагестана. Однако важно

<sup>29</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. С. 180.

<sup>30</sup> Козлов В. И. Проблема этнического самосознания... С. 86.

<sup>31</sup> Ибрагимов Х. А. Опыт социологического исследования соотношения языков и национального (этнического) самосознания... С. 56.

<sup>32</sup> Этимологию термина «дарго» и эволюцию его содержания см.: Османов М. О. Указ. соч. С. 146—159.

<sup>33</sup> Ибрагимов Х. А. Указ. соч. С. 58.

иметь в виду, что наличие у той или иной этнической общности различных таксономических уровней этнического самосознания не исключает, а предполагает их диалектическое единство.

Следует также отметить, что формы этнического самосознания народностей дореволюционного Дагестана типологически примыкают к соответствующим формам, характерным в прошлом и другим народам Северного Кавказа<sup>34</sup>.

В результате этноконсолидационных и этноинтеграционных процессов одни уровни этнического самосознания (как например, самосознание субэтнических групп) народностей Дагестана либо постепенно редуцировались, либо подверглись окончательной трансформации, другие же — приобрели, как и сама жизнь дагестанцев, новое социальное звучание и смысл. При этом важно помнить, что функционирующие ныне уровни этнического интернационального самосознания возникли не вчера и не на пустом месте из ничего, а в той или иной форме существовали и в прошлом. Забвение этого означало бы нарушение принципа историзма в анализе тех или иных социальных явлений, в том числе этнического самосознания. На недопустимость подобного нарушения указывал, как известно, В. И. Ленин<sup>35</sup>. В условиях социализма, когда значительно ускорились процессы социально-этнического развития народов Дагестана, стала более выраженной их внутриэтническая консолидация и межэтническая культурная интеграция, этническое самосознание приобретает качественно новое, соответствующее обществу социальной справедливости и национального равенства содержание.

Применительно к современным этническим общностям Дагестана можно выделить следующие уровни этнического и интернационального самосознания: а) собственно этнической; б) общедагестанский; в) общесоветский. Наряду с собственно этническим самосознанием в той или иной мере может сохраняться и сознание принадлежности к определенной субэтнической группе (разумеется, если таковая существует в составе того или иного этноса).

Кроме того, у малочисленных этнических общностей, консолидирующихся с более крупными народностями Дагестана (например, у народностей андо-дидойской группы и арчинцев) выделяется и сознание принадлежности к своему этносу (андийцам, дидойцам, арчинцам и т. д.).

Наличие этого уровня самосознания не исключает значение того факта, что во время Всесоюзных переписей населения 1939 и 1959 годов они называли себя аварцами. Вместе с тем, это не может служить свидетельством полной ассимиляции и соответствующей ей трансформации этнического самосознания рассматриваемых народностей по той причине, что им присущи практи-

<sup>34</sup> См.: Культура и быт народов Северного Кавказа (1917—1967). М.: Наука, 1968. С. 330—331.

<sup>35</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 329.



чески все компоненты, на основе которых та или иная общность людей выделяется как этнос, в том числе этническое самосознание и этническое самоназвание. Однако по мере углубления процессов консолидации этих этнических общностей вокруг аварцев, по мере роста степени «включенности» в их социально-этническую и культурную жизнь сознание принадлежности к аварской этнической общности имеет тенденцию к возрастанию. Сказанное можно отнести также к кубачинцам и кайтагцам, консолидирующимся с даргинцами.

Социально-экономические и культурные преобразования, осуществленные в республике за советский период, рост уровня образования населения существенно ускорили темпы социально-этнического развития народов Дагестана, повысили их осведомленность и интерес к прошлому, настоящему и будущему национальной жизни, что в конечном счете способствовало росту этнического самосознания, укреплению чувства общности происхождения.

Процессы эти обусловлены объективными социально-экономическими и этноисторическими причинами и предпосылками, среди которых значение имеет и отмеченное нами наличие у народов дореволюционного Дагестана общезтнического самосознания.

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



*А. И. Исламмагомедов*

## **ФОРМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОСУГА У ГОРЦЕВ ДАГЕСТАНА**

В осуществлении намеченных XXVII съездом КПСС задач экономического и социального развития общества большое значение имеет активизация человеческого фактора, мобилизация всех творческих сил, умение по-новому вести дело. В стране уделяется внимание повышению эффективности идейно-политического, трудового и нравственного воспитания, формированию гармонично развитой, общественно активной личности, сочетающей в себе духовное богатство, моральную чистоту и физическое совершенство.

Изучение состояния организации общественного досуга в сельской местности Дагестана показывает, что он требует более серьезного внимания. Во многих селениях отсутствуют необходимые условия, слаба материально-техническая база культурно-спортивных учреждений, почти не используется опыт проведения досуга народами Дагестана в прошлом. А ведь имеется богатое наследие. В социализации молодого поколения большую роль играли общественные формы досуга, проведения свободного времени, в которых аккумулирован многовековой опыт народа и отражаются своеобразие хозяйственной деятельности, культурно-бытовые особенности, идеологические представления. О некоторых таких традиционных общественных формах досуга говорится в данной статье, написанной на основе полевого этнографического материала<sup>1</sup>.

Как известно, досуг рассматривается как составная часть свободного времени. А проблема свободного времени в общем бюджете времени является проблемой общих тенденций общественного развития, изменений в характере труда и в быту, взаимоотношений общества и индивида. Но само по себе наличие свободного времени не может быть показателем и критерием жизненного уровня населения или физического и духовного развития человека. Как величина свободного времени, так и характер использования его населением является одним из основных показателей образа жизни людей. Характер использования свободного

<sup>1</sup> РФ ИИЯЛ. Ф. 5. О. 1. Д. 215, 249, 296, 333, 346.

времени населением во многом зависит от общественно-политического строя государства, способа производства и характера производственных отношений, развития культуры и образования, духовных потребностей людей.

Имеющиеся данные свидетельствуют, что горцы Дагестана в XIX веке имели достаточно много свободного времени, но не могли использовать его рационально. Здесь следует обратить внимание на взаимосвязь и соотношение частей общего бюджета времени — рабочего и нерабочего — в дореволюционном дагестанском селении. Расчеты по определению количества свободного времени у горцев-крестьян, очень приблизительные и сделанные на основании учета экономического потенциала средней семьи, количества рабочих рук в ней и необходимого рабочего времени для выполнения всего объема работы, показывают, что степень занятости производственным трудом была невелика. Необходимый объем работы был небольшим, приложить рабочую силу было некуда, горцы не могли целенаправленно потратить свободное время в силу социально-экономических условий, низкого технического и культурного уровня развития края.

Часть населения была занята ремеслом на месте<sup>2</sup>, часть уходила на заработки, в отходничество<sup>3</sup>. Как пишет Г. Г. Османов, часть отходников возвращалась домой и зиму «они проводили дома, в бездействии»<sup>4</sup>.

И большинство информаторов-стариков считает, что много свободного времени тратилось на пассивный, бездеятельный отдых. Разумеется, использовать оптимально все свободное время для полного удовлетворения потребностей в образовании, освоении культурных ценностей, развитии творческой самостоятельности, развлечении население дореволюционного Дагестана не могло. Здесь не было светских школ, культурно-спортивных учреждений, однообразна и бедна была сфера общественной жизни.

Вместе с тем изучение показало, что у народов Дагестана было множество форм и способов рационального использования свободного времени, особенно в организации досуга, направленного в основном для физического развития и развлекательных целей. «Бездействие» было не таким бездейственным, как кажется на первый взгляд. На самом деле во время досуга горцы осуществляли различные виды деятельности, различающиеся в зависимости от пола и возраста участвующих. Подчеркиваем, что имеются в виду общественные формы деятельности, которые имели уже установившиеся, разработанные и повторяемые из года в год сценарии. Они регламентировались общественным мнением и проводились с заранее заложенным определенным со-

<sup>2</sup> Хашаев Х. О. Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961. С. 93.

<sup>3</sup> Там же; Османов Г. Г. Социально-экономическое развитие дагестанского доколхозного аула. М., 1965. С. 112—113; Его же. Генезис капитализма в сельском хозяйстве Дагестана. М., 1984. С. 111—112.

<sup>4</sup> Османов Г. Г. Социально-экономическое развитие... С. 112.

держанием, назначением. Они характеризуются целиком как досуг.

Кроме того, были обычаи, виды деятельности, соединявшие в себе отдых и труд, которые находились в разных соотношениях. В одних из них досуг занимал большой удельный объем, а в других — отдых отводился небольшое время. Распределение «увеселений», досуга во времени определялось в основном календарем сельскохозяйственных работ. Некоторые формы быта сельских жителей, которые по своему характеру не могут быть отнесены к видам деятельности, тоже содержали элементы общественного досуга и носили функциональную нагрузку. Например, такое времяпровождение как сидение мужчин на годекане, о котором немало писали путешественники и наблюдатели, считая его пустым времяпрепровождением, имело определенное назначение.

Годекан играл важную роль в общественной жизни народов Дагестана, он выполнял много функций, на годекане осуществлялись разные виды деятельности. Годекан являлся общественным центром селения, где обсуждались важнейшие вопросы и устраивались общественные мероприятия. Он был обязательным структурным элементом селения, иногда ярко выраженным в самой планировке: дома вокруг площади располагались кольцеобразно, образуя замкнутый круг, прорезанный лучеобразно расходящимися улицами, но чаще она располагалась в удобном месте на окраине, чтобы старики без труда могли подойти к ней. На площади, как правило, находилась мечеть, вдоль ее стены или стены другого дома над сиденьем из огромных валунов, каменных плит или бревен устраивался навес от осадков и солнца. Были и другие варианты устройства годекана, часто форма его зависела от рельефа местности.

Одной из самых распространенных форм досуга являлось посещение мужчинами годекана с целью общения. Общение людей является непременным условием нормальной жизнедеятельности любого человеческого общества. Человек, независимо от своей воли и сознания, вступает в связь с другими людьми, условия его жизни неизбежно порождают коллективизм. Марксизм рассматривает общение как одну из важнейших сторон деятельности людей, без которой невозможно зарождение, функционирование и развитие общества, оно обуславливается общественной природой человека. «Индивиды всегда и при всех обстоятельствах «исходили из себя», но так как они не были единственными в том смысле, чтобы не нуждаться ни в какой связи друг с другом. — ибо их потребности, т. е. их природа и способ их удовлетворения, связывали их друг с другом (отношения между полами, обмен, разделение труда), — то им необходимо было вступать во взаимоотношения друг с другом»<sup>5</sup>. Воспитание культуры человеческого общения является важнейшей социальной проблемой, входящей в более общую проблему совершенствования образа жизни. Она

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 439.

направлена на объединение людей, на их духовную и нравственную общность. Это хорошо понимали горцы Дагестана.

На годекане мужчины обменивались мнением обо всех делах сельской общины, имевших общественное значение, стремились находить совместное решение волнующих их вопросов. Здесь нуждающийся получал советы, другой делился своими впечатлениями об увиденном, третий рассказывал об обычаях и образе жизни соседей, других людей.

Существовала установившаяся традиция расположения мужчин на годекане по возрастным группам: старики сидели на самом почетном и удобном месте, рядом с ними находились взрослые мужчины; у молодых мужчин и юношей было место, как правило, в стороне, а подростки, дети — на определенном расстоянии от взрослых, и подойти близко к пожилым они могли, если только их подзовут. Каждая возрастная группа имела этикетом предписанные нормы поведения на годекане. Во многих селениях детям вообще не полагалось находиться на мужском годекане, у них было свое отдельное место сбора.

Годекан был местом воспитания людей, социализации молодого поколения<sup>6</sup>. К самому годекану все жители селения проявляли почтительное отношение. С детства внушали, что годекан — место, где отдыхают уважаемые старые люди, обсуждаются и решаются общие и частные вопросы, формируется коллективное мнение, совершается судопроизводство, объявляется общественная благодарность или осуждение, чествуют особо выделившиеся герои во время тревоги, созывается сельский сход и т. д. Человек, ведущий себя недостойно на годекане, не соблюдающий общепринятые нормы поведения, получал общественное порицание.

Одним из показателей нравственности поведения горцев было умение вести себя на годекане, на сельском сходе. В этом плане интересны наблюдения Н. В. Воронова, сделанные в 1867 году в обществах Среднего Дагестана (Гунибский округ). Он отмечает общий порядок в горах и пишет о джамаате: «Все члены его держат себя весьма дисциплинированно: у места молчат, у места говорят и некоторые говорят весьма бойко, плавно и дипломатично, у места слушают; интерес каждого — предмет сходки, совещания... Это строго дисциплинированная толпа, импровизированным поведением ее на сходке может остаться доволен любой поклонник порядка... Дисциплина в Дагестане заявляет себя не чем-либо прививным, заказным: она, так сказать, вытекает из существа дагестанца... Эта дисциплина есть плод стародавности дагестанского склада жизни, который для поддержания себя, для самозащиты»<sup>7</sup>.

Во время досуга на годекане юноши получали уроки нравственного и частично трудового воспитания, навыки работы. Ведя

неспешный разговор, мужчины одновременно могли выполнять мелкие ручные работы: вырезать из дерева предметы утвари, ручку маленькой косы и серпа, принадлежности для люльки, вить веревку, обрабатывать шкуру бараша и т. д., временами подключая к ним и молодежь. Старые люди часто собирали юношей вокруг себя с целью передачи им знаний, традиций народа, внушения уважения к старшим.

Уважение к старшим было нормой образа жизни для горцев. Познания их во всех областях основывались на устных рассказах старейшин, источником информации, средством приобщения к достижениям человеческой культуры, к его опыту были только пожилые люди, повидавшие многое. Каким быть обществу в будущем, какими будут нравственные нормы жителей его, во многом зависело от характера организации воспитательной работы на годекане в досуговое время.

Одной из форм досуга были игры<sup>8</sup>. Среди богатого и своеобразного культурного наследия народов Дагестана важное место занимали народные игры и развлечения. Годекан был местом проведения многих игр, но мы, без попытки выяснить исторические корни и сделать анализ различных функций их, остановимся на одном виде — так называемых настольных играх с наиболее распространенным названием «Тлама».

Настольные игры были распространены у всех народов горного Дагестана, но судя по сохранившимся многочисленным рисункам и народному преданию, особенно широко — у рутульцев и высокогорных лезгин. Играли почти все: и дети, и взрослые, и нередко старики, играли в любое время года, но особенно ими увлекались зимой и ранней весной, когда мужчины были свободны от полевых работ. Играли двое, но, как правило, у каждого игрока бывало немало болельщиков и помогающих, так что игра одновременно занимала многих людей. Одновременно могли играть и на нескольких «досках».

Для игры нужны начерченное поле — доска определенного рисунка и разноцветные фишки-камешки (обычно размером с копеечную монету). Размеры доски (поля) значения не имели. Как правило, пужный рисунок сначала чертили на широкой толстой доске или на плоском камне, а потом вырезали (выбивали). И сейчас на бывших годеканах сохранились огромные камни, чаще речные, обкатанные, на которых выбиты рисунки поля (селения Маза, Гдым, Зрых, Смугул, Ихрек, Мюхрек). В селении Фий такие рисунки выбиты на высокой скале, куда в зимнее время поднимались мужчины посидеть на солнце.

Наиболее распространенной была игра типа шашек («Чи-мих» — авар., «Тлама» — лезг., «киш» — рутул.) на 64 клетках. Квадрат произвольных размеров, разделен семью пересекающи-

<sup>6</sup> См.: Мирзоев Ш. Воспитание на годекане // Сов. Дагестан. 1986. № 3.

<sup>7</sup> Воронов Н. В. Из путешествия по Дагестану // ССКГ. 1870. Вып. 3. С. 20.

<sup>8</sup> Подробное описание, анализ, классификация игр даны в работах Дибирова М. См.: Дибиров М. Народные игры и спорт в Дагестане. Махачкала, 1968; Его же. Дагестанская народная физическая культура. Махачкала, 1975.

мися прямыми линиями. Перед началом игры расставляют по 16 камешков (чИмих — авар., кьван — лезг., духьул — рутул.) в два ряда, отступив на одну горизонталь. По крайним вертикалям ставят по три камешка, оставив у переднего ряда два свободных поля — вторые от крайних вертикалей. Это увеличивает маневренность камешек. Начинает игру тот, кто выиграл по жеребьевке. Камешек может пойти на одну клетку вперед, направо, налево. Ходить назад или по диагонали нельзя. Брать камешек противника можно в том случае, когда за ним поле свободное, перескакивая через него. Так можно снять и несколько камешков и занять свободное поле. Если один из камешков дойдет до последней горизонтали лагеря противника, то он становится «тАма» и может ходить и бить до конца полей, занимая любое свободное из них. В некоторых вариантах (селениях) ему разрешается ходить и назад. Выигрывает тот игрок, который снимет с «доски» все камешки противника, сохранив свои. Ничья может быть.

Имеются варианты этой игры с разным количеством клеток и камешек — 30<sup>9</sup>, 12, 10, 8 и т. д. но при этом всем им характерен квадрат с клетками и хождение камешек по вертикали и горизонтали.

Несколько отличается игра «битIач», «пнитI» (авар.), «тIа-маяр» (лезг.). Играющие имеют по три камешка и ходят по всем линиям на одно расстояние — отрезок. Квадрат двумя пересекающимися поперечными и двумя диагональными линиями делится на восемь треугольников. Камешки ставятся на точки соединения линий по крайним горизонталям. Задача играющего: поочередно двигая своими на свободные точки, быстрее дойти и занять исходную позицию противника.

Другая игра называется «волки и козы», («вачи уьз» (рутул.), «хьыйбыт» (цахур.). Доска представляет собой три соединенных треугольника. Открытая сторона (у квадрата, внутри которого проведены диагональные линии, нет одной стороны) называется «морем». Игроки имеют по два камешка и ставятся они на все четыре наружные точки (углы). Свободной остается центральная точка, куда и надо сделать первый ход по жеребьевке. Ходить надо камешками с основания (вершина — открытая сторона). Задача — переградить путь для противника, «запереть» его. Игра может продолжаться долго.

Игра «узьяр» (с. Гдым), «руьчер» (с. Фий) имеет несколько вариантов. В основном разница касается количества камешков. Два варианта ее описаны М. Дибировым<sup>10</sup>. «Доска» представляет вписанные один в другой три квадрата или круга, соединенных восемью линиями — четырьмя боковыми и четырьмя диагональными. Внутренний квадрат (круг) не пересекается. У каждого игрока имеется равное количество камешек — 12, 9; по очереди

кладут по одному на любую точку пересечения линий, стараясь поставить три своих камешка на одну линию. Три камешка в линию — уьз: Игрок, сумевший собрать «тройку», имеет право изъять из игры любой камешек противника<sup>11</sup>. По другому варианту он дополнительно ставит еще один камешек. Когда все камешки расставлены, на доске должны оставаться две свободные точки. Игра продолжается: передвигая камешки с одной точки на другую, стараются составить «тройку». Проигрывает тот, у которого осталось менее трех фишек на доске.

Другой вариант игры: чертят квадрат, разделенный внутри на восемь треугольников, в результате образуется одна точка в центре (место пересечения линий) и 8 по периметру, а по прямой линии — 3. У каждого игрока имеется по три камешка, и начинающий ставит на центральную точку, второй — рядом, чтобы мешать первому занять прямую линию. Когда все камешки расставлены, игра продолжается как и в вышеописанном варианте до победы. Побеждает тот, кто раньше составит линию.

Своеобразна игра известная в основном под названием «волк и овцы», но встречаются и другие названия: «медведь и овцы» (ряд селений), «вак» (с. Хнов), «севран тIамаяр» (с. Зрых). Поле игры представляет собой квадрат, разделенный на 16 клеток. Другим меньшим квадратом вписанным в первый и двумя диагональными линиями клетки делятся пополам на треугольники. Для игры имеют значения линии и точки их пересечения. Играют двое — один за волка, другой за 16 овец. Задача волка — овцы должны быть «съедены», а задача овцы — загнать волка в тупик, чтобы не было пути — хода — для него. Ходят попеременно. Ходить можно по всем направлениям, но только по прямой. Волк «съедает» овцу (перепрыгивает через нее) в том случае, если она осталась одна, за нею нет другой овцы и имелась свободная точка-помещение. Начальная расстановка такова: в центре, на точке пересечения четырех линий, находится волк, который делает первый ход, а вокруг него, на расстоянии одного отрезка линии, по углам квадрата, кучками по четыре расположены овцы (получается, что каждая овца занимает одну клетку). Можно «съесть» только по одной овце. Как говорили информаторы, чаще победа остается за волком, только очень хороший игрок может запереть его.

Как показывает полевой материал, играть в эти игры умели почти все мужчины, особенно любили их люди пожилого возраста. Игры эти простые на первый взгляд, но они требуют умения мыслить логично, комбинационно, способствуют развитию внимательности, умению быстро и точно рассматривать возможные продолжения и т. д.

Своеобразными были формы проведения коллективного досуга у женщин. Если мужчины в свободное время собирались на годекане, то для женщин посиделки служили одним из немногих

<sup>9</sup> См.: Дибиров М. Народные игры... С. 122—123.

<sup>10</sup> Дибиров М. Народные игры... С. 119—121.

<sup>11</sup> Там же. С. 119.

способов проведения общественного досуга. Индивидуальное хозяйство, большая занятость по дому, общественное положение женщины обуславливали и формы ее деятельности, общения. Одной из распространенных форм проведения их досуга были вечерние собрания. Коллективные сборы женщин отличались как причинами, так и контингентом. Собирались для разных целей: просто отдохнуть, развлечься, повеселиться, отдохнуть и заодно выполнить небольшую работу, пообщаться.

К последней форме относятся помочи, соединявшие в себе труд и отдых — труд в большем, отдых в меньшем объеме. На осенне-зимнее время, после завершения полевых работ, оставалось еще немало домашних работ, с которыми должна была управиться женщина. Но выполнить их в одиночестве своими силами часто не представлялось возможным, и в таких случаях на помощь приходили соседи, родственники, организовывали помочи.

Помочи — «гвай» (авар.), «билхъа» (дарг.), «мел» (лезг., рут.), «имажи» (цахур.), «марца» (лак.), «булкъа» (кум.) — были широко распространенным обычаем у народов Дагестана. К обычаю прибегали не только в затруднительных случаях, связанных с необходимостью в регламентированное время успеть завершить трудоемкий и большой объем работы, но и при выполнении отдельных процессов домашних промыслов. На такую помощь могла рассчитывать каждая семья в селении, если даже она в виду отсутствия взрослой женщины, в свою очередь, не могла ответить тем же. Значение добровольного, не вознаграждаемого коллективного труда в общественной жизни селения имело огромное значение. Он сближал людей, делал их душевно более щедрыми; люди, участвовавшие в работе, получали моральное удовлетворение, а хозяин проникался чувством благодарности, желанием, в свою очередь, сделать им приятное. Тактичное, но решительное участие в хозяйственной и личной жизни друг друга было характерным явлением в дагестанском селении. Совместно выполняемые работы сопровождалась беседами, расказами. Ходить на помочи женщины любили, считали, что они здесь хорошо отдыхают. Вечерняя форма взаимопомощи и в наши дни остается довольно широко распространенным обычаем в сельской местности<sup>12</sup>.

Во многих селениях было принято идя на помочи нести с собой что-либо для совместного угощения — «кIаса», «хунча» (рут.), «цахI-пабахъ» (дарг.), «бикъизе жо» (авар.), «алхъаняхъ» (цах.), «дуссухунсса» (лак.).

В рутульских селениях был такой обычай. Когда женщины видели, что кто-то моет и сушит шерсть, они вечером собирались у последней. Бывало и так, что хозяйка приглашала соседок,

родственниц. Собирались пожилые женщины для чесания шерсти на гребнях, однако пришедших бывало гораздо больше (10—15 человек), чем было в доме гребней. Люди за станком менялись, отдых сочетался с работой. За один вечер выполняли довольно большой объем работы. Из этого дома кто-то из старших посылал детей (двоих) в дом кого-нибудь из близких. Обычно посылали к той женщине, которая еще не успела прийти, но могли послать и туда, чья хозяйка уже сидит в общем кругу. Дети, подойдя к дому, приоткрывали дверь так, чтобы их не было видно, и бросали в комнату палочку с клочком намотанной шерсти, а хозяйка, получив «приглашение», должна была отнести в тот дом хунча — угощение для собравшихся. Носили еду, орехи, фрукты, сладости — все, что могли. Но не нести хунча<sup>13</sup> вообще было не принято.

Другой формой коллективного сбора женщин, в которой предусматривалось сочетание трудовой деятельности с отдыхом и развлечениями, были посиделки — «цIадухчIчей», «цIадухърусин», (авар.), «булкъунза», «цIалиса» (дарг.), «хуьруькфин», «мел» (лезг.), «дуссухалу» (лак.), «цIыхъан» (цахур.), «вышлейес», «цIыхдыхъулдгъулсс» (рутул.). Названия эти не все этимологизируются, по смысл такой же, как и у аварцев и рутулцев, — посидеть вечером у огня, идти в гости, чтобы скоротать длинный зимний вечер, собраться у кого-либо. Обычно посиделки проводились с учетом половозрастных признаков. Здесь удельный объем отдыха значительно преобладал над трудовым процессом. В организации и проведении вечеров в каждом населенном пункте имелись свои локальные особенности, местные традиции.

Пожилые, взрослые женщины собирались зимними вечерами, чтобы провести время, поговорить, обменяться новостями, узнать по какому-нибудь вопросу общее мнение и выполнить небольшую ручную работу. Как правило, собравшиеся выполняли какую-либо заранее предусмотренную работу хозяйки дома, но могли принести с собой и свою. Обычно выполняемыми работами было чесание шерсти, плетение веревок, шитье шубы, вязание носков, обработка конопли, изготовление пряжи и т. д.

Молодые девушки собирались отдельно (девчичники), большей частью для развлекательных целей: попеть, повеселиться, потанцевать. У некоторых народов были и свои названия, напр. у рутулцев — «сыдкыIс», цахурцев — «сачийбе». Могли они выполнить и определенную работу. В конце вечера хозяйка обязательно угощала всех, и это угощение в ряде случаев — «сияр» (рутул.) «барцухъ», «буркъундзала бякIис» (дарг.), «гына» (цахур.), «дуссухъали» (лак.) — иногда воспринималось как сами посиделки. Угощение соответствовало этнорегиональным кухонным традициям.

Иногда девушки собирались специально для совместного при-

<sup>12</sup> См.: Исламгагомедов А. Традиционное в современном общественном быту переселенцев // Традиционное и новое в современном быту дагестанцев-переселенцев. Махачкала, 1981. С. 25—27.

<sup>13</sup> Термин «хунча» имеет широкое понятие: угощение, поднос с яствами, дерево с густыми ветками, на которые надеты сладости, орехи, фрукты и т. д.

готовления определенных блюд и угощения. Например, аварский «гьоркьоб рукь», даргинский (кайтагский) «гьугьналци». Необходимые компоненты собирали вскладчину. Гьугьни — пироги из риса — готовили зимой (кайтагцы). Специально ходили в лес за дровами, носили воду, кололи орехи, выжимали из них масло. Обычай допускал чтобы на сборы приходили молодые мужчины, обычно родственники, но должны были приносить с собой домашнюю птицу. Из них готовили фарш с толчеными орехами для пирогов. Пироги сверху обмазывали ореховым маслом. Весь вечер собравшиеся веселились, пели, рассказывали сказки, притчи, отгадывали загадки. Как утверждают информаторы, основной идеей сбора было общение, веселье, отдых, хотя формально поводом служило коллективное угощение.

Существовала форма досуга в виде совместных посиделок юношей и девушек. Юноши приносили с собой музыкальные инструменты (чонгур, чагана), старались веселить присутствующих. Девушки что-то делали, работали и в то же время принимали участие в беседе. Если среди сидящих были те, кто умел петь, то они могли и петь под аккомпанемент инструмента. Часто пение принимало характер спора, диалога между юношей и девушкой, импровизации на определенную тему. Совместные посиделки были школой воспитания молодежи, на них полагалось вести себя сдержанно, тактично и малейшее отступление от общепринятых норм поведения подвергалось строгому общественному осуждению. И естественно, посещение посиделок рассматривалось как условие для регламентированного знакомства юношей и девушек, средство воспитания этики общения.

Существовали другие формы коллективного досуга, среди которых своим развлекательным содержанием выделялись вечеринки. Вечеринки проводились отдельно девушками, куда лица мужского пола не допускались, отдельно молодыми мужчинами, бывали и совместные. На таких молодежных собраниях никакого угощения не бывало; время проводили в песнях, танцах под чагана (смычковый инструмент со струнами из конского волоса), чонгур (щипковый со стальными струнами), бубен. Здесь учились петь, танцевать, вести беседу, острословию, постигать житейские премудрости. Происходил активный взаимобмен различной информацией, опытом, знаниями, который положительным образом сказывался на различных сторонах жизни.

На этих вечерах проводились различные игры. Были среди них игры, широко распространенные по всему Дагестану, были и характерные только для одного селения. Распространенной являлась игра, например, «фант» под разными названиями и в разных вариантах. Собравшиеся выбирают по жеребьевке одного человека, он садится в центре комнаты и внимательно следит за рукой ведущего и реакцией сидящего в кругу. А ведущий, обходя всех сидящих по очереди, оставляет фант (кольцо, перстень, альчик, или что-либо другое) незаметно у кого-нибудь. Задача сидящего: отгадать, у кого находится фант, и если правильно назовет имя

человека, происходит смена — последний садится в центр, но если ошибся, то должен исполнить «поручение» (обычно даются три задачи, чтобы проигравший мог выбрать). Исполнение иногда смешит всю компанию, иногда стыдит исполняющего, а иногда проигравший легко отделяется (споеет песню, прочтет стих, станцует, изобразит голосом какое-либо животное и т. д.).

По другому варианту все присутствующие делятся на две команды. Одна команда прячет фант, а другая отгадывает. Победившая команда получает очко и игра продолжается так до определенного, обговоренного числа. Команды заранее договариваются о наказании проигравших, оно может быть самым разнообразным, начиная от развлекательных номеров и кончая хорошим угощением для победителей (фрукты, сладости и др.).

Если содержание самой игры большей частью имело широкое распространение, то поручение проигравшим, «наказание» для них носило узко локальный, ограниченный характер. Все игры и «наказание» были рассчитаны не только на развлечение, но и на приобретение навыка общения, умение ориентироваться в различных ситуациях, воспитывать чувство юмора, быть находчивыми и внимательными.

Общее количество таких молодежных собраний оказывалось различным в разных регионах, в Южном Дагестане их было меньше, чем в центральных районах. На вечеринках могли присутствовать также люди старшего поколения.

На помочах и посиделках люди, особенно юноши и девушки, лучше узнавали друг друга, имели возможность каким-нибудь способом выразить девушке свою симпатию, расположение, узнать ее мнение. В обществе каждый стремился проявить себя с лучшей стороны, произвести хорошее впечатление. В дореволюционном Дагестане, где господствовали феодально-патриархальные отношения, суровые законы шариата и общественное бесправие женщин, обычай этот имел важное значение. Он давал людям возможность более полно удовлетворять потребность в общении, проведении досуга.

Анализ показывает, что праздники не могут быть рассмотрены как досуг, и в свою очередь помочи, посиделки, вечеринки не могут быть отнесены к праздникам, они имели разное содержание и выполняли несколько разные функции, хотя в праздниках и содержались элементы отдыха, досуга. В научной литературе праздники классифицируют по разным признакам и критериям. Само понятие «праздник» не имеет четкого определения и трактовки, хотя ему посвящена довольно обширная литература<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> См.: Угринович Д. М. Обряды. За и против. М., 1975; Мазаев А. И. Праздник как социально-художественное явление. М., 1978; Суханов И. В. Обычай, традиции и преемственность поколений. М., 1976; Гаджиева С. Ш. Формирование и развитие новой обрядности в Дагестане. Махачкала, 1979; Зоц В. А. Духовная культура и атеистическое воспитание. М., 1978; Руднев В. А. Советские праздники, обряды, ритуалы. Л., 1979; Закович Н. М. Со-

Наиболее принятым является следующее: праздник — это торжественно отмечаемые дни, посвященные какому-либо важному и радостному событию в жизни государства, общества, коллектива, семьи<sup>15</sup>.

В структуру праздника входит система действий, обрядов, ритуалов, они многоплановы и разнообразны, так же как разнообразна и сложна сама система праздников. Компонентами любого праздника были игры, развлечения, смех, шутки которых некоторые исследователи считают остатками каких-то обрядов, «чего-то более серьезного, например, магических обрядов плодородия»<sup>16</sup>. Анализ материала показывает, что стремление во чтобы то ни стало усмотреть во всех физических действиях, движениях, игровом рисунке, позах какой-то смысл, какую-то идею, символ чего-то, мигического содержание бессмысленно. В этих играх, шутках, смехе, движениях вполне естественным является видеть «существенный и самостоятельный их компонент»<sup>17</sup>. Праздники играют важные социальные функции в приобщении каждого человека к культурно-идеологическим ценностям своей эпохи, оказывают влияние на его сознание, способствуют формированию мировоззренческих убеждений, этических и эстетических взглядов. Частично эти функции выполняли и посиделки, вечеринки.

Были и такие формы общественного досуга, в содержании которых просматривались элементы праздничности. К таким, например, могут быть отнесены некоторые обычаи.

В селении Гапшима Акушинского района был обычай, называемый «шин дархэс», когда жители селения шли в горы, чтобы очистить родники. Установленного дня выхода в горы не было, проводили его по усмотрению пожилых людей в любой день после завершения посевов, но до начала сельскохозяйственных работ<sup>18</sup>. Источников в горах было много и люди шли с песнями от одного к другому, очищали и исправляли их. Этому казалось бы будничному, производственному процессу они придали торжественность, праздничность. По дороге часто останавливались чтобы потанцевать, поиграть, развлечься. Молодые мужчины и юноши старались выйти в горы на конях, с оружием. Считалось престижным участвовать на скачках, иметь хороший вид.

Во время процессии девушка старалась вручить (угостить) нравившемуся ей молодому человеку кусок особой халвы — нуьуна (блюдо, изготавливаемое из масла, толочка и меда). В ред-

ких случаях это она делала сама, если отличалась особо бойким характером, но, как правило, прибегала к помощи посредницы — взрослой женщины, которая выбрав удобный момент от имени девушки отдавала узелок. Девушка заранее готовилась к этому дню и ждала его. Юноша знал, от кого послание, и, если он брал его, взамен отдавал серебряную монету достоинством в один рубль. Таков был ритуал. Это означало, что он делает девушке, угостившей его халвой, предложение. Во время танцев она старалась выйти в круг в паре с ним, тем самым подтверждала свое расположение. О символическом обмене симпатиями догадывались многие участники процессии, хотя выражались довольно завуалированно и незаметно. По возвращении в селение близкие информировали родителей юноши о намерении молодых людей и, предварительно посоветовавшись, они посылали сватов к родителям девушки, а самой девушке дарили небольшие подарки.

Два раза в год, весной и осенью молодежь сюргинских селений Дахадаевского района организовывала «цина», «ценаце». Цинаце — название местности в горах, куда ходили за белой глиной для побелки. Проведение этого обычая было установившейся традицией, нарушение которой обществами не одобрялось. Установленного календарного дня его проведения не было, обычно выбирали один из погожих дней: весной — после завершения посевов до начала прополочных работ (начало мая), осенью — между жатвой и сенокосом (начало сентября). По решению старейшин аула день объявлялся заранее, чтобы люди могли подготовиться к нему. Как правило, все жители аула молодого возраста: юноши и девушки, молодые замужние женщины и женатые мужчины ходили в горы и ходили с удовольствием, если дома запас глины был даже на 2—3 года. Участие людей молодого возраста считалось желательным, а в некоторых селениях обязательным, и если кто-нибудь без причины уклонялся от участия в «цина», то его наказывали. В селении Нахки, например, с девушки взымали: масло — 1 гиявку (400 гр.), сыр — 2 гиявки (800 гр.), муку — 1 сах (2400 гр.). За этим следили «челме» — избираемые джамаатом на один год должностные лица с административно-управленческими функциями.

В объявленный день мангуш (сельский глашатай) с крыши мечети кричал о наступлении дня ценаце. Праздничность чувствовалась во всем: как нарядно одеты и оживлены люди, как музыка играет и зовет их провести веселый день, как пожилые снаряжают молодежь, юноши готовят лошадей. Считалось престижным мужчине быть на коне, и все старались достать коня, особенно те, которые собирались в ближайшее время свататься к кому-либо. Ходили за лошадьми даже в Акушинское общество, а если в самом сюргинском селении или в горах имелась лошадь и ее не отдавали участнику процессии, то хозяин подвергался опасности быть осужденным общественным мнением. Боясь этого, хозяева, которые сами не могли поехать, предоставляли своих лошадей дру-

ветская обрядность и духовная культура. Киев, 1980; Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981; Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982 и др.

<sup>15</sup> Угринович Д. М. Обряды. За и против. С. 29; Закович Н. М. Советская обрядность. С. 28.

<sup>16</sup> Токарев С. А. История изучения календарных обычаев и поверий // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Ист. корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 18.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Проф. Р. М. Магомедов связывает этот обычай с началом весны. См.: Магомедов Р. М. Легенды и факты. Махачкала, 1963. С. 110.

гим. Транспортным средством для перевозки глины служили ишаки.

Женщины, девушки рано утром (в селении Урари перед рассветом, в Нахки — с восходом солнца) с осликами выходили в путь. По сведениям информаторов, в с. Урари женщины уходили одни, а мужчины их догоняли, а в Нахки, Цугни выходили и вместе, и по группам, и раздельно по полам. Но более характерной была такая форма организации процессии, когда женщины выходили из аула рано утром одни, а мужчины их догоняли по дороге. Догнав женщин, мужчины подъезжали к своей родственнице, соседке, жене и предлагали им отдать «бухча» (узелок — пища завернутая в специальный платок), а молодой человек под этим предлогом подъезжая к девушке, которой он симпатизировал. Если она отвечала ему взаимностью, то отдавала узелок, а если нет — отказывала. Здесь, в этом обычае, в какой-то степени юноши и девушки выясняли свои взаимоотношения. Бывало и так, что девушка сама подходила к юноше — всаднику и предлагала ему взять у нее узелок. Такое поведение девушки общественностью рассматривалось вполне нормальным, и случаи проявления инициативы с ее стороны оставались «незамеченными». Свою симпатию, свое желание выйти замуж за кого-либо из присутствующих можно было выразить и так: девушка незаметно для других передает юноше чуду (типа пирога с начинкой), и если он возьмет, значит имеется и его согласие. После этого можно было считать условленным о взаимной договоренности послать сватов к родителям девушки. Несмотря на то, что девушка первая проявляла инициативу, формальности со сватовством соблюдались полностью согласно обычаю.

Пройдя определенный путь, процессия останавливалась на отдых. У каждого селения были свои места остановок, например, ураринцы останавливались в местности «Къадарла диркья», нахкинцы — в «Къаркъла хъари» и т. д. По дороге в гору люди останавливались несколько раз, и каждый раз молодежь затевала веселые игры, развлекательные зрелища, танцы. Особенно часто на привалах девушки играли в «къали» — вид довольно распространенной игры в Дагестане. Суть ее состоит в следующем: для начала одна из участниц по жеребьевке садится в центр круга, а другая, положив руку на ее голову, защищает ее от ударов бегая вокруг. Защищающая старается свободной рукой достать (дотронуться) кого-нибудь из играющих, при этом, по правилам игры, нельзя отрывать руку от головы сидящей. И та девушка, до которой дотронулась ведущая, садится в середину круга, а кто-нибудь из играющих становится ведущей. Сидящую шлепают довольно больно, во время игры девушки устраивают возню, толкают друг друга, шумят. Юношей к участию в игре допускали редко и в таких случаях девушки вели себя подержаннее, тише.

Сам процесс добывания глины был делом мужским, и юноши ее приносили в достаточном количестве, чтобы навьючить имеющееся количество ослов. На обратном пути на местности «Абху-

не» (нахкинцы), «Къадарла диркья» (ураринцы) останавливались на обед. Пока мужчины снимали поклажу, девушки накрывали «къям» на платках и отходили в сторону. Мужчины с собой еду не носили и ели то, что приносили девушки: хлеб, испеченный в основном на углях, чуду, мясо, яйцо, сыр (брынзу), «бахъухъ», (халву) толокно, «мукката» (из меда), «нерхле нукъун» (толокно с маслом) и др. Информаторы отмечают, что девушки старались в этот день проявить свои кулинарные способности, умение готовить изысканные блюда и яства.

После обеда играли, пели, танцевали. Юноши демонстрировали свое мастерство в верховой езде, в джигитовке, устраивали скачки. Последнюю остановку по дороге нахкинцы делали на «Къаркъла хъари», где до вечера продолжалось веселье. Ураринцы по дороге домой заходили в селение Нахки и устраивали совместное веселье. Здесь задерживались недолго. Последнюю остановку делали на поляне «Хлакъула хъаб», находящейся недалеко от селения, у речки. Обычно сюда встречать их выходили оставшиеся в ауле дети, пожилые люди, старники. Продолжались веселье, танцы, песни. Как правило, день завершался скачками.

Часто хождение за глиной молодежи одного аула превращалось в общее веселье для жителей многих селений сюргинцев. Узнав о том, что нахкинцы собираются идти за белой глиной, к ним, с разрешения старших представителей общины, присоединялись молодые люди из соседних селений — Цугни, Урари, Нацци. В свою очередь, когда за глиной шли девушки и юноши этих селений, с ними могли пойти и нахкинцы. Участие людей разных селений придавало обычаю особую торжественность.

Большое место в общественном быту народов Дагестана занимали мужские союзы (собрания, дома), которые были важнейшими средствами рационального проведения досуга. Они ввиду их богатого и разнообразного содержания рассматривались в народе как система, школа социализации людей, где достигалось единство цели, форм организации, методов и результатов. Необходимо подчеркнуть, что мужские дома были полифункциональны, т. е. одновременно выполняли несколько общественных функций: социальную, военно-спортивную, ритуальную, развлекательную, эстетическую, интеллектуальную, трудовую, общения<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> См.: Шиллинг Е. М. Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949. С. 148—162; Его же. Дагестанская экспедиция // КСИЭ. 1949. Вып. 4. С. 31; Агла-ров М. А. Андийская группа народностей // РФ ИИЯЛ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 67. Л. 212—217; Лугуев С. А. Реликты мужских союзов в общественном быте лакцев // Всесоюз. сес. по итогам полевых этногр. исслед. 1980—1981 гг., посвящ. 60-летию образования СССР: Тез. докл. Нальчик, 1982. С. 121—122; Его же. Общественный быт лакцев во 2-й пол. XIX — нач. XX в. Автореф. дис... канд. ист. наук. Л., 1982; Гаджиева С. Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX — нач. XX в. М., 1985. С. 117—118; Исламгагомедов А. И. Мужские собрания «гьоркьо рукъ» у аварцев // Тез. докл. науч. сес., посвящ. итогам экспедиц. исслед. Ин-та ИЯЛ в 1984—1985 гг. Махачкала, 1986. С. 25.

В этих мужских домах (союзах) проводило организованный досуг большое количество молодых мужчин и подростков, формы и содержание досуга были разнообразными. Основное содержание его составляли игры, через которые достигались желаемые результаты. В первую очередь следует отметить подвижные игры и спортивные состязания — традиционные средства физического воспитания населения. К ним относятся борьба и кулачный бой со строго регламентированными правилами, фехтование на деревянных кинжалах, бег на разные расстояния, подъем на горную вершину, метание камня, прыжки в длину и высоту, удары ремнем (прутью) по ногам, удары ладонью по корпусу, игры в лапту, чиж и многие другие.

Коротко остановимся на одной игре (рутульский вариант «дардугма»). Игроки делятся на две команды по 5—8 человек в каждой. Чертят круг на земле диаметром 2—3 м. По жеребьевке (махни-вирегъ) проигравшая становится внутри круга по периметру и каждый из игроков кладет на землю около своих ног ремень (прутик) концом чуть выходя за круг. Игроки команды, оставшиеся снаружи, стараются отобрать, вытащить за круг ремень и этим же ремнем с расстояния выбивают и другие. Охраняющая команда защищает свои ремни, не выходя за круг, не дает подойти к ремням. Они могут ударить ногой (пятнать, салить), потянуть в круг нападающих, и если один из последних переступил круг или был пятнан, то команды меняются местами. А до этого наружные могут бить ремнями игроков обороняющейся команды по ногам ниже колена. Если допустить нарушение, меняются местами. Для играющих важно было быть ловким, иметь хорошую реакцию, уметь высоко прыгать.

Проводились в мужских домах игры, направленные на интеллектуальное, умственное развитие людей. К ним относятся все настольные игры, о которых сказано выше, разучивание наизусть стихотворений и скороговорок, отгадывание загадок, комментарии и объяснение поговорок, состязание в остроумии (продолжать сочинение рассказа или стихотворения, начатое другим), сочинение невероятной небылицы и т. д. Они способствовали развитию логики мышления, памяти, кругозора, фантазии, культуры речи, реакции.

Юноши и молодые мужчины во время сборов много времени проводили в танцах, плясках, песнях под музыку. Музыка определяла вид и ритм танца, танцы были одиночные, парные, групповые, быстрые, медленные. Музыкальные инструменты — зурны, барабаны, свирели, ландуры — готовили по несколько штук заранее, они нужны были и для обучения участников играть на них (в четком порядке дня предусматривалось специальное время для этого). Если среди участников сбора не было хороших музыкантов, то таковых приглашали специально. Эти увеселения рассматривались как форма эстетического воспитания.

Рассмотрение форм досуга в структуре мужского союза на этом ограничим. А вопрос о мужских домах в виду его много-

гранности и многоплановости, важности данной проблемы для раскрытия традиционного общественного быта должен быть предметом специальной работы.

Одной из форм общественного досуга были организуемые во многих селениях скачки. В сел. Цахур такие скачки, как правило, проводились поздней весной, после завершения сельскохозяйственных работ, когда пробуждается и оживает природа, начинаются всходы зерновых.

Мужчины на годекане еще в начале весны обсуждали вопрос о проведении скачек, об особенностях этого года. Для общего руководства ими задолго до их начала выбирали специального человека-бека. Кандидатуру бека тщательно и придирчиво обсуждали на разных уровнях, и если старейшины одобряли ее, то на годекане объявляли имя избранного.

Беком мог стать только человек среднего возраста, авторитетный, хорошо знающий обычаи и жизнь аула. Распоряжения его обязаны были выполнять все. Посоветовавшись, бек определял участников скачек (коней) и назначал день их проведения. Начинаясь период подготовки: надо было заготовить продукты, подготовить коней и сбрую, определить роль каждого участника. Бек распределял, кому что из продуктов нести, он знал, какие у каждого возможности, и люди считали престижным принять участие в складчине.

Место проведения скачек было известно заранее — «Поляна, пахнувшая нефтью» (Нафтин эванан къажал). Она находилась в горах, в пяти километрах от аула.

В назначенный день рано утром участники похода собирались на окраине селения, бек назначал старшего и вся процессия, и конные, и пешие, с музыкой (зурна и барабан) двигалась в горы. Брли с собой самовар и все необходимое для чаепития, продукты, дрова, а алкогольных напитков не употребляли вообще. Женщины в горы не шли. С ними в ауле обязательно оставались музыканты (бек указывал, кому остаться); оставшиеся в селении в этот день устраивали коллективное угощение, веселье.

На поляне до начала скачек ставили варить мясо, молодежь играла, веселилась, танцевала, хозяева готовили коней, давали наставления мальчикам-наездникам, проводили жеребьевку — составляли группы по четыре лошади. Пришедших первыми в группе лошадей после отдыха пускали еще раз, так до тех пор, пока не выявится победитель. Победивший на скачках конь получал в качестве приза кАлагъай (шаль) или материал, который заранее заготавливали. Что именно приобрести решал бек.

После скачек начиналось коллективное угощение, веселье. Под звуки музыки проводились как танцы, так и отдельные виды состязаний. При возвращении домой соблюдали определенный порядок: первым сходил бек или старший, если бек остался в селении, за ним шел копь, победивший на скачках, и на нем сидели и хозяин его, и мальчик-наездник, вторым шел конь, занявший второе место и так далее, а сзади бежала молодежь. На краю селения

их встречали оставшиеся в селении, женщины набрасывали на первого коня отрезки парчового материала, платки, подвязывали к гриве разноцветные ленты. Хозяин лошади, его близкие в этот же вечер устраивали угощение и веселье для жителей аула.

Изучение форм коллективного досуга показывает, что общественного регулирования всего бюджета времени не было. В проведении свободного времени, с точки зрения его содержания, направленности для всестороннего развития личности, наблюдалось определенное противоречие: как правило, оно больше использовалось для физического совершенствования и развлекательных целей. Досуг не был полностью разграничен с трудовыми занятиями. Основным содержанием досуга было общение, развлечения, различные народные игры. Подчеркивая ограниченность, однообразность и направленность общественного быта в дореволюционном дагестанском ауле, нельзя одновременно не отметить, что были разработанные формы досуга, предусматривающие и интеллектуальное развитие человека. Они выполняли важную социальную роль, были направлены на восстановление сил крестьянина, способствовали сближению жителей общины, квартала, являлись одной из форм реализации функций общины как хранительницы культурных традиций.

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ИЦ РАН



[instituteofhistory.ru](http://instituteofhistory.ru)

А. Г. Булатова

## ЗИМНИЕ ИГРЫ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕННОМ БЫТУ НАРОДОВ ГОРНОГО ДАГЕСТАНА

Игры и развлечения занимают определенное место в культуре и общественном быту любого народа. Обусловленные присущими каждому народу эстетическими представлениями, нормами этики, а также положительными его знаниями о природе и человеке, т. е. общественно-социальным его бытием, игры связаны и с материальным производством, с укладом хозяйства, особенностями быта. В марксистско-ленинской теории принятым является положение о трудовом происхождении игр и развлечений, которое впервые было сформулировано Г. В. Плехановым<sup>1</sup>.

В этнографической науке игры классифицируются по разному, в зависимости от того, какой принцип положен в основу классификации: обрядовый, возрастной, функциональный и т. д. В данной работе нами рассматриваются главным образом игры-развлечения, которые в традиционном общественном быту являлись одной из форм реализации свободного времени. Проблема досуга, рационального и содержательного использования свободного времени, будучи одним из факторов воспитания нового человека, является весьма актуальной для наших дней. Особенное значение она приобретает в связи с решениями XXVII съезда КПСС и принятым ранее постановлением ЦК КПСС «О мерах по преодолению пьянства и алкоголизма» от 17 мая 1985 г. Здесь прямо отмечена необходимость улучшения организации досуга трудящихся, особенно молодежи, создания условий, обеспечивающих разумное использование свободного времени. Таким образом, изучение разнообразных традиционных форм организации досуга, в том числе и развлекательно-игровых, имеет значение не только научно-теоретическое, но и научно-практическое.

В предлагаемой вниманию читателей статье, основанной целиком и полностью на собранном нами в разные годы полевым материале, мы характеризуем некоторые игры и развлечения, являвшиеся формой организации зимнего досуга у народов горного

<sup>1</sup> Плеханов Г. В. Письма без адреса. Письмо третье. // Плеханов Г. В. Письма без адреса. М., 1956.

Дагестана. Сразу отметим, что развлекательно-игровой комплекс у этих народов можно условно классифицировать на две неравнозначные категории: 1) осуществлявшийся на сборах жителей села, так называемых посиделках, без учета половозрастного признака и 2) реализуемый на половозрастных сборах с более или менее строго выраженной табуацией для остальных групп населения.

Повсюду в горах практиковались в прошлом вечерние собрания в одном доме родственников, соседей, мужчин и женщин вместе со стариками и детьми для совместных бесед и развлечений в долгие зимние вечера. Здесь обменивались новостями, рассказывали сказки, загадывали загадки, пели, устраивали танцы. Для коллективной трапезы чаще всего варили злаковую кашу.

Так же проводили перерывы для отдыха и приглашенные на помочи в какой-либо дом. Помочи зимой устраивались для очистки и чесания шерсти, изготовления пряжи, тканья сукон (аварцы, даргинцы, лакцы), валяния бурок (индийцы), тканья ковровых изделий (лезгинцы и народы лезгинской группы), для лущения кукурузы и т. д. Женщины, девушки работали, а мужчины их развлекали игрой на музыкальных инструментах, шутками, угощали принесенными ими сюда орехами, конфетами, сухофруктами. Здесь же разыгрывались шуточные сценки с брачной тематикой. Одну из них в середине XIX в. описал П. Пржецлавский: «Тароватые кавалеры угощают дам купленными на свой счет орехами, конфетами и изюмом. Разговор бывает в следующем роде: Кавалер: ай, девушка! Дама: ай, что? Кавалер: любишь ли меня? Дама: люблю. Кавалер: хочешь ли, я на тебе женюсь? Дама: разумеется, хочу. Кавалер: прекрасно! Иди же сюда! Затем он занимает место около избранной им дамы. При окончании «былххи» (помочей. — А. Б.) кавалер в заключение шутки приглашает свою названную жену в спальню и при отказе обыкновенно продолжает разговор так: Кавалер: Эй, девушка! Дама: Что? Кавалер: ты недобрая супруга. Дама: Что же делать? Кавалер: Я развожусь с тобой. Дама: Почему?»<sup>2</sup> и т. п.

Согласно полевой информации, полученной у аварцев современного Казбековского района, на таких посиделках каждый юноша мог выбрать себе «временную» невесту с её согласия посредством шуточного диалога наподобие приведенного выше. Перед уходом с вечеринки юноши давали в шуточной форме «развод» своим «супругам». И «сватовство» и «развод» часто облекались в форму частушек шуточно-сатирического характера.

Чаще всего молодежь и для работы, и для развлечения собиралась в своем возрастном кругу, без представителей старших возрастных групп. Такие сборы у рутульцев назывались «каца»: у одной из подруг собирались девушки на всю ночь, каждая со

своей работой (вязанием, расчесыванием шерсти и т. п.). Родители девушки, у которой собиралась «каца», уходили ночевать к родственникам. Сюда же, сговорившись с девушками заранее, приходили юноши с музыкальными инструментами для развлечения девушек. Всех собравшихся угощала каким-нибудь блюдом собственного изготовления девушка-хозяйка дома.

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

У ахвахцев девушки, собравшиеся на посиделки, не впускали туда парней без предварительной процедуры такого характера: они должны были побросать сюда через окошко свои папахи. Каждая девушка оставяла папаху того парня, кого хотела здесь видеть, остальные выкидывались обратно, а владельцы оставленных шапок входили в дом. Об этом обычае у ахвахцев исследователи писали в другой связи<sup>3</sup>. У каратинцев (с. Карата) соотношение девушек и парней на посиделках, а также помочах «гвай» регулировалось игрой «къапа кIкIан» («шапка зовет»). Если выяснялось, что юношей здесь больше, каждая из девушек по очереди садилась на стул в центре комнаты с закрытыми глазами, а присутствующие парни один за другим окликали ее по имени. Оставался каждый раз тот из парней, на зов которого не откли-

<sup>2</sup> Пржецлавский П. Дагестан, его нравы и обычаи // Вестн. Европы. 1867. Т. III. С. 150—151.

<sup>3</sup> См.: Пржецлавский П. Указ. соч. С. 155; Магомедов Р. М. Дагестан: Ист. этюды. Махачкала, 1975. С. 253; Гаджиева С. Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX — начале XX в. М., 1985. С. 154.

калась девушка. Оказавшиеся лишними юноши шли на другие посиделки или другой «гвай».

В развлекательно-игровой комплекс входили и ритуализированные половозрастные сборы в срединный период зимы, обнаруженные и зафиксированные нами у хваршинцев и тиндинцев — «кьедаба» (хварш.), «кьедаба», «кьяба» (тинд.). «Кьедаба» (кьяба) по-тиндински означает середину чего-либо. Существовали кьедаба (кьяба) для четырех категорий населения: детские, молодежные (для девушек и юношей), для молодоженов и для чабанов. Один раз в году в первую пятницу среднего месяца зимы собирались раздельно в двух домах селения мальчики и девочки в возрасте 10—13 лет. Каждый из детей нес с собой из дому что-либо из продуктов: муку, мясо, урбеч, сыр и пр. В каждом из двух домов, где собрались дети, хозяйки готовили вкусные блюда. Пока они занимались приготовлением ужина, дети играли в разные игры, танцевали, пели. После ужина они расходились по домам.

Точно так же в следующую пятницу на свои «кьедаба» собирались по отдельности юноши и девушки селения, и так же хозяйки домов, где собралась молодежь, готовили праздничный ужин из продуктов, собранных вскладчину собравшимися. Иногда, заранее сговорившись с некоторыми из юношей и с хозяйкой дома, девушки впускали их на ужин, они же могли остаться и на последующую развлекательную часть вечера. После ужина организовывались танцы, игры, загадывались загадки, рассказывались сказки и т. п. Такое времяпровождение продолжалось до утра. На «кьедаба» девушек имитировалась свадьба. Из числа девушек выбиралась «невеста» по предварительной договоренности с ней, из юношей кто-нибудь играл роль «жениха». На роль шутовской невесты соглашались обычно девушки из бедных семей из-за материальной заинтересованности, или же бойкие, смелые девушки веселого нрава. Для этого события, заранее собрав деньги, девушки шили «невесте» наряд, который, как и деньги, полученные во время танцев, оставался потом в ее собственности. По всем нормам сельской свадьбы за «невестой» приходили от «жениха» «дружки» с места сбора юношей. «Невесту» к «жениху» везли на осле, которым заменяли копя в этом смеховом обряде, в сопровождении «подруг» и большой свиты из всех девушек, собравшихся на «кьедаба». Шествие это с музыкой, песнями, обходило селение, останавливаясь на улицах несколько раз для танцев. В доме, где собирались юноши и куда приводили «невесту», заставляли ее танцевать с «женихом». Здесь она вела себя как взыскательная невеста, изображала смущение, пыталась убежать. После всех церемоний водворения «невесты» в доме и ввода к ней «новобрачного», сопровождавшихся смехом, шутками, иногда откровенного характера, «свадьба» заканчивалась и девушки вместе с «невестой» возвращались в дом своего «кьедаба» доедать остатки ужина. Эротический характер подобных игр в преддверии весны представлял явление закономерное в системе

предвесенних и весенних ритуальных действий, главной целью которых являлось обеспечение и усиление продуцирующей способности человека и природы, стремление путем имитации действий, связанных с воспроизводством людей, магически способствовать воспроизводству всего живого. Возможно, эти «свадебные игры», как называет подобные инсценировки свадьбы у русских В. И. Чичеров<sup>4</sup>, являются позднейшим развитием древнего обычая половых общений в наиболее важные, решающие моменты аграрного цикла, отмечавшиеся В. И. Чичеровым у русских<sup>5</sup>, глухие отголоски которого обнаруживаются в обрядах сельскохозяйственной магии у народов Дагестана.

В третью пятницу среднего месяца зимы отмечалась «кьедаба» молодоженов. В этот вечер родители приглашали к себе в дом на ужин своих замужних дочерей с их мужьями, это был так называемый «вечер молодых зятьев». Приглашение в этот вечер тестем зятя было строго обязательным. В случае забвения тестем этой обязанности зять был вправе напомнить ему об этом через специально посланного человека. На этом «кьедаба» угощали самыми изысканными блюдами горской кухни, тесть и теща старались выполнить все желания зятя. У тиндинцев существует поговорка, которая употребляется в отношении человека, чаще ребенка, капризного в еде: «Ты что, на кьедаба что ли находишься?», смысл которой в том, что только на «кьедаба» кормят так, чтобы удовлетворить самому взыскательному вкусу.

Это напоминает существовавший у русских обычай обязательного угощения на масленицу тещей молодых зятьев<sup>6</sup>. «Молодые, недавно поженившиеся пары, по древним воззрениям, должны были магически способствовать плодородию земли. Участвуя в обряде, они как бы получали здоровье, силу, укрепляли семью, способствовали продолжению рода»<sup>7</sup>.

В четвертую пятницу этого же (среднего) месяца зимы на свое «кьедаба» собирались чабаны. Это было время, когда овцы находились на самых ближних к селению хуторах. Чабаны также собирались все вместе в доме какой-нибудь одинокой женщины, резали барана, приносили сюда местного производства напитков «чага» и пировали весь вечер, развлекаясь песнями и танцами.

Из анализа всех описанных здесь «кьедаба» видно, что к участию в них в качестве главных объектов действия привлекались те лица, половозрастные и социально-профессиональные группы, которые в силу своего возраста или профессиональной принадлежности (чабаны-животноводы) имели прямое и непосредственное отношение к воспроизводству или в ближайшем будущем

<sup>4</sup> Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957. С. 185—193.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> См.: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 26.

<sup>7</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 42.

должны были иметь ориентацию на него (молодые группы населения и дети).

В исследуемый период архаичный смысл «кьедаба» был полностью утрачен, если не считать того, что соблюдалась обязательная их привязанность к традиционным срокам; они воспринимались только как развлечения, особенно молодежные сборы со «свадебной игрой», которая привлекала внимание всех односельчан, выступавших в качестве зрителей и пассивных участников.

Одной из форм проведения досуга, чаще зимнего, у народов горного Дагестана были игры с участием кукол, в частности так называемая «кукольная свадьба», пользовавшаяся популярностью у девочек-подростков, но в качестве зрелища привлекавшая к себе внимание всего населения<sup>8</sup>.

Проводилась «кукольная свадьба» по полному сценарию сельской свадьбы, со всеми ритуалами предсвадебного периода, собственно свадьбы и послесвадебного обряда. В лакском с. Кумух нам рассказывали, что в начале XX в. бывали случаи, когда на палец куклы-«невесты» хозяйка куклы-«жениха» надевала золотое кольцо, которое оставалось на «молодой» всю зиму, пока не кончалась свадебная игра. После окончания собственно «свадьбы» хозяйка «вышедшей замуж» куклы навещала свою «дочь» и в свою очередь принимала визиты ее с «мужем».

Свадьба, а также обряды до- и послесвадебного цикла сопровождалась коллективной трапезой хозяек приглашенных кукол. Матери участвующих в игре девочек помогали им, досказывая и уточняя детали тех или иных действий, давая продукты и помогая приготовить из них пищу. Участием в этих кукольных спектаклях — инсценировках свадеб девочки-подростки под руководством взрослых как бы отрабатывали реальные жизненные ситуации, которые их ждали в недалеком будущем, приобщались к культурно-бытовым традициям прошлого, аккумулировали их в себе, чтобы затем во взрослой жизни выступить самим в роли их передатчика.

Куклы, участвовавшие в этом действе, изготавливались из матернала, набитого ватой или шерстью, иногда они выполнялись в реалистической манере, с антропоморфным обликом; в таких случаях глаза, рот, щеки обозначались лоскутками соответствующих цветов. Использовались и куклы, выполненные в условной манере, в этом случае для обозначения отдельных элементов лица использовали прием схематического деления его на четыре части: лоб, подбородок, щеки — перекрещиванием нитей нескольких цветов на плоскости лица. Куклы соответственно обозначаемому полу одевались в нарядную национальную одежду с вари-

<sup>8</sup> О кукольной свадьбе говорилось в докладе ст. н. с. Х. М. Халилова на сессии Института ИЯЛ, посвященной итогам полевых исследований в 1984—1985 гг. но наш полевой материал свидетельствует о том, что описанный Х. М. Халиловым обряд производился некоторыми народами Дагестана только во время вызывания дождя.

тивными особенностями данного села. Они сохранялись девочками до замужества, часто их брали с собой после свадьбы в дом мужа и держали здесь в парадной части жилища.

Для развлекательных целей, особенно на совместных зимних сборах юношей и девушек, использовались деревянные куклы-марионетки, т. е. куклы, управляемые нитями, которые изготавливались юношами и прикреплялись к народным струнным музыкальным инструментам типа «пандура». При игре на инструменте они двигали конечностями, убыстряя или замедляя темп движения, что вызывало смех присутствующих. Эти развлечения, связанные с куклами, можно считать зачаточной формой кукольного театра в Нагорном Дагестане.

В исследуемое время определенную роль в организации зимнего досуга мужчин вообще и в развлекательно-игровой реализации свободного времени, в частности, играли временные объединения мужчин — «мужские дома», широко известные у ряда народов Африки, Азии, Океании, традиции которых восходят к мужским союзам первобытности.

«Мужские дома» и их функции в Дагестане впервые описал и проанализировал Е. М. Шиллинг на материале с. Кубачи<sup>9</sup>, он же обнаружил их и у багвалинцев<sup>10</sup>. Несколько позже некоторые стороны деятельности мужских объединений у багвалинцев были охарактеризованы М. А. Агларовым<sup>11</sup> и С. Ш. Гаджиевой<sup>12</sup>, а у лакцев — С. А. Лугуевым<sup>13</sup>.

Наши полевые материалы обнаруживают бытование в прошлом мужских объединений у тиндинцев, багвалинцев, чамалинцев, каратинцев, ахвахцев, годоберинцев, ботлихцев, частично у аварцев и в несколько трансформированном виде — у даргинцев, лакцев, частично лезгин, табасаранцев, рутульцев<sup>14</sup>.

К исследуемому времени эти объединения мужчин утратили архаически присущие им функции (военные, организационно-

<sup>9</sup> См.: Шиллинг Е. М. Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949. С. 148—162.

<sup>10</sup> Шиллинг Е. М. Дагестанская экспедиция. КСИЭ. М., 1949. Вып. 4.

<sup>11</sup> См.: Агларов М. А. Андийская группа народностей. Дис. канд. ист. наук. Махачкала, 1967 // ГФ ИИЯЛ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 67. Л. 212—217.

<sup>12</sup> См.: Гаджиева С. Ш. Семья и брак у народов Дагестана... С. 117—118.

<sup>13</sup> См.: Лугуев С. А. Общественный быт лакцев во 2-й пол. XIX — нач. XX в. Автореф. дис... канд. ист. наук. Л., 1982.

<sup>14</sup> Подробные их описания и анализ их функций см.: Булатова А. Г. Традиционные праздники народов горного Дагестана (XIX — нач. XX в.) (находится в печати); Булатова А. Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обряды аварцев. Махачкала, 1982 // РФ ИИЯЛ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 522. С. 124—134; Ее же. Сельскохозяйственный календарь и календарные обряды даргинцев. Махачкала, 1983 // РФ ИИЯЛ. Ф. 553. С. 118—124; Ее же. Сельскохозяйственный календарь и календарные обряды лакцев. Махачкала, 1984 // РФ ИИЯЛ. Д. 586. Л. 96—101; Ее же. Сельскохозяйственный календарь и календарные обряды народов горного Дагестана. 1985 г. // РФ ИИЯЛ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 624. Л. 273—300; Исламагомедов А. И. Мужские собрания гюркьюрук у аварцев. Тезисы по результатам полевых исследований Ин-та ИЯЛ. Махачкала, 1986. С. 25.

общественные и др.), сохранив только спортивно-оздоровительные и развлекательно-игровые.

Зимой, иногда все три месяца, иногда один или полтора месяца — у народов аварской группы, эпизодически — у остальных народов горного Дагестана, молодые мужчины селения, женатые и неженатые, физически крепкие и в имущественном отношении состоятельные, собираясь по 8—10 человек, жили вместе в специально для этого выбранном доме. У рутульцев в этих собраниях участвовали все мужчины села, у лакцев они собирались в больших селениях поквартально, а в маленьких — все вместе. Сами общества этих собравшихся вместе мужчин назывались «жаналги» (багв.), «данде хицдер» (карат.), «рикьильи» (тинд.), «Голохъабазул чIагIа» (аварцы Местеруха), «къяча балкан», «шаттир», «баркьунца», «ихтилат» (даргинцы), «руккил», «дялакъру» (лакцы), «сехбат», «шахIад мадлис» (рутульцы). У чамалинцев, ахваццев, голоберинцев бытовал аварский термин «горкьо рукъ» — «общий дом». Эти объединения не везде функционировали одинаково: у некоторых народов (тиндинцы, багвалинцы) во весь период пребывания в объединении мужчинам не разрешалось отлучаться никуда, даже домой, у других (ахваццы, чамалинцы) разрешалось женатым мужчинам уходить домой в ночь под пятницу, у третьих (аварцы Тукита и Местеруха) мужчины приходили в «общий дом» утром и уходили домой на ночь поздно вечером.

Менее регулярно функционировали м. о. в исследуемое время у даргинцев и лакцев: могли собираться ежевечерне или от случая к случаю.

Участие в этих объединениях для мужчин, особенно там, где они функционировали регулярно, представляло важнейшую форму социального и общественного бытия, так как здесь они обменивались новостями, обсуждали важные для сельской общины вопросы, принимали участие в оздоровительных мероприятиях, а также в различных играх и развлечениях. Именно эта последняя функция организационно-игрового плана во многих объединениях сохранилась наиболее четко.

В каждом объединении был свой «аппарат власти», который состоял из следующих лиц: руководителя, которого называли «хан» (багв.), «командар», «хозеин» (тинд.), «лъарахъан» (годоб.), «гошо» (чамал.), «тамада» (карат., часть даргинцев, лакцев), «базаник» (аварцы Местеруха), «шах» (часть лакцев, даргинцы, рут.). Кое-где он имел знаки внешнего отличия. Так, у аварцев Местеруха «базаник» носил на плечах пришитые красные куски ткани с белой полосой, а символом его власти служил деревянный кинжал; у лакцев «шах» имел перевязь из красного матернала на правой руке ниже плеча: у рутульцев он носил такую же повязку на левой руке и кусок этой же ткани пришивался на его папаху спереди.

В больших объединениях с авторитарными порядками руководитель имел одного или нескольких помощников: ответственного

за хозяйство и питание — «сурпачи» (годобер.), «хозиначи» (чамал.), «ашвази» (аварцы Местеруха), блюстителей порядка — «милици» (годобер.), «гилациб» (чамал.), «джаллат» (рут.). Признаком власти блюстителя порядка был кнут. К числу символической атрибутики объединения в некоторых аварских селениях относился флаг, сшитый из красной ткани.

На мужских собраниях аварцев и народностей аварской группы популярна была игра «хIасандела», которая существовала в нескольких разновидностях. Первая заключалась в том, что один из мужчин садился на стул с завязанными глазами, положив ногу на ногу. Присутствующие били его палкой по подошве и отходили. Сидящий должен был угадать, кто именно из мужчин ударил его. Если угадывал, ударивший садился на его место. У каратинцев эту игру начинал потерпевший поражение в другой игре — «махI тIамер», направленной на выработку быстрой реакции на действия противника. В этой игре условно вся правая рука обозначала «кинжал», три последних ее пальца, — «клинок», указательный палец — «штык». «Штык» поражал «кинжал», «кинжал» поражал «клинок», «штык» поражался «клинком». В эту игру могли играть два-три человека одновременно. Начинали её все партнеры вместе, одновременно выбрасывая вперед правую руку. Побеждал тот, кто обладал мгновенной реакцией.

Второй вариант игры «хIасандела» заключался в том, что кто-то из собравшихся мужчин брал палку и стучал ею около себя один раз, произнося «хIасандела», следующий должен был стукнуть палкой два раза и два раза произнести «хIасандела», третий делал это три раза и т. д. Если кто-то сбивался со счета, ему закрывали лицо папахой и начинали бросать в него мелкие предметы до тех пор, пока он не угадывал бросившего. Тогда игру начинали сначала. Подобная игра у даргинцев называлась «гуцуди». Начинаящий её вначале стучал палкой в пепел очага, затем около себя и произносил «гуцуди», следующий брал палку, стучал около себя два раза и два раза говорил «гуцуди» и т. д. Того, кто сбился со счета, сажали, заложив ногу на ногу, и били его по подошвам этой палкой столько раз, сколько раз он должен был произнести слово «гуцуди». Первый вариант «хIасандела» также напоминал даргинскую (регион нижнего Кайтага) игру «багъа чая» («угадай»). Считали всех, находившихся в помещении; десятый по счету должен был выйти, лечь на пол и поднять одну ногу, закрыв глаза. Кто-то из присутствовавших бил его палкой по ноге; лежавший, открыв глаза, должен был угадать бившего. В случае угадывания бивший ложился на место угадавшего и игра продолжалась; в противном случае игра также продолжалась, но с прежним угадывателем.

У салатавских аварцев «хIасандела» бытовал в таком варианте: собравшиеся вместе мужчины передавали друг другу плоскую палку длиной 70—80 см с возгласом «хIасандела». Самому последнему, у которого оказывалась палка, завязывали глаза и заставляли, сидя на стуле, поднять правую ногу. Били ее палкой

по подошве до тех пор, пока проштрафившийся не угадывал кого-то из бивших. В случае угадывания завязывались глаза тому, кого угадали, и били его таким же способом.

Надо полагать, что и аварские, и даргинские варианты этой игры восходят к какой-то единой в прошлом для народов горного Дагестана праигре. В пользу этого свидетельствует сохранение ее вариантов в местах, значительно удаленных друг от друга как географически, так и в этническом отношении (аварцы Советского и Казбековского районов, каратинцы — даргинцы Дахадаевского и Кайтагского районов), а также значительное сходство этих вариантов в содержании и композиции.

Возможно, первоначально это было какое-то обрядовое действие, связанное с покровителем домашнего очага, который, может быть, мыслился и патроном мужских собраний. Интересна в этом плане структура слова «хласандела», которое фигурировало в аварских вариантах игры. Оно представляется нам состоящим из двух частей: «хласан» — имя собственное, «дела», которое созвучно ингушскому «дела» — «бог», «божество — покровитель отдельных аулов или родов»<sup>15</sup>. В нашем случае это может быть покровитель, божество домашнего огня, тем более что в даргинском варианте, называемом «гуцуди», игра начинается со стука палкой в пепел очага.

Небезынтересно и то, что даргинскому «гуцуди», к которому обращаются в этом случае, фонетически близко наименование божества солнца «гуди», которое заклинают лезгины<sup>16</sup> и ругульцы в обряде вызывания солнца.

У годоберинцев была известна игра такого рода. Один из мужчин садился на стул или камень, другой, «охраняя» его, клал ему на плечо руку ладонью вниз. Он должен был другой рукой или ногами отгонять тех, кто пытался ударить сидящего. Если «защитник» задевал кого-то из нападавших, тот должен был встать в качестве «защитника», а место охраняемого занимал кто-то из зрителей. Подобная же игра под названием «бек-леб-букьон» была известна и даргинцам с. Кунки, но играли в нее чаще на совместных сборах девушек и юношей, которые могли происходить не только в помещениях зимой, но и на воздухе. При этом сидящим в центре и охраняемым объектом бывала, как правило, девушка, а «защитником» — парень, которому она правилась. Он охранял ее, положив левую руку ей на голову, а ногами отгоняя нападавших, как и в годоберинской игре. Во всех остальных деталях также совпадали оба их варианта — годоберинский и даргинский.

Даргинские и лакские юноши и мужчины молодого возраста

<sup>15</sup> См.: Далгат Б. Первобытная религия чеченцев: Отд. отт. // Терск. сб. Владикавказ, 1893. С. 90.

<sup>16</sup> См.: Трофимова А. Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. // Азербайдж. этнограф. сб. Вып. 2. Баку, 1966.

играли в «пакъалла» (дарг.), «кИил-ттарх» (лак.) — эта игра вроде русского «чижика»: круглому деревянному бруску придают с двух сторон заостренную форму и кладут его на землю. По одному его концу бьют палкой и, когда он приподнимается над землей, бьют еще раз и отбрасывают далеко в сторону. С каждой стороны в игре участвовало по 4—6 человек. Выигравшей считалась партия, набравшая больше очков. Кончив играть установленное количество партий, и победители, и побежденные покупали вскладчину продукты и устраивали пир с танцами, песнями и иными развлечениями. Участники мужских объединений там, где у аварцев они были, а где их не было, мужчины, собравшиеся на годекане, играли в игру, несколько напоминающую шашки. Предварительно каменную плиту расчерчивали следующим образом: чертили на ней сначала квадрат, затем двумя линиями делили его на четыре квадрата, затем в большом квадрате проводили еще две диагонали, и оп, таким образом, оказывался расчерченным на восемь частей. На противоположных концах квадрата на стыках линий ставили по три цветных камешка. Любопытно, что камешки эти у чамалинцев назывались «быками», а сама игра — «мусе хвадолаб («бык чертит»), как и обряд первой борозды. Каждым камешком можно было ходить по любой из линий вперед. Цель каждого играющего заключалась в том, чтобы раньше партнера продвинуть своих «быков» на исходную линию игры противника.

Отметим еще одну игру — «кьаргья», в которую играла зимой чамалинская молодежь, объединенная в мужские общества. Она состояла в том, что один из участников игры оставался на определенной точке внутри селения, пока остальные разбежались и прятались в селении или на горах. Он должен был искать их, иногда целый день, пока не найдет всех. Игра эта учила ориентироваться на местности и была, вероятно, в старину одним из элементов военной подготовки молодежи. У лакцев эта игра носила название «лакIрай буккаву» и в конце XIX — начале XX в. перешла уже в разряд детских игр.

Значительное распространение имели в мужской среде игры в бабки — «альчики». Так, кайтагцы на зимних сборах мужчин играли в «хъялгу» («вора»). Каждая сторона альчика имела условные названия: выпуклая длинная сторона называлась «судья», противоположная ей вогнутая сторона — «визирь» (в некоторых селениях — «шах»), третья сторона — «вор», противоположная — «пусто» («боцIиль»). Играли одновременно четыре человека. Суть игры заключалась в том, чтобы выявить «вора». Для этого, назвав предварительно имя одного из четырех игроков, бросали альчик. Штрафником или «вором» становился тот, при произнесении имени которого альчик попадал в положение «вор». Наказание для «вора» по приказу «визиря» («шаха») определял «судья»; оно могло состоять в том, что штрафника или били по щекам, или проводили ему от 3 до 5 борозд по лбу ребром ладони, начиная от макушки, или он должен был принести фрукты,

орехи для угощения собравшихся, или произвести звуки в подражание какой-то птице и т. п. «Наказание» зависело от тяжести «преступления», которое придумывалось участниками игры для штрафника.

У салатавских аварцев существовал другой вариант мужской игры в альчики. Идя на мужской сбор, каждый мужчина брал имеющиеся у него дома альчики. Играли одновременно четыре человека, остальные наблюдали. Четыре стороны альчика здесь также имели условные наименования, но несколько иные, чем у даргинцев-кайтагцев: «бык», «корова» (соответственно — выпуклая и вогнутая длинные стороны), «козел», «осёл». Каждый из участвующих в игре мужчин, называл избираемое им положение альчика; затем один из них бросал на пол все имеющиеся в наличии альчики. Каждый из играющих брал альчик, находящийся в предварительном названном им положении (корова, козел и т. п.). Договаривались играть до получения кем-либо из играющих определенного количества «очков» (30—50). Количество «очков» соответствовало числу альчиков у игроков.

У рутульской молодежи, собравшейся на «шахад маджлис», популярностью пользовались игры «таталдинн» и «туран». Первая состояла в перетягивании палки к себе двумя партнерами, каждый из которых держался за нее двумя руками. «Туран» — в этой игре против друг друга садились два человека с завязанными глазами и били друг друга мокрыми полотенцами.

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

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

Значительную роль в развлекательной программе мужских объединений, как и любых других праздников, играл ряженный, которого назначал руководитель с самого начала срока их функционирования, остальные члены общества не знали, кто скрывается под маской. Одет он бывал в традиционную зооморфную маску и костюм: вывернутая мехом наружу шуба с привязанными к ней цветными тряпками, шумопронизывающей утварью. Сохранялась и атрибутика, связанная с плодородием и характерная для реквизита ряженого в других обрядах продуцирующего характера: у него через плечо висела сумка с золой или белой глиной, чтобы посыпать ею людей, в руках был посох. Он не разговаривал, объяснялся жестами, «наводил порядок», посылая присутствующих золой, кувыркался. Ряженных иногда бывало двое, вторым мог быть также только мужчина, но переодетый в женскую одежду. Вдвоем они танцевали, смешивали присутствующих разнообразными движениями, изображая односельчан, разыгрывая бытовые сценки мимическими приемами. Для рутульских объединений мужчин были характерны игры с передеванием парней в женскую одежду и разыгрывание сенок брачного характера<sup>17</sup>. Так, одного из юношей, одетого в женское платье и низко надвинутый на лоб платок, одним концом которого перевязывался и рот, группа молодых людей вела в другое общество своего или соседнего селения. Приведя travестированного юношу, сопровождавшие его заявляли, что это любимая дочь имярек сельчанина, без памяти влюбленная в такого-то юношу (называли его имя), находящегося среди сидящих, которая пренебрегла приличиями, своим добрым именем и грозившей ей смертельной опасностью со стороны своей мужской родни и сбежала из дому, чтобы соединиться брачными узами с любимым. При этом парень, изображавший девушку, разыгрывая смущение, жеманился, прятался за спины своих сопровождающих. Хозяева старались проявить свое «участие» к «влюбленной», хваля ее «избранника», и здесь же организовывали обряд мусульманского бракосочетания, на котором наиболее остроумные молодые люди изображали муллу и свидетелей с обеих сторон, после которого «новобрачная» и ее свита со смехом убежали. Продолжительность игры зависела от выдержки и терпения пришедших, иногда они со смехом разбегались еще до обряда «бракосочетания».

В мужских объединениях даргинцев, рутульцев и частично табасаранцев несколько раз в течение сезона их функционирования разыгрывались так называемые «шахские игры»<sup>18</sup>. В конце

<sup>17</sup> Подобные действия В. И. Чичеров называл «брачными играми». См.: Чичеров В. И. Указ. соч. С. 193—203.

<sup>18</sup> Описание и анализ их см.: Булатова А. Г. О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в XIX — нач. XX в., связан-

XIX — нач. XX в. во многих населенных пунктах, где в прежнее время они проводились по полному сценарию, эти «игры» сохранялись в сильно трансформированном и усеченном виде. Так, шутки ради, члены м. о. могли «похитить» юношу из соседнего селения и удерживать его, держа на средства членов объединения и развлекая до тех пор, пока односельчане не вносили за него «выкуп». Выкуп состоял в гигантском хлебе (весом 50—60 кг), который выпекался на центральной площади села в золе костра, разводимого здесь. Его везли на санях, накрыв вареным мясом и халвой. Угощались как сами доставившие хлеб, так и жители селения, где пребывал похищенный.

У даргинцев-кайтагцев трансформированный вариант «шахской игры» бытовал в следующей форме: когда к кому-то из членов м. о. приходил кунак из другого селения, все они собирались у него и требовали, чтобы гость сообщил им какое-то новое интересное известие. Если гость не мог или не хотел это сделать, его «штрафовали» и обязывали произвести конкретное действие для развлечения собравшихся, например, предлагали подняться на крышу дома и трижды прокуковать или прокукарекать, или выкрикнуть женское или мужское имя и т. п. Если же гость отказывался и от этого, «штрафовался» его хозяин: мужчины заходили в хозяйственное помещение и из запасов хозяина отбирали все необходимое для приготовления праздничного ужина, который сами же они и готовили. Для того чтобы заставить своих друзей потрудиться (замесить тесто, испечь хлеб, приготовить хинкал и т. п.), хозяин заранее договаривался с кунаком, чтобы тот не выполнял предъявляемых ему требований.

Табуация для женщин в мужских объединениях была строгой. Во многих случаях им не разрешалось появляться в «гьоркьо рукъ» ни под каким предлогом, даже самым близким (матери, жене, сестре). Этому существовало бытовое объяснение: мужчины здесь бывали пьяны от бузы или вина (чамалинцы, тиндинцы, багвалинцы, лакцы). Принцип строгой изоляции от женщин — характерная черта института мужских союзов<sup>19</sup> разлагающегося первобытного общества. Однако полевой материал дает свидетельства того, что в последний период бытования этих объединений, относящийся ко 2-й половине XIX — началу XX в., строгие законы, касающиеся присутствия здесь женщин, несколько смягчаются и в некоторых обществах разрешается посещение ими развлекательной части этих собраний один раз в неделю (годоберинцы) или ежевечерне (аварцы с. Тукита, Местерух, лакцы современного Кулинского р-на); иногда в свободное от работы время женщины могли сюда приходиться и днем. Все они были родственницами собравшихся здесь мужчин и приходили для участия в танцах. В этих случаях старший, руководитель, избирался муж-

чинами не только для себя, но и назначался ими из своей среды для приходящих сюда женщин. Женский «базаник» следил за порядком среди женщин, за тем, чтобы они выходили на танец в определенном порядке, а после танцев провожал их домой. Во время танцев мужчины и женщины располагались отдельными рядами друг против друга. Танцы начинал руководитель («базаник», «тамада») мужчин, который сидел с одного края мужского ряда. С ним должна была выйти танцевать женщина, сидящая первой с того же края. Затем танцевал следующий в мужском ряду мужчина, с ним должна была выходить вторая в женском ряду девушка и т. д. Нарушение этой очереди считалось нарушением дисциплины и наказывалось следующим образом: мужчину «базаник» ударял по шее деревянным кинжалом, девушку предупреждали словесно. Во время танцев во дворе, несколько в стороне от танцующих, ставился поднос с яблоками, сухофруктами, сладостями, который охраняли два члена данного объединения мужчин. Присутствующие мужчины делали попытки взять что-нибудь с подноса, отвлекая его охрану. Если кому-нибудь удавалось это сделать, за ним гналась охрана подноса. Если его ловили внутри танцевального круга, он штрафовался, если за пределами, он был свободен от наказания.

Штраф существовал и за кражу флага общества; он состоял в том, что все собравшиеся с музыкой, барабаном шли в дом похитителя на угощение и веселье.

Как показывает исследование, приведенные здесь игры-развлечения неоднородны как по семантике и первоначальному назначению, так и по форме и структуре. Некоторые действия, которые в исследуемое время мыслились как «сезонные» игры («кьедаба», «шахские игры», «брачные игры»), архаически являлись составными частями ритуалов магико-производящего характера, направленными на заклинание изобилия в грядущем хозяйственном году. Следует отметить, что игры этого плана отличались четкой организацией и более или менее строгой привязанностью к определенному времени внутри сезона их функционирования. Для них характерен был традиционализм как в содержании, так и в форме.

Некоторые из игр, по-видимому, всегда выполняли функции только развлекательные, связанные с активной реализацией свободного времени (игры участников мужских объединений, посиделок). Вместе с тем они имели воспитательно-оздоровительный характер, вырабатывая у участвующих в них физическую выносливость, умение ориентироваться на местности, смекалку, быструю реакцию.

Некоторые из приведенных здесь игр («брачные», «охота на тура», представление на «кьедаба») можно считать зачатками актерской игры, народного театра.

Выше уже отмечалось наличие одних и тех же игр в разных вариантах как внутри одной народности, так и у представителей разных народностей Дагестана (аварцы — даргинцы, аварцы —

ных с весенне-летним календарным циклом. // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980. С. 90—92.

<sup>19</sup> См.: Шуриц Г. История первобытной культуры. Вып. I. СПб., 1900.

лакцы, даргинцы — лакцы). Предполагать простое заимствование неправомечно, так как они обнаружены нами на территориях, значительно удаленных друг от друга географически, где непосредственные контакты предполагать трудно. Думается, что это скорее всего показатель наличия в прошлом у народов горного Дагестана единого в своей основе развлекательно-игрового комплекса, сохранившегося в реликтах в отдельных его частях.

М. А. Дибиров

## НАРОДНЫЕ ИГРЫ И СОСТЯЗАНИЯ В ДАГЕСТАНСКИХ МУЖСКИХ СОЮЗАХ

У многих народов известны мужские союзы, которые на разных ступенях общественного развития принимали различное содержание. Они являлись объектом пристального внимания исследователей — историков, этнографов, педагогов и др.<sup>1</sup> Однако этот весьма интересный общественный институт все еще продолжает оставаться у некоторых народов недостаточно изученной или же вовсе не затронутой проблемой, хотя актуальность его исследования не вызывает сомнений. В этой связи в своей диссертационной работе, посвященной данному вопросу, Л. В. Варданян пишет, что «важную задачу мы видим в том, чтобы самой постановкой вопроса привлечь внимание этнографов и в первую очередь кавказоведов к этой незаслуженно забытой проблеме»<sup>2</sup>.

При всем этом дагестанские мужские союзы также являются весьма слабо изученным явлением традиционного быта. В настоящее время нам не известны какие-либо письменные сведения о них, если не считать несколько страниц в монографии Е. М. Шиллинга, посвященных кубачинскому союзу «чабкун»<sup>3</sup>. В то же время различные мужские сборы, в том числе и так называемые мужские дома, являвшиеся, по-видимому, результатом трансформации дагестанских мужских союзов и превратившиеся в конце XIX — нач. XX в. в своеобразную форму досуга, нашли определенное освещение в отдельных этнографических работах, о которых будет сказано чуть позже. Предметом же настоящей статьи являются дагестанские мужские союзы «чадкин», «чабкун» и «игъибби», предшествовавшие мужским домам и другим сборам подобного характера. Мы не ставили целью всесторонне охарактеризовать их: сделать это в такой небольшой статье оказалось

<sup>1</sup> См.: Толстов С. П. Древний Хорезм. М., Изд-во МГУ, 1948; Авдеев А. Д. Происхождение театра. М.; Л., 1959; Снесарев Г. П. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // МХЭ, Вып. 7. М., 1963; Пономарев Н. И. Возникновение и первоначальное развитие физического воспитания. М., 1970; Азаров А. И. Традиционные мужские союзы меланезии конца XIX — середины XX вв.: Автореф. дис... канд. ист. наук. Л., 1985.

<sup>2</sup> Варданян Л. М. Традиционные мужские возрастные группы у армян (конец XIX — нач. XX вв.): Дис... канд. ист. наук. Ереван, 1974. С. 43.

<sup>3</sup> Шиллинг Е. М. Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949. С. 174.

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ИЦ РАН



[instituteofhistory.ru](http://instituteofhistory.ru)

практически не возможным. Нами рассматриваются место и роль народных игр, физических упражнений и традиционных видов спорта в указанных мужских союзах Дагестана.

Такой подход к данной проблеме не случаен. Как известно, в прошлом жизнедеятельность людей в основном базировалась на мускульной силе, а результат, успех трудовых, боевых и бытовых действий при этом во многом зависели от уровня физической подготовленности их. Поэтому в те времена физическому воспитанию и его средствам — народным играм, физическим упражнениям и видам спорта придавали исключительно важное значение. Они являлись составной частью жизни общества. Однако вопрос об их месте и роли в дагестанских общественных институтах, в том числе в указанных мужских союзах, совершенно не разработан, а между тем при соответствующем изучении он может осветить многие важные явления жизни общества.

Как было отмечено выше, кубачинский союз «чабкун» был в свое время описан Е. М. Шиллингом, но в ходе полевых исследований нам также удалось собрать дополнительный материал по этому институту и новый материал о подобном союзе гидатлинцев, который назывался «чадкинал», а также о багулалском мужском союзе под названием «ингиби». Надо полагать, что подобные мужские союзы в прошлом были известны и у других народов Дагестана. В этой связи привлекает внимание то, что кубачинский термин «чабкун» перекликается с лакским словом «чапхун», которые у тех и у других означают опустошение, разорение, набег. Не исключена возможность, что чапхун первоначально был связан с аналогичным институтом лакцев<sup>4</sup>.

Указанным мужским союзам Дагестана были характерны некоторые региональные особенности, в основном организационного порядка.

У кубачинцев в союз чабкун входили все неженатые мужчины от 15 до 25 лет, а по достижении 25-летнего возраста кубачинец выбывал из союза<sup>5</sup>. «Чабуны» жили в пяти боевых башнях — чабканацы<sup>6</sup>, расположенных вокруг Кубачи, по 40 человек в каждой. Это число было постоянным — места выбывших восполнялись новобранцами. При этом никто к ним не допускался, никому нельзя было их видеть, даже родной матери<sup>7</sup>. По некоторым данным, в союз могли входить и мальчики с семи-восьми лет<sup>8</sup>, если на то было желание родителей. Однако раннее вхожде-

ние в союз не давало чабкунам право выйти из него до достижения 25 лет. Расходы на содержание чабкун несло все общество.

Большое место занимали в этих союзах народные игры, физические упражнения и спорт. В этой связи Е. М. Шиллинг писал, что «входившие в этот союз ...занимались, говоря современным языком, «физкультурой» и военным обучением»<sup>9</sup>. Их регулярно проведению придавалось важное значение, которое исходило, видимо, из понимания того, что эффективность воздействия подобных занятий на организм зависело от систематичности их проведения. На выполнение военно-физических упражнений, на игры и на состязания чабкуны шли под звуки барабана. За опоздание, за отставание или ошибки при выполнении упражнения, за проигрыш в играх и состязаниях, как и за другие нарушения, они подвергались различным наказаниям, вплоть до уплаты штрафа. Военно-физкультурными упражнениями и играми занимались ежедневно, кроме пятниц. По пятницам разрешалась только стрельба в цель. В остальные дни после полудня выходили на площадь и устраивали борьбу, метание камней и другие упражнения<sup>10</sup>. Чабуны занимались также всевозможными играми и упражнениями на льду и на снегу. Практиковались даже борьба и бег на снегу (редко на льду) босиком. К этим состязаниям готовились специально, заранее закаляя ноги в холодной воде. Надо отметить, что вообще закаливанию организма придавалось большое значение.

Раз в год, в первый день весны, все чабуны и жители собирались вместе для празднования этого дня и проведения совместных игр, состязаний, увеселений. Но кубачинцы не могли распознавать среди них своих юношей и мужчин, так как вне башен чабуны находились в масках.

О месте народных игр и состязаний в жизни чабкун говорят и известные памятники резных камней из с. Кубачи с изображением сцен спортивной борьбы, кулачного боя, скачек, игры в конное поло, стрельбы в цель из лука и т. д., описание, а в ряде случаев и толкование которых дается в работах многих исследователей и путешественников<sup>11</sup>. Есть предположение, что эти памятники первоначально украшали стены здания чинала хьал (дом чине) — резиденцию кубачинского института чине, который являлся административно-управленческим органом союза чабкун

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Шиллинг Е. М. Указ соч. С. 177.

<sup>11</sup> См.: Дорн Б. Каспий. СПб, 1875; Дирр А. Экскурсия по Кавказу // Кавказ. 1903. № 187; Башкиров А. С. Искусство Дагестана. М., 1929; Крачковская В. А. Из эпиграфических мотивов мечети в ауле Кубачи // Сб. памяти Н. Я. Марра Ин-та языка и мышления. М.; Л., 1938; Кильчепская Э. В. Декоративное искусство аула Кубачи. М., 1962; Орбели И. А. Албанские рельефы и бронзовые котлы // Избр. труды. Ереван, 1963; Лавров Л. И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа. М., 1966; Дебиров П. М. Резьба по камню в Дагестане. М., 1966.

<sup>4</sup> На наличие в общественном быту лакцев реликтов мужских союзов указывает и С. А. Лугуев. См.: Лугуев С. А. Общественный быт лакцев во второй половине XIX — нач. XX в.: Дис. канд. ист. наук. Махачкала, 1982. С. 194; Его же. Реликты мужских союзов в общественном быту лакцев // Тез. докл. Всесоюз. сес. по итогам полевых этнограф. исслед. 1980—1981 гг. Нальчик, 1982. С. 121.

<sup>5</sup> Шиллинг Е. М. Кубачинцы и их культура. С. 174.

<sup>6</sup> Магомедов Р. Легенды и факты о Дагестане. Махачкала, 1969. С. 34.

<sup>7</sup> Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 174; Магомедов Р. Легенды и факты. Махачкала, 1963. С. 22.

<sup>8</sup> Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 177.

и ведал внутренними и внешними делами Кубачи<sup>12</sup>. Представляется, что они являлись отражением важной части жизни чабкун, а также своего рода символом силы и могущества этого института. При всем этом они бесспорно свидетельствуют и о большой роли народных игр и состязаний в жизни чабкун, а военно-прикладной характер сюжета изображенных сцен лишний раз показывает, что в союзе чабкун первостепенное значение придавалось военно-физическому воспитанию, а народные игры и состязания были исторически умело приспособлены для этого.

Воспитанные в данных мужских союзах юноши становились, как говорили кубачинцы, достойными членами общества, которые были в состоянии в любое время встать на защиту свободы, чести и славы своего общества и быть хорошо подготовленными к этому военно-физически. При военной угрозе краю на его защиту выходили все боеспособные мужчины, нередко включались и женщины, но основной силой защиты Кубачи являлись чабкуны. Они не только стояли на страже Кубачи, но и выступали в роли наблюдателей установленных норм общественного правопорядка, принимали участие в решении спорных вопросов, наказывали нарушителей и т. д. Предания утверждают, что благодаря этому институту с Кубачи не было никем покорено и всегда сохраняло вольность<sup>13</sup>.

Мужские союзы багулалцев и гидатлинцев несколько отличались от кубачинских преимущественно в организационном плане, хотя не исключено, что в прошлом они могли быть и идентичными институтами. В союзы набирались неженатые мужчины в возрасте от 15 до 40 лет, допускались и женатые. Среди членов союза имелась возрастная градация — от 15 до 25 лет и от 25 до 40 лет. В боевых башнях они жили от начала весны до осени, проводя время в военных упражнениях, военно-спортивных играх и увеселениях. За все это время никто не имел права уходить в свой дом, только женатым разрешалось ночевать дома в каждую пятницу. Большое место занимало в данных союзах обучение военному искусству, в том числе систематические упражнения в овладении оружием и конем. В связи с этим представляют интерес существовавшие в прошлом среди гидатлинцев своеобразные конные скачки, которые были связаны с институтом чадкин. Они так и назывались — чадкиназул чо бешей («конные скачки чадкин»). Для этого на окраине аула в каком-либо тупике собирали лошадей, которые примут участие в этот день в скачках, причем их не седлали и не надевали уздечек. Несколько всадников плетью гоняли этот табун по одной из узких улиц аула. На пути следования их ожидали чадкины, имея в руках уздечки и кнуты. Каждый чадкин должен был встретить «своего» скакуна,

<sup>12</sup> Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 179—180; Бакланов Н. Б. Архитектурные памятники Дагестана. М.; Л., 1935. С. 25—34.

<sup>13</sup> Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 174; Магомедов Р. М. История Дагестана. Махачкала, 1961. С. 55; Его же. История Дагестана. Махачкала, 1968. С. 75—76.

на ходу сесть на него, а затем надеть уздечку и скакать, соблюдая заданный маршрут. Кто первым достигал финиша, тот и считался победителем. Управление конем на узких улицах аула, где встречались спуски, подъемы, резкие повороты, ограды, низкие навесы и другие препятствия, было не легким делом и требовало от седоков сноровки и большого мастерства<sup>14</sup>.

У багулалцев известен своеобразный вид спортивной борьбы — хъат къаби («удар руки»), который пользовался широкой популярностью в мужских союзах игъйби. В борьбе хъат къаби разрешались не только борцовские действия, но и болевые приемы наподобие приемов самбо и дзю-до. Кроме того, в ней позволялось наносить друг другу удары рукой с разжатой кистью (удар кулаком запрещался), разрешались и удары ногами. Таким образом, хъат къаби представляет собой своеобразный «сплав» борьбы с боевой направленностью и бокса, где удары разрешались не только руками, но и ногами, как это имеет место в тайландском боксе, в китайском боксе кунг-фу, индийском боксе ната, в каратэ и т. д. Нами зафиксировано более 60 атакующих и контратакующих приемов этой уникальной народной спортивной борьбы багулалцев, которая являлась отличным средством привития занимающимся боевых навыков самозащиты и нападения, необходимых при рукопашных поединках.

В мужских союзах игъйби популярностью пользовалась и военно-прикладного характера игра дугги. Она заключалась в том, что на «арену» выходили два соперника с веревками в руках. Задача каждого заключалась в том, чтобы свалить и связать по рукам и ногам своего противника.

В данных союзах популярны были виды традиционного спорта — поднятие тяжестей, метание камня, борьба, бег, прыжки и различные народные игры, в том числе настольные, среди которых особое место занимала игра чабъал гьо. Она заключалась в том, что на дощечке или камне расчерчивали восьмидесятиклеточное поле для игры, у каждого игрока имелось по 20 камушек, которые расставлялись по углам (квадратами) — по 10 штук в каждом. Задача игроков — собрать камушки на позициях противника раньше своего соперника. Разрешается делать ими ход вперед и в стороны, можно и «прыгать» через камушки в любом направлении, если за ней свободна соседняя клетка. Тактика игры в том и заключалась, чтобы суметь расставить свои и соперника камушки так, чтобы создать больше таких условий, при которых одним ходом можно было бы перепрыгнуть через несколько «фигур» и продвинуться ближе к позиции соперника.

Объективные условия жизни вынуждали каждого дагестанца быть готовым в любое время встать на защиту личных и общест-

<sup>14</sup> Отдельные детали этих скачек, к сожалению, уже забыты и воссоздать их полную картину не удалось. Однако сведения о существовании аналогичных скачек под названием чабахулаб (набеговые) фиксированы нами в аварском ауле Чадаколоб.

венных интересов. Постоянно находиться в такой боеспособности удавалось с трудом и занимало немало времени. Для этого требовались систематическая и порой изнурительная тренировка в овладении оружием, конем, навыками боевого поединка, развитии физических и морально-волевых качеств и т. д. Однако многократное повторение любого движения в целях овладения им надоедало, изнуряло занимающихся, а такие занятия становились менее эффективными. Во избежание всего этого и с целью внесения эмоциональности в занятия мудрость народа аккумулировала в играх и состязаниях такие действия, которые развивали основы трудовых и бытовых умений и навыков, превратив, таким образом, достаточно многогранный и трудоемкий процесс обучения и воспитания в занятия играми, в развлечение. В этой связи игры дагестанцев представляются своеобразной народной школой подготовки подрастающего поколения к жизни, средством проверки уровня их подготовленности.

Игры и состязания дагестанцев являлись продуктом длительного исторического развития. Они сосредоточивали в себе не только жизненно необходимые двигательные действия, развивали морально-волевые и другие качества, но и несли в себе информацию культурно-бытового характера, которая способствовала приобщению подрастающего поколения к культурному наследию народа, передаче культурных традиций. Что касается двигательных действий дагестанских народных игр и состязаний, то они достаточно сложны, многогранны и требовали силы, быстроты, ловкости, инициативы, творчества, умения владеть собой, волю и другие качества. В процессе систематических занятий они развивали эти качества у занимающихся. Даже такая народная игра, которая схожа с русской игрой «чижик», известная у всех народов Дагестана под различными названиями<sup>15</sup>, содержит в себе двигательное действие, необходимое воину и труженнику. Так, многократные попытки попасть палочкой в подброшенный «чиж» (во время его полета) вырабатывали у игроков навык в нанесении точного удара и развивали скоростно-силовые качества руки. Таким образом, даже отвлеченное, казалось бы, далекое от боевой и трудовой практики действие этой игры (удар палкой по движущемуся «чижику») вырабатывало необходимые в трудовых и боевых действиях качества и навыки.

При этом обращает на себя внимание и то, что неудачное действие в процессе труда могло принести соответствующий ущерб, а промах в боевых действиях мог стоить и самой жизни. В процессе же игровой деятельности любые промахи и неудачи не влекли за собой того ущерба, играющие имели широкую возможность творчески осмыслить свои неудачи, а в последующих играх добиться полного их устранения и совершенствования самих действий. Неслучайно в различных проявлениях молодежи

во время игровой деятельности дагестанцы видели непосредственную связь с реальной жизнью. Так, если юноша в играх и состязаниях способен победить соперников, отличался меткостью в стрельбе, обыгрывал ровестников в беге, прыжках, обладал силой, ловкостью, мужеством и т. д., то считали, что таким же образом он проявит себя в бою и в труде. Проявление трудолюбия, целеустремленности, находчивости в играх говорило о том, каким он будет в жизни. Таким образом, игровая деятельность детей и молодежи помогала дагестанцам делать определенные прогнозы в отношении их способностей и соответственно направлять воспитание в нужное русло.

Роль народных игр в жизни дагестанцев не исчерпывается сказанным, общественные функции их значительно шире, но и сказанное представляется достаточным, чтобы показать, почему игры и состязания занимали такое большое место в жизни «чабкин», «чадкин» и «игъби».

Возвращаясь к союзам «чадкин» и «игъби», надо сказать, что по наступлении осени они распускались, но участники часто собирались в свободное от дел время, чтобы проводить время в развлечениях.

Характерным для этих мужских союзов являлось то, что любая тревога прежде всего касалась их. Они составляли, как и кубачинские чабуны, ядро любого ополчения. Они должны были быть готовыми демонстрировать при этом высокую военно-физическую и психологическую подготовленность. Они также брали на себя функцию мстителей за нанесенное оскорбление или материальный ущерб одиноким и престарелым людям по их просьбе. Кроме того, им приходилось следить за порядком в ауле, наказывать нарушителей, поддерживать бдительность населения.

В связи с этим привлекает внимание игра чадкинкIatI («прикосновение чадкин»), которая была связана с гидатлинским союзом. Она заключалась в том, что поздно ночью 2—3 чадкинов посылали в дом, который выпал по жребию. Они должны были незаметно проникнуть в дом и суметь незамеченными уйти, забрав с собой что-либо из домашнего имущества. При этом пострадавшего наказывали штрафом за отсутствие бдительности. Если же хозяин дома оказался предусмотрительным и чадкинам не удавалось осуществить задуманное, поскольку они были замечены, то глашатай объявлял на весь аул о его бдительности, а в качестве вознаграждения он освобождался от месячного взноса, который вносила каждая семья на содержание союза чадкин. Не трудно заметить, что данная игра служила своеобразным средством привития бдительности и повышения готовности каждой семьи к любым неожиданностям.

Судя по тому, что в мужских союзах Дагестана исключительно большое место занимали игры и состязания военно-прикладного характера, важное значение придавали военно-физическому воспитанию и привитию военно-прикладных умений и навыков, а также по диапазону и характеру их функций, представляется

<sup>15</sup> Дибиров М. А. Народные игры и спорт в Дагестане. Махачкала: Дагучпедгиз, 1968. С. 142.

возможным сделать предположение, что рассматриваемые союзы скорее являлись у дагестанцев своеобразной формой зарождающейся регулярной народной армии, «школой» военно-физической и морально-волевой подготовки мужского населения к нелегкой жизни воина и труженика. Показательно, что все мужское население в определенном возрасте пребывало в данных союзах. В связи с этим уместно заметить, что в прошлом дагестанцы считали военную деятельность разновидностью трудовой деятельности, что было характерно судя по данным В. И. Элашвили<sup>16</sup> и для других народов Кавказа. Хорошая боевая выучка, способность побеждать врагов, сила, мужество, воля, хорошее владение оружием и конем, чувство достоинства, преданность делу общины вплоть до самопожертвования считались общественным достоянием и высоко ценились в народе.

В связи с этим представляет интерес следующий факт. Во время нашествия Надир-Шаха на Дагестан его войска осадили с. Кубачи. Чабкуны доблестно отражали атаки врагов. Однако осада была столь безуспешной, что кубачинцы стали просить своих чабкун сдать ся. Те на это ответили, что «персы войдут в село только через их трупы». Силы были слишком неравными, положение осажденных усугублялось, кровопролитие было напрасным. При этом кубачинцы снова обратились к чабкунам с просьбой сложить оружие. На этот раз делегатами являлись отцы тех чабкун, которые остались в живых и защищались. Думали, что традиции беспрекословного подчинения сына воле отца подействует безотказно. И это не помогло. Тогда ради спасения детей и стариков, сохранения аула от дальнейшего разрушения и разорения кубачинцы сами подожгли башни своих защитников. Чабкуны вышли из башен, но отчаянно бросились на врага и пали все до единого<sup>17</sup>.

Сохранение следов мужских союзов, видимо, указывает на то, что малые политические образования нуждались в подобных институтах организованного повышения боеспособности мужского населения. Что же касается сезонного характера сбора этих союзов и их сроков, то представляется, что они также были продиктованы самой жизнью, интересами безопасности. При этом нельзя не учитывать и то, что хорошая физическая подготовленность и высокая боевая выучка населения были в интересах феодальной верхушки и духовенства с целью защиты своих привилегий внутри страны и отражения натиска внешнего врага.

Нельзя, однако, не заметить и более широкие общественные функции указанных мужских союзов. В них проявляется стремление народа воспитывать молодых людей так, чтобы они могли вы-

держат любые жизненные испытания, чтобы они не пугались и не терялись в самых сложных ситуациях, даже когда жизнь в опасности, не боялись трудностей любого характера. Кроме того, они способствовали социализации личности, привитию необходимых для жизни умений и навыков, физическому и духовному ее развитию, укреплению здоровья, закалке организма и т. д.

Союзы «чадкин», «чабкун» и «игъиби» Дагестана не представляются нам пережитками классических мужских союзов. Скорее они представляют собой своеобразные институты рыцарства, которые возникли в условиях средневековья в силу исторической необходимости. Рыцарство, как известно, не есть феномен, характерный для одного региона, а следствие закономерного развития феодализма вообще, один из его институтов<sup>18</sup>, которые под названиями существовали у многих народов.

В связи с этим представляется уместным отметить то, что воспитанные в институтах чабкун, чадкины и игъиби должны были не только обладать хорошими военно-физическими качествами, проявлять непримиримость к врагам, преданность делам общины, но и сохранять гордость не только в торжествах, но и в беде, быть верными в дружбе, готовыми пожертвовать собой в интересах родных и близких. В этих союзах дагестанского «рыцарства» они осваивали необходимый кодекс принятых для данного общества правил поведения, норм морали и должны были строго их соблюдать. Они должны были быть почтительны к старшим, учтивы и предупредительны с незнакомыми, в меру общительны, выдержаны. В связи с этим известно даже выражение, что сердце чадкина должно быть настолько емким, чтобы можно было в нем совершить прогулку всаднику с конем (чадкин чиясул ракI бугIне хъана чоги чиги жано сверинаб). Кроме того, они обязаны были проявлять непримиримость к трусости и измене, умеренность в пище, быть красноречивыми, уметь шутить и понимать шутки.

Таким образом, юноши, воспитанные в союзах дагестанского «рыцарства» — чабкун, чадкин и игъиби, должны были отличаться не только высокоразвитыми военно-физическими качествами, но и благородством в широком смысле слова.

Если о союзах чабкун, чадкин, игъиби и им подобных мы располагаем скудными сведениями, то в Дагестане известны мужские сборы, которые существовали у отдельных народностей даже в начале XX в. и тесно связаны с указанными союзами. Живы еще и очевидцы этого интересного общественного явления.

Данные «мужские сборы», или как их еще называют, мужские «общие дома», нашли свое освещение в работах Е. М. Шиллинга<sup>19</sup>,

<sup>16</sup> Элашвили В. И. Традиции грузинской народной физической культуры и современность. Тбилиси, 1971. С. 105.

<sup>17</sup> Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 174.

<sup>18</sup> Юнусов А. С. История военного дела в Азербайджане в IX — нач. XIII в.: Автореф. дис... кандид. ист. наук. Баку, 1986. С. 21.

<sup>19</sup> Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 148—162; Его же. Дагестанская экспедиция // КСИЭ. 1949. Вып. 4. С. 31.

М. А. Агларова<sup>20</sup>, С. А. Лугуева<sup>21</sup>, С. Ш. Гаджиевой<sup>22</sup>, А. П. Исламмагомедова<sup>23</sup>.

Подобные сборы у кубачинцев назывались «гулала-аку-букон», у гидатлинцев, ахваццев, багулалцев, чамалинцев, тиндинцев и других они известны под названием «гьоркьо рукъ» («общий дом»). У жителей Хуштада, Тлонода и Тинди эти объединения имели и другое название — «шебилъи». Жители же с. Тукита именовали их «полкомом». Под названием «чартту батин» подобные объединения известны и у лакцев<sup>24</sup>.

Рассматриваемые мужские сборы, или общие дома, представляли собой сбор подростков от 12 до 15 лет с участием совершеннолетних (большой частью неженатых). Они вносили взносы мясом, молоком, мукой, сыром и другими продуктами или деньгами для препровождения времени в совместных трапезах, играх, состязаниях, в военных упражнениях, развлечениях, танцах, песнях и организованного участия в общественно полезных делах.

Местом сбора этих объединений являлись широко распространенные в Дагестане большие дома, где в прошлом собиравались, кроме того, для обсуждения вопросов взаимоотношений между тухумами и членами тухумов, вопросов, связанных с престижем тухума или благополучием его хозяйственных и других дел, где происходили также церемонии, связанные с рождением ребенка, свадьбой, смертью, которые требовали сбора всех членов родственного коллектива, помимо этого, служили и местом, где гостю организовывали торжественную встречу и приятное времяпровождение в кругу мужчин тухума. Наличие таких домов считалось престижным явлением. Представивший такой дом в распоряжение мужских объединений освобождался от взноса продовольствием. Нередко мужские объединения «снимали такой дом на время сбора»<sup>25</sup>.

Сборы эти длились от 1 до 2—3 месяцев. Младшим разрешалось уходить спать домой. Известны и такие формы собраний, когда по ночам все участники спали у себя дома, а на месте проведения сбора оставалось лишь несколько человек.

В общем доме бывал строгий порядок, а для поддержания выбирали шаха и нескольких помощников. Шах бывал наделен всей полнотой власти в вопросах, касающихся организации,

обеспечения и функционирования «общего дома». Шахом обычно назначали того, кто внес наибольший взнос в складчину, кроме того, шах должен был быть наиболее влиятельным и авторитетным лицом.

Общий дом имел неписанный устав, который строго соблюдался. Его участники в нетрезвом виде не могли показываться в людях, все происходящее в общем доме оставалось тайной для посторонних. За нарушение устава — вольные речи, неподобающие поведение, оглашение тайн, несоблюдение норм общечития, невыполнение своих обязанностей и т. д. наказывались штрафом. В дом, где проводился сбор, не могла войти женщина.

Характерным для этих собраний являлось наличие у них строгого режима дня. Члены общего дома большую часть времени проводили в играх, состязаниях, военных упражнениях, увеселениях и в общественно полезном труде. Соревновались в борьбе, поднятии и переноске тяжестей, перетягивании шеста, различных прыжках, метании камня, фехтовании на палках и деревянных саблях, стрельбе по цели, скачках, джигитовке, конных и других играх.

Отдельные исследователи склонны считать эти молодежные сборы реликтами мужских союзов. В свое время и Е. М. Шиллинг считал кубачинский гулала-аку-букон пережитком союза чабкун<sup>26</sup>. В то же время эти два института параллельно сосуществовали в с. Кубачи. Больше того, «администрация» союза чабкун заставляла кубачинских подростков устраивать гулала-аку-букон<sup>27</sup>. Все это наводит на мысль, что гулала-аку-букон мог быть не пережитком союза чабкун, а самостоятельным институтом, который тесно связан с ним. При этом обращает на себя внимание и тот факт, что участниками гулала-аку-букон могли быть «только холостые, преимущественно молодые люди и мальчики не моложе 10—12 лет»<sup>28</sup>, а в 15 лет они зачислялись, как уже было сказано, в союз «чабкун».

В гьоркьо рукъ гидатлинцев и багулалцев собирались подростки с 12 лет, а в 15 лет они также обязаны были включиться в союзы чадкин и гьинби. Таким образом, в этих союзах подростки пребывали 3—5 лет и только до совершеннолетия. Представляется, что они являлись своеобразным общественным институтом, который был призван организованно готовить подростков для вступления в «рыцарские» союзы «чадкин», «игьибини» и им подобные. Новобранцы «рыцарских» союзов могли даже в первые дни вступления оказаться в бою, хотя они еще и не успели пройти соответствующую военно-физическую подготовку и боевую выучку, а вследствие этого могли стать жертвами. Данным обстоятельством и другими причинами была, видимо, вызвана необходимость иметь этот, говоря современным языком, институт «до-

<sup>20</sup> Агларов М. А. Андийская группа народностей: Дис... канд. ист. наук. Махачкала, 1967. С. 212—217.

<sup>21</sup> Лугуев С. А. Общественный быт лакцев во второй половине XIX — нач. XX в.: Дис... канд. ист. наук. Махачкала, 1982. С. 184; Его же. Реликты мужских союзов в общественном быту лакцев // Тез. докл. Всесоюз. сес. по итогам полных этнографических исследований 1980—1981 гг. С. 121.

<sup>22</sup> Гаджиева С. Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX — начале XX в. М.: Наука, 1985. С. 116—118.

<sup>23</sup> Исламмагомедов А. И. Мужские собрания «гьоркьо рукъ» у аварцев. — Тез. докл. науч. сес., посвящ. итогам экспедиц. исслед. Института ИЯЛ в 1984—1985 гг. Махачкала, 1986.

<sup>24</sup> Лугуев С. А. Указ. соч.

<sup>25</sup> Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 149.

<sup>26</sup> Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 173.

<sup>27</sup> Там же. С. 186.

<sup>28</sup> Там же. С. 149.

призывников». Думается также, что кубачинцы неслучайно называли гулала-аку-букон младшим братом чабкун<sup>29</sup>, а община всячески способствовала организации этих подростковых сборов, помогала продуктами и всем необходимым.

Представляется также, что лакские подростковые союзы «чартту баттин» также восходили к подобным «рыцарским» союзам лакцев. На это указывает, на наш взгляд, не только четкая организация, само содержание, строгая регламентация, но и название этого подросткового союза — чартту баттин («камни собирать»). Видимо, в этом названии аккумулирован не просто общественно полезный труд — привлечение их для очистки сенокосных угодий от камней и т. д., а более глубокий смысл, прямо связанный с союзом рыцарства лакцев. Дело в том, что в Дагестане известно применение небольших круглых камней в бою<sup>30</sup>, а для метания пользовались пращей (у даргинцев — кьаркьмуш, у лезгин — ципан, лакцев — урун, аварцев — чимтар и т. д.), которые и теперь сохранились в ряде мест как детские игрушки. Кроме того, известен и лук, специально приспособленный для метания таких камней (ганзагьро — у аварцев, гьазархо — у кумыков, чарттаракли — у лакцев и т. д.).

Представляет интерес и сообщение Д. Бутаева о том, что ругуджинцы платили чохцам за аренду пастбищ на Гуни-меэре баранами и «тремя мерками мелких круглых камней, которыми в старину забрасывали своих врагов с помощью уруна и чарттаракли»<sup>31</sup>. Отголоском применения камня лакцами в боевых действиях надо рассматривать и популярную среди лакских детей игру — чарттал даави («каменная война»), которая была приурочена к проводам зимы и встрече весны<sup>32</sup>.

Стати, подобные игры, представляющие собой точное воспроизведение сражения взрослых, призванные прививать детям боевые навыки и закалять их характер, известны у многих народов<sup>33</sup>. В связи с этим любопытно, что чеченцы и ингуши даже в начале XX в. охотились на птиц при помощи такого лука для камня, а специально собранные для этого камни носили в сумочках, перекинутых через плечо. Они широко применяли в прошлом мелкие камни и для ведения башенного боя при помощи пращи и лука для камня<sup>34</sup>. При таком положении дела лакские союзы

<sup>29</sup> Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 177.

<sup>30</sup> История Дагестана. В 4 т. Т. I. М.: Наука, 1967. С. 50.

<sup>31</sup> Бутаев Д. Нагорный Дагестан/описание замечательных мест, селений и дорог // РФ ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 26. Л. 15.

<sup>32</sup> Омаров А. Как живут лаки // ССКГ, в. III, с. 26—28; Булатова А. Г. Лахцы. Махачкала, 1971. С. 172; Дибиров М. А. Дагестанская народная физическая культура. Махачкала, 1975. С. 81—82; Лугуев С. А. Общественный быт лакцев во второй половине XIX — нач. XX в. С. 168.

<sup>33</sup> Ливингстон Д. Путешествие по Замбези. Т. I. СПб., 1865. С. 309; Его же. Путешествие и исследования в Южной Африке с 1840 по 1855 г. М.: Наука, 1955. С. 196.

<sup>34</sup> Ошаев Х. Д. Некоторые вопросы использования нахских башен в бою // Кавказский этнографический сборник. Вып. II. Тбилиси, 1968. С. 123—124.

«рыцарства» в прошлом, видимо, нуждались в наличии соответствующего запаса боевых камней, для собирания которых привлекался союз подростков, который в связи с этим, возможно, и получил название чартту баттин.

В ряде мест в союз подростков входило ограниченное количество и взрослых мужчин, которые оказывали организационную помощь, направляли деятельность союза, давали оценку действиям участников, выполняли роль шаха. Тем не менее союз представлял собой самостоятельный институт подростков, который решал задачи всесторонней физической и морально-волевой подготовки будущих рыцарей, их социализации, развития у них жизненно важных умений и навыков, где подростки проходили совместную и соответственно организованную подготовку, чтобы заслужить право считаться совершеннолетними. Данный союз принимал активное участие в общественно полезном труде и в нуждах союза «рыцарства», в его содержании слились богатый народный опыт воспитания подрастающего поколения, отдельные стороны содержания союзов «чабкун», «чадкин» и «игьйиби», а также отголоски института инициации.

Дагестанские народные игры, физические упражнения и виды спорта занимали значительное место в данных сборах. Нами зафиксировано около 80 традиционных игр и состязаний, проводимых среди их участников, из них 25 носили чисто специфический характер и встречались только в союзах подростков. Вопрос физического воспитания и рекреации участников союза подростков, место и роль народных игр в содержании подростковых сборов представляется нам большим, многогранным явлением и выходит за рамки настоящей статьи. Однако анализ народных физических упражнений, игр и видов спорта, проводимых в союзах подростков показывает, что его участники пользовались широким арсеналом спортивно-игровой культуры Дагестана, большая часть которых имела военно-прикладную направленность. Представляется, что они являлись оправданным средством физического воспитания и рекреации подростков. Даже отдельные игры, которые в нашем понимании выглядят жестокими, мучительными и т. д., для тех времен являлись необходимым, самой жизнью продиктованным средством воспитания мужества, стойкости и других ценных качеств.

В этой связи привлекает внимание такой пример. В сборах подростков нередко проводилась игра, где проигравшего по жребью посылали поздно вечером на кладбище ставить там шапку, после его возвращения посылали второго за шапкой. Эту игру усложняли еще и тем, что тайком от участников игры на кладбище отправлялись посредники, которые пытались пугать участников игры. При помощи подобных игр воспитывалось бесстрашие, закалялся характер.

Народные игры и спорт являлись в союзах подростков и средством проверки уровня подготовленности участников для вступ-

ления в союзы «рыцарства» и для того, чтобы считаться совершеннолетними.

Таким образом, союзы «чабкун», «чадкин», «игъиби» представляются институтами, которые имели общую основу становления, единые общественные функции, многогранную систему функционирования со своим управленческим органом, параллельным институтом подростков по специальной подготовке лиц, вступающих в него, особыми взаимоотношениями с общиной и т. д. Народные же игры и спорт являлись в них средством привития постоянной готовности участников успешно вести боевые действия, поддержания физической и морально-волевой подготовки и соответствующей социализации, а также средством рекреации и укрепления здоровья.



**instituteofhistory.ru**

*Б. М. Алимова*

## ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ТАБАСАРАНЦЕВ

Общественные праздники и обряды — важная составная часть духовной культуры любого народа. Они в разной степени выражали и утверждали их представления о труде, общественных отношениях, религиозных верованиях, разнообразили и облегчали нелегкий крестьянский труд, служили одним из условий и средств социального сплочения, единения и сближения людей и народов<sup>1</sup>.

Среди общественных праздников табасаранцев в XIX — начале XX в. наиболее любимым был праздник весны — эбелцен (у всех табасаранцев), эвелцен (у азербайджанцев центрального Табасарана), Новруз байрам (у азербайджанцев Северного Табасарана)<sup>2</sup>. Отмечали этот праздник с наступлением весны<sup>3</sup>.

Праздник эбелцен состоял из сложного комплекса обрядов и обычаев. Приходился он на 21—22 марта. Обычно этому празднику предшествовал обряд «яйцбиения», проводимый за месяц до наступления праздника. В этом обряде участвовало только мужское население (старики, подростки, дети). Игра проводилась на квартальных и общесельских гимах. Она заключалась в следующем. Каждый желающий принять участие в игре приносил с собой по несколько штук сырых яиц, и стороны ударяли их острыми концами. Цель играющих — сохранить свое яйцо целым. Тот, у кого разбивалось яйцо, отдавал его своему сопернику. В данном случае соперник считался победителем<sup>4</sup>. Таким образом игра продолжалась до тех пор, пока у участников оставались целые яйца. Несомненно, что эта игра символизировала идею плодородия. По мнению информаторов, тот, кто собрал больше яиц, мог надеяться в новом году на изобилие в своем доме.

<sup>1</sup> Куприянов А. И. Общественные праздники в Омске в первой половине XIX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII — нач. XX в. М., 1985. С. 53.

<sup>2</sup> См.: Магомедов З. Н. Дагестанско-азербайджанские фольклорные связи: Автореф. дис... канд. филол. наук. Баку, 1984. С. 5.

<sup>3</sup> Поскольку в различных селах (южных, северных) имелись некоторые расхождения в проведении праздников и обрядов, ряд характеристик не распространяется на всех табасаранцев в целом, поэтому в скобках мы оговариваем село, где была зафиксирована вариация обряда или его отдельные циклы.

<sup>4</sup> Гасанов М. Р. Сельскохозяйственный календарь табасаранцев // Вопросы истории Дагестана. Т. I. Махачкала, 1974. С. 210.

Вечером 21 марта мужчины села устраивали на кладбище небольшие поминальные торжества. С этой целью представитель каждого дома приносил с собой по три пирога («афрар») с начинкой из съедобных трав. Все пироги складывали в одно место, разрезали их на восемь равных частей и раздавали присутствующим. Почти всегда эту процедуру исполнял самый старший по возрасту и уважаемый человек из числа присутствующих. Здесь же назначали пастухов, гизиров, договаривались с ними об оплате. Вновь назначенные пастухи также приносили с собой орехи, фрукты и раздавали их участникам обряда. По завершении обряда все участники его возвращались в село. По дороге их встречали дети, женщины, которым мужчины отдавали свое угощение.

Выясняя генезис указанных обрядов, и в частности устройство ритуальной трапезы на кладбище, мы склонны придерживаться мнения исследователей, которые считают, что подобные действия служили цели плодородия и изобилия<sup>5</sup>.

По возвращении с кладбища с наступлением темноты на горе разжигали костер. Разжечь костер поручалось самому старшему, уважаемому и благополучному мужчине села. Кандидатура его утверждалась также на кладбище старейшинами. В некоторых селах костры разжигали на главном годекане. Из каждого дома сюда приносили «афрар» из свежей травы и творога, складывали их в одно место, а после угощали всех присутствующих. Здесь же назначали пастухов. В сел. Межгюль костер устраивали на годекане. Его разжигали двое — самый удачливый земледелец нежебер и мальчик 3—4 лет. Дети устраивали для себя маленькие костры, разжигая хворостину, щепки. И взрослые и дети прыгали через костры, повторяя: «все зимнее оставим, перейдем к весне». По мнению информаторов, это очищало их от болезней, грехов. Подобные обряды известны и другим народам Дагестана, в частности, лезгинам<sup>6</sup>. Дети с небольшими факелами ходили по селу и веселились до наступления рассвета. В некоторых селениях Нижнего Табасарана молодые женщины и девушки разжигали небольшие костры у себя во дворе и охраняли огонь до утра. Считалось, что в эбелцен никому нельзя давать огонь. В других селениях (с. Зильдик) девушки охраняли огонь в доме. Юноши с целью украсить огонь поднимались на крышу и через дымоход доставали горящие угли. Отмеченный обычай, несомненно, связан с семейным культом: «Очаг, горящий на очаге огонь — средоточие жизни семейного коллектива»<sup>7</sup>. В эту же ночь в 5—6 местах

<sup>5</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Ист. корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 163, 164, 166.

<sup>6</sup> Гаджиев Г. А. Лезгинский праздник Ярап Сувар в прошлом и настоящем // Современные культурно-бытовые процессы в Дагестане. Махачкала, 1981. С. 51; Его же. Культ природы и обряды, связанные с производственно-хозяйственной деятельностью лезгин в прошлом // Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX—XX в. Махачкала, 1977. С. 123.

<sup>7</sup> Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы... Ист. корни... С. 124.

в домах собиралась женатая и неженатая молодежь (девушки, юноши). В честь праздника они одевались в свои лучшие платья. Для них хозяйка дома готовила специальную еду. Время они проводил в веселье, играх.

Исключительной популярностью пользовалась игра уф цай — досл. «дуть в огонь». В эту игру обычно играли поздно ночью. Игра заключалась в следующем: Большую иглу втыкали в потолочную балку с вдетой в нее длинной ниткой. Второй конец нитки вдевали в другую иглолку, а на кончик второй иглы втыкали горящий уголек. В игре участвовали все. Участники игры садились на полу, образовав круг. Игла должна была находиться на уровне лица человека. Сидящие должны были на нее все время дуть и приводить ее в движение, т. е. раскачивать. Во время игры нельзя было наклониться вперед или назад, в стороны. Человек, нарушивший эти правила, выходил из игры. Каждый участник игры старался, чтобы на его губы уголек не попал. Если же уголек потухал, его заменяли горящим.

Толкования о чудодейственных свойствах огня и производных от огня — угольях, пепле, дыме и т. д. в научной литературе весьма многообразны (магия плодородия, очистительные и охранительные действия и т. д.)<sup>8</sup>. В данном случае естественно предположить, что обряд направлен на увеличение плодоносящей силы вообще<sup>9</sup>. Об этом же говорит и тот факт, что в игру уф цай не играли в любое свободное время. Она входила неотъемлемой частью только в систему игр по случаю праздника эбелцен. В исследуемое время уф цай выполняла главным образом развлекательную функцию. Молодежь веселилась в эту ночь до самого утра. Спать было не положено. Старики считали, что нужно проводить зиму и не прозевать весну. Над теми, кто случайно засыпал, всячески подшучивали: пришивали одежду к постели, паласу, разрисовывали лицо потухшими углями, а детям при этом говорили, что их ночью облизнул медведь.

22 марта — первый день весны — отмечали торжественно. Вот как описывает этот день исследователь фольклора табасаранцев М. Курбанов: «Мужское население одного селения с зурначами и гямпами (шутами в масках и с пришитыми хвостами) шли в другой аул. Шествие сопровождалось танцами, играми, шутками. «Шуты» совершали всевозможные проказы, порой задевавшие людей, но народ на них не сердился. Все это вызывало только смех. Так карнавал шел от двора к двору под музыку и хлопки. Причем каждый держал в руках новую разукрашенную узорам палку. Очевидно, это следы языческих верований. Шествие исполняло хоровую песню, а в конце участники просили яичек, хлеба и т. д.»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Там же. С. 119, 124, 125.

<sup>9</sup> Там же. С. 122.

<sup>10</sup> Курбанов М. М. Табасаранская народная поэзия: Дис... канд. филол. наук. Махачкала, 1976. С. 18.

В этот же день во всех домах готовили обрядовые кушанья. Родственники, соседи посещали друг друга с поздравлениями. В каждом доме гостей щедро угощали. Девушки качались на качелях, играли в разные игры, веселились, пели песни. Праздник заканчивался пиршеством, скачками. «Подпрыгивание, бег и другие состязания должны были оказать магическое воздействие на урожай, ибо, по представлениям древнего земледельца, чем выше подпрыгнешь, тем выше вырастут хлеба»<sup>11</sup>. Качание на качелях также непосредственно связано с идеей плодородия<sup>12</sup>. Г. П. Снесарев склонен происхождения этого развлечения рассматривать «как имитативно-сексуальный прием магии, связанной со стремлением вызвать плодородие»<sup>13</sup>.

Несколько пышнее праздник весны отмечали в Нижнем Табасаране. За месяц до праздника здесь также мужчины и дети били яйца. Накануне праздника вся молодежь села с факелами поднималась на крыши. До этого женщины на свои крыши бросали по горсточке пшеницы. Зерно — древнейший символ плодородия. Бросание на крышу зерна в данном случае преследовала цель изобилия в новом сельскохозяйственном году. Возможно, что использование факелов в данном случае, кроме очистительных и охранительных целей, имело и другую цель — «чтобы высокими уродились посева», т. е. ритуал с факелами можно отнести к магии плодородия<sup>14</sup>. Но дети поднимались не на свои, а на чужие крыши. Прячась от хозяев (не показывая себя), они спускали с крыши на веревке пустые коробки и стучались ими в окна, чтобы им дали праздничные подарки. Почувствовав, что коробки стали тяжелее, дети поднимали их.

В эту же ночь мужчины, у кого было оружие, стреляли. Положено было израсходовать в эту ночь все заряженные патроны. Видимо, стрельба должна была отпугнуть злых духов. Ночью молодежь пускала ракеты. Ракеты делали следующим образом. Брели дощечки диаметром 10—15 см, разжигали их у костра, поднимались на возвышенность и запускали, как ракету. Хотя в данном случае ракеты выступали носителями идеи плодородия (основная идея обряда), здесь не трудно усмотреть и следы былого почитания солнца<sup>15</sup>.

На другой день (22 марта) в течение всего дня родственники и соседи посещали друг друга, поздравляли с наступлением весны. Все посещения сопровождались обильным угощением.

В день праздника в каждом доме обязательно варили молочные блюда, пекли пироги с рисом, обязательно готовили тради-

<sup>11</sup> Чибиров Л. А. Народный сельскохозяйственный календарь осетин. Тбилиси, 1977. С. 16—17.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 15.

<sup>14</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Ист. корни... С. 170.

<sup>15</sup> Там же. С. 85, 109, 110.

ционную еду «дангу» («тангу» — каша из пшеницы, гороха и мяса). Обязательным блюдом, которое готовилось для праздника в каждом доме, был «кьюйр» («кьюяр») — традиционное обрядовое кушанье. Готовилось оно из семи разных продуктов. В его состав обязательно входили сушеные ножки мелкого рогатого скота, толченая пшеница, горох, орехи и другие продукты. Всех, кто приходил днем, угощали этим блюдом, а для тех, кто приходил после наступления темноты, подавали афрар. Каждая хозяйка должна была угостить кьюяр семь семей. Число семь как магическое известно многим народам мира. Так, в странах зарубежной Европы и в обрядах неевропейских народов «на столе должно было быть 3, 7, 9 блюд или составных частей»<sup>16</sup>. У всех табасаранцев был обычай в эту ночь идти в любой дом и просить афрар из свежей травы, хотя точно такие же афрар были и у себя дома.

Несомненно, обрядовая пища, в частности обрядовые пироги, приготовленные из сезонных дикорастущих трав, тоже «была актом заклинания будущего изобилия»<sup>17</sup>.

Перечисленные моменты дают нам некоторое основание предполагать, что во всех селениях Табасарана в проведении праздника эбелцен особая роль отводилась огню и обрядовой пище. Во всех селениях обязательно разжигали костры или на возвышенности села, или на годекане, или у ворот дома и т. д. Приготовление обрядовых блюд также было обязательным для всех. Возможно, как и многие другие народы, табасаранцы верили, «что последующее обилие в течение года находится в прямой зависимости от обилия новогоднего стола»<sup>18</sup>.

Во всех селах особое значение уделялось церемониям взаимных угощений, которые рассматривались как знак родства и добрососедства.

В праздник эбелцен наблюдались и элементы шутки, игры. Некоторые молодежные игры имели «откровенно эротический смысл». В исследуемое время многие ритуальные обряды с кострами, факелами, хождением детей по домам и т. п. претерпели изменения; утратив магический смысл, они превратились в детскую забаву.

На наш взгляд, магическое значение имело и приготовление кушанья «семени» (Нижний Табасаран, «алуга». — Верхний и Южный Табасаран)<sup>19</sup>. Для приготовления семени (алуга) ранней весной в круглые подносы «сини» насыпали смоченные водой семена пшеницы и оставляли в темной и утепленной комнате до появления всходов. Пшеницу ежедневно увлажняли до появления стебельков. Через 10—15 дней женщины выжимали из пророс-

<sup>16</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1971. С. 210.

<sup>17</sup> Там же. С. 73.

<sup>18</sup> Чибиров Л. А. Указ. соч. С. 16.

<sup>19</sup> У кайтагских кумыков это же кушанье называется «семене».

ших желтых стебельков сок, имевший сладковатый вкус, добавляли муку и варили несколько часов до получения густой коричневой массы. Готовым семенам принято было угощать соседей, родственников. Возможно, когда-то семя входило в состав традиционных обрядовых блюд, приготавливаемых к эбелцам, но время постепенно стерло его обрядовую приуроченность и его стали варить просто ранней весной.

Не менее интересными народными праздниками табасаранцев были праздники черешни и винограда. На них приглашались гости из Кайтага, Агула, соседних сел. Праздник черешни обычно справляли в местности «Рассигъ» в сел. Черк. Табасаранцы и сами приглашались на праздник черешни в Касумкент. Вот что рассказывают информаторы из с. Чувек о празднике черешни в Касумкенте в местечке «Кару». «За несколько дней до начала праздника мы получали приглашение на этот праздник. Поэтому мы уже заранее готовились к празднику. Прежде всего специально готовили для скачек лошадей. В день праздника мы в четырех местах устраивали скачки — в Хиве, Цините, Кару и у себя в селе по возвращении домой. В скачках принимали участие и хозяева. Для праздника мы готовили «бирган» (зажаренный целиком баран), хлеб. Все это грузили на арбы и отправляли на место праздника еще с вечера, а сами на лошадях отправлялись рано утром. Хозяева, в свою очередь, тоже готовили угощение для нас. Кроме того, они оставляли для нас деревья с черешней с указанием цены. Но цены были чисто символические (1—2 копейки за дерево). Собрав черешню, повеселившись, к вечеру мы возвращались домой».

У табасаранцев не было специального праздника первой борозды, как у некоторых других народов Дагестана<sup>20</sup>. Но тем не менее и здесь придавали большое значение личности пахаря, его хозяйственным и другим качествам. Посев семян «тум убзуб» (таб.), «том сэнмаг» (азерб.) совершался одним из уважаемых и благополучных людей села, которого обычно выбирали старейшины, в строго установленные сельской общиной сроки, причем в каждом селении с учетом местных климатических условий.

Среди записей, сделанных нами в разных селениях, наиболее интересными представляются следующие: В сел. Хоредж (Южный Табасаран) за день до пахоты около «священной» могилы «шихдин накъ» раздавали садакъя. Вечером перед пахотой пахарь совершал очистительные обряды — избегал интимных отношений с женой, не общался с домашними, с соседями, одевался во все чистое. Пахоту пахарь производил босиком. В этом же селе в первые три дня зерно для посева в поле мог носить только удачливый мужчина.

В других селениях Табасарана пахарь должен был испечь хлеб и раздать односельчанам в день пахоты.

В Северном Табасаране «дней за семь до сева на «гюмегъ», т. е. на площади, где собирались мужчины, выбирали человека, который должен был выйти в поле первым пахать землю. Выбирали, как обычно, опытного землепашца в возрасте 45 лет. Ко дню пахоты он должен был побрить голову и бороду, словом, выйти в поле чистым, чтобы и работа была хорошей. В течение трех дней (в день выхода в поле и еще два дня) его не должны были беспокоить, просить у него сельхозинвентарь, брать что-либо в долг. К нему не ходили даже за огнем. В его доме в течение трех дней оставался зажженным огонь. В день пахоты готовили различную еду: пироги, варили яйца, которые вместе с зерном брали в поле»<sup>21</sup>. Смысл таких обрядов и обычаев заключался в «желании воздействовать на природу всевозможными иррациональными магическими приемами»<sup>22</sup>.

После завершения трудоемких весенних работ (в конце мая — начале июня) в Табасаране начинался сезон сбора съедобных трав. В сел. Куштыль был праздник сбора «швирар» (черемша). Праздник проходил 15 июня на горе «Сулан-Сив». В этот день съезжались взрослые и дети из всех табасаранских сел. Участники праздника сначала собирали швирар, после на краю поля устраивали танцы, игры, состязания. Праздник завершался совместной трапезой.

В этом же селе подростки в один день выходили на сбор земляных яблок — «гъюяр».

В сел. Хурик был праздник сенокоса — «хина», который устраивался по завершении сенокоса и других весенних работ. На этот праздник приглашались также гости из Кайтага и соседних сел.

Среди игр и состязаний, проводившихся на празднествах, обязательными были конные скачки. Победителю конных скачек вручали подарок — «флаг» (материю, натянутую на палку) или барана. Праздник завершался обильным угощением, весельем (танцами, играми). У всех табасаранцев был праздник «сиварн» — сбор шавеля.

Как мы могли убедиться, почти все табасаранские праздники связаны с началом или окончанием какой-то работы. Кроме того, религиозные мотивы в них были выражены очень слабо. Почти все праздники были многолюдными, красочными, яркими, веселыми, включавшими танцы, песни, игры, спортивные состязания и различные другие развлечения. Все это усиливало их социальную роль в объединении и сплочении людей. Многие действия участников торжеств «должны были способствовать плодородию земли и размножению всего живого»<sup>23</sup>.

Значительное распространение среди табасаранцев имели му-

<sup>21</sup> Гасанов М. Р. Указ. соч. С. 210.

<sup>22</sup> Никольская З. А. Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев // «Вопросы истории религии и атеизма». Вып. 7. М., 1960. С. 324.

<sup>23</sup> Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 74.

<sup>20</sup> Чурсин Г. Ф. Праздник выхода плуга у народов Дагестана. Тифлис, 1927.

сульманские религиозные праздники «ураза-байрам», кьурбан-байрам», «маулет».

С завершением осенних работ и с наступлением зимы у табасаранцев начинались частые посещения друг друга, встречи по вечерам — «гъюлягына» (идти всем семейством на посиделки). Группы мужчин, женщин, молодежи собирались отдельно друг от друга. Зимой в каждом доме организовывались компании мужчин по 8—10 человек. Такие компании обычно собирались для бесед и совместных трапез.

К числу устойчивых обычаев и обрядов табасаранцев следует отнести обряды, совершаемые с целью вызова дождя и солнца.

Одним из самых распространенных обрядов вызывания дождя был обряд с ряженым — «гудул» (сел. Хоредж, Межгюль — «пешапа», в других селениях «Кишаппа», в сел. Дюбек обряд этот именовался «мархъ гпгус гудлияр аплурхъ» — обряд, исполняемый, чтобы пошел дождь). В обряде принимали участие молодые юноши. Обычно их бывало от 10 до 30 и более человек. Главным действующим лицом (ряженым) должен был быть молодой, здоровый и крепкий юноша. Обряд заключался в следующем: если долгое время не было дождя, молодые юноши шли в лес выбирать ветки для будущего обряда, а затем одного из участников обряда закутывали с головы до ног этими ветвями, которым, вероятно, приписывали магическую силу «как символу бессмертной, животельной силы природы»<sup>24</sup>. В этом наряде гудул должен был быть похож на сноп. По рассказам информаторов, в прошлом гудула раздевали догола, лишь потом закутывали в ветки. В исследуемое время делали это поверх одежды и старались, чтобы его никто не мог узнать. Обвязанного грубой веревкой гудула в сопровождении толпы водили по дворам. Сопровождающий его пел обрядовую песню, которую в конце подхватывали все участники процессии. Песни эти имели много вариантов в различных селениях Табасарана, но некоторые из них были распространены повсеместно.

Так, в сел. Хоредж пели:

Я Кишаппа, Кишаппа (соло)  
Кишаппайиз марф ккунда (соло)  
Марфар, жифар минади (соло)  
Ригъар, вазар тинади (соло)  
«Амин» (хор)

В сел. Тинит, Хив:

Гудил, гудил, ай гудил (хор)  
Гудлиз мархъар кунди а (соло)  
Мархъар, амсар минади (соло)  
Ригъар, вазар тинади (соло)  
Мархъар ургъуз, Амин (хор)

Я Кишаппа, Кишаппа  
Кишаппа просит дождя.  
Дожди туче ближе,  
Солнце, луна дальше.  
Пусть идут дожди, амин.

Гудил, гудил, ай гудил.  
Гудил просит дождя.  
Дожди туче ближе.  
Солнце, луна дальше.  
Пусть идут дожди, амин.

В сел. Аркит:

Гудил, гудил (соло)  
Гудувлин пайи, версенуз (соло)

Гудил, гудил  
Для гудила дайте его  
долю.

Аллагъ версин ягишин (соло)

Вам бог даст дождь.

В сел. Тинит, Хив гудула закутывали в ореховые ветки, в селениях Дюбек, Сертиль — в освобожденный от зерна сноп. В сел. Чувек сверху веток на голову гудула клали еще лопух, чтобы он не промок, а в сел. Гурик с этой же целью использовали сноп.

В каждом дворе ряженого обливали чистой водой. По народным поверьям, обливание водой также должно было способствовать вызыванию дождя. Тут же хозяйка дома одаривала участников обряда продуктами питания. Ритуал завершался совместной трапезой или разделом собранных продуктов. Совместные трапезы с жертвоприношениями (резали барана) устраивали на кладбище или же у пиров («священные места»). Имея в виду именно такие жертвоприношения, Ш. Д. Инал-Ипа пишет, что они являлись «пережитком человеческого жертвоприношения, совершавшегося ради спасения урожая от засухи»<sup>25</sup>. В этой связи интересна запись, сделанная нами в сел. Межгюль. Старики рассказывали нам, что они слышали от своих дедов и отцов, что в далеком прошлом имели место человеческие жертвоприношения, совершавшиеся во время сильной засухи. А когда перестали приносить в жертву человека, рассказывали они, стали кидать в речку камешки. Так, в сел. Хоредж, чтобы вызвать дождь бросали в воду камешки.

Не менее распространены были общественные моления, жертвоприношения, устраиваемые с целью вызывания дождя. Их вариации у северных, южных табасаранцев многочисленны.

Жертвоприношения с целью вызвать дождь или солнце проводились в одних селениях обязательно у источников, в других — около «святых» могил, в третьих, — на вершине горы. С этой целью жители всего села собирались в установленном месте и устраивали «кровавые жертвоприношения». В жертву приносили барана или крупнорогатый скот, которые приобретали на общественные сборы. Так, например, при длительной засухе аркитцы собирались у «святого» родника «пир булагы»; жители сел. Дюбек у «Аман пир», над которым росло «святое дерево». Здесь резали барана, быка. После угощения отламывали ветку от «святого» дерева и опускали ее в родник, а сверху придавливали камнем. Считалось, что дождь будет идти до тех пор, пока ветка находилась в воде. В этом же селе, после жертвоприношения, одного из участников обряда как бы неожиданно сталкивали в воду, чтобы он промок. «Утопленник» должен был сам выкараб-

<sup>24</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осен. праздники. М., 1978. С. 73.

<sup>25</sup> Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы: (Историко-этнограф. очерки). Сухуми, 1965. С. 55.

каться из воды. По народным поверьям, купание в воде также должно было способствовать вызыванию дождя. Все эти действия сопровождались чтением молитвы.

Жители сел. Хурик с этой целью со своим угощением собирались на святилище в местности Хина, где совершали обряд моления. После общественной трапезы они бегом спускались к реке и обливали друг друга водой.

В пределах Табасарана наибольшей известностью пользовался «священный» камень, похожий на человека, вблизи сел. Хоредж. При засухе жители сел собирали по одной ложке масла с каждого двора и с этим маслом 5—6 стариков поднимались к камню. Этим маслом старики сначала смазывали камень, а потом себя. Считалось, что после этого должен пойти дождь.

В сел. Межгюль, чтобы вызвать дождь, разрушали воронье гнездо. «Птицы в обрядах — одна из форм проявления аграрного культа»<sup>26</sup>.

Во всех селениях был обычай раскрывать могилы «святых» и останки опускать в воду на 2—3 часа. В данном обряде имеются элементы, указывающие на связь с культом предков<sup>27</sup>.

В некоторых селениях совершались оригинальные ритуальные действия, чтобы вызвать дождь. Так, во многих селениях с этой целью должны были обнажить головы зараженные паршой. В других селениях чтобы пошел дождь, все шубы надевали наизнанку, сдвигали с места надгробный камень (с. Хоредж), обмывали ветки «святого» дерева лоскутками, чаще всего красными. Красный цвет олицетворял обилие, богатство. Почти везде в Табасаране, чтобы вызвать дождь, палкой или хворостинкой «били» воду или землю, приговаривая: «Убгъ мархв, убгъ марх!» («Лей дождь, лей дождь!»). Все обряды завершались чтением молитв и жертвоприношениями. Подобные обычаи и обряды широко известны на всем Кавказе<sup>28</sup>.

Обряды вызывания солнца имели в разных селах Табасарана также свои варианты, но в целом они сводились к следующему. В большинстве сел для вызова солнца также проводили обряд с ряженым — «А гуни». В отличие от обряда вызывания дождя, в обряде вызывания солнца участвовали только девушки. С этой целью они наряжали чучело<sup>29</sup> и шли, распевая песни, по дворам.

<sup>26</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Ист. корни... С. 75.

<sup>27</sup> Там же. С. 135.

<sup>28</sup> Чурсин Г. Ф. Магия в борьбе с засухой у кавказских народов. — Бюл. Кавказ. ист.-археолог. Ин-та. Тифлис, 1930. № 6. С. 17.

<sup>29</sup> В части селений куклу делали из граблей, в других — из вил, в третьих — из большой деревянной ложки. Для этого поперек ложки прибавляли палочку, чтобы ей придать форму человеческой фигуры, обвязывали ее ниточками и одевали в женскую одежду. На головном уборе куклы участницы обряда вышивали четыре звезды и под ними записывали имена четырех ангелов — Джабранл, Азраил, Исрафил, Михаил. На плечи куклы подвешивали маленькие пустые хурджины. Смысл заключался в том, что оно (чучело), обращаясь

Песня называлась «А гуни».

А гуни, гуни, гун герек.

Ич гунайиз ригъ ккунда

Ригъар, вазар минади

Марфар, дифар, ригъдин жакул тинади,

амни!

А, гуни, гуни, солнце нужно.

Гуни пужно солнце!

Солнце, луна — сюда,

Облака, тучи — туда,

амни!

После исполнения песни в каждом доме девушек одаривали продуктами питания. В конце обряда ее участники также устраивали общественную трапезу, а чучело устанавливали на чьей-либо крыше и оставляли его до появления солнца.

Были обряды для прекращения града. С этой целью во всех селениях во двор бросали острый железный предмет (топор, нож, книжал) или же треножник вверх ножками. Почти везде для прекращения дождя устраивались общественные моления, сопровождавшиеся жертвоприношениями или раздачей садакья.

Широко был распространен обычай выписывать на листе имена больных паршой и вывешивать этот листок на шесте в центре села, чаще всего у мечети. Так, в сел. Хучни, Хурик нужно было выписать имена 40 человек больных паршой. Подобные обычаи были известны и другим народам Дагестана, Кавказа и т. д.<sup>30</sup>

Заключая изложенное, можно сказать следующее.

Табасаранцам, как и многим другим народам, были известны различные праздники и обряды, которые в исследуемое время заключали в себе, в первую очередь, основу того, что Ф. Энгельс называл «культурными формами общения»<sup>31</sup>. Многие из видов развлечений на этих праздниках (конные состязания, борьба и другие состязания) имели важную задачу физического воспитания, часть из них (песни, танцы, музыка и т. д.) удовлетворяли эстетические потребности народа, способствовали выработке народных представлений о красоте, этике общения между людьми, являлись одним из условий социального сплочения людей. Часть обрядов на этих праздниках, несомненно, имела целью обеспечить богатый урожай, плодородие земли, благополучие семьи.

В силу исторически сложившихся условий табасаранцы, как и другие народы, сохранили в своих праздниках и обрядах (эбелцен, гудил, гуни) редчайшие архаизмы, отразившие домусульманские представления народа.

к богу, как бы говорило: «Я иду на работу, прекрати дождь». Но здесь, на наш взгляд, есть и другой смысл: «Закрома пустые и брать с собой уже нечего, если не прекратится дождь, все погибнет».

<sup>30</sup> Мадаева З. А. Обряды вызывания дождя и солнца у вайнахов в XIX—начале XX в. // СЭ. 1983. № 4. С. 93—94.

<sup>31</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 18. С. 216.



Б. Р. Рагимова

## ФОРМЫ ОБЩИННОГО УПРАВЛЕНИЯ У САМУРСКИХ ЛЕЗГИН

(конец XVIII — первая половина XIX в.)

В предлагаемой статье рассматриваются формы общинного управления у самурских лезгин в конце XVIII — первой половине XIX в.<sup>1</sup> В качестве основного источника<sup>2</sup> использован документ, датированный серединой XIX в. и известный под названием «Описание Самурского округа: образ правления до подчинения нашей власти». Он был обнаружен в фондах ЦГИА ГрузССР и опубликован Х. О. Хашаевым<sup>3</sup>. Составлено «Описание», видимо, по заказу царской администрации, автор его не известен. Документ чрезвычайно информативен, в нем дан широкий спектр проблем: всестороннее, хотя и несколько схематичное описание общинного управления в самурских обществах, принципы избрания должностных лиц, показан состав союзов общин и характер взаимоотношений сельских общин с центрами союзов и союзов между собой. «Описание» содержит также материал, который уже не фиксируется полевыми данными.

В союзах сельских общин самурских лезгин, как и в других обществах Дагестана, низовой административно-политической единицей являлась сельская община (джамаат), которая имела свое самоуправление, состоявшее из общинного схода, совета старейшин (аксакалов) и сельского священнослужителя (фехьи).

Высшим органом власти в общине был общесельский сход — хуьруьн жемьтдин кватIал, или просто кватIал. Для обозначения общинного схода широко применялся термин джамаат, обозначающий одновременно и сельское общество, общину. Право участвовать в сходе имел каждый мужчина, достигший совершеннолетия — примерно с 15 лет. Женщины этого права были лишены.

<sup>1</sup> Самурские лезгинны населяли среднее течение реки Самур и до образования в 1839 г. Самурского округа входили в состав союзов сельских общин Ахты-пара, Докуз-пара и Алты-пара.

<sup>2</sup> В меру возможности применяется полевой этнографический материал.

<sup>3</sup> Описание Самурского округа // Памятники обыч. права Дагестана XVII—XIX вв. М., 1965. С. 25—32.

Созывался сельский сход по мере необходимости преимущественно в пятницу после молитвы у Джума-мечети. Там, как правило, находился главный ким (чехи ким) — место сбора общинников. Ким (у аварцев — годекан, у даргинцев — гимай, у кумыков — учар, у лакцев — ккурчIа) являлся общественным центром села и его устройству придавалось немалое значение. Здесь были установлены специальные сидения из валунов с поставленными на них досками или бревнами. Иногда над сидениями устанавливался навес. Но главный ким не обязательно находился у Джума-мечети. В сел. Ялак, например, такой ким находился у сельского моста (Муьгьел ким). В некоторых селениях главным кимом считался один из кварталных кимов. В Мискинджа таким кимом считался Келед ким, в Зрыхе — Гьварарин ким, в Микрахе — Качалрун мягьлед ким. В старину в Ахтах главным кимом считался Кюлирун ким. По свидетельству Л. Загурского, он принадлежал «кулирунской общине» и служил местом для решения спорных дел не только всех ахтынских общин, но и аулов, находившихся под покровительством ахтынцев<sup>4</sup>. В сел. Миджах находился Фияр ким (фийский), про который рассказывают, что там собирались представители (векили) со всего Ахтыпаринского союза, в том числе из сел. Фий (отсюда и название) и решали спорные вопросы, касавшиеся всего союза<sup>5</sup>.

На таких общих сходах рассматривались важные для всего союза вопросы: войны и мира, взаимоотношений между сельскими обществами, решались различные спорные вопросы, которые не находили должного удовлетворения на сельском сходе, там, где они созывались. Общесоюзный сход являлся для них высшей апелляционной инстанцией. На общем сходе распределялись летние пастбища, находившиеся в пользовании нескольких сельских обществ, разрешались территориальные споры и притязания.

На сельских же сходах решались в основном вопросы, касавшиеся данной общины, а именно: выборы должностных лиц, распределение или расходование общественных сумм, назначение поверенных от сельского общества и др. Сельский сход распоряжался общественными земельными угодьями и пастбищами, определял порядок хозяйственных и ремонтных работ, назначал опекунов для круглых сирот, заботился о бедных и престарелых. Дела на сходе решались с общего согласия или по большинству голосов. Во время схода старики обычно сидели в центре кима, а молодые стояли по краям. Особого порядка на этих собраниях не было. Центральное место на сходе принадлежало аксакалам.

По «Описанию Самурского округа» вся Самурская провинция (Самур веляят) делилась на пять участков (Ахты-пара первая, Ахты-пара вторая, Рутул-чай, Докуз-пара, Алты-пара), каждый из которых управлялся отдельно. Нам представляется, что деле-

<sup>4</sup> Загурский Л. Поездки г. Беккера по Южному Дагестану // ССКГ. — Тифлис, 1876. Вып. 9. Отд. 4. С. 38.

<sup>5</sup> Полевой материал // РФ ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 304. Л. 130.

ние Ахтыпаринского союза на два участка условное — по характеру управления. Селения Ахты-пары первой (Хкем, Хуля, Гогаз, Гра, Усур, Кака, Кочах, Гдунг, Миджах, Смугул и Хал) находились в более тесной зависимости и непосредственном подчинении от Ахтов — главного селения Ахтыпаринского союза. В участке Ахты-пара первая аксакалы, число которых достигало сорока человек — по числу тухумов, управляли общественными делами как ахтынцев, так и жителей всех 11 селений. Срок службы каждого аксакала ограничивался только желанием его тухума. Звание аксакала было наследственное, однако наследственность еще не давала права быть аксакалом, кроме того, требовалось и согласие тухума<sup>6</sup>. За службу ахтынские аксакалы получали определенное вознаграждение: 1) общество обязано было давать им лошадей для поездок по общественным делам; 2) они приглашались на свадьбы и поминания, имея при этом право приводить с собой одного из своих домочадцев; 3) после разбора дел о крови каждый из аксакалов той стороны Ахтов, в которой проживал обвиненный, получал от удовлетворяемого по суду нетца какую-нибудь вещь из оружия или посуды и кусок ткани<sup>7</sup>.

Ближайшими исполнителями всех решений аксакалов являлись чоуши (глашатаи). В Ахтах их было двое — по одному на каждой стороне. Селение Ахты традиционно делилось на две части: Гюне пад (солнечная сторона) и Къуза пад (теневая сторона). Границей между ними служила река Ахтычай. С поручениями чоуша с Гюнейской стороны посылали в Кузайскую, а чоуша с Кузайской стороны — в Гюнейскую. Делалось это для объективности действий чоуша. В ахтах чоуши назначались аксакалами, но выбор должен быть одобрен обществом. За службу они получали от общества по одному быку в год; при каждой свадьбе и поминании являлись за маслом, крупой и дровами, которые отпускались им в незначительных количествах. При разборе дела о крови чоуши получали вещи ценой на 3 рубля<sup>8</sup>.

Во всех одиннадцати селениях, управляемых ахтынскими аксакалами, своих чоушей не было и в случае необходимости туда посылались ахтынские чоуши. Эти селения не только управлялись ахтынскими аксакалами, они находились в определенной зависимости от ахтынцев. Без ахтынских посредников жители их не имели право разбирать свои обоюдные претензии. По первому же требованию ахтынцев они должны были являться на помощь в войне. В свою очередь, каждое из этих 11 селений могло рассчитывать на защиту ахтынцев.

Жители подвластных селений обязаны были отбывать ахтыпцам пахту, суть которой состояла в том, что один раз в году каждый ахтынец имел право ехать в гости в любое из 11 селений. Чаще они отправлялись партиями от 100 до 500 человек и гости-

<sup>6</sup> Описание Самурского округа. С. 26.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Описание Самурского округа. С. 27.

ли там целые сутки. Хозяева домов, в которых размещались гости, обязаны были особенно хорошо кормить не только гостей, но и лошадей их<sup>9</sup>.

Обычай пахты существовал не только в Ахтыпаринском союзе, но и в Рутуле. Причем пахта рутульцев была более тяжелой для жителей зависимых селений: они гостили в одном селении трое суток, требовали себе отборную пищу и принуждали кормить своих лошадей в 3,5 раза больше, чем того требовали ахтынцы<sup>10</sup>. В Хрюке нам рассказывали, что в те времена, когда приходили пахтачи из Рутула, джамаат распределял на каждое хозяйство расходы по содержанию «незванных» гостей<sup>11</sup>.

Вероятно, в прошлом обычай пахты был довольно распространенным явлением. В с. Маза имелся даже квартал под названием «Пахтаяр», название это он получил потому, что иногда подвергался набегам пахтачей из Куруша<sup>12</sup>. Набегам пахтачей подвергалось и селение Балуджа. Балуджинцы выставляли специальных караульных, и когда пахтачи приближались к селению, они давали сигналы соседнему Ялджугу, вывешивая на видном месте красный ковер, и ялджугцы по этому знаку приходили им на помощь. И наоборот, когда ялджугцы нуждались в помощи, они предупреждали балуджинцев. Из-за пахты имели место столкновения у Ялджуга с Ахтами. Однажды, когда нагрянули ахтынцы, ялджугцы встретили их с оружием. Место, где произошло столкновение, так и называется «Дяве хийи чка» (место, где произошло сражение)<sup>13</sup>.

Как мы видим, пахта — это не только система обязательств слабых обществ перед сильными, но и дерзкие набеги с целью грабежа добычи. В литературе сложилась несколько преувеличенная оценка набегов пахтачей или, как их называют, бахтачяров; их относят к привилегированному сословию, которое приобрело свои богатства путем грабежа соседских селений и набегов в другие места<sup>14</sup>. Пахтачи, или бахтачяры, — не привилегированная или феодализирующая прослойка, а определенная группа людей, в основном молодежь, совершавшая набеги на подчиненные и слабые общества.

Помимо пахты, ахтынцы имели право требовать с подчиненных селений определенную часть закята для своих бедняков, которая могла быть употреблена и для общественных нужд<sup>15</sup>.

Привилегированное положение ахтынцев выражалось и в выплате дията при кровной мести. Если кто-либо из подчиненных

<sup>9</sup> Там же. С. 31.

<sup>10</sup> Там же. С. 27—28.

<sup>11</sup> Полевой материал. // РФ ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 336. Л. 73.

<sup>12</sup> Полевой материал. // РФ ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 305. Л. 70.

<sup>13</sup> Там же. Д. 336. Л. 73.

<sup>14</sup> Маршаев Р. Г. К вопросу о социальном строе Ахтыпаринского «вольного» общества в XVIII — нач. XIX в. // Учен. зап. ИИЯЛ им. Г. Цадасы. 1957. С. 115.

<sup>15</sup> Описание Самурского округа. С. 31.

селений убивал ахтынца, то с виновного брали 600 рублей или 600 баранов. За убийство ахынцем кого-либо из жителей подчиненных селений плата была наполовину меньше, т. е. 300 рублей или 300 баранов<sup>16</sup>.

Большинство сел участка Ахты-пара первая были основаны выходцами из Ахтов. Как правило, основателями нового поселения были выходцы из какого-нибудь тухума или квартала. Так, согласно полевому материалу, Хуля, Хкем, Усур были основаны поселенцами из Базар мягыле (Базарный квартал) Кузайской стороны, а Гра и Гдунг — с Гюнейской стороны<sup>17</sup>. Вначале это были поселения хutorского типа, возникшие на местах летних пастбищ, которые, разрастаясь, превращались в села, продолжая, однако, сохранять зависимость от своей метрополии. Кое-какие земли этих селений ахтынцы считали своей территорией, а некоторые из них стали впоследствии предметом особых споров бывших зависимых селений с ахтынцами. Кроме того, имелось немало участков, в основном пастбищных, которыми ахтынцы пользовались совместно с жителями этих селений. Гдунг и Ахты, к примеру, совместно пользовались пастбищной горой «Калук кам»<sup>18</sup>, общества селений Хуля и Ахты пользовались местностью «Нук»<sup>19</sup>.

Помимо того, что Ахты играло главенствующую роль в Ахтыпаринском союзе, оно выделялось своим положением во всей Самурской долине, значение Ахтов как лидера было вызвано его величинной, мощью, важной ролью в историческом и культурном развитии. Некоторые преимущества ахтынцев выходили за рамки отношений с зависимыми селениями. Так, например, если жители какого бы то ни было селения обращались за посредничеством в Ахты и получали отказ, то они уже не могли найти посредников во всей провинции на том основании, что если ахтынцы отказались — «самые ученые и самые старшие из братьев-самурцев, то стало быть, дело крайне запутанное или нечестное»<sup>20</sup>.

Совсем иным был характер управления в участке Ахты-пара вторая (Хнов, Гдым, Борч, Маза, Фий). Главным селением здесь считался Хнов. Каждое из селений этого участка имело своих аксакалов и чоушей. В Хнове и Гдыме, как и в Ахтах, каждый тухум избирал своего аксакала, а в трех остальных селениях число аксакалов соответствовало не числу тухумов, а населению вообще. На каждые 20 дымов здесь приходился 1 аксакал, избравшийся из более достойных людей.

С Ахтами этот участок связывало то, что во время войны они должны были помогать ахтынцам и сами могли пользоваться защитой ахтынцев, а также то, что если они сами не могли разрешить своих спорных вопросов, то прибегали к посредничеству их аксакалов.

<sup>16</sup> Описание Самурского округа. С. 25.

<sup>17</sup> Полевой материал // РФ ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 336. Л. 28.

<sup>18</sup> ЦГА ДАССР. 148. Оп. 3. Д. 6.

<sup>19</sup> Там же. Оп. 1. Д. 1.

<sup>20</sup> Описание Самурского округа. С. 26.

Из всех селений этого участка лишь в Хнове звание аксакала было наследственным, а в остальных — выбирались наиболее достойные общинники. Служба аксакалов во всем участке не вознаграждалась ничем. В Хнове чоуш вознаграждался так же, как и в Ахтах, а в остальных селениях чоуш имел право лишь на поборы во время свадеб и поминовений<sup>21</sup>.

В Докуз-паре, так же как и в предыдущем участке, каждое селение имело своих аксакалов, но зато здесь не было чоушей. Число аксакалов не соответствовало числу тухумов, а избиралось в соответствии с количеством населения, приблизительно на каждые 20 дымов по одному аксакалу. Власть аксакалов не была наследственной. Вознаграждение за службу состояло лишь в том, что их приглашали на свадьбы и поминовения, куда они могли взять одного из своих домочадцев. Дела всего участка решались аксакалами всех селений. Для этого они собирались на общий сход в селение Джаба, считавшееся тогда главным селением Докузпаринского союза. Преимущество Джабы состояло лишь в том, что все селения Докуз-пары должны были помогать джабинцам в их постоянной почти войне с ахтынцами, и в величине самого селения<sup>22</sup>.

В Алтыпаринском участке главным селением считался Микрах и для обсуждения общественных дел участка аксакалы всех селений должны были собираться туда на сход. Аксакалы имелись лишь в селениях Микрах, Кара-Кюре и Куруш. Они выбирались не от тухумов, а от кварталов. В каждом из этих селений аксакалами назначался один чоуш. В остальных селениях аксакалов и чоушей не было<sup>23</sup>.

Несколько особняком стояло селение Мискинджа. Все свои дела мискинджинцы решали без постороннего вмешательства. Там имелось шесть аксакалов, выбираемых от каждого квартала, и один чоуш<sup>24</sup>.

Аксакалы, по свидетельству некоторых авторов, не обладали всей полнотой власти. Еще Гербер писал, что «обыватели оным мало послушны бывают, ибо всяк сам собою господин»<sup>25</sup>. Краббе отмечал, что без согласия общества они «ничего в исполнение привести не могут»<sup>26</sup>.

Описанный характер управления продолжал сохраняться и после включения самурских обществ в состав России в феврале 1812 года, вплоть до образования Самурского округа. Положение об управлении Самурским округом было утверждено 23 июля

<sup>21</sup> Там же. С. 27.

<sup>22</sup> Описание Самурского округа. С. 28.

<sup>23</sup> Там же. С. 29.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Гербер И.-Г. Описание стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв. — М., 1958. С. 77.

<sup>26</sup> Краббе К. К. Замечания о Докуспаре, Ахтах и Рутуле до 1835 г. Там же. С. 223.

1839 года. Оно вверялось окружному начальнику из царских офицеров. Самурские общества были реорганизованы в магалы Ахтыпаринский, Докузпаринский и Алтыпаринский, которые и составили округ. Управляли ими нанбы, в каждом магале имелся свой кадий (къязи). В помощь начальнику округа назначались главный духовный кадий и диванные члены, по одному от каждого магала<sup>27</sup>. Все они составляли диван округа (дуван) — суд. Обязанности кадия и диванных членов заключались в разборе дел, возникавших между жителями округа, споров, которые не могли быть разрешены сельским судом, за исключением уголовных и политических дел. За действиями кадия и диванных членов наблюдал начальник округа, он же разбирал жалобы на решения Самурского дивана и кадия.

Главным лицом в сельской общине отныне считался старшина — «юзбаши». Его избирали на сельском сходе с ведома начальника округа, который мог и не утвердить кандидатуру. Голосование проводилось поднятием руки, или же весь сход делился на части — по числу кандидатур, которых, как правило, было две, и каждый становился на ту сторону, за которую он голосовал. На чьей стороне оказывалось больше людей, тот и побеждал<sup>28</sup>.

В крупных селениях у старшины имелись помощники. В Ахтах, например, у юзбаши их было два: один — на Гюнейской стороне, другой — на Кузайской. Небольшие селения и отселки своих старшин не имели. Они присоединялись к более крупному селению, составляя одно сельское общество. В каждом из небольших селений назначались помощники старшины. Их так и различали — «члехи юзбаши» (старший юзбаши) и «гъвечи юзбаши» (младший юзбаши).

У аксакалов, которые еще недавно играли столь важную роль в общинном самоуправлении, сохранились лишь судебные функции. В каждом селении имелся эфенди или муллы, занимавшиеся разбором судебных дел по шариаду и сельским делопроизводством.

В помощь старшинам общество назначало десяцких (нукевов) — по одному на каждые 50 дворов<sup>29</sup>. Старшины и их помощники за свою службу получали от общества определенную плату. В Инструкции для окружных начальников Левого Крыла Кавказской Линии от 23 марта 1860 года определялось, что «каждый» старшина получает от жителей аула ежегодное вознаграждение хлебом, скотом или деньгами в количестве, определенном начальником округа и утвержденном командующим войсками<sup>30</sup>.

Обязательным лицом в каждом сельском обществе был чоуш.

Чоуши приводили в исполнение приказания старшины и всего джамаата, выполняли различные поручения. Ежегодно, как свидетельствуют наши полевые данные, ему выплачивали от каждого дыма 1—2 киле зерна (1 киле — около 3 кг), он имел определенную долю от штрафных денег.

Для охраны пашни и сенокосов от погравы обществом назначался объездчик полей — курухчи. Оплата курухчи была натуральной: от каждого дыма он получал за сезон от 1 до 3 киле зерна. Помимо этого, курухчи брал в свою пользу штраф с задержанной на поле скотины<sup>31</sup>. В Ахтах обязанности курухчи выполняли чоуши. Там же назначался смотритель воды — хулухъан. В других селениях эти функции возлагались на специальную комиссию из числа наиболее уважаемых членов общины.

Все должностные лица за ослушание и неповиновение властям подвергались наказанию. Старшина, десяцкие и чоуш освобождался от подымной подати, размер которой достигал 1 руб. 50 коп.

В 60-х годах XIX в. в Дагестане были проведены административные и другие реформы. Начало новому административному устройству Дагестана положил специальный проект «Положения об управлении Дагестанской областью и Закатальским округом», утвержденный главнокомандующим Кавказской армией 5 апреля 1860 г. Согласно этому Положению была создана Дагестанская область и введено так называемое военно-народное управление. Преобразования коснулись и сельского управления. 26 апреля 1868 г. была проведена реформа сельского управления на основании «Положения о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Дагестанской области». В результате административно-судебных реформ в характер сельского управления были внесены значительные изменения. Органы управления в сельской общине самурских лезгин, ее администрация стали еще более подчиненными царским властям.

Таким образом, приведенный материал показывает, что до образования округа самурские лезгины были объединены в союзы сельских общин, представлявшие собой в большинстве своем самоуправляемые единицы. Ведущая роль в союзах принадлежала аксакалам, избиравшимся в ряде мест наследственно, а в других — по количеству домов в квартале. После образования округа и в особенности после реформ 60-х годов органы управления в сельской общине самурских лезгин превратились в низовые органы Российского административного аппарата.

<sup>31</sup> См.: Адаты Дагестанской области и Закатальского округа. Тифлис, 1899. С. 538.

<sup>32</sup> АКАК. Т. 9. С. 223.

<sup>27</sup> Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Тифлис, 1907. Т. 1. С. 179.

<sup>28</sup> Полевой материал. // РФ ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 304. Л. 72.

<sup>29</sup> АКАК. Тифлис, 1904. Т. 12. С. 1197.

<sup>30</sup> Там же.

С. А. Лугуев

### НЕКОТОРЫЕ ФОРМЫ РИТУАЛИЗИРОВАННОГО ДОСУГА АХВАХЦЕВ

Формы досуга, несущие в себе отголоски древних ритуалов, — важнейший компонент как общественного быта, так и духовной культуры того или иного этноса. Это именно та область этнографии. «...в которой своеобразно выявляется специфика, присущая этносу или группе этносов»<sup>1</sup>, «этнические символы» народа<sup>2</sup>. Как компонент духовной культуры формы досуга теснейшим образом связаны с условиями материальной жизни общества, определяются ими и одновременно определенным образом воздействуют на базис<sup>3</sup>. Через организованный досуг и его формы юношество приобщалось к этноспецифическому, национальному. Здесь у молодых людей формировались морально-этнические и эстетические представления. Многие из форм досуга, утратившие сокровищное значение, но генетически восходящие к древним мужским и женским союзам, объединениям, при их внимательном изучении могут реконструировать мировоззрение народа на более ранних этапах исторического развития, дадут возможность говорить о домонотеистических представлениях, верованиях и культах, еще не трансформировавшихся в понятие о божественном<sup>4</sup>. Являясь отражением традиций коллективизма, различные стародавние формы организации регламентированного досуга были насыщены коллективными эстетическими и эмоциональными переживаниями, еще больше сближавшими людей. Совместно одышая и веселясь, люди вырабатывали, закрепляли и передавали следующим поколениям мировоззренческие категории, ценностные ориентации, морально-этнические нормы. «В силу своего символического характера обрядовые действия лишены непосредственной целесообразности. Но в конечном счете они выполняют функцию неосознанного приобщения индивидов к господствующей в данном

<sup>1</sup> Сабуров Л. М. Новое и традиционное в праздниках и обрядах народов СССР: Современ. этнич. процессы в СССР. 2 изд. М., 1977. С. 385.

<sup>2</sup> Бромлей Ю. В. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности // СЭ. 1977. № 1. С. 6.

<sup>3</sup> См.: Суханов И. В. Обычай, традиции и преемственность поколений. М. 1976. С. 42.

<sup>4</sup> См.: Пропп В. Я. Русские народные праздники. Л., 1963. С. 11.

обществе системе нормативных требований»<sup>5</sup>. Это высказывание Ю. В. Бромлея применимо и к тем ритуализированным действиям, которые сопровождали рассматриваемые нами формы общественного досуга. К XIX, а тем более к началу XX в. религиозно-магическая символика многих сборов и сидений различных половозрастных групп была уже утрачена, позабыта, а сами собрания рассматривались как чисто развлекательные мероприятия.

Реликты мужских союзов в общественном быте народа — это явление характерное не только для дагестанцев<sup>6</sup>, но и для кавказцев вообще<sup>7</sup>, для многих других народов мира<sup>8</sup>.

В основу настоящей статьи легли полевые материалы, собранные нами в районах проживания ахвахцев в 1981—1985 гг.<sup>9</sup>

Распространенной формой проведения свободного времени у ахвахцев были различного типа увеселительные собрания, различавшиеся по возрастным категориям.

В селениях Ратлу-Ахвах<sup>10</sup> взрослые мужчины устраивали своеобразное празднование первого помола. Из муки нового урожая готовили хинкал, подаваемый к столу со свежим мясом. Здесь распивали и хмельные напитки. Хозяин дома приглашал к себе 6—8 человек и мужчины проводили время за столом, поднимали бокалы с добрыми пожеланиями за здоровье хозяина дома и его домочадцев. Хозяин тоже с бокалом в руках провозглашал здравницы в честь присутствующих. В перерывах между бокалами время проходило в приятных беседах. Подобные застолья,

<sup>5</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973. С. 70—71.

<sup>6</sup> См.: Шиллинг Е. М. Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949. С. 148—173; Егорова В. П. Некоторые формы досуга сельского населения Дагестана // Вопр. истории и этнографии Дагестана: Сб. тр. ист. фак. ДГУ. Махачкала. 1972. Вып. 3; Лугуев С. А. Общественный быт лакцев во второй половине XIX — нач. XX в.: Автореф. дис... канд. ист. наук. Л., 1981. С. 13; Исламгагомедов А. И. Общественные праздники народов Дагестана (аварцы, даргинцы) в XIX—XX вв.: Тез. докл. Всесоюз. сес. по итогам полевых этногр. и антропол. исслед. 1982—1983 гг. Черновцы, 1984 и др.

<sup>7</sup> См., напр.: Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984.

<sup>8</sup> См.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники (XIX — нач. XX в.). М., 1973; То же. Весенние праздники (конец XIX — нач. XX в.). М., 1977; То же. Летне-осенние праздники (конец XIX — нач. XX в.). М., 1978; То же. Ист. корни развития обычаев. М., 1983; Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX — нач. XX в.). М., 1973; Бурiev А. Б., Рассудова Р. Я. Мужские объединения и община у узбеков и таджиков на рубеже XIX—XX вв.: Кратк. содерж. докл. среднеазиат.-кавказ. чтений. Л., 1983. С. 12—13; Есбергенов Х. Мужские собрания «зияфат» у каракалпаков: Тез. докл. всесоюз. сес. по итогам полевых этногр. и антропол. исслед. 1982—1983 гг. Черновцы, 1984. С. 154—155; Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985; Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Новый год. М., 1985 и др.

<sup>9</sup> Рукоп. фонд ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 311. Л. 8, 9, 56—60, 86—91.

<sup>10</sup> Ратлу-Ахвах (южные ахвахцы) — селения Тялнуб, Цекоб и Ратлуб (Советский р-он ДАССР); Цунта-Ахвах (северные ахвахцы) — селения Тад-Магитль, Кванкери, Цвакилколо, Изано, Кудняб-Росо и Лологонитль (Ахвахский р-он ДАССР).

организовывавшиеся поочередно то у одного, то у другого, длились 6—7 дней. Кроме того, хозяйка дома, в котором собирались мужчины, пекла тонкие лепешки из первой муки и раздавала их соседям, односельчанам. Вполне возможно, что существовавший некогда религиозно-магический обряд, посвященный первому урожаю (магия почина), перерос со временем в увеселительное застолье.

В сезон заготовки мяса на зиму в селениях северного и южного Ахваха собирались подобные же увеселительные компании мужчин поочередно друг у друга, с той разницей, что гостям в этих случаях обычно предлагали отведать отварные бараньи головы и ножки.

Мужчины среднего возраста поселений Тад-Магитля зимой собирались большой компанией в каком-нибудь свободном доме. Руководил собранием выборный распорядитель — удаман. Мужчины могли веселиться месяц и больше с небольшими перерывами. Уходить домой разрешалось только с разрешения удамана. Собравшиеся пили, ели, рассказывали занимательные истории, пели, устраивали пляски. Здесь царил порядок: кто-то приносил дрова, другие готовили пищу, третьим поручалось помыть посуду и т. д. Распоряжался всем удаман, за нарушение дисциплины он накладывал на виновников штрафы. Оштрафованный, по усмотрению удамана, либо вне очереди выполнял какую-либо работу для коллектива, либо приносил собравшимся хмельное, мясо, курицу, яйца и т. д. Быть участником такого мероприятия мог любой желающий при условии внесения пая в складчину и безоговорочного подчинения удаману.

Такие же увеселительные собрания мужчин среднего возраста ботовали и в селении Тлянуб. Число одновременно участвовавших было меньше, чем в селениях Тад-Магитля, собирались они на менее короткий срок, обычно на 3—4 дня. Один из мужчин назначался старшим, руководителем — ханом. Он главенствовал за столом, предоставлял каждому возможность высказаться, предлагал кому-то спеть, организовывал танцы и т. д. Дисциплина поддерживалась системой штрафов, налагаемых ханом на участников веселья за какие-либо «провинности». Штрафы эти выражались в различных продуктах, которые провинившийся должен был принести для собравшихся. Мужчины целый день проводили вместе, поздним вечером расходились по домам и утром вновь собирались. В последний вечер ведущий объявлял массовые танцы. Кто-нибудь из мужчин наряжался женщиной, и, танцуя с ним, мужчины норовили обнять «партнершу», поцеловать «ее» и т. д., т. е. имитировали действия, абсолютно недопустимые в обыденных ситуациях. Надо думать, что подобное времяпровождение и заключающий его обрядовый травестизм характерный, отметим, и для других народов Дагестана — это отголоски стародавних мужских объединений, в ритуальную деятельность которых, может быть, входили и посвященные действия.

В работе, посвященной обрядам и ритуалам традиционного

русского земледельческого календаря, В. И. Чичеров высказал мысль об увязке танцев с переодеваниями с идеей активизации полового общения населения в переходные периоды различных аграрных циклов<sup>11</sup>.

Женатая и неженатая молодежь северного и южного Ахваха устраивала в осенне-зимний период увеселительные собрания отдельно от представителей старшего поколения. Здесь тоже выбирался распорядитель — шах, удаман. Последний назначал из числа собравшихся двух помощников и двух осведомителей. Молодежь угощалась напитками и продуктами, принесенными участниками собрания в виде взноса, пела, плясала. За какие-нибудь «провинности» участников увеселения распорядитель, посоветовавшись с помощниками, налагал на виновных штрафы. В большинстве случаев они заключались в обязанности того или иного украсть у односельчанина или жителя соседнего села барана, ягненка, петуха, кувшин бузы и т. д. Особенно почетным для искипителя штрафа считалось поручение принести мед. Осведомители обязаны были выяснить, где и у кого хранится то, что нужно было украсть, как пробраться в дом, кто в этот момент находится дома и т. д. Получив нужные сведения, оштрафованный уходил выполнять задание с одним из помощников распорядителя, в обязанности которого входило помогать оштрафованному: отвлечь хозяев, успокоить собаку, обеспечить на случай преследования путь к отступлению и т. д. Оба молодых человека не имели права прийти назад с пустыми руками: если требуемое не удавалось украсть, они должны были это купить или принести из своего дома. Возвратившись через установленный срок (не более одного часа), молодые люди под одобрительный смех окружающих рассказывали о своих «приключениях», подчеркнуто все преувеличивая: о сражении с аздахой (могла иметься в виду перебранка с хозяйкой), с тигром (имелась ввиду повстречавшаяся кошка), о взятии крепости (т. е. проникновении в чулан) и т. д. Утром следующего дня хозяину возвращали стоимость «похищенного». Тот мог взять плату, мог и не взять ее (если речь шла, например, о кувшине бузы, курице, яйцах и пр.), но наградить молодых людей продуктами был обязан: мясом, колбасой, картофелем, мукой и т. д. Такое веселье продолжалось 3—4 дня, причем каждый день распорядитель и его помощники переизбирались.

Полевой материал свидетельствует, что в более ранний период собравшаяся молодежь выполняла и отдельные общественно полезные функции, что вообще характерно для традиционных мужских собраний<sup>12</sup>. Так, по поручению распорядителя молодые лю-

<sup>11</sup> См.: Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря в XVI—XIX вв. М., 1957. С. 190—193 и др.

<sup>12</sup> См.: Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 156—173; Лугуев С. А. Реликты мужских союзов в общественном быте лакцев: Тез. докл. Всесоюз. сес. по итогам полевых этногр. исслед. в 1980—1981 гг., посвящ. 60-летию образования СССР. Нальчик, 1982. С. 121—123.

ди могли привести в собрание любого юношу и сделать ему выговор за непочтительное отношение к родителям, старшим, за несдержанность, безделье и т. д. Власть распорядителя увеселения была сильна, а налагаемые на его участников наказания — жестокими (побой палками и плетью, привязывание на несколько часов к «позорному столбу», лишение завтрака или обеда и др.).

Увеселительные собрания молодежи могли растянуться и на более длительное время. Так, молодежь селения Кудияб-Росо устраивала 10—15-дневные сборы.

Описанные нами формы досуга ахваццев во многом сходны с увеселительными мероприятиями под названием «переходящее ханство», известными другим народам Дагестана, и в частности — представителям аварской группы народов<sup>13</sup>.

У молодежи, собравшейся на многодневные увеселительные сборы, было и свое знамя. Днем и ночью у него стоял караул (2—3 человека) с палками в руках. Любой человек или группа лиц, сумевшая похитить или отбить знамя, имели право на значительный выкуп: несколько овец, теленка, бычка и др.

Собравшаяся молодежь проводила время и в играх. Одна из них называлась «жаваб», «жава», т. е. «ответ». Распорядитель собравшихся начинал рассказывать какую-нибудь вымышленную историю и, неожиданно прервав рассказ, предлагал продолжить его кому-либо из присутствующих. Между окончанием рассказа первого и продолжением второго обязательно должна была быть логическая увязка. В самом неожиданном месте прерывался и второй рассказчик, и ведущий предлагал продолжить третьему — и т. д. Замешкавшийся, быстро не сориентировавшийся или продолжавший повествование без особого остроумия наказывался штрафом. Интересно отметить, что по нашим данным такая же игра была характерна и для лакской молодежи, собравшейся на увеселительное мероприятие «чартту батлин»<sup>14</sup>.

Развлекалась молодежь также и игрой «хиси» («ошибка»). Перед ее началом ведущий показывал всем присутствующим четыре небольших предмета, давая им названия животных, например, монету (собака), кость (осел), камешек (петух), фруктовую косточку (лошадь), складывал все это в папаху, а затем, вытащив один из предметов, быстро бросал его на стол или на пол. Если, к примеру, выбрасывалась кость, то по условиям игры все должны были кричать по-ослиному, если фруктовая косточка — ржать и т. д. Неверно сориентировавшийся или замешкавшийся под громкий смех присутствующих в одиночку «исправлял ошибку», т. е. в данном случае кричал ослом или ржал. После этого ведущий объявлял, какой штраф накладывается на виновного (принести мясо, хлеб, бузу и пр.), и игра продолжалась.

Зимними вечерами к кому-нибудь из одиноких вдов иногда

<sup>13</sup> Попов Н. Кавказские спартанцы: (игры народов Дагестана). // Вести знания. 1926. № 2. С. 133; Егорова В. П. Указ. соч. С. 32.

<sup>14</sup> Рукоп. фонд ИИЯЛ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 549. Л. 165—166.

собирались молодые женщины и девушки. Они являлись, как правило, с какой-нибудь работой — штопкой, шитьем, вязаньем и др. и приносили с собой картофель, морковь, злаки. Последние поджаривались на плите или сковороде, картофель или морковь варились, и женщины всем этим угощались. Здесь же делились новостями, беседовали, шутили, пели песни. Такие собрания представляли собой род посиделок, широко распространенных у народов Кавказа, у славян, у народов Западной Европы и др. Любимым женским развлечением была игра в «Качи» («шуба»). Перед началом игры одна из старших женщин собирала у присутствующих фанты: платок, кольцо, серьгу, браслет и т. д. Другая женщина садилась в углу лицом к стене. Подняв один из предметов над головой, ведущая говорила: «Расскажи-ка нам о муже (женихе, брате, свекоре, девере) хозяйки этой вещи: сколько ему лет?; сколько у него детей?; сколько раз женат? и т. д. Или же: когда вы его жените?; кого бы ты хотела взять ему в жены?; как давно он достиг совершеннолетия? и т. п. Вся соль вопросов заключалась в том, что в первом случае речь могла идти о молодом человеке, а во втором — о зрелом мужчине или старике. Отвечая на каждый из вопросов, сидящая в углу женщина заворачивалась в овчиную шубу с головой, для того чтобы не услышать возможной подсказки. Если она отвечала на вопросы остроумно или хоть приблизительно верно, в угол сажали хозяйку последнего фанта и игра продолжалась. В вопросах и ответах разрешалось затрагивать интимную жизнь человека и его особые приметы. Дождавшись ухода девушек или выпроводив их, женщины наряжали одну из присутствующих мужчиной и танцевали с ней, позволяя себе в танце по отношению к переодетой определенные вольности. «Изменение внешности участников игр ставило их вне сложившихся в новое время норм поведения, — писал В. И. Чичеров. — Ряженные в ряде случаев оказывались хранителями архаических элементов новогодних обрядов, пережиточных форм поведения, исключаящего обычное в поведенческом быту понятие «допустимого» и «пристойного»<sup>15</sup>. Эта мысль, высказанная в отношении ряжения как такового, вполне оправдывает себя и для характеристики актов переодеваний с реликтами органических культов. Л. Я. Штернберг видел в подобных пережиточных действиях аналогии с шаманством<sup>16</sup>.

Подобные описанные нами или весьма приближенные к ним игры были характерны и для других дагестанцев, и для других народов<sup>17</sup>. Можно предположить, что цикл народных развлечений, так или иначе связанных с угадыванием, разгадыванием, узнаванием, генетически восходит к религиозно-магическим действиям и обрядам, призванным освободить скованные условия

<sup>15</sup> Чичеров В. И. Указ. соч. С. 192.

<sup>16</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 162.

<sup>17</sup> См., напр.: Сазонова М. В. О женских возрастных группах в Хорезме // Кратк. содерж. докл. среднеазиатско-кавказ. чтений. Л., 1978. С. 10.

ми сезона производящие силы природы, активизировать их. В целом игровые собрания ахвацев имели некоторые общие черты со сходными формами организации досуга кубачинцев, кванацинцев, урадинцев, тидибцев<sup>18</sup> и др.

Таким образом, ахвацы, как и другие дагестанцы, в свободное от работы время организовано проводили свой досуг. В стремлении труженников быть в часы отдыха в коллективе односельчан проявились исторически сложившиеся традиции. В организации и проведении досуга большую роль играли обычаи, традиции и адаты, регулировавшие и регламентировавшие общественные отношения внутри сельской общины. Многие виды организованного досуга представляли собой остаточные явления ритуально-игровых циклов древних обрядовых мужских и женских объединений. В XIX и тем более в XX веке подобные собрания все больше утрачивали ритуально-обрядовое содержание и превращались в организованное развлечение, в коллективный отдых людей.

Отдельные традиционные виды организации общественного досуга сохранились у ахвацев пережиточно не только до конца XIX в., но местами и до 30—40-х годов XX в.

Итак, мы рассмотрели некоторые формы досуга ахвацев, представляющие собой часть значительной по объему системы ритуализированного времяпровождения. Генетически они восходят к домонотеистическим обрядам, связанным с древнейшими формами верований, религиозных представлений. Наряду с другими компонентами культуры народа эти формы этнодифференцированы и локальны. «Культура этноса в целом обеспечивает его функционирование как системы», — пишет Ю. В. Бромлей<sup>19</sup>. Изменив свою идеологическую сущность, подавляющее большинство собраний мужчин и женщин, трансформировавшись в традиционные, проявило необычайную живучесть. Такая их устойчивость объясняется прежде всего условиями социально-экономического развития народа, относительной замкнутостью общественной жизни, а также «индивидуалистической психологией, отягощенной множеством пережитков»<sup>20</sup>.

Изучение круга вопросов, на котором мы вкратце остановились, дает отчетливое и наглядное представление о культуре и общественном быте народа, что чрезвычайно интересно и важно уже само по себе. С другой стороны, в увеселительных традиционных собраниях ахвацев многое, критически переосмыслив, можно перенести и в сегодняшний день. Эта мысль применительно к обычаям и обрядам как к таковым лаконично и емко выражена Ю. В. Бромлеем: «Складывавшиеся тысячелетиями

народные обычаи заключают в своих формах, а иногда и в содержании много такого, что может быть с успехом унаследовано нами и использовано при создании нового. Более того, без учета культурных традиций, пронизывающих все сферы нашей повседневной жизни, приживляемость новых обрядов крайне затруднена»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 148—173; Егорова В. П. Указ. соч. С. 31—32.

<sup>19</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии: (очерки истории и теории). М., 1981. С. 23.

<sup>20</sup> Сабуров Л. М. Указ. соч. С. 387.

<sup>21</sup> Бромлей Ю. В. Новая обрядность — важный компонент нового образа жизни: Традицион. и нов. обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 11.

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ИЦ РАН



[instituteofhistory.ru](http://instituteofhistory.ru)

З. Б. Рамазанова

### ОБЩИННОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ЗЕМЛЕПОЛЬЗОВАНИЯ ЛАКЦЕВ

В предлагаемой статье делается попытка дать характеристику общинного регулирования землепользования лакцев, в частности, сервитутов «барт-уртту», «духра», «ках» в конце XIX — начале XX века. Источниковедческой базой явились полевые материалы<sup>1</sup>, собранные автором во время этнографических экспедиций, архивные материалы, впервые вводимые автором в научный оборот; а также литературный материал.

В историко-этнографической литературе дается не только описание сервитутов. Д. Б. Бутаев, Х. О. Хашаев, А. Г. Булатова<sup>2</sup> объясняют их генезис и бытование вплоть до XX в. своеобразием соотношения общинной и частной собственности в условиях земельной тесноты и особенностей хозяйственной жизни. Большинство ученых, придерживаясь концепции М. М. Ковалевского, утверждает, что сохранение сервитутов является якобы пережитком былой общинной собственности. Это явление в аграрном праве ранее истолковывалось как «незнание» лакцами права частной собственности как ее усложненной формы<sup>3</sup>.

«Барт-уртту» — право весеннего выпаса скота на земле, принадлежащей другому лицу или другому сельскому обществу. Срок — три весенних месяца до 20 числа последнего месяца весны<sup>4</sup>. Иногда «барт-уртту» мог ограничиться и несколькими днями.

«Духра» — право пастыбы скота в осенние месяцы, обычно начиная с половины августа и до ноября, фактически же это право могло продолжаться до «барт-уртту»<sup>5</sup>. «Духра» — право

<sup>1</sup> Полевой этнографический материал автора: Хранится в Рукописном фонде Ин-та истории, языка и литературы Даг. филиала АН СССР. Ф. 5. Оп. 1. Д. 331.

<sup>2</sup> Бутаев Д. Б. О происхождении землепользования, известного в Казикумухском округе под названием «Барт-уртту», «Духра» и «Ква» // Дагестанские областные ведомства. — ДОВ. 1910. № 1. С. 1—10; Хашаев Х. О. Общественный строй народов Дагестана в XIX веке. М., 1961. С. 164—166; Булатова А. Г. Лакцы. Махачкала, 1971. С. 39—41.

<sup>3</sup> Хашаев Х.-М. О. Указ. соч. С. 166.

<sup>4</sup> ЦГА ДАССР. Ф. 90. Оп. 2. Д. 15. Л. 4.

<sup>5</sup> Хашаев Х. О. Указ. соч. С. 164.

на использование травы после сенокоса («духра» — досл. «отава»).

«Квах» — право пастыбы скота на пахотных участках после снятия урожая.

В «Записке» начальника Казикумухского округа отмечено, что «существующий в округе обычай под названием «барт-уртту», «духра» и «ках» имеет все признаки сервитутного права. Данный обычай заключается в том, что отдельные лица и общества, имеющие право «барт-уртту», «духра» и «ках», пользуются для выпаса своего скота или баранты земельными угодьями, принадлежащими на праве собственности другим лицам и обществам, причем «барт-уртту» и «духра» распространяется лишь на остатки от посевов после уборки хлебов. В некоторых случаях право пользования бывает иногда ограничено определенным числом дней и определенным количеством голов баранты»<sup>6</sup>, вернее, каждый сервитут имел свое строго регламентированное время (период).

Как свидетельствуют архивные материалы, представлявшие, в основном, тяжбы населения, сервитутное право распространялось на земли как сельских обществ, так и отдельных частных землевладельцев. Сервитутное право «барт-уртту» могло принадлежать отдельному сельскому обществу, распространяясь на угодья другого сельского общества<sup>7</sup>. Например, поскольку по адату, существующему в Казикумухском округе, «барт-уртту» продолжался до 20 числа последнего весеннего месяца<sup>8</sup>, часто злоупотребление этим правом вызывало споры и тяжбы между населением разных обществ. Так, например, в 1865 году жители селения Сухи начали спор с жителями селения Вихли (Кулинский район), которые имели право трехдневной пастыбы не в течение весенних месяцев, а по истечении «27 дней от лета»<sup>9</sup>. При этом жители селения Сухи указывали на вред, наносимый в это время вихлинцами, т. к. трава растет только в первые дни лета, а после «того ничего не растет и общественная земля остается без пользы для нашего скота»<sup>10</sup>.

Комиссия по разбору сословно-поземельных прав населения Дагестанской области, возвращая прошение общества селения Сухи Казикумухского округа по поводу права пользования вихлинцами «барт-уртту», т. е. весенней пастыбы на землях селения Сухи, доносила, что вопрос этот был возбужден в 1865 году и тогда же разобран Казикумухским окружным судом, причем состоялся между сторонами маслаат (договор), по которому Вихлинскому обществу представлено было право пользоваться трехдневной пастыбой на землях селения Сухи не весной, как принято

<sup>6</sup> ЦГА ДАССР. Ф. 239. Оп. 1. Д. 3. Л. 42; Полевой материал автора // РИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 331. Л. 7.

<sup>7</sup> Булатова А. Г. Указ. соч. С. 39.

<sup>8</sup> ЦГА ДАССР. Ф. 90. Оп. 2. Д. 15. Л. 4.

<sup>9</sup> Там же. Л. 4.

<sup>10</sup> Там же.

вообще в округе, а по истечении 27 дней первого летнего месяца<sup>11</sup> Решением этим вроде бы обе стороны, т. е. селения Сухи и Вихли, остались довольны, и с тех пор в течение 20 лет маслаат этот выполнялся, т. е. находился в силе. Исходя из всех обстоятельств, начальник Казикумухского округа пишет, что он якобы не находит оснований для разрешения спора между этими селениями<sup>12</sup>. Как явствует из другого документа той же серии, в окружном суде возник опять спор между обществами Сухи и Вихли. Поверенные с вихлинской стороны Амин-Дибир Магомед Мамаоглы, Махмуд Кади-оглы и Сайпу Кубахан-оглы заявили, что общество селения Вихли имеет право пользования пастьюбою на Сухинской земле Сукраган в течение трех дней после половины лета. В свою очередь, поверенные селения Сухи Ахмед Шалласуоглы, Омар Магомеда-оглы и Мургазали Сули-оглы<sup>13</sup>, не признавая заявление поверенных общества селения Вихли справедливым отозвались, что вихлинское общество имеет право пользования в начале лета, а не с половины его.

После долгого пререкания стороны согласились на маслаате, по которому вихлинцам разрешалось пользоваться пастьюбою на спорном месте последние три дня первого летнего месяца, при этом были обязаны возвратиться оттуда первого числа второго летнего месяца каждого года<sup>14</sup>.

Рассматривая следующий сервитут «ках», необходимо отметить, что «ках» — осенняя пастьба начинавшаяся по окончании жатвы хлеба и продолжавшаяся до зимы, т. е. до выпадения снега<sup>15</sup>. Тот, кто имел право «ках», мог запретить владельцу пахотной земли производить озимый сев. Чтобы осенью произвести посев на своей собственной земле, владелец должен был получить согласие того, кто пользовался правом «ках». За уступку права «ках» полагалось платить 2 р. 85 коп. с десятины. Поскольку после уборки хлебов на пахотном участке почти ничего не оставалось, так как хлеб убирался чисто и солома срезывалась с корня, то фактически пользоваться этим правом не представлялось возможным. Это право давало доход только в тех случаях, когда на этом участке производился осенний сев<sup>16</sup>.

В 1885 году общество селения Турчи сообщало в жалобе главному начальнику гражданской части на Кавказе, что их односельчане, имеющие стада овец, запрещают распахивать собственные пахотные земли просителей в осеннее время года, объявляя их для пастьбы своих овец и позволяют распахивать их только весной, отчего у просителей на их полях постоянные неурожаи. И поэтому, просят запретить их односельчанам-овцеводам, которые препятствуют просителям распахивать и засеивать свои поля,

<sup>11</sup> Там же. Л. 3.

<sup>12</sup> ЦГА ДАССР. Ф. 90. Оп. 2. Д. 15. Л. 3.

<sup>13</sup> Там же. Л. 5.

<sup>14</sup> ЦГА ДАССР. Ф. 90. Оп. 2. Д. 15. Л. 5.

<sup>15</sup> Там же. Ф. 90. Оп. 2. Д. 7. Л. 7.

<sup>16</sup> Хашаев Х. О. Указ. соч. С. 164.

в свою очередь, владельцы права на «ках» требовали еще плату за уступку их права на осеннюю пастьбу, за что владелец земли, т. е. посева, должен был платить владельцу «ках» 1/3 сабы ячменя с каждой засеянной сабы хлеба<sup>17</sup>.

В рапорте на имя Комиссии для разбора сословно-поземельных прав населения Дагестанской области начальник Казикумухского округа от 26 сентября 1885 года сообщил, что 1) из числа пахотных полей, на коих имеется «ках», некоторые составляют общественную собственность целого селения, а некоторые — частную личную собственность отдельного хозяина;

2) «кахом» пользуются не только отдельные посторонние лица, но на некоторых полях и целые сельские общества, при этом как односельчане, так равно лица из другого селения;

3) право на «ках» образовалось издавна от продажи полей на особых условиях и потому существовало не во всех селениях округа; когда же именно и каким порядком образовалось это право, никто из старожил не может объяснить;

4) общественное положение как хозяев полей, так и лиц, имеющих право на «ках», не имело в этом случае никакого значения; и есть те и другие лица, занимающие различные сословные положения и одного сословия безразлично;

5) сохранилось ли право на «ках» во всех селениях, в коих было таковое во времена ханов, утвердительно сказать нельзя, но надо полагать, что каждый хозяин «ках» строго оберегал это право и периодически поддерживал его судебными постановлениями, опираясь на адат<sup>18</sup>.

Жители селения Хосрек возбуждали ходатайство о ликвидации права дочери Агалар-хана Маяханум-бике на «ках» и мотивировали это тем, что она не имеет скота и сдает право на «ках» в аренду, чем причиняет убытки обществу<sup>19</sup>.

При сервитутах «духра» и «барт-уртту» размер пастбищ измерялся числом баранов, причем на одного барана полагалась одна десятина. А площадь посевов измерялась в сабах. Так, например, иметь право на «ках» на 12 сабов означало иметь право на одну десятину<sup>20</sup>.

Возникновение указанных сервитутов дагестанские этнографы, как указано выше, связывают с былой собственностью общины на пашню и покосы, где земля с прекращением переделов и переходом отдельных участков в частную собственность на первых порах после сбора урожая как бы вновь поступала в собственность сельской общины<sup>21</sup>. Превращению бывших посевных полей после уборки урожая в общественные пастбища способствовала еще существующая у лакцев паровая система земледелия,

<sup>17</sup> ЦГА ДАССР. Ф. 90. Оп. 2. Д. 7. Л. 1—3.

<sup>18</sup> ЦГА ДАССР. Ф. 90. Оп. 2. Д. 7. Л. 4.

<sup>19</sup> Хашаев Х. О. Указ. соч. С. 165.

<sup>20</sup> Хашаев Х. О. Указ. соч. С. 165.

<sup>21</sup> Булатова А. Г. Указ. соч. С. 40.

где действительно поля во время пара превращались в общественные пастбища.

Возникновение сервитутов Х. О. Хашаев объясняет неравномерностью распределения земель между обществами и различной потребностью в земельных угодиях из-за земельного голода, необходимостью прогона скота весной в горы и осенью на зимние пастбища через земли других селений, но главным образом — в связи с наличием собственности на землю<sup>22</sup>.

Одна из причин возникновения и живучести указанных сервитутов, нам кажется, кроется в отсутствии у лакцев так называемого «принудительного севооборота», при котором община регулировала процесс эксплуатации своих участков и решала, какие земли засеять, а какие оставить под пар. Здесь, т. е. в Лакии, каждый хозяин сам решал, какой участок засеять, а какой оставлять под пар.

Сервитуты также могли возникнуть по ханским актам дарения в результате насильственного захвата земель для временного выпаса скота у слабого сельского общества, кроме того, в результате уступки обществом права пользования землей на срок в виде возмещения цены крови и, наконец, владелец или владельцы земли сообща могли предоставить право пользования за определенную плату на срок и бессрочно<sup>23</sup>.

Крестьянские тяжбы по данному праву приобретают особую остроту в конце XIX — начале XX вв. в связи с происшедшими в Дагестане изменениями. Речь идет о ломке патриархально-феодального уклада, проникновении новых, капиталистических отношений, расслоении крестьянства, появлении кулачества. Именно в этот период «население, правосознание которого под влиянием текущей действительности существенно изменилось, глубоко чувствовало несправедливость подобного порядка вещей и, тяготясь этой своеобразной повинностью, неоднократно ходатайствовало о прекращении ее, но все подобные ходатайства признавались не своевременными»<sup>24</sup>.

Рассматривая вопрос о ликвидации сервитутного права, начальник округа считает его своевременным лишь в связи с вопросом об уничтожении зависимых отношений поселян к бекам и о прекращении отбываемых первыми повинностей: «Я считаю вполне своевременным возбудить вопрос и об уничтожении в округе этого сервитута, так как сервитут этот не опирается на юридические основания, а лишь на устные предания, оставляющие место для положений о захвате, упразднение его может быть осуществлено без всякого вознаграждения и выкупа»<sup>25</sup>.

Сказанное выше позволяет нам сделать следующий вывод:

<sup>22</sup> Хашаев Х. О. Указ. соч. С. 166.

<sup>23</sup> Хашаев Х. О. Указ. соч. С. 166.

<sup>24</sup> ЦГА ДАССР. Ф. 239. Оп. 1. Д. 3. Л. 42.

<sup>25</sup> ЦГА ДАССР. Ф. 239. Оп. 1. Д. 3. Л. 42.

возникновение названных сервитутов было связано с попытками правового урегулирования противостоящих друг другу хозяйственных интересов разных общин, а также общин и частных владельцев в условиях нараставшего антагонизма взаимоотношений общинной и частной собственности на фоне земельной тесноты, развивавшейся хозяйственной специализации, ослабления позиций общины в землепользовании, хозяйственном и общественном быту<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Рамазанова З. Б. Сервитутное право в системе землепользования лакцев в конце XIX — начале XX вв. // III Конф. молодых ученых: (Тез. докл.). Махачкала, 1980. С. 46—47.



М. К. Мусаева

## ВЗАИМОПОМОЩЬ И ЕЕ ФОРМЫ У ХВАРШИН<sup>1</sup>

Важную роль в общественной жизни хваршин играл обычай взаимопомощи. Этот обычай, появившийся и развившийся в недрах господства родовой общины и отражавший коллективный общинный характер труда, был широко распространен у народов Дагестана, на что указывали, например, дореволюционные исследователи А. Омаров<sup>2</sup>, С. Габиев<sup>3</sup>. Рассматриваются эти вопросы и в исследованиях современных авторов, занимающихся историей и этнографией края<sup>4</sup>. Есть также специальные работы<sup>5</sup>.

Взаимопомощь распространялась на многие сферы жизни общества и была большим подспорьем для семьи, т. к. она всегда могла рассчитывать при необходимости на поддержку не только родственников, но и всех односельчан, и стала нормой общественной жизни хваршин.

<sup>1</sup> Хваршины — один из малых народов, относящихся к аваро-андо-динской группе и населяющих Западный Дагестан. Хваршинский союз сельских общин состоял из шести населенных пунктов (Хварши, Хонох, Сантлада, Квантлада, Ихоквари и Хвайни), которые в настоящее время входят в состав Цумадинского района.

<sup>2</sup> Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. Тифлис, 1970. Вып. IV.

<sup>3</sup> Габиев С. Лаки, их прошлое и быт // СМОМПК. Тифлис, 1906, Вып. XXXVI.

<sup>4</sup> Гаджиева С. Ш. Материальная культура кумыков (XIX—XX вв.). Махачкала, 1960; Ее же. Кумыки. М., 1961; Ее же. Материальная культура ногайцев в XIX — нач. XX вв. М., 1976; Османов М.-З. О. Жилище цудахарцев в XIX — XX вв. Учен. зап. ИИЯЛ им. Г. Цадасы. 1961. Т. IX; Рамазанов Х. Х., Шихсаидов А. Р. Очерки истории Южного Дагестана. Махачкала, 1964; Гаджиева С. Ш., Османов М.-З. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967; Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967; Булатова А. Г. Лаццы. Махачкала, 1970; Агулы. Махачкала, 1975; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX — нач. XX вв. М., 1978; Современная культура и быт народов Дагестана. М., 1971; Исламгагомедов А. И. Традиционное в современном общественном быту переселенцев // Традицион. и новое в современ. быту дагестанцев-переселенцев. Махачкала, 1981.

<sup>5</sup> Егорова В. П. Из народных традиций Дагестана // Вопр. истории и этнографии Дагестана: Сб. науч. сообщ. ист. фак. ДГУ. Махачкала, 1970. Вып. II; Лугуев С. А. Взаимопомощь в хозяйственной деятельности лакцев (2-я пол. XIX—нач. XX вв.) // Хозяйство народов Дагестана в XIX—XX вв. Махачкала, 1979.

Существовала взаимопомощь трудовая, или производственная, материальная и моральная. К трудовой взаимопомощи (гвай) относилась, прежде всего, помощь в сезон сельскохозяйственных работ. Строгая регламентация общиной сроков проведения работы в поле, примитивные орудия труда, трудности горного земледелия требовали для своевременного завершения сельхозработ участия большого количества рук. Гвай проводили при прополке, при внесении удобрений (навоз, зола), уборке урожая, скирдовании, обмолоте.

На прополку (ичила бах) обычно приглашались женщины. Хозяйка за 2—3 дня до прополки обходила своих родственниц и соседок и говорила о том, что собирается очистить хлеб от сорняков. Одного намека было достаточно, чтобы женщины утром пришли на помощь. Каждая старалась принести с собой что-нибудь вкусное, чтобы затем в поле сообща пообедать. Большая помощь оказывалась односельчанами при обмолоте, при веянии. И тот и другой вид были трудоемкими, и участвовали в них одни мужчины. Обмолачивали хлеб на токах молотильными досками. В зависимости от того, сколько людей собралось и каков урожай, веяли в тот же день или хозяин переносил на следующий день. Причем специально назначался человек, владевший секретами веяния — подбрасывал лопатой зерно так, чтобы тяжелое, крупное зерно для сеянного фонда отделилось от легкого и образовало отдельную кучу.

Вид трудовой взаимопомощи распространялся и на «стрижку» овец, и на изготовление овечьего сыра, и на заготовку дров на зиму. Овец не стригли, а выщипывали, причем дважды: весной (гьорс лютену) и осенью (гьанс лютену)<sup>6</sup>. Это был сложный процесс, и, естественно, он требовал привлечения дополнительной рабочей силы — эту функцию выполняли родственники и соседи. При изготовлении овечьего сыра (бекьес к'лора) объединялось 10—12 хозяйств и распределяли готовую продукцию из расчета 7 овец — сыр из надоев одного дня, 14 голов — сыр из надоев двух дней и т. д.

Широкое распространение получило у хваршин объединение двух или трех хозяйств для совместной обработки поля. Объединение возникало в результате недостатка рабочего скота в каждом из них, а также изредка и инвентаря. Такая форма коллективного труда — «супрыга» — известна и другим народам<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Шерсть осенней заготовки считалась лучшей по качеству.

<sup>7</sup> Гаджиева С. Ш. Указ. соч. С. 100; Агаширинова С. С. Патронимия у лезгин // Учен. зап. ИИЯЛ им. Г. Цадасы. 1965. Т. XIV. С. 113; Лугуев С. А. Указ. соч. С. 108; Калоев Б. А. Агулы // ТИЭ. 1962. Вып. 79. С. 21; Контария М. К вопросу о некоторых трудовых объединениях, связанных с вспашкой в Кабарде // Сб. статей по истории Кабарды и Балкарки. Нальчик, 1959. С. 56; Расудова Р. Я. Формы организации труда в общинах некоторых районов оазисного земледелия Средней Азии (конец XIX — нач. XX вв.) // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971. С. 276; Андрианов Б. В., Моногарова Л. Ф. Ленинское учение об общественно-экономических укладах и его значение для этнографии // СЭ. 1970. № 1. С. 41.

Причем эта форма была организационно устойчива, что выразилось в постоянстве состава участников. При подобной производственной кооперации прежде всего учитывались родственные связи и реже — соседство земли в поле или домов в селе.

В помощи нуждались люди и во время заготовки дров на зиму. Заготовка дров делилась на два этапа — день рубят дрова, собирают хворост, на следующий или через несколько дней перевозят дрова на ослах в село. В первом случае была необходима физическая взаимовыручка, во втором — тягловая сила — и то и другое нуждающийся в помощи получал от соседей и родственников. Причем дрова заготавливались не только на зиму, но и перед свадьбой, когда большое количество дров расходовалось на топку печей для приготовления угощения многочисленным гостям. За несколько дней до свадьбы все молодые мужчины села собирались на заготовку дров. Завершив работу, молодежь устраивала гулянье с кострами, состязаниями в силе, ловкости.

В дровах нуждались и во время похорон — для печей на приготовление поминальной пищи; в этом случае каждый житель ставил ночью 2—3 полена у дверей своего дома, а один из дальних родственников умершего рано утром обходил всех и забирал дрова.

К виду трудовой относится и взаимопомощь при изготовлении многих предметов быта, кустарных изделий. В частности, при изготовлении шерстяного плетеного ворсистого одеяла «цахъа ала». Процесс его производства был трудоемким, т. к. на это одеяло уходило много шерсти и весенней и осенней стрижки, не случайно за 1 «цахъа ала» давали корову с приплодом. Собирались только женщины; только женским делом считалось и изготовление войлока (бутну-гвай); где женщинам также приходилось чесать, катать руками, мыть, сушить шерсть осенней стрижки. В изготовлении тонкого сукна «эну» (которое, как говорят старожилы, можно было пропустить через колечко) участвовали и мужчины. Мужская помощь нужна была при вялении сукна. Причем к искусной мастерице, которая владела секретами изготовления «эну», собиралось наибольшее количество помощников.

Даже обычное шитье новой шубы не обходилось без помощи соседок и родственников. Хозяйка оповещала соседок и родственников, что она пригласила мастерицу (чиолугъини) кроить шубу, вечером все собирались (обычно человек 8—10). Мастер только кроила, а собравшиеся под ее руководством шили; за разговорами, шутками — за ночь шуба бывала готова. Хозяйка устраивала небольшое угощение, и гости после многочисленных благожеланий расходились. Вознаграждение получала только специально приглашенная мастерица.

Очень распространенным видом трудовой взаимопомощи было участие всех в строительстве дома<sup>8</sup>, особенно при закладке фун-

дамента, обмазке стен и покрытии крыши лесным мхом (заза), за которым обычно отправлялась молодежь. Обмазкой стен занимались женщины. На строительные работы хозяин специально созывал родственников, соседей. Каждый проходящий считал своим долгом поработать хотя бы час (если он не был занят).

Почти на все виды трудовой взаимопомощи, если она оказывалась не во время траура, люди, особенно молодежь, шли, как на праздник. Заканчивались «гвай» обычно угощением, за которым обязательно следовали песни, танцы, веселье. Расходились участники коллективных работ после взаимных благожеланий.

Другой формой взаимопомощи была материальная. Этот вид взаимопомощи оказывался при несчастных случаях (пожарах, неурожаях и т. д.), а также распространялся на семейно-бытовые обряды, такие как свадьба, похороны. Интересный обычай материальной помощи молодому человеку, который решил жениться, существовал в с. Хварши и его отселке Хонох. Если родители девушки, которая понравилась парню, по каким-либо причинам отказывали и не давали согласия на свадьбу, то к сватовству, в котором принимали обычно участие только близкие родственники (отец, дядя по матери), привлекались все уважаемые люди села, а порой и из соседних сел, которые вместе с дибиром села шли к родителям невесты и добивались согласия. В таких случаях жених должен был выполнить условие: привязать к дверям невесты оседланную лошадь (закъва хIадураб сайро). Если жених не был в состоянии сделать это, ему помогали не только члены тухума, но даже джамаат. Помощь односельчан оказывалась и в устройстве свадеб. Все родственники, соседи и сельчане принимали в подготовке и проведении свадьбы активное участие.

Мужчины помогали в организационных хлопотах, женщины — в приготовлении свадебной пищи. Каждый из участников торжества оказывал и посильную материальную помощь, которая выражалась в преподношении подарков жениху и невесте. Это были в основном продукты питания (зерно, мука, масло и т. д.) и предметы обихода (посуда, отрезы, платки). Родственники делали и денежные подношения. Величина подарка зависела от степени родства. Этими подношениями общество старалось покрыть расходы на свадьбу и как-то материально облегчить жизнь молодой паре.

Помощь была не только материальной — каждый старался в меру своих способностей поддержать на свадьбе веселье, танцевал, пел, участвовал в играх, вся молодежь принимала участие и в обрядовых действиях, которыми так насыщен весь свадебный цикл. И их соблюдение становилось огромной силой воздействующим общественным актом, влиявшим на всю последующую жизнь

С. 119—200: Материальная культура даргинцев. С. 149; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин. С. 187; Лугуев С. А. Указ. соч. С. 104; Исламагомедов А. И. Указ. соч. С. 23 и др.

<sup>8</sup> Этот вид взаимопомощи был характерен для всех народов Дагестана. См.: Гаджиева С. Ш. Кумыки. С. 281; Материальная культура аварцев.

брачующихся, а всеобщее участие в них превращало свадьбу в яркий праздник всего села.

Обычай материальной и моральной помощи распространялся и на похоронный обряд, в котором принимали участие все взрослые жители села и даже соседних сел. Составной частью похоронных обычаев являлись так называемые поминальные обеды, которые для бедной семьи часто были обременительными<sup>9</sup>, и помощь родственникам и соседей, пусть не всегда полностью покрывающая расходы, была необходима. Помощь соседей и морально поддерживала тех, кто потерял близких.

Обычай взаимопомощи играл положительную роль не только как материальное и трудовое подспорье в хозяйстве, он давал возможность для сближения людей не только по родственному или тухумному принципу, а молодежи позволял при существовавшей тогда строгости нравов присмотреться друг к другу, обмениваться знаками внимания. Но нужно отметить, что этот народный обычай, ставший традицией и нормой поведения, очень часто использовался имущей верхушкой для привлечения бесплатной рабочей силы<sup>10</sup>. С одной стороны, экономическая зависимость, в которой находилась беднота, а с другой — обычай лишал их возможности отказаться от работы. Таким образом, обычай взаимопомощи становился завуалированной формой эксплуатации родственников и односельчан, т. к. объем выполняемых работ у имущей верхушки был намного больше. Но в условиях земельного голода, отсталых натуральных форм хозяйства, всевозможных запретов на сроки проведения сельскохозяйственных работ этот обычай был хозяйственной необходимостью.

Взаимопомощь была узаконена адатом и стала по своей форме этической нормой человека, живущего в обществе, и отказ от принятых норм поведения, какой бы сферы общественной жизни это не касалось, карался общественным презрением. Ведь общественное мнение являлось одной из причин, заставлявшей соблюдать нормы обычного права<sup>11</sup>.

Считалось, что взаимопомощь оказывалась «совершенно безвозмездно»<sup>12</sup>. Действительно, за помощь хозяин не расплачивался ни продуктами, ни деньгами (считать угощение за плату также нельзя). Но, если разобраться (а в этом помогает и само название «взаимопомощь» и полевой материал), существовало неписаное правило, по которому была необходима отработка каждого трудом за оказанную коллективом помощь; правда, время

<sup>9</sup> См.: Гаджиева С. Ш. Кумыки. С. 282.

<sup>10</sup> Османов Г. Г. Социально-экономическое развитие дагестанского доколхозного аула. М., 1965. С. 117; Его же. Генезис капитализма в сельском хозяйстве Дагестана. М., 1984. С. 115; Исламгагомедов А. И. Традиционное в современном общественном быту переселенцев. С. 22—23.

<sup>11</sup> Современная культура и быт народов Дагестана. С. 214.

<sup>12</sup> Лугуев С. А. Указ. соч. С. 106.

взаимных расчетов было неограниченным и «оплачивалось» не обязательно в том же хозяйственном году и не всегда в той же форме (исключение составляет только «супруга»).

Итак, обычай взаимопомощи, возникший в недрах родового строя как родственно-тухумная организация труда, приобрел соседский, общинный характер, и пройдя через все этапы социального развития общества, продолжает жить в современном быту, наполнившись социалистическим содержанием, уже не только как хозяйственная необходимость, но и как хорошая традиция<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Исламгагомедов А. И. Традиционное в современном общественном быту переселенцев. // Традицион. и новое в соврем. быту дагестанцев-переселенцев. Махачкала, 1981.



М. А. Магомедова

## ПРАЗДНИК ПЕРВОЙ БОРОЗДЫ У ДАРГИНЦЕВ

Праздник первой борозды — один из древнейших сельскохозяйственных праздников народов Дагестана. Изучением его занимались многие исследователи<sup>1</sup>. Большой интерес представляет праздник первой борозды у даргинцев. Он являлся распространенным и наиболее значительным праздником весны, да и всего годового цикла сельскохозяйственного календаря. В различных селах встречалось много различных названий для обозначения этого праздника: «хъу бяхIруме» — выход на пашню, «хъуча хъилла» — борозда на пашне, «хъил агъни», «гъарш агъни» — проведение борозды, «хъуя булхъни» — праздник пашни, «хъу дерхъ» — чтобы был урожай на пашне<sup>2</sup>, «анджи вахъ»<sup>3</sup> — землю начинать, «хъуй бисмилла» — начинать пашню, «къилл байрам» — праздник борозды<sup>4</sup>. Нами выявлены и другие названия: «хъулла мехъ» — свадьба пашни (с. Нахки, Урари), «къелла мехъ» — свадьба борозды (с. Цугни), «хъулла къилл» — борозда пашни, «хъу къилигъул» — проведение борозд на пашне (с. Дзилебки), «абла къилл» — весенняя линия, борозда (с. Шири).

<sup>1</sup> Чурсин Г. Ф. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Изв. Кавказ. историко-археол. ин-та (далее ИКИАИ). Тифлис, 1927. Т. 5. С. 43—60; Османов М. О. Хозяйство // Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967; Агларов М. А. О происхождении календарного праздника «выход плуга» // Материалы сес., посвящ. итогам экспедиц. исследов. в Дагестане в 1978—79 гг. Махачкала, 1980; Лугуев С. А. О празднике первой борозды у лакцев в XIX в. // Материалы сес., посвящен. итогам экспедиц. исслед. Ин-та ИЯЛ в 1980—81 гг. Махачкала, 1982; Булатова А. Г. Идеологические представления аварцев, нашедшие отражение в празднике первой борозды (XIX — нач. XX в.) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 89—90.

<sup>2</sup> Османов М. О. Указ. соч. С. 55.

<sup>3</sup> Амиров Г. М. Среди горцев Северного Дагестана / Сборник сведений о кавказских горцах (далее ССКГ). Тифлис, 1873. Вып. 7.

<sup>4</sup> Алиев Б. Г. Сельскохозяйственный календарь даргинцев // Вопр. истории Дагестана. Махачкала, 1974. С. 191, 193.

Праздник первой борозды проводился как праздник весны, с ним были связаны надежды на хороший, богатый урожай. В древности, по-видимому, магическое значение вкладывалось и в линию, борозду пашни, с чего как бы начинался будущий урожай. Этим объясняется многочисленные названия со словом «борозда», «линия» («къилл»).

Ярко и красочно описал еще в XIX в. праздник первой борозды Амиров Г. М.<sup>5</sup> Праздник проводился в его родном с. Урахи. По его описанию можно заключить, что праздник проходил в три этапа: 1) подготовка к запашке; 2) проведение обрядовой запашки; 3) проведение различных игр, соревнований. Праздник начинался утром, когда все жители, одетые в лучшие наряды, собирались к площади. Мужчины, а иногда и все жители села приглашались к тому, кто должен был провести первую борозду. Те, кто шли на угощение, иногда брали с собой различные продукты: муку, кусок мяса, яйца, масло. В это время юноши проводили на площади джигитовку. После угощения на площадь выходили главный пахарь («хола хъубзар») с запряженными в соху быками, мужчины, старики, выборные сельского самоуправления. Землепашец, быки и соха были украшены платками и разноцветными ленточками. Торжественная процессия во главе с главным пахарем, направлялась к ближайшему участку пашни.

В поле участники процессии образовывали громадный круг. «Хола хъубзар» выводил быка на середину круга и начинал пахать. Он одет в вывернутую наизнанку шубу, баранью пушистую шапку. Вывороченная шуба главного пахаря по принципу имитативной магии должна была обеспечить обильный урожай. Как только пахарь начинал проводить обрядовую линию, присутствующие тут же начинали бросать в него землю, остатками снега, пометом. После проведения 2—3 ритуальных борозд устраивались бег, скачки, разнообразные игры. Победители состязаний получали разнообразные призы: «шульми» (боковая часть бараньины), хлеб, печеную из теста куклу и т. д. Особо отмечался наездник, прискакавший первым. Жители, чаще всего родственники, друзья, навешивали на победителя свои кинжалы, а женщины украшали лошадь платками, красивыми отрезами. Потом все эти вещи забирались. Иногда победителю в скачках выделяли специальный сенокосный участок, а он, в свою очередь, должен был устроить для сельчан угощение у себя дома.

Так, но с многочисленными особенностями в деталях проходил праздник первой борозды в большинстве даргинских сёл. Почти в каждом селении, где проводился праздник, в проведении этого обряда были свои особенности, но несмотря на это, основа всех вариантов праздника была единая. Общим моментом было то, что главный пахарь — ответственный за проведение первой запашки («хола хъубзар» — с. Мулебки, «хола хъубзар» —

<sup>5</sup> Амиров Г. М. Указ. соч. С. 41—42.

с. Ицари, «кѣлиан» — с. Дзилебки, «анжи вахвикан» — с. Урахи) должен был обладать такими свойствами, как хороший характер, состоятельность, авторитет у односельчан.

В с. Акуша в главные пахари старались выбрать сельчанина с длинной бородой, символизирующей пышную растительность, в с. Муги — не выбирать человека с синими глазами. Во время праздника всюду хотели провести не менее 2—3 борозд. Во многих селах главный пахарь во время проведения борозды одевал шубу наизнанку. Интересно отметить, что такая традиция характерна для многих народов. Наизнанку, шерстью наружу, одевали шубу на подобном празднике аварцы, лакцы и другие народы Дагестана и Кавказа. У русских, украинцев, белорусов очень часто прибегали к магической силе шубы шерстью наружу, чтобы обеспечить богатство новорожденному или новобрачному<sup>6</sup>. Словом, «шуба, — отмечает Г. Ф. Чурсин, — если она вывернута шерстью наружу, является общепризнанным магическим средством, привлекающим богатство и благополучие»<sup>7</sup>.

Почти во всех селах старались главного пахаря забросить комками грязи, снегом, камнями. После праздника обязательными считались спортивные состязания, игры, скачки и застолье, устраиваемое победителем соревнования. Застолье организовывал и главный пахарь.

Интересно, что в беге на празднике первой борозды в старину участвовали только юноши и неженатые мужчины. «В этом можно усмотреть определенный смысл, — считает М. О. Османов. — К церемонии, связанной с почитанием божества (земли. — М. М.) могли быть допущены только чистые и непорочные»<sup>8</sup>. В последующем это было забыто и, по словам информаторов, во многих селениях к бегу допускались все, кто желал этого.

В проведении праздника первой борозды были и локальные особенности. Укажем на наиболее интересные моменты, которые нам описали информаторы из разных даргинских сел. Так, в с. Уркарах первый пахарь должен был испечь две баранки хлеба, которые мог поднять не каждый. Утром в день первой борозды эти баранки катили с горы. Дети и молодежь старались поймать их. Тем, кому это удавалось, отламывали куски и ели их тут же. В с. Дзилебки старший пахарь готовил одну баранку. В с. Леваша во время праздника пекли огромную баранку хлеба диаметром в 80 см — 1 м. Ее, прежде чем вручить победителю, надевали на рог быку и по тому, как бык от тяжести наклонял голову, судили о будущем урожае<sup>9</sup>. Исследователи считают круглый хлеб символом солнца<sup>10</sup>. Солнце по народным наблюдениям являлось

<sup>6</sup> Чурсин Г. Ф. Указ. соч. С. 59.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Османов М. О. Указ. соч. С. 56.

<sup>9</sup> Магомедов Р. М., Дзагурова В. П. К истории земледелия в Дагестане. Махачкала, 1969. С. 21.

<sup>10</sup> Чурсин Г. Ф. Фигурные обрядовые печеня у кавказских горцев // Бюл. Кавказ. историко-археол. ин-та (БКИАИ), 1930. № 6. С. 19.

главным условием высоких урожаев и хорошего травостоя. У даргинцев с. Мулебки, Мекеги в процессе пахоты плуг, которым проводилась первая борозда, должен был быть поломан, иначе считалось, что не будет хорошего урожая. В с. Шири линию проводили после трапезы у сельского кадия, т. е. в доме «у того, у кого хлеба много». В с. Дзилебки в день первой борозды скачки, бега устраивались с утра. После проведения состязаний все мужчины шли к главному пахарю и у него пировали. Только после всех этих церемоний выходили на проведение борозды<sup>11</sup>. У агулов, с которыми граничат даргинцы, также прежде всего устраивались скачки, затем состязания молодых людей и лишь после этого проводилась церемония запашки поля<sup>12</sup>. В с. Кища перед праздником готовили небольшое «дерево изобилия», украшенное фруктами, куклами из хлеба, яйцами, пирогами. Оно должно было символизировать обильный урожай. Организаторы праздника несли дерево к месту проведения борозды. По дороге дети старались отнять угощение, а взрослые — оградить дерево от порчи<sup>13</sup>. В с. Муги главного пахаря угощали медом.

У харбукцев сохранился старинный приз для победителей в соревнованиях, устраиваемых после праздника. Здесь призом была выпеченная из теста кукла, изображающая девушку. Глаза ее делали из серебряных монет, зубы — из фасоли. Голову утыкали несколькими прутьями. Ее несли впереди идущих на праздник первой борозды на вытянутых руках. Возможно, в этом обряде проявлялся пережиток древнего представления о том, что у пашни, хлеба имеется дух, хозяин, отмечает М. О. Османов, и он должен быть женского рода, ибо только женщина обладает способностью воспроизводства<sup>14</sup>. Именно поэтому первобытные земледельцы стремились умилостивить этого духа, чтобы он помог полю воспроизвести зерно.

Последующее деление куклы по кусочку между многими людьми должно было приобщить последних к таинству воспроизводства, дать им силу, заключенную в духе хлеба.

В с. Цудахар победителю в первые годы Советской власти давали и красный флажок как символ новой власти.

Большой интерес представляет обычай жителей с. Цугни, Нахки, Меусиша. Здесь после проведения ритуальной борозды в штаны главного пахаря старались забросить землю. У даргинцев с. Меусиша землю бросали в карманы штанов. Подобные моменты в праздниках первой борозды отмечены и у других народов Кавказа. Так, в карманы штанов бросали землю лакцы с. Кули. Булатова А. Г. те же аналогию находит у аварцев, у которых земля и бык выступали в качестве брачных партнеров, между

<sup>11</sup> Алиев Б. Г. Указ. соч. С. 193.

<sup>12</sup> Чурсин Г. Ф. Праздник «выхода плуга...» С. 54.

<sup>13</sup> Османов М. О. Указ. соч. С. 56, 57.

<sup>14</sup> Там же.

которыми ежегодно осуществлялся брачный союз<sup>15</sup>. У осетин после проведения борозды пахарь раздевал себя догола ниже пояса и садился на вспаханный участок<sup>16</sup>. Эти обрядовые действия связаны с представлением древних земледельцев о связи плодородия сил человека и природы. Еще древние греки во время первой борозды совершали на поле половой акт<sup>17</sup>. В древней Месопотамии для выполнения полового акта в день Нового года избирались молодые жрица и жрец, отождествлявшиеся на это время с богами плодородия<sup>18</sup>. Пережитки подобного обычая зафиксированы и у римлян<sup>19</sup>.

Много общего с вышеописанным мы находим у русских крестьян, когда во время утренних и трех вечерних зорь, следовавших за посадкой, женщины и девушки (а в редких случаях и мужчины) обегали участок по бороздам с распущенными волосами и без юбок или совсем обнаженные. Индейцы-типилы из Центральной Америки специально выбирают определенных лиц для совершения полового акта в тот момент, когда в землю пойдут первые семена<sup>20</sup>.

Итак, мы видим, что древние земледельцы проводили аналогично между физиологическим строением женщины и земли. Процесс размножения растений, по их представлениям, был подобен зачатию и рождению человека.

Главным для земледельцев являлся процесс созревания урожая. В религиозной сфере эти земледельческие идеи выражались в устойчивой символике: земля-женщина; засеянная нива уподоблялась женщине, созревание зерен — рождению ребенка<sup>21</sup>. Для получения богатого урожая люди прибегали к симпатической магии, веря, что подобное обязательно вызовет подобное же. Этим можно объяснить обряд бросания земли внутрь или в карманы штанов главного пахаря у даргинцев с. Меусиша, Нахки, Цугни. Можно полагать, что этот обряд — результат поздней деформации, а в прошлом, по-видимому, имитировались более откровенные эротические действия. Это предположение с землей отчасти подтверждается и тем, что праздник проведения борозды у тех же жителей сел. Нахки, Субтук, Урари носил название «хьулла мехъ», т. е. свадьба пашни. У жителей с. Цугни он назывался и «кьелла мехъ» (свадьба борозды). С подобным представлением, видимо, был связан обычай жителей лакского с. Кули, гранича-

щего с даргинцами, которые в день первой борозды организовывали сватовство молодым парам.

Л. Я. Штернберг писал, что «в глазах народов земледельческих, земля представлялась божеством женского пола, которое беременело от солнца, падавшего в виде дождя с неба и рождало все живущее. Земля рождает так же, как и женщина, и отсюда этот старинный обряд опаживания, который имел целью устроить свадьбу земли с плугом. Это было связано с представлением, что «плуг — это мужской элемент, а земля — элемент женский»<sup>22</sup>. Подобный вывод позволяет объяснить, почему процесс проведения и засева первой борозды даргинцы сравнивали со свадьбой. И у чувашей праздник первой борозды осмысливался как таинственный брак (земли с плугом)<sup>23</sup>.

В праздниках первой борозды у даргинцев интересны моменты, связанные с обрядовой пищей. В селах Цугни и Нахки после проведения борозды готовили «хьулла хвала хинкни» (большой хинкал пашни). При этом старались, чтобы каждый участник попробовал хотя бы один кусочек хинкала. Такой же хинкал готовили в Урари. В Харбуке обязательным являлся большой хинкал с курдюком. В с. Мекеги главный пахарь перед проведением борозды отправлялся в поле, где брал самый большой камень, нес его домой, взвешивал, и из муки того же веса жена готовила «вана нукьун» — жареную муку с добавлением масла, сахара, которую раздавали жителям перед выходом пахаря в поле. Обязательным являлись пироги, иногда очень большие. Начинка пирога готовилась из яиц, трав. Самые большие баранки и пироги делал главный пахарь. Размеры пирога и разнообразие его начинки были в конце XIX в. делом престижа не только самого старшего пахаря, но и сельского общества в целом. Например, в с. Хаджалмахи готовили пирог диаметром до одного метра и толщиной 0,5 м. Клади в него сотни яиц, много мяса, курдюка, колбасу, изюм и др. продукты<sup>24</sup>. В древности величина пирога и его начинки символизировала обилие будущего урожая, а также коллективный характер пахоты и сева.

В с. Акуша перед тем как выйти на праздник, главный пахарь у себя дома готовил из пшеничной муки сладкую кашу «бамжа». Этой кашей он угощал организаторов праздника. В с. Харбук готовили большой пирог, который скатывали с горы. Пекли здесь и маленькие бублики. Их кидали друг другу в руки, при этом существовала примета, что если удастся сразу поймать его, то год для пойманного будет удачным.

Обрядовые караваи хлеба, пироги, баранки с начинками из яиц, хинкал являлись главным угощением праздника. Отведать

<sup>15</sup> Булатова А. Г. Указ. соч. С. 89.

<sup>16</sup> Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 116.

<sup>17</sup> Богаевский Б. Л. Земледельческая религия Афин. СПб, 1913. С. 89—90.

<sup>18</sup> Брегадзе Н. А. Очерки по агроэтнографии Грузии. Тбилиси, 1982. С. 180.

<sup>19</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. М., 1977. С. 16.

<sup>20</sup> Фрезер Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 159.

<sup>21</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 173.

<sup>22</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 454.

<sup>23</sup> Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 192.

<sup>24</sup> Османов М. О. Указ. соч. С. 55.

их стремился каждый. Характерно, что число караваев хлеба и пирогов было строго ограничено, чаще всего пекли один огромный каравай и один пирог. Их иногда хватало для того, чтобы накормить всех жителей небольшого селения, как это было в с. Ширри. Если каравай хлеба шел на призы (с. Урари), то победители делились ими с близкими, друзьями.

Много аналогичного мы находим у других народов. Так, в Грузии в первый день начала осенних или весенних полевых работ пекли ритуальные, в том числе предназначенные волам, круглые, с выемкой посередине хлеба, которые выносились на пашню и надевались на рога волов<sup>25</sup>.

К празднику первой борозды даргинцы готовили и другие обрядовые блюда. Так, всюду заранее заготовляли слабые хмельные напитки из злаков («муккатте», «буза», «аруш»). В качестве обрядовой пищи рассматривались и угощения, помещенные на т. н. деревьях изобилия. Такие деревья увешивались куклами из хлеба, пирогами, яйцами, фруктами и сладостями (с. Кица).

Много обрядовых действий во время проведения праздника было связано с водой. Именно от воды во многом зависела судьба урожая. Поэтому обливание водой являлось обязательным во время проведения борозды. Обрызгивали водой главного пахаря, всех участников мужчин в с. Урари, мазали лицо глиной и обливали водой старшего пахаря в с. Галшима, главного пахаря должны были обливать водой две молодые девушки в с. Ицари<sup>26</sup>. Ритуальное обливание водой существовало и у многих других народов. Так, у адыгов после окончания пахоты участники праздника собирались, бросали друг друга в реку<sup>27</sup>. У вайнахов возвращающихся домой пахарей обливали водой. При этом высказывалось пожелание хорошей погоды и обильного урожая<sup>28</sup>. Обливание водой имело магический смысл: оно, на взгляд древних земледельцев, способствовало обилию влаги для будущего урожая.

Магический характер имели и обряды бросания в старшего пахаря комьев земли, снега, даже грязи. Иногда пахаря ловили и вываливали в снег или грязь. «Окружающие как бы хотели показать божеству, — как отмечает М. О. Османов, — что осмелившийся тронуть землю не чужой ей, что он сотворен из нее. В пользу такого предположения говорит и то, что все, кого коснулась грязь, не должны были смывать ее до следующего утра»<sup>29</sup>.

Интересны и некоторые другие элементы праздника. В с. Кана-Сираги главный пахарь после посева не брился, пока не появятся первые всходы. Не брился пахарь и у аварцев, лезгин.

<sup>25</sup> Брегадзе Н. А. Указ. соч. С. 164.

<sup>26</sup> Алиев Б. Г. Указ соч. С. 191.

<sup>27</sup> Меретуков М. А. Хозяйство адыгов XIX — нач. XX в. // Культура и быт адыгов: Этногр. исслед. в г. Майкоп. М., 1980. С. 25.

<sup>28</sup> Мадиева З. А. Календарные праздники, обычаи, обряды вайнахов в конце XIX — нач. XX в.: Дис... канд. ист. наук. М., 1981. С. 110.

<sup>29</sup> Османов М. О. Указ. соч. С. 56.

Так же поступал пахарь у ряда народов Северного Кавказа, например, у осетин<sup>30</sup>. В с. Акуша на праздник все жители села выходили в войлочных сапогах. Перед проведением первой борозды одевались во все новое пахарь в с. Харбук. В с. Цугни, Нахки победитель конных скачек устраивал «урчилла мехъ» (свадьба лошади). В с. Нахки односельчане ходили к победителю со словами «къуват хвала беаб» — «пусть силы у тебя больше будет».

В целом идентично праздник первой борозды проводился и у других народов Дагестана. При этом, по словам Г. Ф. Чурсина, «празднование начала весенне-полевых работ наиболее торжественным было у народов Дагестана»<sup>31</sup>. Торжественным было оно и у даргинцев. Некоторое исключение составляли даргинцы южных и предгорных регионов, где этот праздник не получил широкого развития. Так, в кайтагском селении Варсит весь праздник сводился к тому, что первоначально на своем участке проводил борозду уважаемый пожилой, трудолюбивый житель села. Но по этому поводу люди специально не выходили. Вслед за ним на свое поле мог выйти каждый односельчанин. Без торжеств проходила первая запашка в с. Кубачи. Сравнительный анализ позволяет прийти к выводу, что праздник первой борозды менее развит в селах с промысловым характером основных занятий и тех районах расселения даргинцев, которые граничат с территорией проживания кумыков, лезгин. У последних праздник первой борозды также не получил широкого развития.

Этот праздник сложился в Дагестане довольно рано. На зеркала из Галлинского могильника V—VII вв. н. э. изображена, по мнению Котовича В. Г., сцена праздника первой пахоты<sup>32</sup>. На этом основании М. О. Османов предполагает, что праздник первой борозды возник в I тыс. до н. э.<sup>33</sup> По мнению Г. Ф. Чурсина, «в этой вере в плодотворную силу процесса пахания сказывается то неизгладимое впечатление удивления и восторга, которое произвело на человеческую мысль первое применение плуга или сохи»<sup>34</sup>.

Праздник первой борозды отмечали также осетины, кабардинцы, грузины, адыгейцы, хевсуры<sup>35</sup>, азербайджанцы<sup>36</sup>. Круг народов, которые отмечали начало весенне-полевых работ, не ограничивается одним Кавказом. Земледельческие обряды первой пахо-

<sup>30</sup> Чибилов Л. А. Указ. соч. С. 125.

<sup>31</sup> Чурсин Г. Ф. Празднование «выхода плуга...» С. 55.

<sup>32</sup> Котович В. Г. К вопросу о древнем земледелии и скотоводстве в Дагестане / Учен. зап. Ин-та ИЯЛ Дагфиллиала АН СССР. 1961. Т. 9. С. 289.

<sup>33</sup> Османов М. О. Указ. соч. С. 58.

<sup>34</sup> Чурсин Г. Ф. Народные обычаи и верования Кахетии: Отт. из зап. Кавказ. отд-ия импер. рус. геогр. об-ва (КОИРГО). Тифлис, 1905. Вып. 2. С. 20.

<sup>35</sup> Чибилов Л. А. Указ. соч. С. 126—127.

<sup>36</sup> Джавадова Э. Ю., Джавадов Г. Д. Народный земледельческий календарь и метеорология азербайджанцев в XIX — нач. XX в. // СЭ. 1984. № 3. С. 131.

ты отмечены у каракалпаков<sup>37</sup>. Обряд проведения ритуальной борозды был широко распространенным явлением у египтян<sup>38</sup>.

Праздник первой борозды занимал значительное место в до-революционной жизни земледельцев-даргинцев. В 30—50-е годы праздник был незаслуженно забыт. В 60-е годы традиционный праздник первой борозды был возрожден<sup>39</sup>. Сейчас он отмечается как весенний праздник труда, который сохранил в себе безрелигиозные элементы традиционного праздника и обогатился многими новыми элементами, превратившись в смотр готовности к весенне-полевым работам.

<sup>37</sup> Этнография каракалпаков. Ташкент, 1980. С. 189.

<sup>38</sup> История древнего Востока / Под ред. В. И. Кузицина. М.: Высшая школа, 1979. С. 15.

<sup>39</sup> Шамова В. А. «Кубахруми» — праздник первой борозды. Махачкала, 1960; Магомедова М. А. Традиционные календарные праздники в современном быту даргинцев // Современные культурно-бытовые процессы в Дагестане. Махачкала, 1984.

Г. А. Гаджиев

## РУДИМЕНТЫ МАГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В НЕПРОИЗВОДСТВЕННОЙ СФЕРЕ ЛЕЗГИН

Весьма трудно провести четкую грань между общественным и семейным бытом при анализе народных верований и основанных на них обрядов. В особенности это относится к рудиментам магических представлений и обрядов, корни которых — в семейном быту. Множество магических обрядов осуществлялось непосредственно дома, в семье, но их универсальность, распространенность, доступность повсеместно придавали им общественный характер. Поэтому их можно отнести и к общественному быту, тем более, что некоторые обряды этого цикла носили и общественный характер. К таким обрядам прежде всего относились коллективное паломничество к местным «святыням», жертвоприношения на общесельских почитаемых объектах, старых кладбищах и т. д. Кроме того, лечебная практика была прерогативой людей, которые по характеру своей деятельности занимали видное место в общественной жизни села и пользовались большим авторитетом у сельчан. И в этом отношении проблема сложения религиозных представлений о болезнях и практики их лечения смыкается с общественным бытом и ее можно рассматривать как одну из сторон общественной жизни дореволюционного дагестанского аула.

Рассматривая этот вопрос с методологической стороны, надо отметить целесообразность его изучения как с точки зрения семейного, так и общественного быта. Это позволит всесторонне охватить и шире рассмотреть разные аспекты исследуемого вопроса и не будет отступлением от принципов научной методологии, которая предусматривает генетическое всестороннее рассмотрение действительного процесса в его различных формах и является исходным пунктом при изучении этого вопроса. При этом надо исходить из конкретного указания В. И. Ленина о том, что «...необходимо брать не отдельные факты, а всю совокупность относящихся к рассматриваемому вопросу фактов, без единого исключения, ибо иначе неизбежно возникает подозрение, и вполне законное подозрение, в том, что факты выбраны или подобраны произвольно, что вместо объективной связи и взаимозависимости исторических явлений в их целом преподносится «субъективная» стряпня для оправдания, может быть, грязного дела»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ленин В. И. Статистика и социология // Полн. собр. соч. Т. 30. С. 351.

Такой подход тем более важен, что магические представления как форма религиозного сознания и как конкретно-историческое явление, имеет свои особенности у каждого народа, которые обусловлены прежде всего общественно-экономическим, а затем историко-культурным развитием, историей народа. В. И. Ленин подчеркивал, что историю общественных явлений нужно изучать как единую закономерность во всей громадной разносторонности и противоречивости процесса «не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило»<sup>2</sup>.

Исследование истоков древних религиозных представлений о болезнях и связанной с ними обрядовой практики у лезгин имеет большое теоретическое и прикладное значение. В научном плане оно позволит нам осветить многие вопросы духовной культуры народа, отдельные стороны его социальной жизни, хозяйства, мировоззрения в прошлом. Практическое значение изучения этих вопросов заключается в том, что знание их позволит более квалифицированно вести атеистическую работу среди населения, более аргументированно критиковать разного рода религиозное шарлатанство и фанатизм. Это особенно важно сейчас, когда ставится задача «неуклонно повышать сознание человека, обогащать его духовный мир»<sup>3</sup>.

Нельзя забывать, что партией вопрос борьбы с религиозными пережитками рассматривается в неразрывной связи с общесоциалистической работой, чтобы искоренить нравы, противоречащие социалистическому образу жизни.

Эти вопросы, к сожалению, не стали еще объектом специального исследования. Отдельные сведения о пережитках религиозных представлений лезгин о болезнях содержатся в работах С. С. Агашириновой, М. М. Ихилова<sup>4</sup>. Некоторые сведения о «лечении» больных у лезгин знахарями в прошлом собраны А. Г. Трофимовой. К сожалению, эти материалы не опубликованы и хранятся в научном архиве Института этнографии АН СССР<sup>5</sup>. Между тем, даже описательный материал по данной проблеме имеет большое практическое значение.

Источником для написания данной статьи послужил полевой этнографический материал, собранный автором в различных селениях лезгин<sup>6</sup>. Привлечен материал, хранящийся в архиве Ин-

<sup>2</sup> Ленин В. И. О государстве: Лекция в Свердлов. ун-те 11 июня 1919 г. // Полн. собр. соч. Т. 39. С. 67.

<sup>3</sup> Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М.: Политиздат, 1986. С. 117—118.

<sup>4</sup> См.: Агаширинова С. С. Свадебные обряды лезгин XIX — нач. XX в. // Учен. зап. Кавк. ун-та им. Г. Садасы. 1964. Т. XII; Ее же. Материальная культура лезгин XIX — нач. XX в. М., 1978; Ихил М. М. Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967.

<sup>5</sup> См.: Трофимова А. Г. Религиозные пережитки у лезгин: (рукопись) // Науч. архив Ин-та этнографии АН СССР. Д. 2092.

<sup>6</sup> См.: Гаджиев Г. А. Место лечебной магии в народных верованиях насе-

ститута этнографии АН СССР, в партархиве Дагобкома КПСС, в рукописном фонде Института ИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР. Широко использованы материалы периодической печати.

В представлениях древних людей мир полон разными духами, настроенными враждебно к человеку (хотя есть и добрые), способными нанести ему вред. Людей, психически больных, в прошлом считали имеющими общение с определенными духами. Если кратковременная болезнь считалась результатом вмешательства злого духа, то долгая болезнь на почве нервного и психического расстройства считалась результатом вмешательства любого духа, порой даже и доброго. Поэтому и людей таких считали добрыми, их не обижали, считая, что они находятся под покровительством самого Аллаха. Интересно само выражение по отношению к таким людям: «Аллагдин факъир» (божественный, бедный, нищий)<sup>7</sup>, «Аллагдин бенде» (раб, слуга божий)<sup>8</sup>. Обычно могилы таких людей считались «святыми» и к ним совершали коллективное и одиночное паломничество при разных обстоятельствах жизни не только родственники, но и все, у кого был какой-либо недуг. К ним относятся могилы Къукъай Сефи буба (с. Усур), Булут буба, Шурулар буба (с. Ахты), Вагъуф буба (с. Луткун), Гъажли Юсуф (с. Стул) и др. В представлениях лезгин в прошлом были посредники между духами, причинявшими болезни, и людьми. Их считали способными изгнать этих духов из тела больного. В этом отношении большое значение у лезгин отводилось знахарству — явлению, широко распространенному на всем Кавказе в силу религиозного неверия в положительные результаты народного лечения, а зачастую бессилия народной медицины, хотя происхождение его из практических средств народной медицины несомненно. Это приводило, как пишет Л. Я. Штернберг, «к примитивным религиозным воззрениям», что свойственно всем народам мира<sup>9</sup>.

По древним представлениям лезгин некоторые люди обладали «дурным глазом» (чуру ул), были способны «сглазить» (назар авун). Сельчане старались избегать встреч с ними, даже случайных, считая их общественно опасными. Это показывает отношение общины села к ним. Всякие болезни, иногда даже

ления Нагорного Дагестана в XIX — нач. XX вв. // Тез. докл. науч. сес., посвящ. итогам экспедиц. исслед. Ин-та ИЯЛ в 1982—1983 гг. Махачкала, 1984; Его же. Верования и пути преодоления их пережитков на современном этапе // РФ ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 201. Его же. Религиозные верования и обряды народов Дагестана // РФ ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 185. Л.

<sup>7</sup> Выражение заимствовано из арабского языка (См.: Баранов Х. Арабско-русский словарь. Л., 1945. С. 775). Подобное значение слова мы видим и в турецком (См.: Магазаник Д. А. Турецко-русский словарь. М., 1945. С. 183), персидском (См.: Миллер Б. В. Персидско-русский словарь. М., 1950. С. 616—617) языках. Такой взгляд на психически больных людей характерен был в прошлом в большой степени азербайджанцам (см. Дагестани. Тьма беспроектная // Каспий. 1912. № 86), южным кумыкам.

<sup>8</sup> Выражение заимствовано из турецкого языка, где «бенде» означает «слуга», «раб» (см.: Магазаник Д. А. Указ. соч. С. 70).

<sup>9</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 293.

смерть человека приписывали действию такого «сглаза». Считалось, что сглазить могли преднамеренно и непреднамеренно. В первом случае — это целенаправленное действие людей, обладающих «дурным глазом» — (чIуру улар [уьлер] авайбур), оно связано с «вредоносным колдовством» — (чIал авун, назар авун, уьлур ягьун), т. к. сопровождается определенными действиями против выбранных ими жертв. Непреднамеренный сглаз и вред (зиян), полагали они, может произойти непроизвольно. Он может быть от простого восхваления или словесного одобрения (кинар авун, чанар авун). Достаточно было похвалить человека, отличившегося чем-либо, или взять в руки понравившегося ребенка, как мог, по их мнению, произойти сглаз (назар хьун)<sup>10</sup>. Способность сглаза приписывалась особенно людям с зелеными глазами, редкими зубами и русыми волосами. Существовала даже поговорка: «Къапу вилеривайни, къери сраивайни, расу чIараривай, яргъаз!» («От зеленых глаз, от редких зубов, от русых волос подальше!»). Северные люди с опаской смотрели на таких людей и в том случае, если они были членами их семей. Подобные представления бытовали и среди некоторых других народов Дагестана и Кавказа. В частности, каратинцы считали, что дурным глазом обладают люди с голубыми или зелеными глазами, грузины — с серыми глазами (цуди гвали)<sup>11</sup>, черкесы — с черными<sup>12</sup> и т. д.

К этому верованию примыкает вера в магическую силу проклятия — себ гун (сеперар гун — мн. ч.), ах къун (ахарар къун — мн. ч.), къаргъиш авун (къаргъишар авун — мн. ч.) — досл.: «послать проклятия». При проклятиях обращались к «сверхъестественным силам» «алпан», «гъуцар» и др.<sup>13</sup> Распространенным проклятием в адрес ненавистного человека в прошлом было «Вун алпанди ярай» (Пусть тебя ударит алпан) и т. д. Особенно страшными считались у лезгин проклятия одиноких старух (къарияр), обиженных обществом людей, сирот (етимар), претерпевших много неудач в личной жизни, ибо считалось, что их взял под свое покровительство сам бог и поэтому их проклятия исходят от самого бога<sup>14</sup>.

Вера была настолько сильна, что кое-где старожилы нам рассказывали о том, как проклятия (сеперар) того или иного чело-

века (даже назывались их имена) якобы сыграли роковую роль в судьбах отдельных людей. Люди до того верили в действительность проклятия, что, когда какой-либо человек произносил проклятие при посторонних, они стремились покинуть это место, чтобы их не считали соучастниками проклятия. Здесь наглядно видно общественное отношение села к таким фактам.

К преднамеренному нанесению вреда тесным образом примыкала вредоносная магия, исполнять ее якобы могли лишь особые люди, к помощи которых обращались при желании нанести кому-либо вред. Свои «секреты» эти люди держали в большой тайне, чтобы они не стали достоянием других, ибо в старину магическая практика была доходным делом отдельных людей, передававшимся по наследству, кроме того, давала и общественный вес.

Так, для нанесения вреда ребенку, как полагали они, достаточно было взять его на руки после возвращения из дома умершего, чтобы чила (недуг умершего) пал на ребенка и он «заболел». Самым действенным и страшным считался обряд, когда закапывали на солнечном месте шерстяную нитку вместе с несколькими волосами человека, на которых предварительно завязывались узлы. Вместе с ними клали и кусочек курдюка. В представлениях лезгин, по мере таяния курдюка человек тоже будет «таять», т. е. болеть, мучиться, и в конце концов умрет.

В лезгинской религиозной практике, связанной с болезнью, немаловажную роль играли и приемы, методы, призванные оградить человека от «дурного глаза» и колдовства. Определенная роль в этом отводилась самым разнообразным амулетам (сапбар), специально изготовленным или взятым в готовом виде из природы. Вера в амулеты, якобы обладающие сверхъестественной способностью оградить человека от несчастий и злых сил, существовала у всех народов мира. Амулетом-фетишем, специально изготовленным, часто служил кусочек бумаги с различными надписями, изображениями, иногда какой-либо стих из Корана. Эту бумагу зашивали в материю, часто красного цвета (возможно, символизирующую солнце), или делали специальный кожаный футляр, пришивали его к одежде, или держали без футляра. Более состоятельные люди заказывали мастерам изготовить для себя специальные металлические футляры для хранения амулетов.

Молитвенные тексты в амулетах — более поздний вариант, приспособленный мусульманской религией к своим нуждам. А более ранним вариантом можно считать дошедшие до наших дней амулеты не с бумагой, а с ячменем, древесными угольками, также зашитыми в материю и прикрепленными к одежде в невидном месте у взрослых людей, а на видном — у маленьких детей.

При заболевании амулет-талисман опускали в воду, которую давали больному пить, после чего он должен был, по поверью, «выздороветь»<sup>15</sup>. Здесь мы имеем пример использования исламом

<sup>10</sup> Подобное поверье под различными названиями (берке, кIегъа, гьачIамун, берекIин, улебичиб и др.) характерно и другим народам Дагестана.

<sup>11</sup> Пантюхов И. О. О мифах и поверьях туземцев Рпоиской долины // Кавказ. 1867. № 28. 6 апр.; Чурсин Г. Ф. Народные обычаи и верования Кахетии // КОИРГО. Тифлис. 1905. Кн. XXV. С. 29.

<sup>12</sup> См. Жарденкая Н. Народная медицина и лечебная магия у черкесов // Религиозные пережитки черкесов-шапсугоз. М., 1940. С. 61.

<sup>13</sup> Это языческие божества лезгин. См.: Гаджиев Г. А. Донсламские верования и обряды лезгин: Дис... канд. ист. наук. М., 1977. С. 39. Его же. Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков. Махачкала. 1984. С. 53; Ихилон М. М. Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967. С. 224, 227.

<sup>14</sup> К этой категории раньше относились и нищие. См.: Дагестани: Заметки мусульманина. Тьма беспросветная // Каспий. 1912. № 86. 7 апр.

<sup>15</sup> Такой метод широко практиковали почти все народы Дагестана и Кав-

весьма архаических приемов и методов, сложившихся у народов гораздо раньше появления мусульманства. Это говорит об общественном характере этого явления.

О том, какое значение отводилось амулетам в верованиях народов, писало много авторов<sup>16</sup>.

О роли духовных лиц у горских народностей Дагестана А. И. Лилов писал: «...они охотно принимают на себя роли знахарей-гадальщиков, докторов, исцеляющих от всяких болезней, ворожей, могущих дать чудодейственные талисманы»<sup>17</sup>.

Религиозные лезгин полагали, что амулетом-оберегом, способным отогнать дурные взоры и предотвратить «сглаз», может быть также кусок айвовой, абрикосовой, кизиловой, ореховой (жум, машмаш, чимел, хвех (клерец) древесины, положенный в карман или прикрепленный при помощи нитки к одежде, подвешенный на шею. Такое представление вытекало из целебных свойств плодов этих растений. Сильным действующим оберегом от всяких несчастий считался также кусочек любого дерева, пораженного молнией (цайлапанди янавай кларас). Это поверье было характерно и для других народов Кавказа<sup>18</sup>, считавших дерево, в которое попала молния, вообще священным. Здесь видны следы наделяния сверхъестественными свойствами огня от молнии.

У лезгин оберегом служила также соль (кьел). Как и у узбеков, соль служила оберегом как «сама по себе», так и в сочетании с другими предметами<sup>19</sup>, в частности с собачьими испражнениями, древесными угольками, зернышками ячменя и т. д. Соль здесь выступает символом нетленности, здоровья.

По представлениям лезгин оберегом большой силы была также и кожа (выползок) змеи, которая якобы предохраняла человека от глаза и с которой можно не бояться ничего. Подобное представление о змеиной коже характерно многим народам Да-

каза (См.: Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы у кавказских горцев // СМОМПК. Махачкала, 1929. Вып. 46. Отд. II. С. 224; Дагестани. Указ. соч.,; Раскина С. Формы и виды магии в черкесской религии // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940. С. 77.

<sup>16</sup> См.: Карачайлы И. Быт горских народностей Юго-Востока // Б-ка краеведения. Ростов-на-Дону, 1924. Вып. 8. С. 28—29. Об этом см. также: Омаров А. Воспоминания муталима (окончание) // ССКГ. Тифлис, 1869. Вып. II. С. 63—65; Жардецкая Н. Указ. соч. С. 63; Шегрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1868. № 46.

<sup>17</sup> Лилов А. И. Очерк из быта горских мусульман // СМОМПК. Тифлис, 1886. Вып. V. С. 24—25.

<sup>18</sup> См.: Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев. Владикавказ, 1893. С. 82; Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы... С. 211; Лавров Л. И. Донсламские верования адыгейцев и кабардинцев. ТИЭ. Т. 5. М., 1959. С. 217; Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940. С. 16, 47—48, 52, 76.

<sup>19</sup> Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 39.

гестана<sup>20</sup> и Кавказа<sup>21</sup>. Почтительное отношение к змеям отмечено чуть ли не у всех народов мира. Вероятно, человека, носящего змеиный выползок, считали страшным для змеиного племени<sup>22</sup>. Универсальность этого явления говорит об его общественном характере.

У лезгин вода, налитая в медную чашку с изображением змеи, считалась «священной», «исцеляющей». Подобные чашки сейчас хранятся в Ахтынском краеведческом музее. Амулеты-змеевики, специально изготовленные искусными мастерами в виде браслетов, носили бездетные и больные женщины. Были также амулеты из раковин каури, напоминающие голову змеи, характерные почти всем народам Кавказа и Средней Азии. Средством против сглаза служили и керамические поливные блюда и чаши, выставляемые на полках жилых домов.

Большая роль в качестве оберегов от «дурного глаза» у лезгин отводилась также и различным бусам (хтарар), считавшимся издревле наиболее действенным средством против сглаза. Они в основном считались средством защиты от дурного глаза для детей, поэтому их пришивали к головному убору на видном месте с первых дней рождения. Бусинка с изображением человеческого глаза маленьких размеров «улун хад» (глазная бусина) наделялась «большой оградительной силой». Подобная бусина отмечена Е. М. Шиллингом у даргинцев<sup>23</sup>. Улун (вилин) хад походит на бусинку «чам трак» у белуджей, описанную Э. Г. Гаффербергом, и на бусины, применявшиеся «от сглаза» у других народов Средней Азии<sup>24</sup>.

Оберегами против «сглаза» в прошлом являлись также кости и клыки различных животных, в частности, кабана, козы, барана, лисы, волка<sup>25</sup>, различные ракушки, альчки и медвежьи лапы<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> См.: Гаджиев Г. А. Религиозные верования и обряды народов Дагестана // РФ ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 176. Л. 22, 26; Д. 186. Л. 6, 19; Д. 201. Л. 49, 82.

<sup>21</sup> См.: Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы... С. 205—206; Афанасьев Г. Е. Дохристианские религиозные воззрения алаи // СЭ. 1976. № 1. С. 127. См. также: Зеленин Д. К. Культ огионов в Сибири. М.; Л., 1936. С. 55 и др.

<sup>22</sup> По представлениям народов Индии, на месте, где сжигалась шкура змеи, не оставалась ни одна змея. См.: Корвин-Круковская Т. А. К истории мифических и колдовских приемов в Индии // Сб. Музея антропологии и этнографии (МАЭ). Вып. VIII. С. 263.

<sup>23</sup> См.: Шиллинг Е. М. Кубачинцы и их культура: Историко-этногр. этюды. М.; Л., 1949. С. 99—101.

<sup>24</sup> См.: Гафферберг Э. Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 230; Борозна Н. Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 292—294.

<sup>25</sup> См.: Пиккуль М. И. Эпоха раннего железа в Дагестане // Тез. докл. на науч. сес. ИИЯЛ, посвящ археологии Дагестана. Махачкала, 1959. С. 36; Ее же. Эпоха раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1967. С. 97.

<sup>26</sup> Возникновение украшений в виде различных подвесок из просверленных раковин и зубов животных, имевших значение талисманов, относится к верхнепалеолитической эпохе, примерно 40 тыс. лет назад. См.: Народы Кавказа. М., 1960. Т. I. С. 37.

В виде оберегов использовали скорлупу яиц<sup>27</sup>, хранившуюся в углу комнаты, черепа различных животных, выставившиеся на изгороди домов, а также рога крупного рогатого скота, прикрепившиеся к столбам на веранде дома<sup>28</sup>.

Лезгины считали, что силой оберега обладали различные керамические чаши (одна такая чаша хранится в Ахтынском краеведческом музее) и особенно металлические предметы: ножи (чукул), серпы (мангал), ножницы (мукIрагI), топоры (нажах), гвозди (михер), булавки (санжах), иголки (рапар), подковы (лезнар) и пр. Их клали под голову роженице и ребенку для охраны от враждебных сил. Вера в магическую силу и свойства железа была характерна в прошлом всем народам мира<sup>29</sup>.

По представлениям лезгин, оберегом служил и сам металл, не подвергшийся обработке. Поэтому человек, оставшийся в поле отдохнуть, клал под голову металлический предмет для отпугивания «злого духа»; чтобы малолетний ребенок не падал, когда он начинал делать первые шаги, к его одежде пришивали железный предмет для отпугивания «чинер» (джин), заставляющего его падать; если в поле на ночь оставалось заблудившееся животное, то хозяин у себя дома открывал и закрывал четыре раза складной нож, сопровождая это специальной молитвой, и этим якобы «закрывал» рот волка.

По верованиям лезгин, большой оградительной силой против «сглаза» обладал древесный уголь, который зашивали в красную матерью и носили как амулет, а также сажа, образовавшаяся после сгорания дерева. Употребление уголька в качестве средства против «нечистой силы», по справедливому замечанию Г. Ф. Чурсина, относится к области культа огня<sup>30</sup>.

Боясь «сглаза», родители мазали детям щеки и лоб сажей, якобы предохраняющей от злого взгляда. Такое поверье известно и некоторым другим народам Дагестана<sup>31</sup>, а также многим другим народам Востока. Чтобы ребенок имел неаккуратный вид, чтобы его не хвалили, на него нарочно надевали грязную, порою даже рваную одежду. Это поверье характерно почти всем народам Дагестана.

Очень действенным средством против «дурного взгляда» считалось бобовое растение «гьармуляяр», или «узелик» (рута), растущее в большом количестве на склонах гор. Женщины тщательно

<sup>27</sup> Магомедов Р. М. Легенды и факты. Махачкала, 1963. С. 19; Очерки научного атеизма. Махачкала, 1972. С. 21.

<sup>28</sup> Максудов М., Гаджиев С. Чудес на свете не бывает // Сов. Дагестан. 1979. № 2. С. 39—40.

<sup>29</sup> См.: Фрэзер Д. Золотая ветвь. М., 1928. Вып. I. С. 258—264; Чурсин Г. Ф. Народные обычаи и верования Кахетии. С. 48—52; Лавров Л. И. Донсламские верования адыгцев и кабардинцев. ТИЭ. Т. 51. С. 223—224; Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940. С. 61, 76 и др.

<sup>30</sup> См.: Чурсин Г. Ф. Культ железа у кавказских народов. Тифлис, 1907. С. 73—76. Уголь являлся оберегом и для черкесов. См.: Жардецкая Н. Указ. соч. С. 61.

<sup>31</sup> См.: Чурсин Г. Ф. Авары. РФ ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 65. С. 109.

собирали его, сушили и хранили дома, для того чтобы использовать в нужный момент. Оградительные свойства этого растения настолько, по представлениям лезгин, велики, что его вешали пучком на стене строящегося дома против «сглаза», что характерно многим народам<sup>32</sup>. Наличие в кармане этого растения будто бы отгоняло всякий дурной взгляд. Гьармуляяр-узелик считался также сильно действующим средством по изгнанию духа болезни. Чтобы «вылечить» человека от болезни, это растение сжигали и окуривали больного его дымом, как у черкесов и у народов Средней Азии<sup>33</sup>. Почитание узелика как средства апотропеической, профилактической магии, очевидно, заимствовано лезгинами у персов<sup>34</sup>, где это растение издавна использовалось и в любовной магии<sup>35</sup>. А название узелика идентично с названием этого растения у тюркоязычных народов. У кумыков оно известно под названием «юзелдерик», туркмен — «юзерлик», а не «нсвенд», как у персов<sup>36</sup>. Видимо, через персов трава получила распространение по всему Востоку<sup>37</sup> и в других регионах, где она фигурирует в свадебной обрядности<sup>38</sup>. Латинское название узелика *Peganum harmala*. Трудно сказать, откуда лезгины, проживающие в сел. Ахты, заимствовали название для обозначения этого растения — гьармула (гьармуляяр — мн. ч.). Остается лишь констатировать совпадение его с термином, вошедшим в науку, и обратить внимание специалистов на этот факт. Рута при лечении от различных болезней лезгинами применяется до сего времени. Возможно, что ее применение связано с тем, что лезгины знали в далеком прошлом о гипотензивном и тонизирующем сердечную деятельность свойствах этого растения<sup>39</sup>, потому облаченную в религиозную оболочку. Всеобщая распространенность этих верований говорит об общественном характере этого явления.

Бессильные перед различными заболеваниями, люди искали выход в магических действиях, различных обрядах, а позднее в ре-

<sup>32</sup> См.: Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы... С. 210—211; Демидов С. М. К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований юго-западных туркмен. Труды Ин-та ист., археол. и этногр. АН ТССР. Ашхабад, 1962, т. VII. С. 214; Сиесарев Г. П. Указ. соч. С. 39; Гафферберг Э. Г. Указ. соч. С. 242 и др.

<sup>33</sup> Лавров Л. И. Указ. соч. С. 199; Лобачева Н. П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды... С. 323—327.

<sup>34</sup> Демидов С. М. Указ. соч. С. 199.

<sup>35</sup> См.: Крутихин М. «Красная среда», или несколько надежных способов выйти замуж // Наука и религия. 1986. № 2. С. 58.

<sup>36</sup> См.: Демидов С. М. Указ. соч. С. 214.

<sup>37</sup> По описаниям Демидова С. М., этот вид растения «для магических целей использовали повсюду в Средней Азии и Иране, проникнув, очевидно, и в зороастрийский ритуал». См.: Демидов С. М. К вопросу о религиозном синкретизме у туркмен // Труды VII Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук. М., 1970. Т. VIII. С. 126.

<sup>38</sup> См.: Курочкин А. В. Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1983. С. 146—147.

<sup>39</sup> См.: Лекарственная флора Кавказа. М., 1979. С. 72.

лигии. Отсюда в народе огромное множество различных «примет», поверий магических действий от болезней, смерти и др. Так, например, если член семьи заболел после посещения дома чужим человеком, то считали последнего виновным и старались по возможности оторвать кусок материи от одежды или кусок от обуви пришельца, сжигали его вместе с растением узелик и окуривали больного. Если этого не удавалось сделать, то тщательно производили веником<sup>40</sup> уборку в доме, подметали те места, где ступала нога пришельца, а мусор, смешав с солью и узелик — гьарму-ляром, сжигали и окуривали больного, думая, что сжигают злой дух «агъур нефес» (тяжелый дух), оставленный гостем в доме, от которого заболел член семьи. О треске горевшей соли думали, что это лопается «дурной взгляд» пришельца. Если заболел человек, применяли и такое средство: тайком отрезали кусочек древесины от семи дверей домов в разных концах села, сжигали и окуривали больного, что опять-таки наводит на мысль о вере в очистительную силу огня. Был и другой оригинальный способ: у тяжело больного спрашивали, кого он считает виновным в его болезни, а тот в беспомощности произносил различные имена, знахарь их записывал, а потом кусочек бумаги с этими именами сжигал и этим кончалось «излечение»<sup>41</sup>.

Большую роль в обрядах «излечения» в прошлом лезгины отводили огню. Для этого на перекрестке трех дорог разводили костер, обводили вокруг него больного три раза, столько же перешагивали через него и, не оборачиваясь назад, ускоренным шагом уходили домой, чтобы злой дух болезни не догнал больного и не вселился в него вновь. Верили, что злой дух болезни может вселиться в того, кто разнесет костер. Вполне возможно, что многие явления, связанные с огнем, не только в верованиях и обрядах лезгин, но и других народов Дагестана, многих народов Востока в той или иной мере восходят к зороастрийской религии<sup>42</sup>. При этом

<sup>40</sup> У лезгин имелось множество поверий, связанных с веником. Интересны некоторые из них. На веник не наступали, иначе дом будет бедный; веник не должен был касаться ног человека при уборке иначе жизнь его будет короткой; не надо было бить человека веником — это равносильно желанию его смерти; нельзя было ставить веник на лестнице или пороге дома — жизнь перешагивающих через него будет короткой. Неразрывно с этим был связан обычай не производить дома уборку после ухода какого-либо члена семьи в дальний путь, не будучи уверенным, что он уже прошел через семь мостов. В противном случае считалось, что он больше не вернется, он выброшен семьей «как мусор», с ним случится несчастье. Здесь во всех этих поверьях явно сказывается назначение самого веника — очистить дом от всякого ненужного. У даргинцев веник использовался как предохранительный предмет от дурного глаза, у аварцев давали в руки новобрачной после привода в дом жениха, чтобы было большое потомство.

<sup>41</sup> Подобное лечение практиковали и другие народы Дагестана (См.: П.-в. П. Очерки Кайтаго-Табасаранского округа // Кавказ. 1867. № 15. 19 февр.) и Северного Кавказа (См.: Алборов Б. Ингушское DEALY «бог» и осетинское DALimop «злой дух». Владикавказ, 1930 и др.).

<sup>42</sup> См.: Иностранцев К. А. Материалы из арабских источников для культурной истории Сасанидской Персии: Примеры и поверья // Зап.-Вост. отд. русск. арх. общества. СПб, 1907. Т. XVIII. С. 214—215.

надо иметь в виду, конечно, что по всему миру огонь выступает в верованиях людей очистительной силой.

В приемах магического «излечения» от болезни лезгинны прибегали к помощи «специалистов» — знахарей (жерахар). Лезгинский знахарь — жерах, видимо, представлял собой пережиточную форму жреца, известного многим народам мира. В древности служители языческой религии — жрецы, помимо выполнения религиозных обрядов, занимались медициной, ветеринарией, астрономией и др. Они выступали как знатоки лечебных трав и других средств народной медицины. Благодаря такому характеру своей деятельности знахари играли определенную роль в жизни общества и были почитаемыми авторитетами. Такое отношение до недавнего прошлого можно было наблюдать и по отношению к знахарям — жерахам у лезгин.

Среди знахарей было, конечно, весьма небольшое число людей, которые знали секреты народной медицины, изучали травы и их свойства, применяли их при лечении ряда болезней, но в своем большинстве это были люди темные, невежественные, приносившие народу много вреда, горя. Занятие лезгинских знахарей было потомственным и передавалось из поколения в поколение, поэтому охватывало узкий круг людей. Знахари считали всезнающими и исцеляющими больных от всяких болезней. Если к ним попадали тяжелобольные, которым не помогли простые способы лечения, то плата за их «лечение» бывала обычно высокой. При этом знахари «за смерть не отвечают, так как лечение производится на условиях, по которым больной и родственники его всегда отрекаются наперед от претензий при неблагоприятном исходе лечения»<sup>43</sup>. Знахари брали землю со «священных» мест — родников, почитаемых могил и т. п. Особой популярностью пользовалась земля, взятая с пира<sup>44</sup> Сулеймана на г. Шалбуздаг, для чего знахари специально туда ходили, привозили домой эту землю и хранили в специальной посуде. После этого не только сама посуда, но и угол комнаты, где ее держали, становились «священными». Эту землю разводили водой и, сопровождая специальными молитвами, давали пить больному. Этот «способ лечения» применялся при всех болезнях.

Знахари специально запасались также особым мочалочным материалом<sup>45</sup> (искусственные волосы), якобы привозимым из Аравии, для своих лечебных целей. Этот материал известен у лезгин и под названием «волосы Марьям» (Марьяман чIарар)<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Адагы южно-дагестанских обществ. Самурский окр. // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. VIII. С. 66. Подобное утверждение мы находим и в аdataх Кайтаго-Табасаранского округа. См.: Там же. С. 23.

<sup>44</sup> Пир-святыня. Этот термин для обозначения святынь употребляется повсеместно в тюркском мире.

<sup>45</sup> У лезгин практиковалось также завязывание нити этого материала к лицу покойника, чтобы после этого он попал в рай. Такой мочалочный материал сейчас экспонируется в Ахтынском краеведческом музее.

<sup>46</sup> У мусульман почитанием пользовалась и дева Марья — предполагаемая мать Иисуса Христа.

Нитью из этого материала перевязывали руку или ногу больного, сопровождая это действие специальными молитвами. Это не что иное как лишайниковое растение рода уснея (*Usnea*), свисающее с ветвей деревьев в виде бород зеленоватого или серовато-зеленоватого цвета длиной от 5 до 40 см. Наделение этого растения сверхъестественными свойствами станет понятно, если учесть, что с древнейших времен оно использовалось в лечебной практике, а сейчас из него готовят эффективное наружное средство антимикробного действия для лечения гнойных процессов, развивающихся на раневых поверхностях, для лечения свежих ран и инфицированных раневых поверхностей, острых гнойных воспалительных процессов, ожогов и т. д.<sup>47</sup> Практическое применение растения в лечебных целях способствовало наделению его сверхъестественными, магическими свойствами.

Для «лечения» больного уха у знахарей имелась специальная «ушная бусина» (япан хад), в которую наливалось топленое масло, потом оно с молитвенными словами выливалось из бусины в больное ухо. Топленое масло прогревало его, снимало воспаление. Использование топленого масла в лечебных целях — широко распространенное явление в Дагестане.

При головной боли брали три шерстяные нитки (голубую, красную и белую) длиной 20 см., которые знахарь с молитвами прикладывал к макушке больного. Против сумасшествия применяли пустое яйцо — в скорлупу наливали воду и давали больному. От желтухи лекарством являлась вода, в которую предварительно бросали пустые камушки. При испуге и болезни ребенка клали на доску, зажигали на ней с углов шерстяную нитку и читали молитвы. В случае выздоровления больного знахарь приобретал широкую популярность среди невежественных сельчан.

В прошлом верующие думали, что бездетность результат вмешательства вредного духа или колдовских приемов враждебно настроенных людей. Поэтому существовала целая система способов «излечения» бездетных женщин. Обрядом по «изгнанию» вредного духа, вселившегося в бездетную женщину, или колдовскими приемами руководил «гелиган», или «мумачи паб», и назывался он «чила атун» (отрезание чила)<sup>48</sup>. Для этой цели бездетную женщину обрызгивали водой из специального сосуда «чилдин жам» при помощи тряпки, оторванной от савана покойника, долго прожившего и имевшего много детей. При этом читались специальные молитвы. В этом обряде нетрудно заметить веру в раздражительную магию: многодетные люди должны передать свои свойства другим.

На принципах раздражительной магии основан также обряд, когда бесплодную женщину мыли водой, налитой в большой сосуд, с заранее брошенным туда гнездом ласточки с птенчиками. По-

добно ласточке, женщина должна иметь гнездо и детей-птенчиков. На спину женщине ставили керамические кувшинчики, туго привязав их к телу. После молитвы их плотно закрывали и закапывали в землю, сопровождая опять молитвами: думали, что «злой дух», вышедший из тела женщины, закопан<sup>49</sup>.

По традиционным поверьям, гадание является необходимым условием для успешного излечения. Гадали над чашей с холодной водой, растопляя над ней жир, капельки которого через ушко ножниц падали в чашку, при этом произносились имена людей подозреваемых в сглазе. Считалось, что если жир в чашке на поверхности воды разбивается на мельчайшие капельки, подозреваемый, имя которого было произнесено одновременно с падением этой капли, не повинен в сглазе. Когда же жир разольется сплошным слоем, тот, чье имя при этом произнесено, считался «виновником в сглазе»<sup>50</sup>. После гадания «лечили» описанными способами. Одновременно считалось необходимым принести в жертву различных животных (ягнят, домашнюю птицу) на «священных» местах — пирах для быстрого выздоровления больного.

Лезгини верили в то, что болезнь ребенка могла возникнуть и от нахождения во время родов в доме какого-либо животного. В этом случае знахарь пропускал через ушко ножниц растворенный воск. Попадая на холодную воду, как и в случае с жиром, воск принимал различные формы. Если застывший воск был похож на изображение какого-либо животного, то считали, что от него и заболел ребенок. Изображения различных пресмыкающихся чаще не получают, но все равно причудливой формы кусок воска выдают за их образы (чаще лягушки или змеи), при этом предписывалось поймать их, содрать кожу и натереть ею тело ребенка или помыть его водой с этой кожей.

Все вышеуказанные старинные религиозные представления, присущие лезгинам в прошлом являли собой слабые попытки бессильного перед природой человека бороться с житейскими бедствиями, свалившимися на него. Их живучесть, наряду с другими причинами, которые мы здесь не рассматриваем, можно объяснить поддержкой мусульманской религией, хотя она и предписывает изменить старые обычаи, «установленные кем-либо из мусульман, не говоря уже об установленном неверующими»<sup>51</sup>, т. е. язычниками. Так, затронутые в статье вопросы носят как семейный, так и общественный характер. Они требуют особого подхода, ибо в отдельных случаях приемы шарлатанства местными знахарями выдаются за эффективные приемы народной ме-

<sup>49</sup> Приемы, призванные ликвидировать бездетность, были весьма широки. См.: Гаджиев Г. А. Указ. соч. Л. 24, 25, 27, 43, 44 и др.

<sup>50</sup> Подобные действия характерны для аварцев, только жир они заменяли свинцом. См.: Чурсин Г. Ф. Авары. С. 109.

<sup>51</sup> Баладзори. Книга завоевания стран / Пер. проф. П. Г. Жузе. Баку, 1927. С. 32.

<sup>47</sup> См.: Лекарственная флора Кавказа. М., 1979. С. 299.

<sup>48</sup> Подобное представление характерно и для узбеков. См.: Снесарев Г. П. Указ. соч. С. 42.

дичины, и они находят немало пациентов, так как к сожалению нельзя провести резкой грани между ними. Поэтому атеистам, пропагандистам необходимо в своей массовой работе знать о достижениях народной медицины<sup>52</sup>, каково отношение науки к ней в наши дни и организованно вести свою работу на уровне современных задач. Материал статьи может им помочь в этом.

М. З. Магомедов

## НАРОДНЫЕ ИГРЫ ЛЕЗГИН КАК СРЕДСТВО И МЕТОД ВОСПИТАНИЯ МОЛОДЕЖИ

На основании общих теоретических положений об истории, теории и практике народных игр мною делается попытка рассмотреть воспитательно-образовательное значение и особенности народных игр лезгин как своеобразный жанр народного творчества и средства коммунистического воспитания.

Воспитательную функцию народных игр лезгин можно рассмотреть главным образом на примере детских игр. Игра имеет исключительно важное значение в военном, спортивном, эстетическом и нравственном воспитании юношей и взрослых, но основы духовного и физического совершенства личности в обществе закладываются в детском возрасте. Можно перечислить различное множество детских игр<sup>1</sup>, как, например, «маленький чижик» (гъвечи кинтI), «слепой медведь» (бюркъуъ сев), «бой петухов» (кIикер элукъарун), «лунки» (-легъвер), «гуси-лебеди» (къазардурнаяр), «жмурки» (-гуйнуьх-ГунбатI), «журавли» (удрнаяр), «чижик» (кIинтI-лаш), «кошки-мышки» (кацци-къиф) и т. п., которые построены на образной, эмоциональной основе с элементами физического движения. Эти и подобные им игры воспитывают в детях образное мышление, поэтическое восприятие окружающей действительности, жизнелюбие, любознательность и чувство юмора, развивают творческое начало.

Игры молодежи сводятся главным образом к развитию интеллектуальных способностей, развивая такие морально-волевые качества человека, как смелость, решительность, настойчивость, инициативность, выдержка, чувство коллективизма и товарищеской взаимопомощи. Четкие правила проведения каждой игры и точное выполнение их устанавливают те или иные взаимоотношения между играющими, содействуют воспитанию и укреплению сознательной дисциплины, способствуют воспитанию гуманности, отзывчивости и заботливого отношения к товарищам, подчинению личных интересов интересам коллектива, что является верным стимулом на пути к достижению победы своей команды. При этом

<sup>52</sup> Народной медицине в наши дни уделяется большое внимание. См.: Сов. Россия. 1986. 2 апр.; Даг. правда. 1986, 12 апр.

<sup>1</sup> Названия некоторых игр лезгин имеют множество фонетических вариантов или непереводимы.



не допускаются грубость и неуважение к «противникам». К таким играм относились: кваз-кяз (один из видов пятнашек), жанавур атана (волк пришел), прятки или жмурки (чуьнуьх-гунбат), балклап-малклап (игра в лошадки) и многие другие.

Остановимся на кратком описании и основных правилах этих игр. Кваз-кяз — пятнашки (догнать и салить) — одна из самых распространенных игр в нашей республике, которая у разных народностей имеет свое название и правила, но основное ее содержание сохраняется: один или несколько водящих ловят других игроков и, если поймают, меняются с ними ролями. По счету одного из игроков все остальные разбегаются. Задача водящего — догнать убегающего и осалить, запятнать. Осаленный становится водящим. Каждый новый водящий поднимает руку и кричит: «Я пятнан!» Не разрешается сразу же пятнать предыдущего водящего.

Для усложнения игры устанавливают такие, скажем, дополнительные правила: нельзя пятнать того, кто успеет упасть на землю, опираясь на ладони и носки вытянутых ног, или замрет на одной ноге, держа другую отведенную назад ногу двумя руками. А можно условиться, что в безопасности от пятнашки будет тот, кто дотронется рукой до деревянных, железных, каменных предметов. Спаситься можно и в «доме» (специально очерченном круге) и т. д. Игра становится еще интереснее, если пятнать не рукой, а небольшим мячом.

«Волк идет» — старинная игра, распространенная не только в долинах Южного Дагестана, но и во многих других селах нашей республики. На площадке чертится коридор до одного метра. Ров можно начертить и зигзагообразно — где уже, где шире. Во рву располагаются водящие «волки» — два, три и больше. А все остальные — «зайцы», которые стараются перепрыгнуть через ров и не оказаться запятанными. Если «зайца» запятнали, он выбывает из игры. «Волки» могут пятнать «зайцев», только находясь во рву. «Зайцы» ров не перебегают, а перепрыгивают.

Эти игры вырабатывали у ее участников такие качества, как внимательность, наблюдательность (умение выбрать момент) и т. д. Они формировали также навыки общественного поведения, общественных интересов, повышали заинтересованность детей в играх действиями сообща. Эти игры строились на взаимопонимании между участниками, на стремлении преодолеть препятствия и доставляли большое удовольствие.

Игра «точка-точка», или «стоп», проводилась хорошим тихим летним вечером. Она очень увлекательна, с простыми и легко запоминающимися правилами. В ней участвует 5—10 человек. Водящий подбрасывает мяч вверх и выкрикивает имя одного из играющих. Последний ловит мяч на лету или поднимает его с земли и старается попасть им в кого-либо из убегающих. Поймав мяч на лету, игрок имеет право крикнуть «акъваз» (стоп), и тогда все замирают, и он спокойно целится в самого ближай-

шего, чтобы запятнать. Последнему назначают штрафные очки, или же он выбывает из игры.

Пойманный мяч дает и другое право: поймавший может не испытывать судьбу, а тут же бросить мяч вверх и выкрикнуть имя кого-либо из играющих. Вся прелесть этой игры в том, что нужно и мяча опасаться, то есть убежать подальше, и быть настороже: успеть вернуться к мячу, если вдруг выкрикнут твое имя. Если тот, кого пытались запятнать, изловчится поймать летящий в него мяч, он зарабатывает себе призовое очко и может тут же пятнать другого игрока. Одно из основных правил игры — все замирают на своих местах, если владеющий мячом кричит «акъваз». Игроку, в которого целятся мячом, разрешается уклоняться, приседать, подпрыгивать вверх и т. д., но сходить с места он не имеет права. Эта игра, как и предыдущая способствовала выработке внимательности, находчивости и ловкости. Она примечательна тем, что является и доступной, и сложной, привлекает играющих своей эмоциональностью, разнообразием, помогает в основном правильно выполнять элементы технических приемов и тактических действий и одновременно содействует воспитанию физических качеств.

Игра «Прятки» (чуьнуьх-гунбат) проводилась обычно в сумерках, на местности, заросшей кустарником, или на улице аула.

В игре участвовали и девочки и мальчики, но чаще играли одни мальчики. Количество игроков в ней не ограничено.

Выбранный по жребию водящий становится в установленном месте с закрытыми глазами, прислонившись к дереву или к стенке здания, и считает до (по уговору) 20—30. В этот момент все остальные участники прячутся в разных местах (за деревьями, саклей, за грудой одежды и даже в хозяйственные сундучки, предназначенные для хранения домашней утвари и пищевых продуктов). Очевидцы рассказывали, что некоторые наиболее находчивые и сообразительные ребята (если игра устраивалась днем) переодевались в женскую одежду и присоединялись к группе работающих женщин, делая вид, что работают вместе с ними. Когда водящий закончит установленный счет или считалку, он открывает глаза и начинает поиск спрятавшихся. Если увидит кого-либо из них, называет его по имени и бежит на кон. Найденный также бежит туда, стараясь обогнать водящего и дотронуться до предмета, у которого стоял водящий, или ударить палочкой, находящейся там, по предмету. Если он сделает все это раньше водящего, то не считается пойманным и остается у коня, пока водящий ищет других. Когда все найдены, водящим становится первый игрок, не сумевший прибежать на кон раньше него. Водящему в игре надо следить за тем, чтобы никто не убежал, не замеченный им, т. к. спрятавшийся может и подождать и не дожидаться, когда его найдет водящий, и в удобный момент бежать на кон. Если замеченный назван неправильно, то он остается на месте, пока не будет угадан. Подглядывать, когда все

прячутся, водящий не имеет права. Эта игра воспитывает выдержку, внимание, бдительность, развивает быстроту.

Другой, не менее популярной игрой была «балкIан-малкIан» (дословно — запрячь лошадь). Эта старинная азербайджанская игра была распространена в некоторых селениях Ахтынского района (Микрах, Усухнай, Луткуш). В нее играли человек 20—25, которые делились на две команды. Команды занимают два круга, которые очерчиваются на расстоянии 10—15 метров друг от друга. Игрок одной из команд берет и кидает мяч как можно выше и сильнее, но так, чтобы он приземлился в круге противника. Задача у той стороны — этот мяч поймать. Если удалось — очко зарабатывает игрок, поймавший мяч, если нет — очко тому, кто кинул мяч. Тот, кому удалось поймать мяч, кидает его в сторону противника. Максимальное количество очков — 5. Набравший идет к противоположной команде и выбирает себе «лошадь» — любого приглянувшегося игрока. Оседлав лошадь, возвращается с ней в свой круг. Конечная задача — сделать «лошадьми» всю противоположную команду. Чтобы у «лошадей» были хоть какие-то перспективы, в этой игре было спасительное правило: если «лошади» удастся поймать мяч (а это чрезвычайно сложно, ведь всадник расположен выше, мяч ловить ему сподручнее), в этом случае бывшая «лошадь» седлает своего нерасторопного всадника и возвращается с ним в свою команду.

В выборе «лошади» свои хитрости. Есть два варианта. Первый — забрать из команды противника игрока, который набрал четыре очка, заранее лишив его возможности стать всадником. Второй вариант — увести самого сильного, самого ловкого, умелого игрока-капитана, сделать «лошадью» и таким образом внести в ряды противника сумятицу. Команда, первой заполучившая «лошадь», имеет больше шансов на победу.

Мы ограничимся описанием игр и добавим, что все они вырабатывают у молодежи такие необходимые жизненные качества как наблюдательность, изобретательность, внимание и умение ориентироваться в необычной обстановке, быстрота реакции и сообразительность, а также развивают и тренируют в своеобразной форме волевые качества, воображение. Живое восприятие игры и, следовательно, ее доходчивость в целом объективно повышают ее воспитательное значение.

Необходимо еще отметить, что важнейшая функция народных игр — воспитательная функция занимала и занимает ведущую роль в игре. Имеются и такие игры, которые по структуре близки к жизненным ситуациям, развивают элементарные производственные понятия и навыки.



**instituteofhistory.ru** ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Общественно-бытовые обычаи, нормы, институты и отношения — сложный комплекс социально-культурных явлений, имеющий долгую историю развития. Многие из элементов этого комплекса берут свое начало в недрах патриархального рода, а в новое и новейшее время, характеризующееся для различных регионов Дагестана сравнительно развитыми или развивающимися феодальными отношениями со значительными пережитками более ранних этапов общественного развития, все еще не утратили своего значения. Понятно, что эта необычная живучесть рассматриваемых авторами обычаев, норм, институтов и отношений как раз и объясняется названными условиями развития общества, органически вытекает из них. В начальном периоде своего развития, когда сословно-классовая и имущественная дифференциация только начиналась или во всяком случае была еще слабо выражена, категории общественного быта носили классовое содержание лишь в потенциальной форме, в зачаточном состоянии. Обстоятельства изменились и гораздо раньше хронологических рамок, рассматриваемых в сборнике: уже с периода средневековья эти категории в своем большинстве носили (завуалированно или открыто) классовое содержание.

Нормы и обычаи общественного быта народов Дагестана тесно связаны с духовной культурой этих народов, но не подменяли ее. Если в первом случае исследователя интересуют составные общественного сознания, мир абстрактных и художественных понятий и идей общества, то во втором акцент падает на воспроизведенные формы организации быта и досуга того или иного этноса.

Рассмотренный в сборнике круг вопросов, важный уже сам по себе при этнографической характеристике исследуемых народов, имеет и практическое значение. Последнее усматривается в том, что многие нормы и обычаи, сложившиеся на основе принципов гуманизма и несущие заряд высокой нравственности, созвучны сегодняшнему дню и могут быть использованы в деле воспитания подрастающего поколения, в организации бытового уклада и досуга дагестанского аула.

*С. А. Луговой*



## СОДЕРЖАНИЕ

✓ Гаджиева С. Ш. Традиционные общественные праздники земледельческого цикла и связанные с ним обычаи, обряды у кумыков . . . . .	4
Алиев Б. Г., Умаханов М.-С. К. Неравенство тухумов как показатель социального разложения сельских общин Нагорного Дагестана (XVIII — XIX вв.) . . . . .	22
Магомедханов М. М. К изучению этнического самосознания народов Дагестана . . . . .	35
Исламмагомедов А. И. Формы общественного досуга у горцев Дагестана . . . . .	45
✓ Булатова А. Г. Зимние игры и развлечения в традиционном общественном быту народов горного Дагестана . . . . .	63
Дибиров М. А. Народные игры и состязания в дагестанских мужских союзах . . . . .	79
✓ Алимова Б. М. Общественные праздники и обряды табасаранцев . . . . .	93
Рагимова Б. Р. Формы общинного управления у самурских лезгин (кон. XVIII — первая пол. XIX в.) . . . . .	104
Лугуев С. А. Некоторые формы ритуализированного досуга ахвахцев . . . . .	112
Рамазанова З. Б. Общинное регулирование землепользования лакцев . . . . .	120
Мусаева М. К. Взаимопомощь и ее формы у хваршин . . . . .	126
✓ Магомедова М. А. Праздник первой борозды у даргинцев . . . . .	132
Гаджиев Г. А. Рудименты магических представлений в производственной сфере лезгин . . . . .	141
Магомедов М. З. Народные игры лезгин как средство и метод воспитания молодежи . . . . .	155
Заключение . . . . .	159
Список литературы по теме . . . . .	160

## ВОПРОСЫ ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТА НАРОДОВ ДАГЕСТАНА в XIX — нач. XX вв.

Сборник статей

Редактор **Е. В. Сливак**

Художественный редактор **Р. Г. Гаджиханова**

Технический редактор **Н. В. Жукова**

Н/К

Сдано в набор 19.08.87. Подписано к печати 17.11.87. С01753.  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага типографская № 2. Гарнитура «Литературная».  
Печать высокая. Усл. п. л. 10,2. Уч.-изд. л. 10,3. Тираж 500 экз.  
Заказ 655. Цена 88 коп.

Дагестанский филиал АН СССР Махачкала, ул. М. Гаджиева, 45  
Типография Дагестанского филиала АН СССР  
Махачкала, 5-й жилгородок, корпус 10

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



**instituteofhistory.ru**

Цена 88 коп.