

С.А. Лугуев

АХВАХЦЫ

ИСТОРИКО- ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

XIX – НАЧАЛО XX В.



Российская академия наук
Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра РАН

С.А. Лугуев

АХВАХЦЫ: ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ. XIX – НАЧАЛО XX В.

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ФИЦ РАН

С.А. Лугуев
С.А. Лугуев



instituteofhistory.ru

Махачкала 2008

Рекомендовано к изданию Ученым советом Института истории, археологии и этнографии Дагестанского НЦ РАН.

Ответственный редактор –
доктор исторических наук З.Б. Рамазанова

Рецензенты:
доктор исторических наук, профессор
С.С. Агаширинова;
доктор исторических наук
Б.М. Алимова;
доктор исторических наук
Г.А. Гаджиев

Лугуев С.А. Ахвацы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX века. – Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН. – 385 с.

На основе полевого этнографического материала, материалов ЦГА РД, Рукописного фонда ИИАЭ ДНЦ РАН, а также источников и литературы по теме в монографии рассматриваются особенности развития традиционного хозяйства, материальной и духовной культуры, семейного и общественного быта ахвацев в XIX – начале XX века.

Для этнографов, историков, а также для лиц, интересующихся историей и культурой народов Дагестана.

© Лугуев С.А., 2008
© ИИАЭ ДНЦ РАН, 2008

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА I. КРАТКИЙ ОЧЕРК СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ.....	9
ГЛАВА II. ХОЗЯЙСТВО	30
1. Земледелие	30
2. Скотоводство	44
3. Охота и пчеловодство	52
4. Домашние промыслы. Отходничество	55
5. Транспорт и торговля.....	60
6. Народный сельскохозяйственный календарь	63
ГЛАВА III. МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА	74
1. Поселения	74
а. Расселение	74
б. Типы поселений	75
в. Форма поселений	80
2. Жилище	81
а. Типы жилища. Усадьба. Планировка.....	81
б. Хозяйственные помещения.....	88
в. Строительные материалы и техника строительства	89
г. Архитектурные украшения	92
3. Одежда	94
а. Материал и его изготовление.....	94
б. Мужская одежда	98
в. Женская одежда и украшения	108
4. Пища.....	119
а. Продукты питания	119
б. Основные блюда и способы их приготовления	122
ГЛАВА IV. ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ	132
1. Органы и система управления	132
2. Судостроительство и судопроизводство	144
3. Обычаи кровной мести	160

4. Обычай взаимопомощи	166
5. Гостеприимство и куначество.....	170
6. Формы досуга	176
7. Этикет.....	182
ГЛАВА V. СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ.....	189
1. Формы семьи	189
2. Формы брака.....	200
3. Брачные обряды и церемонии.....	209
4. Рождение и воспитание детей.....	223
5. Похоронно-погребальные обычаи и обряды	233
ГЛАВА VI. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА	240
1. Народное образование	240
2. Устное народное творчество.....	244
3. Народная медицина.....	260
4. Обряды и верования, связанные с хозяйственной деятельностью	280
а. Отдельные обряды и верования	280
б. Обряды вызывания дождя и солнца	284
в. Праздник «Выхода быка» («Первой борозды») ...	292
г. Праздник прихода зимы.....	295
5. Домонотеистические верования	298
а. Верования, связанные с явлениями природы	298
б. Магия в религиозных представлениях	302
в. Демонологические представления.....	310
г. Анимистические представления	319
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	324
СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ.....	332
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	335

ВВЕДЕНИЕ

Отечественная этнографическая наука призвана исследовать и охарактеризовать традиционную культуру и быт народов и научно проследить на этой основе современные этнические процессы во всем их многообразии и объеме. «Особую значимость среди работ такого рода имеют историко-этнографические монографии о малых народах, не обладающих письменной традицией, – пишет Ю.В. Бромлей. – Ведь только этнографу, располагающему материалами непосредственных полевых наблюдений, под силу путем ретроспективной реконструкции... воссоздать историю таких народов. В результате поистине самоотверженной работы этнографов обрели свою историю десятки в прошлом бесписьменных и младописьменных народов нашей страны»¹.

В основу работы легли полевые материалы, собранные автором в районе проживания ахваццев во время этнографических экспедиций 1981–1985 гг.²

О тех или иных сторонах социальных отношений, культурно-бытовых и экономических особенностей жизни ахваццев можно почерпнуть из работ дореволюционных и современных авторов. Однако сложность исследований в данном случае заключается в том, что подавляющее большинство этих авторов не вычленяет ахваццев как самостоятельное историко-культурное или социально-политическое образование. Во многих случаях отнесение тех или иных фактов, наблюдений и описаний к интересующему нас народу, либо вытескает из контекста, либо определяется по названию отдельных на-

¹ Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографий: Очерки теории и истории. М., 1981. С. 130.

² См.: РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 236, 236а, 246, 246а, 246б, 243, 293а, 293б, 311, 311а.

селенных пунктов, либо устанавливается путем прослеживания маршрута передвижения того или иного автора.

Официальные источники статистического характера позволяют нам говорить о численности и половозрастном составе населения селений ахвахцев, о занятиях населения, об имущественном положении отдельных семей и др. Отдельные сведения о семейных отношениях мы можем найти у Н. Львова¹, затрагивали дореволюционные исследователи и вопросы особенностей земледелия и скотоводства народа.

Ряд монографий, статей и исследований дореволюционных авторов касается отдельных сторон традиционного сельского управления, судопроизводства, обычаев и институтов взаимопомощи, гостеприимства и куначества, кровной мести, общественных праздников, ритуалов и др. Это прежде всего сборники сводов обычно-правовых норм народов Дагестана, затем исследования об их общественном строе и быте и, наконец, различные статьи типа путевых заметок. Такого же рода литература, где ахвахцы упоминаются, касается отдельных сторон социально-экономических отношений народов Дагестана, их культуры и быта.

После присоединения Дагестана к России и проведения административно-хозяйственных реформ в традиционной общественной жизни ахвахцев, как и других народов края, произошли значительные изменения, что отразилось в документах официального плана.

Целенаправленное, систематическое и полное по глубине и охвату научное изучение истории Дагестана начинается в советское время. В трудах, посвященных социально-экономическому и политическому развитию, этнографическому изучению края в целом, народов аваро-андо-цезской группы или отдельно аварцев затрагиваются и ахвахцы. В 1967 г. появляется монография, посвященная лингвистическому анализу языка народа².

¹ Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени // ССКГ. Вып. 3. Тифлис, 1870.

² Магомедбекова З.М. Ахвахский язык. Тбилиси, 1967.

Историко-этнографические данные об ахвахцах мы находим также в работах советских (главным образом дагестанских, кавказских) ученых, посвященных отдельным проблемам хозяйственно-экономического и культурно-бытового развития аварцев и других кавказцев. Некоторые из работ нами рассматриваются как методологическое руководство при анализе тех или иных этнографических проблем Ахваха. Это статьи З.А. Никольской, Е.М. Шиллинга, М.А. Агларова, С.Х. Асиятилова, Д.М. Магомедова и др., посвященные проблемам хозяйства, статьи и монографии ряда авторов по этнографическому изучению поселения, жилищ, одежды и др., общественно-бытовых отношений, семейного быта и т.д.

Анализируя исторические корни материальной культуры народа, особенностей духовной культуры, отдельных традиционных обрядовых действий и др., мы обращались к трудам археологов-дагестановедов и кавказоведов. Широко использованы нами материалы Рукописного фонда Института ИАЭ Дагестанского НЦ РАН, ЦГА РД, статьи и публикации, помещенные в Сборниках сведений о кавказских горцах (ССКГ), в Сборниках материалов о местностях и племенах Кавказа (СМОМПК), в Актах кавказской археографической комиссии (АКАК), Кавказских календарях (КК), в Записках Кавказского отдела русского географического общества (ЗКОРГО), в Известиях этого же отдела (ИКОРГО), в Дагестанских областных ведомостях (ДОВ), ежегодных Обзорах Дагестанской области и др.

Значительное по количеству число изданий, монографий и статей использовано нами в общетеоретическом и методологическом плане. Сюда же относятся и фундаментальные монографические исторические и этнографические разработки отдельных авторов. Ряд исследований ведущих ученых, историков и этнографов послужил нам в названном плане при написании отдельных разделов настоящего исследования: экономики и хозяйства, материальной культуры, общественного быта, семейного быта, духовной культуры.

Не претендуя на исчерпывающее исследование этнографии ахвахцев, автор, тем не менее, задался целью возмож-

но всесторонне и подробно рассмотреть традиционное хозяйство народа, его материальную и духовную культуру, общественный и семейный быт.



instituteofhistory.ru

ГЛАВА I. КРАТКИЙ ОЧЕРК СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Ахвахцы (самоназвание – «ашвадо») – это одна из дагестанских народностей, исторически консолидирующихся с аварцами. Говорят они на ахвахском языке, относящимся к андийской подгруппе аваро-андо-цезской группы дагестанской ветви кавказских (иберийско-кавказских) языков¹. Соседям (каратинцам, багулалам, хунзахским аварцам) они известны под названием «садакьилиду»

Часть ахвахцев живет на северо-восточных склонах Богосского хребта, по правым притокам р. Андийское Койсу (Цунта-Ахвах). Это жители селений Изано, Лологанитль, Кудияб-Росо, Тад-Магитль, Цвакилколо, Кванкери (Ахвахский р-он РД). Другая часть заселяет южные отроги и ущелья Ганчильского хребта вдоль левых притоков р. Аварское Койсу (Ратлу-Ахвах). Здесь расположены селения Тлянуб, Цскоб и Ратлуб (Шамильский р-он РД). Третья часть ахвахцев проживает в Закатальском р-не Азербайджанской ССР, либо смешанно с местным населением (в селениях Закаталы, Джар и др.), либо заселив отдельные селения (Ахвах-дере).

В нашем исследовании речь будет идти только об ахвахах, проживающих на территории Республики Дагестан.

В условиях высокогорного расселения удобных для земледелия площадей ахвахцы не имели². Незначительные по площади участки пахотной земли по долинам рек и склонам

¹ Магомедбекова З.М. Ахвахский язык. Тбилиси, 1967. С. 3.

² В последней четверти XIX в. в Цунта-Ахвахе было зафиксировано всего 167 дес. пашни. См.: Свод статистических данных, извлеченных из посемейных списков населения Кавказа. Тифлис, 1887. С. 176.

гор создавались тяжелым трудом десятков поколений. Типы террас, их хозяйственно-экономическая роль, их значение для изучения эволюции форм собственности достаточно хорошо изучены в дагестановедческой литературе¹, поэтому останавливаться на этих вопросах мы не будем.

Северо-западные ахвахцы известны в исторической литературе под общим названием «Ахвахское вольное общество» т.е. Ахвахского союза сельских общин Цунта-Ахвах. Юго-восточные ахвахцы, область т.н. «Ратлуб-Ахваха», входили в состав Гидатлинского вольного общества (селения Ратлуб, Тлянуб, Цекоб).

Местные предания связывают освоение этих территорий с грузинами. В них обычно повествуется о борьбе ахвахцев с грузинами, об изгнании последних и образовании на захваченной территории ахвахских селений и хуторов². Подобные предания записаны нами в селениях Изано, Кудияб-Росо, Тад-Магитль, Цвакилколо, Ратлуб, Цекоб.

Хунзахские ханы, распространившие свою власть на многие вольные общества и джамааты (общины, селения) Аварии, совершали частые походы на соседнюю Грузию. Пленных, превращенных в рабов, ханы сажали на землю, взимая с них натуральные подати. Может быть поэтому, в изложенном выше предании (как и в других) отразилась борьба ахвахцев за свои земли. Направленная своим острием против хана, борьба эта выражалась, вероятно, и в форме изгнания с мест зависимого от хана населения.

¹ См.: Агларов М.А. Техника сооружения террасовых полей и вопросы эволюции форм собственности у аварцев (до XX в.) // УЗ ИИЯЛ. 1963. Вып. 12; Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 24–26; Гаджиева С.Ш., Османов М.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967. С. 20–22 и др.

² Здесь и далее под понятием «хутор» (для Северного Ахваха) имеется ввиду поселения мелкого типа (числом хозяйств от 2–3 до 10–15), выходцы из которого образовали крупные селения Тад-Магитль, Цвакилколо, Кванкоро, Кудияб-Росо, Изано и Лологнитль.

Возможен и другой вариант.

Проповедовавшие и насаждавшие в горах Дагестана христианство грузины-миссионеры создавали на территории края опорные пункты, представлявшие из себя более или менее крупные поселения, населенные грузинами; возможно, что в легендах и преданиях отразилась борьба ахвахцев с поселенцами-чужаками.

Исламизация населения Дагестана затянулась, как известно, до XVIII в. и проходила, проистекала постепенно. Неудивительно, поэтому, что порой на незначительных по площади территориях временно уживались христианство и мусульманство. В этих условиях понятия «неверный», «немусульманин», «иноверец» могли ассоциировать с понятиями «грузин», «грузины». Вполне предположительно, поэтому, что борьба укреплявшего свои позиции мусульманства и терявшего их христианства сохранилась в памяти народа как борьба ахвахцев и грузин.

Другие предания повествует о родоначальниках селений Ахваха, выходцах из разных районов Аварии, бежавших от кровной мести и заложивших хутора, ставших основой, ядром селений Цунта-Ахваха и Ратлуб-Ахваха.

Сохранились предания о том, что селения Ратлуб – Ахвахского участка – Тлянуб и Цекоб – основаны переселенцами из Лакии¹. По другим преданиям сначала образовалось селение Тлянуб, выходцы из которого заложили основу селения Цекоб.

Вполне вероятно, что селений, жители которых говорили на ахвахском языке, в прошлом было больше, чем сохранилось к XIX в. Так, например, Х.-М. Хашаев предполагает, что в с. Хучада, входившем в состав Гидатлинского общества, раньше жили ахвахцы². По преданию, гидатлинский шамхал с помощью аварского нуцала захватил Хучаду, убил хучадинского шамхала, а через некоторое время заселил аул своими людьми, переселив сюда шесть семей, по одной из каждого селения Гидатля³.

¹ Магомедов Р.М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1957.

² В 1944 г. жители с. Хучада переселились в с. Дагбаш.

³ Хашаев Х.-М. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961.

Цунта-Ахвах и Ратлуб-Ахвах возможно некогда составляли единое вольное общество¹, о чем свидетельствует, в частности, полевой материал.

Горный массив Анчаро-меэр, разделяющий Ахвах и Ратлуб-Ахвах, затруднял общение и совместные действия частей единого вольного общества. Северные и южные ахвахцы жили по сути дела обособленно, самостоятельно решая задачи экономического и оборонного значения. Это привело к тому, что джамааты селений Ратлуба, Тлянуба, Цекоба и двух-трех других отделились вместе со своими пастбищами и сенокосами и образовали самостоятельный союз джамаатов – Ратлуб-Ахвах.

Начались кровопролитные стычки из-за пастбищ с гидатлинцами, цунта-ахвахцами, хунзахцами. В этой обстановке южные ахвахцы вынуждены были согласиться с «предложением» Гидатлинского общества присоединиться к ним. Присоединение это произошло якобы на договорных началах. Общества Ратлуба, Тлянуба, Цекоба и «других ахвахских селений»² обрели покровительство и защиту гидатлинцев и получили право пользоваться некоторыми их пастбищами на массиве «Ахвах-меер». Ахвахцы обязывались в случае необходимости выставить вооруженных всадников (до 30 человек из каждого джамаата), охранять границы «вольного общества» и платить Гидатлю овцами за использование пастбищ. Видимо, именно в этот период и было составлено соглашение между обществом Гидатль и джамаатом Ратлуб. Соглашение предусматривало размеры штрафа, выкупов и компенсации в случае поранения или убийства, совершенных членами договаривающихся сторон. Ратлубцы по этому соглашению входили в состав Гидатля и получали от последнего в пользование горные пастбища («земли в Битлину (горный хре-

бет) в границах со стороны «Цимухиших», «Барараб» и «Росдал тляра» («Росдал лъарагI»)¹.

Оставаясь частью Гидатлинского общества, селения Ратлуб-Ахваха сохранили некоторую самостоятельность. Они сами решали вопросы об организации ополчения, распоряжались своими пастбищами. Эта относительная самостоятельность вытекает и из отдельных пунктов гидатлинских адатов. Так, например, виновный в приеме захваченного в качестве ишкиля имущества у лиц из Ратлубского общества без соответствующего разрешения старейшин, подвергался штрафу в размере одного быка².

Исторические сведения, собранные Р.М. Магомедовым, Х.-М. Хашаевым и другими исследователями, равно как и наши полевые материалы, свидетельствуют о более или менее длительном бытовании феодальной власти на территории северных и южных ахвахцев.

Сохранилось предание, согласно которому некий Чилихан, основатель селения Изано, поселил одного из своих сыновей в Тенюли (Тад-Магитль), другого в районе Инкагани (Кудияб-Росо). Возникает предположение о феодальной зависимости двух последних селение от Изано, тем более, что в эпоху позднего средневековья, когда происходил, во всей вероятности, процесс укрупнения поселений в образование новых³, имена типа Чилихан, Магомед-нуцал, Гамзат-бек в проч. носили преимущественно феодальные владетели.

По соседству с обществом Гидатль в конце XVIII – начале XIX в. было расположено феодальное образование с центром в селении Хучада⁴. Х.-М. Хашаев предполагает, что

¹ Там же. С. 33.

² Там же. С. 21.

³ Подробно эти вопросы освещены А.И. Исламмагомедовым. См.: Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 107–108; Он же. Аварцы: Историко-этнографическое исследование. XVIII–XIX вв. Махачкала, 2002. С. 163.

⁴ Хашаев Х.-М. Указ. соч. С. 137–138; Магомедов Р.М. Дагестан: Исторические этюды. Махачкала, 1975. Ч. 2. С. 227, 234, 235.

¹ «До XVIII в. в состав Ахвах входило и общество Ратлуб-Ахвах, завоеванное гидатлинцами в конце XVII в.», – пишет Магомедов Д.М. См.: Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII – нач. XIX в. Махачкала, 1981. С. 31

² См.: Гидатлинские адаты / Под ред. Х.-М. Хашаева и М.С. Саидова. Махачкала, 1957.

образование это было ахвахским¹. Материал, приводимый названными исследователями, позволяет и нам присоединить к этому мнению. Хучадинский шамхал был желанным гостем селения Тлянуб², расширяет свои владения за счет угодий хунзахцев и гидатлинцев³, после поражения от объединенных сил последних сын шамхала переселяется в Ратлуб-Ахвах⁴, географически местность, где располагалось селение Хучада и его земли, примыкает к территории Ратлуб-Ахваха. Ни историческая литература, ни полевые данные не дают нам сведений о наличии на данной территории какого-либо иного феодального образования или «вольного общества». Скорее всего, в результате бесконечных феодальных усобиц и стычек обществ за границы владений, по соседству с Хунзахским ханством, гидатлинцами и северными ахвахцами возникло недолговечное феодальное образование, объединявшее население джамаатов Ратлуб-Ахваха с центром в селении Хучада.

Таким образом, мы имеем некоторые возможности предполагать, что и северные, и южные ахвахцы (Цунта-Ахвах и Ратлу-Ахвах) в своем историческом развитии прошли стадии (кратковременные) самостоятельных раннефеодальных образований, испытали гнет своих «собственных» владельцев.

Феодальные владельцы Ахваха – это, скорее всего, обогатившаяся за счет грабежей и набегов верхушка управления «вольного общества» – кадия (дибирь), старейшины, военачальники. «Мы считаем, – пишет Р.М. Магомедов, – что в Аварии происходил процесс превращения кадия («вольного общества» – Л.С.) в феодального владельца»⁵.

Основной производительной силой ахвахцев, как и других обществ нагорного Дагестана, являлись уздени, распола-

гавшие юридически личной свободой, что, однако, не исключало тех или иных форм их зависимости от феодалов.

Различные формы зависимости северных и южных ахвахцев от феодалов Хунзаха и Гоцатля подтверждаются полевыми материалами. В Хунзахском нучальстве в контролируемых ими территориях основу производственных отношений составляла собственность феодалов на пастбища. Владея значительными пастбищными массивами и постоянно пополняя их фонд за счет земель соседних джамаатов и «вольных обществ», хунзахские феодалы ставили эти общества в зависимое положение. «Можно смело утверждать, – пишет Р.М. Магомедов, – что пастбищные земли, сосредоточенные в руках феодалов, служили одним из главных средств принуждения крестьянского населения к отбыванию повинностей внутри ханства и вместе с тем распространения феодальных прав на население соседних вольных обществ»¹.

Власть свою хунзахский хан пытался распространить и на южных ахвахцев, входивших в общество Гидатль. Часть пастбищ джамаата Ратлуб хану удалось всеми правдами и неправдами присвоить и брать за их использование с жителей овцами. Здесь же находились и ханские сенокосы. Те и другие угодья ратлубцы так и называли – «ханские», «хунзахские» (ханское пастбище, хунзахский сенокос и т.д.). Ратлубцы при поддержке других джамаатов Ратлу-Ахвах и Гидатля пытались неоднократно возратить свои земли.

Увеличение земельного фонда ханского дома происходило также и за счет подарков джамаатов, обществ хану по случаю рождения сына², его совершеннолетия³, его женитьбы.

Часть зависимого населения Ахваха была в своеобразных ленных отношениях с хунзахскими феодалами. Своеобразие это заключалось в том, что ленниками выступали не

¹ Хашаев Х.-М. Указ. соч. С. 137.

² Магомедов Р.М. Общественно-экономический... С. 227.

³ Там же. С. 234, 236.

⁴ Хашаев Х.-М. Указ. соч. С. 138.

⁵ Магомедов Р.М. Указ. соч. С. 67–68.

¹ Там же. С. 391

² Там же. С. 97.

³ Хашаев Х.-М. Указ. соч. С. 260. Автор пишет о подати под названием «хвалчен-бухьи» (опоясать шашкой) в 18 руб., которая уплачивалась обществом в день совершеннолетия наследника хана.

отдельные лица «вольного общества», а отдельные джамааты¹. Полевой материал, собранный нами в селениях Тад-Магитль, Кванкери, Кудияб-Росо, Изано и Лологанитль доказывает, что хунзахский хан сплошь и рядом выделял пастбища джамаатам, требуя от них поставки для войн и набегов определенного числа вооруженных всадников. Однако в подавляющем большинстве случаев через некоторое время хан назначал натуральную плату за пользование этими же пастбищами.

Со слов информаторов селения Тад-Магитль нами записаны следующие сведения. В селениях Кудияб-Росо, Изано, Лологанитль и Тад-Магитль хан имел группу воинов из членов джамаатов, обычно по 5–6 человек, иногда больше, которые первыми являлись по вызову хана для участия в войне или набеге, а внутри джамаата выполняли различные его поручения: собрать плату за пользование пастбищами, сопровождать гостей хана и официальных лиц в их продвижении по Ахваху, сопровождать обозы и караваны с имуществом хана, нести вестовую службу и т.д. Эти воины имели право на участок сенокоса из ханских земель, который не подлежал ни продаже, ни дарению, ни разделу и передавался по наследству только с разрешения хана. Нередко эти участки переходили в собственность потомков держателей. В данном случае мы имеем дело с бенефициальными отношениями. «Бенефиций был распространен в Дагестане, – пишет Р.М. Магомедов. – В последующем условная форма земельного держания переходила в пожизненное пользование узденей»².

В 1828 г. в Аварию приезжает прапорщик Хрисанф для приведения к присяге на подданство русскому императору хунзахского хана. В своих записках он приводит список селений, где имеются «служащие воинами Нусал-хану за награды». Всего указано 64 селения, в том числе и селения Ратлуб-

Ахваха, поставляющих хану воинов от 180 дворов¹. Как видим, база для бенефициальных отношений была самая широкая.

Опираясь на военную силу, хунзахские ханы вели активное наступление на земли джамаатов общества Ахвах. Незрелость феодальных отношений в самом ханстве послужила причиной значительного разнообразия форм зависимости населения «вольного общества» от хана. Это разнообразие и многочисленность форм феодальной зависимости позволяли исследователям говорить об Ахвахе как об «отдельной территории» хунзахского хана, называть его население «данниками» хунзахского хана². Такое мнение можно почерпнуть из имеющихся источников. Так, Р.М. Магомедов опубликовал документ из личного архива Гайдарбекова Мансура, а именно – «Список сел раятов Нуцал-хана, которые ему дают харадж и магалу». Среди прочих в списке значатся селения Ахвах, Изанисел, Канкиру³. Документ относится, вероятно, к годам правления Магомед-Нуцал хана (середина XVIII в.). В 1828 г., готовясь вступить в подданство русского императора, «регента» Абусултан Нуцал-хана, Паху-Бике (фактически – правительница ханства) передала прапорщику Хрисанфу список селений, «дающих подать нуцал-хану». Среди 165 селений в этом списке значатся Ах-хал, Изани и Канкиру⁴. В документе, относящемся ко второй половине XIX в., записано, что жители Ракъу-Хахь-вал ежегодно платят хунзахскому хану 33 руб., а жители Ахваха – 20 овец и 20 мерок ячменя⁵.

¹ Магомедов Р.М. Указ. соч. С. 388.

² Там же. С. 289.

¹ Хрисанф. Сведения об Аварском ханстве. 1828 г. // ИГЭД. С. 273–274.

² Там же. С. 113, 162.

³ Магомедов Р.М. Дагестан: Исторические этюды. Махачкала, 1975. Ч. 2. С. 194.

⁴ ИГЭД. С. 271–272.

⁵ Сведения о податных селениях Аварского ханства и податях, которые жители платят хану // Феодальные отношения в Дагестане. XIX – начало XX в. / Архивные материалы. Сост. Х.-М. Хашаев. М., 1969. С. 265.

Тем не менее, как Ахвахское «вольное общество» в целом, так и каждый из входящих в его состав джамаатов (или групп джамаатов) нельзя считать частями Хунзахского ханства. «Вольное общество» имело своих старейшин, своих дибиров, определенное место сбора всех мужчин общества или представителей джамаатов, и, скорее всего, общие для Ахваха адаты. В случае необходимости вольное общество собирало свое ополчение во главе со своим предводителем. Адаты Хунзахского ханства не распространялись на ахвахцев, отношения с ними правители Хунзаха регулировали специальными договорами и соглашениями. В подавляющем большинстве случаев хан мог о чем-то просить «вольное общество», что-то ему предлагать, но не распоряжаться и приказывать. Зависимые уздени ханства были прикреплены к земле и находились в положении раятов, члены же джамаатов «вольных обществ» оставались лично свободными. Думается, поэтому, что причисление к «раятам» джамаатов селений Ахваха, Изано, Кванкери, Тад-Магитль и др. в вышеприведенном списке, предположительно датируемых серединой XVIII в., весьма условно. Видимо, в официальной документации, переписке, учетно-хозяйственной документации и др. бумагах под термином «раят» порой числились все крестьяне, так или иначе зависимые от ханского дома. Не следует забывать также, и это, надо полагать, главное, что бумаги, врученные ханшей представителю царской администрации, должны были послужить основанием для закрепления зависимых отношений перечисленных джамаатов по отношению к хунзахскому ханскому дому.

Нельзя не учитывать также, что по необходимости ахвахцы могли собрать 200–300 вооруженных всадников, и с этим фактом хунзахские ханы не могли не считаться. По преданию в одно время хан и Ахвах обменивались даже заложниками («аманатами»).

В сельской общине ахвахцев господствовала частная собственность на паши, часть сенокосов и часть леса и общинная – на пастбища, выгоны, часть сенокосов и лесов. Состояла община из индивидуальных семей.

Часть военной добычи составляли, как правило, пленные мужчины, женщины и дети, превращаемые в рабов. Большая часть рабов шла на продажу, другая находилась в качестве лагов в джамаатах, выполняя общественные работы. Отдельные зажиточные общинники имели лагов и в личном хозяйстве. По нашим полевым данным, потомки лагов жили в селениях Тад-Магитль, Изано, Лологанитль и др. Выходцы из семей бывших пленных и их потомки к участию в органах сельского управления иногда не допускались. Во всем остальном к XIX в. потомки бывших военнопленных были уже равноправным членами общества: имели собственное хозяйство, пользовались правом на общественные уголья, принимали участие в сельских сходах, выполняли общественные обязанности и т.д.

В 1865 г. в Аварии оставалось всего 30 человек рабов, работавших в хозяйстве зажиточных семей¹.

Полноправные, свободные общинники были неоднородны по имущественному положению. Одни имели много скота, пашни, сенокосов, участков леса. Другие, экономически маломощные, нередко батрачили, косили им сено, ходили за скотом, заготавливали топливо, иногда вели хуторское хозяйство имущего хозяина и др.

Иначе говоря, при кажущейся социальной однородности, население ахвахцев характеризовалось имущественно-правовой дифференциацией, характерной для общества с развивающимися раннефеодальными отношениями и с сохранившими свою силу патриархальными порядками.

Можно заметить в этом связи, что феодальные образования и союзы сельских общин рознятся не столько по уровню социального развития, сколько по формам правления².

Союз сельских обществ Цунта-Ахвах объединенными силами противостоял притязаниям Ратлуб-Ахваха на часть пограничных пастбищ, отстоял в борьбе с гидатлинцами па-

¹ ЦГА РД. Ф. 126. Оп. 2. Д. 74. Л. 4; Хашаев Х.-М. Указ. соч. С. 222.

² Лавров Л.И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа XVIII в. М., 1966. С. 191.

стбища на «Ахвах-меэр», помог изанинцам в их стычках с гидатлинцами из-за пастбища Льяцлоро и т.д.; подобных примеров можно привести немало.

О взаимоотношениях союзов общин горного Дагестана в первой половине XIX в. писал Р.Ф. Розен, отмечая в частности, что между ними существуют экономические связи и взаимоподдержка¹.

Часть пастбищных гор использовалась ахвахцами совместно с гидатлинцами, каратинцами, цунтинцами и др. Внутри «вольного общества» джамаат, сельская община, выступал как самостоятельная общественная и экономическая единица по отношению к другим джамаатам и союзам общества. Еще в XV–XVI вв. джамааты селений Ахвах и Ратлуб заключили соглашение, регулирующее взаимные экономические и правовые отношения². Подобные договоры и соглашения были обычными и широко распространенными актами межджамаатских взаимоотношений. Нередки были тяжбы ахвахцев с соседями из-за границ джамаатских угодий. Сохранились сведения о притязаниях ахвахцев на часть угодий с. Ригьихь, «расположенных ниже реки Сетлохь и ущелья Гьардокь»³.

Споры, столкновения и тяжбы из-за границ пастбищ общинами Ахваха решались большей частью самостоятельно, без вмешательства других джамаатов «вольного общества». Примерами могут служить поземельные неурядицы ахвахского джамаата с Гидатлем и Ратлу-Ахвахом, селений Ратлу-Ахваха с хунзахцами, между жителями селения Кудияб-Росо и гидатлинцами, между тадмагитльцами и гидатлинцами, лологанитлинцев с гидатлинцами и цекобцами, ратлубцев с дагбашцами, цекобцев с тлянубцами и цумадинцами и т.д. Во второй половине XIX в. между Цунта-Ахвахом и жителями Хунзаха было составлено соглашение, оговаривавшее количество и состав соприсяжников для лиц, совершивших

воровство¹. Во всех случаях община, джамаат рассматривала себя коллективным собственником на пастбищные земли, коллективным ответчиком за поступки своих членов.

Большая часть сенокосов принадлежала отдельным хозяйствам², меньшая часть находилась в распоряжении всего джамаата.

Лесные массивы также принадлежали всему обществу. В отдельных случаях, как свидетельствует наш полевой материал, в XIX в. члены джамаата иногда имели личные участки леса. Это обстоятельство подтверждается также исследованиями С.Х. Асиятилова³, Д.М. Магомедова⁴ и др.

Таким образом, в XIX в. ахвахское общество сохранило в пережиточном состоянии черты патриархально-родовых отношения, что выражалось, в частности, в наличии коллективной, общеджамаатской собственности на большую часть пастбищ, лесов и пустошей и на часть сенокосов. Это положение несколько противоречит устоявшемуся мнению, что для Аварии XIX в. характерна общественная собственность лишь на пастбищные угодья⁵.

Подавляющее большинство ахвахцев имело в личной собственности и пахотные участки. Как правило, это были мелкие клочки земли, урожай с которых мог удовлетворить семью лишь на 1–1,5 месяца.

Несмотря на то, что в XIX в. ахвахцы представляли собой общество с отчетливо выраженной имущественной дифференциацией членов джамаата, общинные традиции все еще

¹ Из истории права народов Дагестана: Материалы и документы / Сост. А.С. Омаров. Махачкала, 1968. С. 47.

² По данным Д.М. Магомедова в Цунта-Ахвахе в конце XIX в. в частной собственности было 336 дес. сенокосов. См.: Магомедов Д.М. Социально-экономическое развитие союзов сельских общин Западного Дагестана в XVIII – нач. XIX в. // Развитие феодальных отношений в Дагестане. Махачкала, 1980. С. 98.

³ Асиятилов С.Х. Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX – первая половина XX в.). Махачкала, 1967. С. 39.

⁴ Магомедов Д.М. Указ. соч. С. 99.

⁵ Магомедов Р.М. Указ. соч. С. 33.

¹ Розен Р.Ф. Описание Чечни и Дагестана. 1830 г. // ИГЭД. С. 289

² Гидатлинские адаты. С. 35–37.

³ РФ ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 34. Л. 25.

были крепки и во многом определяли жизнь общества. Община несла ответственность за поступки каждого своего члена, равно как и каждый член общества обязан был заботиться об общественных интересах. По адатам изанинцев, член сельского общества, понесший материальный ущерб, отставив интересы джамаата, имел право на компенсацию издержек и расходов со стороны общества. В цекобских адатах записано: «Если кто в интересах сельского общества убил или поранил кого-либо или истратил имущество, то за него дият, штраф и другие расходы берет на себя сельское общество»¹.

Таким образом, исторически сложившиеся условия жизни ахвахского сельского общества регулировали экономические и общественные отношения членов джамаата. Характерный пережиток патриархально-общинного строя – общинная собственность на пастбища, леса, сенокосы, пустоши и т.д., наложил отпечаток на эти отношения. Сельская община выступала как замкнутая, самостоятельная единица по отношению к другим джамаатам и союзам сельских обществ.

Наличие частной собственности уже характеризует общество как классовое. Важнейшей функцией сельского общества, как экономической и административной единицы, являлась охрана интересов собственников – членов джамаата. Можно без преувеличения сказать, что в осуществлении именно таких задач мыслилось главнейшее назначение сельского административно-управленческого аппарата, обычно-правовых норм и установлений.

Между сельскими обществами ахвахцев и другими джамаатами и союзами сельских обществ складывались определенные экономические отношения, налагавшие отпечаток и на отношения членов общества внутри общины. Наряду с другими к таковым относятся арендные отношения. Почти каждый из ахвахских джамаатов сдавал в аренду часть своих пастбищ, иногда сенокосов. Арендные договоры заключались с разрешения общего схода или старейшин в присутствии

¹ Памятники обычного права Дагестана: XVII–XIX вв. Сост. Х.-М. Хашаев. М. 1965. С. 97.

свидетелей, фиксировались муллой и хранились в мечети. Составлялись они сроком на 1–4 месяца и по необходимости каждый год возобновлялись. Так, джамааты Кудияб-Росо и Тад-Магитль сдавали в аренду пастбища хунзахцам, гидатлинцам и каратанцам, сдавали в аренду часть своих пастбищ и жители селения Тлянуб. Цекобцы сдавали в аренду пастбища Тазани, оклинцы арендовали пастбища Обода и Цокоб у ратлубцев и т.д. Арендаторами нередко выступали лакцы и даргинцы. Брать пастбища в аренду могли не только джамаат или союз сельских общин, но и отдельные лица. Так, например, ратлубские пастбища часто арендовал богатый скотовод оклинец Цубаров. Отдельные джамааты иногда отдавали в аренду и сенокосы, например, общества Тад-Магитля и Ратлуба.

Арендная плата была достаточно высокой. По данным М.М. Ихилова, общества Аварии за пользование чужими угодьями платили по 5 руб. в сезон за каждые 200 пасущихся на них овец¹. Еще выше была эта плата при аренде плоскостных пастбищ у кумыков и азербайджанцев – по 4–5 овец в сезон за каждую выпасаемую сотню. В ахвахских сельских обществах эта плата была ниже, но все же достаточно ощутимой для арендующих. При сдаче пастбищ в аренду тлянубцы брали овцу с ягненком за каждую выпасаемую сотню овец в месяц или до 5–6 овец в сезон, такую же плату принимали тад-магитльцы, ратлубцы и др. Арендная плата могла взиматься и быками из расчета, что 12–15 овец приравнивались к стоимости быка. За аренду сенокосов расплачивались овцами из расчета 1 овца за 5 ослиных выюков сена.

Полученные за аренду общественных земель средства распределялись следующим путем. Третья часть скота забивалась, мясо делилось на пай, и каждый мужчина – член джамаата, достигший 15-летнего возраста, получал один пай. Семьи, где таких мужчин не было, получали половину пая. Оставшаяся часть скота реализовывалась внутри общества или за его пределами, и вырученные средства шли на общественные нужды: на ремонт и строительство общественных зданий

¹ Материальная культура аварцев. С. 74.

и сооружений, на оказание помощи вдовам, сиротам, престарелым, не имеющим кормильца, на вознаграждение административным лицам сельского управления. Разрешение на расходование общественных средств давало собрание старейшин во главе с бегаулом. По адатам северных ахвахцев такое решение вступало в силу лишь с одобрения бегаула и каждого из старейшин. Старейшина общества раз в год был обязан отчитываться перед сельским сходом о поступлении средств и их расходовании.

Как мы видим, арендные отношения играли значительную роль как во взаимоотношениях сельских обществ, так и в отношениях внутриджамаатских.

Вакуфная собственность состояла из земли (пашни, сенокоса), имущества (дома, мельницы, стада, отары и проч.), завещанных, подаренных верующими мечети в полную собственность. В большинстве случаев в вакуф поступало не само имущество, а определенный доход с него – с пашни, сенокоса, отары и проч. Нередко то или иное имущество отдавалось в вакуф с оговоркой, что потомки дарителя оставляют за собой право владения этим имуществом, а мечеть получает с этого же имущества определенное количество тех или иных продуктов: муки, толокна, печеного хлеба, мяса, масла и т.д. В двух последних случаях при смене владельца (при завещании, продаже имущества) в соответствующей документации обязательно оговаривались доходы, поступающие в мечеть.

Все, отчисляемое в вакуф, было не мечетской собственностью, а имуществом и ценностями, контролируруемыми мечетью. Доходы с такого имущества шли на содержание вдов, сирот, на строительство или ремонт дорог, мостов, мечетей, на пятничные и праздничные раздачи населению муки, хлеба, мяса и др., на содержание муталимов.

В ахвахских сельских обществах, где раннефеодальные отношения переплетались с пережитками патриархальных отношений, ишкиль, т.е. насильственный захват имущества в счет неуплаченного долга, выступал как обычай, направленный на защиту как общинной, так и частной собственности.

Общество, выше определенное нами как раннефеодальное со значительными остатками патриархальных отношений, сохранило и тухумную организацию в ее пережиточном виде. Предопределили ее длительное функционирование господство натуральной формы хозяйства и отсутствие централизованной государственной власти, когда личность и имущество члена общества охранялись родственниками¹.

После окончания Кавказской войны и присоединения Дагестана к России ахвахцы в составе Среднего Дагестана вошли в состав Дагестанской области. В целях колонизации края и приспособления его к нуждам России, здесь были проведены хозяйственные и административно-судебные реформы. Суть этих реформ заключалась в ликвидации ханского управления, в постепенном освобождении рабов и раятов, в закреплении за крестьянами права пользования и права отчуждения пашенных и сенокосных участков, в унификации сельского управления, функционирующего на традиционной основе с подчинением колониальной администрации, представленной русским офицерством². Рассматривая крестьянство как податное сословие, царское правительство взвалило на его плечи все налоговое бремя и повинности: крестьяне ремонтировали и строили дороги, содержали проходящие воинские подразделения и сельскую администрацию, выполняли подводные повинности и т.д.³

Капиталистической царской России нужны были сферы приложения капитала, рынки сбыта, сырьевые базы. Неудивительно, поэтому, что Дагестан медленно, но неуклонно двигался по капиталистическому пути развития. Ахвахцы не были исключением из этого общего правила.

¹ Хашаев Х.-М. Указ. соч. С. 224.

² См.: Положение об управлении Дагестанской областью и Закавказским округом от 5 апреля 1860 г. // АКАК. Т. XII. Тифлис, 1904; Проект положения о сельском управлении в Дагестане. 1868 г. // ЦГА РД. Ф. 126. Оп. 2. Д. 15.

³ Османов Г.Г. Социально-экономическое развитие дагестанского доколхозного аула. М., 1965. С. 46.

Поскольку главной отраслью хозяйства ахвахцев по объему было животноводство, изменения коснулись прежде всего именно его. Увеличивается поголовье овец, улучшается их породность. К концу XIX в. в сел. Кудияб-Росо, например, хозяйств, имеющих до 150–200 овец, было уже более 20. В селении Тлянуб таких хозяйств насчитывалось до 25. Здесь дело дошло до того, что сельское управление вынуждено было обратиться к административным властям с просьбой разрешить им выпас скота на пастбищах ахвахского джамаата, у которых они были в избытке. По данным В.Г. Гаджиева, в 1892 г. по всему Дагестану пастбищ уже не хватало для выпаса имеющихся овец¹. Из года в год увеличиваются поставки на рынок скота, мяса, шерсти, кож, продуктов животноводства. Оживилась деятельность скупщиков. В сел. Кванкери каждый год приезжали два брата из селения Губден, которые большими партиями скупали шерсть. Шкуры, рога и копыта увозили из Ахваха евреи из Дербента, лакцы Ягья из селения Балхар и Рапани из селения Кумух скупали большими партиями скот в Тадмагитле и Кудияб-Росо. Цекобец Магомед скупал во всех селениях Цунта-Ахваха сливочное масло, топленое масло, сыры и брынзу и возил для перепродажи в Темир-Хан-Шуру.

Развитие товарного животноводства способствовало усилению процесса дифференциации крестьянства. Выше мы отметили, что в отдельных селениях Ахваха количество богатых овцеводов увеличилось с нескольких человек до 20–25. С другой стороны, выросло число хозяйств, имеющих по 2–5 овец или не имеющих ни одной. По приблизительным данным наших полевых материалов, таких хозяйств было до 30 в Тад-Магитле, около 40 в Кудияб-Росо, 20–25 в Изано и т.д.

В условиях слабого развития ремесленного производства, незначительности пахотных участков² и увеличения числа

хозяйств, не имеющих овец, создавался излишек рабочей силы. Поэтому, многие мужчины Ахваха уходили из селений на заработки в другие районы Дагестана и за его пределы. Число отходников, вероятно, было значительным.

Наш полевой материал свидетельствует, например, что из селения Кудияб-Росо ежегодно уходило на заработки от 50 до 70 человек, из селения Ратлуб – 60–80 человек.

Разбогатевшие крестьяне использовали в своих хозяйствах наемный труд. У зажиточных овцеводов селений Кудияб-Росо, Изано, Тад-Магитля, Цекоба и др. работало от 2–3 до 12–15 человек наемных работников.

Итак, ахвахцы, как и другие народности Дагестана, постепенно втягивались в сферу капиталистического обращения. Социально-экономическое развитие получило мощный толчок, феодально-крепостнические отношения сходили на нет, разрушалась патриархальная замкнутость. Росло поголовье скота, повышался удельный вес его товарности. Оживление экономики приводило к появлению и активизации скупщиков, к привлечению в сферу производства наемного труда. Рос процесс расслоения крестьянства, множилось число отходников. Все это свидетельствовало о зачатках капиталистических отношений в Ахвахе.

Таким образом, краткий социально-экономический очерк ахвахцев в XIX – нач. XX в. показывает следующее.

В недалеком историческом прошлом, где-то до Уммахана Аварского (XVII в.), северные и южные ахвахцы представляли из себя единое целое, сплоченное на принципах союза сельских общин («вольного общества»). Феодальные межджамаатские войны и столкновения, а также географическая разобщенность частей Ахваха привели к разделению его на две части: Цунта-Ахвах (северная часть) и Ратлуб-Ахвах (южная часть). Цунта-Ахвах существовал как самостоятельный союз общин, с общим управлением и единым центром. Южные ахвахцы, вошедшие в состав союза Гид, сумели сохранить относительную самостоятельность и независимость. Те и другие развивались в условиях постоянной борьбы против захватнических устремлений соседних феодальных обра-

¹ Гаджиев В.Г. Роль России в истории Дагестана. М., 1965. С. 383.

² По данным Г.Г. Османова, в конце XIX в. на 1 частновладельческий двор крестьян Аварии приходилось 1,3 дес. земли (пашни, сенокосы). См.: Османов Г.Г. Указ. соч. С. 46.

зований. Имеющийся исторический и полевой материал дают возможность предположить наличие у ахвахцев в прошлом собственных недолговечных феодальных образований. Обе части Ахваха находились в зависимости (хотя и слабо выраженной) от хунзахских феодалов (северный Ахвах) и союза общин Гид (южный Ахвах). Тем не менее, каждое сельское общество в XIX в. развивалось как самостоятельная административно-хозяйственная и политическая единица внутри союза сельских общин. Основой единства сельского общества служила общественная собственность на пастбища, часть лесов и сенокосов, а также общность языка, территории и происхождения (последнее распространялось по крайней мере на часть джамаата, его стержень, основу). Общественно-экономической единицей ахвахских джамаатов в XIX в. была малая семья, выступавшая собственником пахотных участков, сенокосов, иногда – лесных участков. Производительной силой общества являлось ахвахское узденство, к XIX в. социально однородное, юридически независимое. Обычно-правовые нормы и аппарат управления неизбежно стояли на страже собственности союза, джамаата и отдельной семьи. Развитие производительных сил общества, замедленное, но неуклонное развитие феодальных отношений приводили к достаточно ярко выраженной имущественной дифференциации членов общества. В рассматриваемый период у ахвахцев были следующие формы земельной собственности: а) частная собственность на пашни, часть сенокосов и лесов; б) коллективная собственность на угодья (пастбища, часть сенокосов и лесов, пустоши), используемые одной или несколькими общинами; в) феодальная собственность на пастбища и сенокосы; г) вакуфная собственность. В XIX – нач. XX в. у ахвахцев сохранились пережитки тухумной организаций, проявлявшейся во взаимной хозяйственно-идеологической поддержке родственной организацией каждого своего члена. Общественному строю ахвахцев в XIX в. была присущи и черты так называемого горского феодализма¹: замедленное, но неуклонное

¹ См.: Робакидзе А.И. Некоторые черты горского феодализма на

развитие феодализма, миновавшее рабовладельческую стадию, приводило к разложению общинного быта; живучесть и действительность пережиточных форм общинного быта в виде патронимической организации и сельско-общинных институтов; наличие отдельных черт военно-демократического уклада, проявившихся в былой организации населения как боевых единиц. Для ахвахцев, как и многих других народов Дагестана, характерны скрытые формы эксплуатации местной верхушкой рядовых общинников под прикрытием традиционных обычаев и традиций и др. В целом социально-экономические отношения ахвахцев характеризуются как раннефеодальные с патриархальными пережитками.

Вхождение ахвахцев как части Дагестанской области в состав России, проведение административно-хозяйственных реформ, развитие русского капитализма вширь способствовали постепенному развитию у ахвахцев отдельных элементов капиталистических отношений.

Кавказе // Регион. конфер. «Генезис, основные этапы, общие пути и особенности развития феодализма у народов Северного Кавказа»: Тезисы докл. Махачкала, 1980. С. 4–5.

ГЛАВА II. ХОЗЯЙСТВО

Несмотря на то, что северный и южный Ахвах расположены по соседству, естественно-географические и природно-климатические условия их имеют ряд специфических особенностей. Территория северных ахвахцев изобилует горами, сложенными преимущественно известняками и доломитами. В южном Ахвахе (Ратлу-Ахвах) горы сложены главным образом рыхлыми песчаниками и глинистыми сланцами, легко поддающимися эрозии. Поэтому, в южной части больше пологостей, открытых и ровных участков, благоприятных для обработки, распашки. По отношению к южному Ахваху, северный находится в естественной котловине, образованной горными массивами с четырех сторон. В подобных случаях массы холодного воздуха, заполняющие котловину, способствуют возникновению инверсий, что приводит к значительному понижению температуры по сравнению с окружающими склонами. Кроме того, в подобных естественных котловинах уменьшается длительность светового дня. Климат Ратлу-Ахвах отличается большим количеством осадков, по сравнению с северной частью. Все перечисленные условия показывают, что южные ахвахцы находились в более благоприятных условиях для занятия земледелием.

1. Земледелие

Земледелие для ахвахцев, как и для других горцев Дагестана, было важнейшим и древнейшим занятием. «Хлебопашеством здешние горцы занимаются все без исключения», –

писал о дагестанцах Н. Абельдяев¹. Как свидетельствуют данные истории, земледелие и скотоводство в хозяйстве дагестанцев сосуществовали рядом, дополняя друг друга. В ряде работ дагестанских историков, обобщивших достижения археологии, этнографии, истории, фольклора, лингвистики, убедительно показано, что земледелие в предгорном и горном Дагестане, появившись в эпоху неолита и характеризуя собой оседлый земледельческо-скотоводческий тип хозяйства, находилось на сравнительно высоком уровне и непрерывно развивалось, совершенствовалось². Исследования специалистов показывают, что земледелие в Дагестане – это древнейшее занятие, сложившееся с эпохи мезолита как производящая форма хозяйства, органически связанная с земледельческими культурами Закавказья и Передней Азии³. Естественно, что все это относится и к ахвахцам.

¹ Абельдяев Н. Сельское хозяйство у дагестанских горцев // Журнал министерства государственных имуществ. 1857. Ч. 64. № 8. С. 25.

² Магомедов Р.М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII – начале XIX в. Махачкала, 1957; Хашаев Х.М. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961. С. 79–88; Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 20–22; Гаджиева С.Ш., Османов М.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967. С. 17–20; Асиятилов С.Х. Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев. (XIX – первая половина XX вв.). Махачкала, 1967. С. 15–25 и др.

³ Котович В.Г. О хозяйстве населения горного Дагестана в древности // СА. 1965. №2. С. 13; Он же. Проблемы культурно-исторического и хозяйственного развития народов древнего Дагестана. М., 1982; Гаджиев М.Г. Новые данные о южных связях Дагестана в IV–III тыс. до н.э. // КСИА. 19. С. 108; Он же. Чаркеевское поселение – памятник раннебронзовой эпохи // Тезисы докладов, посвященных итогам полевых археологических исследований в 1970 г. в СССР. Тбилиси, 1971; Он же. Раннеземледельческая культура Северо-Восточного Кавказа. М., 1991; Агларов М.А. Террасная система земледелия в зоне доместикиции растений // Хозяйство народов Дагестана в XIX–XX вв. (Этнографическое исследование). Махачкала, 1979; Амирханов Х.А. Чохское поселение. М., 1987.

Пригодных для земледелия участков у ахвахцев было мало. Земледелие могло развиваться только на основе использования террасных полей. Подавляющее большинство их, как у северных ахвахцев, так и у южных, представлено искусственными сооружениями с межевыми откосами. На это преобладание было указано еще в 1964 г. М.А. Агларовым¹. В обеих частях Ахваха можно видеть и другой тип террас – с подпорными стенами, причем их больше у северных ахвахцев, территория которых изобилует крутыми склонами. Менее пересеченный рельеф южных ахвахцев predetermined большее наличие здесь естественных древних речных террас. И, наконец, у северных ахвахцев, в районе группы селений Тадмагитля (сс. Тад-Магитль, Кванкоро, Цвакилколо), встречаются пойменные террасы. Их наличие объясняется широкими каньонами, образованными правыми притоками р. Андийское Койсу, затопляемыми в апреле–мае (в результате таяния снегов в горах) и в сентябре–октябре (в результате обильных осенних осадков) и мелководными в остальное время года. Террасные поля давали хорошие урожаи. Южные ахвахцы на одном и том же поле могли одновременно выращивать кукурузу, картофель, бобовые, тыкву и др.²

В условиях нелегкой борьбы за существование у ахвахцев сложилась достаточно высокая культура земледелия.

Наш полевой материал позволяет говорить о знакомстве северных ахвахцев с подсечным земледелием («букьорульа руша» – «высушить лес»).

Надо полагать, что хорошо известное и широко практиковавшееся у ахвахцев подсечное земледелие со временем перестало применяться в связи с сокращением площади лесов и распространением на них права частной собственности. Ахвахцам была известна целая система агротехнических прие-

¹ Агларов М.А. Техника сооружения террасных полей и вопросы эволюции форм собственности у аварцев (до XX в.) // УЗ ИИЯЛ. Махачкала, 1964. Т. 13. С. 180

² См.: Хашаев Х.-М. Занятия населения Дагестана в XIX в. Махачкала, 1958. С. 42.

мов, призванных не только поддерживать, но и повышать плодородие почв. Многовековой опыт подсказал земледельцам, что ежегодная вспашка полей и выращивание на них из года в год одних и тех же злаков приводит к истощению почвы и разрушению ее микроструктуры. Опытным путем ахвахцы пришли к плодосменной системе. Под паром пахотные участки северные ахвахцы никогда не оставляли, в Ратлуб-Ахвахе к этому приему изредка прибегали. Чаще применялся такой прием: участок, засеваемый 4–5 лет подряд яровыми, отводился на год под озимые. Таким образом, участок пашни получал «отдых» около года или чуть больше года. Известен был ахвахцам и такой агротехнический прием, как чередование культур. При этом участки зерновых на 1–2 года отводились под бобовые. С проникновением к ахвахцам кукурузы и картофеля (во второй половине XIX в.) в плодосменный оборот вошли и пропашные культуры.

Нередко участок пашни, подготовленный под озимые, ранней весной засевали другими культурами – овсом, горохом, коноплей, картофелем. После уборки этих культур поле сразу же (через несколько дней) опять вспахивали, вносили удобрение и засевали озимыми (через полумесяца – месяц). Этот прием, известный как «занятый пар», широко практиковался южными ахвахцами, иногда и северными. И северные, и особенно южные ахвахцы были знакомы и со следующим агротехническим приемом: высокостебельные культуры (коноплю, кукурузу) убирали таким образом, чтобы часть стеблей оставалась до следующей вспашки участка; это способствовало снегозадержанию и накоплению влаги. Когда почва истощалась, участок на год–два года превращался в сенокос или пастбище, затем 3–4 раза вспахивался и хорошо удобрялся. Этот прием, т.е. залежная система, использовался не часто, т.к. своего хлеба всегда не хватало и урожай любого участка играл значительную роль в экономике семьи.

Применялась ахвахцами и зяблевая вспашка. К ней прибегали в тех случаях, если в предыдущие годы снега выпадало немного, и пашня не успевала получить достаточное количество влаги. Считалось также, что осенняя вспашка, под

яровые на следующую весну, необходима при чрезмерном зарастании участка сорняками. Эти участки весной подвергались повторной вспашке. Для северных ахваццев, с их ограниченными возможностями для посева озимых, самым распространенным приемом была весновспашка, т.е. весенняя вспашка не вспаханных под зябь полей.

Ахваццы успешно выращивали пшеницу, рожь, ячмень пленчатый, ячмень голозерный, овес, белый горох, конские бобы, просо, лен (для урбеча – «уруна»), картофель, кукурузу. Из огородных культур разводились лук, чеснок, табак, тыква, фасоль, морковь. Не исключена возможность, что некоторые из этих культур были окультивированы на месте в процессе многовековой практики земледелия. «Кавказ является одним из мировых очагов происхождения важнейших культурных растений – пшеницы, ячменя, ржи, большей части европейских плодовых культур, – писал Н.И. Вавилов. – Нельзя понять эволюцию пшеницы и ржи без Кавказа»¹.

Как уже отмечалось, в Ратлу-Ахвахе климат более мягкий, и основной культурой здесь выступила озимая пшеница «цоролъи къиру», урожайность которой намного выше урожайности других злаков. Лологанитлинцы под озимые засевали особый вид безостой пшеницы – «къу гока къиру». Отдельные микрорайоны ахваццев специализировались в преимущественном севе тех или иных культур. Так, например, у ратлубцев считалось, что озимые произрастают лучше на хуторе Ацџибал, яровая пшеница и просо – на хуторах Ичџаб, Квенродитџ, Лайлоб, Ажоб, ячмень – на хуторе Эмерцџороб. Теплолюбивая и требующая хорошего увлажнения кукуруза в южном Ахвахе выращивалась повсеместно, а в северном – небольшими массивами, кое-где. В целом главными культурами южных ахваццев были озимая пшеница, яровая пшеница «рииболъи къиру» и яровой ячмень «риолъи берчџен» (тлян). Основными культурами северных ахваццев были рожь «мукъа», ячмень пленчатый и яровая пшеница. Эти же куль-

туры, как характерные для аварцев-земледельцев вообще, называют А. Берже, Н.К. Воронов, Н. Дубровин¹ и др. Кроме того, все ахваццы вообще выращивали картофель и бобовые.

Пахотное орудие ахваццев и все его разновидности «Гџебеце» представляют собой плуг общекавказского типа, хорошо описанный в этнографической литературе². По квалифицированному мнению исследователей «...он принадлежит к полозному типу пахотных орудий, свойственному горным странам Европы, Передней Азии, Кавказа»³.

Еще совсем недавно, в конце XIX в., в Ахвахе бытовало несколько разновидностей плуга. Первая из них, совершенно вышедшая из употребления в 20–30 гг. XX в., это орудие, в котором полоз, колено и дышло сделаны из цельного изогнутого ствола дерева. На наличие таких орудий у горцев Дагестана указывал, в частности, Д.Н. Анучин⁴.

Бытовал у ахваццев и другой, более совершенный вид плуга, где конструкция представлена уже полозом и дышлом, слитым воедино со стойкой. Следующий этап в развитии орудия – это отделение ручки-стойки от дышла с коленом. По полевым данным, такие плуги бытовали в Ратлу-Ахвахе.

Следующие две конструкции очень близки друг к другу и отличаются наличием или отсутствием дополнительной

¹ Берже А. Материалы для описания Нагорного Дагестана // КК на 1859г. Тифлис, 1858. С. 251; Воронов Н.И. Путешествия по Дагестану // ССКГ. Тифлис, 1868. Вып. 1. С. 135; Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1. Кн. 1. С. 319

² Никольская З.А., Шиллинг Е.М. Горное пахотное орудие террасных полей Дагестана // СЭ. № 2. 1952; Читая Г.С. Земледельческие системы и пахотные орудия грузин // Вопросы этнографии Грузии. Тбилиси, 1952; Новиков Ю.Ф. Генезис плуга в этнографии // СЭ. № 2. 1963; Асиятилов С.Х. Указ. соч. С. 33–36; Материальная культура аварцев. С. 30–38; Материальная культура даргинцев. С. 23–26 и др.

³ Материальная культура даргинцев. С. 26.

⁴ Анучин Д.Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года // ИРГО. 1884. Т. 20. С. 392.

¹ Вавилов Н.И. Мировой опыт земледельческого освоения высокогорий // Природа. 1936. №2. С. 75

стойки. В первом случае дышло врезалось в сквозное отверстие ручки-стойки, а находящаяся от последней на расстоянии 50 см. дополнительная стойка врезалась (и тоже в сквозное отверстие) в дышло. Обе стойки неподвижно крепились к полозу. В обоих местах соединения дышла со стойками вбивались клинья, и, таким образом, выбив их, можно было регулировать высоту дышла над полозом, а, следовательно, и глубину вспашки. Другой тип отличался от предыдущего тем, что, как указывалось, дополнительной стойки вообще не было, а дышло по тому же принципу крепилось к ручке-стойке, которая в этом случае делалась более массивной. В обоих вариантах к задней части полоза, по бокам, прикреплялись две палочки – «ушки». Их назначением была разбивка (рыхление) комьев земли и расширение борозды. Все перечисленные виды пахотных орудий применялись ахвахцами также и как соседними аварскими, так и другими дагестанскими народами, а также народами Кавказа¹.

С помощью ярма в плуг впрягались быки (ярмо – «ружье»). Самым распространенным видом ярма было одноствольное. Южные ахвахцы изредка использовали двухствольное ярмо, если быкам по условиям работы приходилось преодолевать крутые спуски или подъемы, а также в тех случаях, когда с их помощью перетаскивались какие-нибудь тяжести (стволы деревьев, например). И, наконец, в редких случаях, когда тягловой силой при пахоте служили ослы, их впрягали в малое двухствольное ярмо.

Бороны как таковой у ахвахцев не было, однако рыхление вспаханного участка ими производилось. Частично и в большей мере эта функция выполнялась самим пахотным орудием, рыхлившим почву массивным полозом и ушками. Кроме того, южные ахвахцы иногда рыхлили землю вязкой колючего кустарника («веточные грабли» – «*garta k'oxhoxhoro*»). Кустарник складывался стеблями в одну сторону, свя-

зывался здесь, у стеблей, приваливался крупными камнями и в таком виде волочился по вспаханному полю поперек борозд. Кроме того, чтобы разрыхлить вспаханное поле, ахвахцы выпускали на участок отару овец и несколько раз прогоняли ее по пашне. Это делалось до посева.

Косы проникли к ахвахцам в первые десятилетия XX в. Косили ими только мужчины и лишь при заготовке сена.

Серпы у всех ахвахцев были однотипны и одного и того же образца. (Серп – «хъандиро»). Изготавливались они с первых десятилетий XX в. из фабричных кос, обрубленных на необходимую длину и приклепанных к железной рукояти.

86 и 100-летний информаторы северного Ахваха сообщают, что 100–120 лет назад местные земледельцы пользовались при жатве серпами из рога козла. Вогнутая часть рога снабжалась желобком, куда вставлялись кремневые пластинки, а его основание служило ручкой. Интересно отметить, что серпы из рога горного козла были в обиходе и у крестьян так называемых памирских таджиков. Такими серпами и в наши дни пользуются жители с. Джарджеси на юге Ирана¹. Подобными же серпами пользовались и древние население Болгарии.²

Грабли «к'юоххохоро», сплошь деревянные и с деревянными же зубьями, применялись и при уборке урожая, и при сенокосе; ручки последних были, как правило, длиннее. Количество зубьев колебалось от 6 до 12, а у граблей для уборки зерновых они иногда могли располагаться в два ряда.

Вилы «лъану» у ахвахцев встречались двузубые, трехзубые и реже четырехзубые. Двузубые применялись при операциях, связанных со снопами (скирдование, расскирдовка), а трехзубые и четырехзубые при стогометательных работах.

¹ Мухиддинов И. Жатва и связанные с нею обряды в Вахане и Ишкашине (XIX – начало XX в.): Материалы к историко-этнографическому атласу народов Средней Азии // СЭ. № 5. 1971. С 120.

² Выжарова Ж.Н. О происхождении болгарских пахотных орудий. (К вопросу об этногенезе болгарского народа). М., 1956. С. 21.

¹ Дьячкова-Тарасова А.Н. Абадзехи: Историко-этнографический очерк. Тифлис, 1902. С. 17; Калоев Б.А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981. С. 11–13, 120–121 и др.

Молотильные доски «мелила» были общедагестанского и общекавказского типа. Как и у других аварцев, у ахвахцев было два вида мотыг: узкие и широкие. Узкими рыхлили почву, широкими делали прополку и окучивание. У первого вида мотыг ручка была длиннее.

При веянии пользовались деревянной лопатой «бели». Железная лопата проникла к ним в конце XIX в.

Для транспортировки урожая и вывоза навоза на поля пользовались сапетками, плетеными из ветвей «чичкекьи». Этой же цели служили шерстяные мешки «иьелье».

Приведенный нами краткий обзор полеводческих орудий и оборудования лишней раз характеризует ахвахцев как народ земледельческий. Ассортимент сельскохозяйственного инвентаря и его разновидности указывают на то, что культура земледелия ахвахцев протекала в общем русле ее становления и развития у родственных аварских и других горских народов Дагестана.

Часть пахотных террас («меда», «хури», «геньи-кляче хьули») ахвахцев нередко находилась в таких местах, куда провести быков было невозможно. Они, как правило, обрабатывались мотыгой.

В большинстве случаев у северных ахвахцев участок запахивался один раз, весной, перед севом. Если земля не получала достаточного количества влаги или чрезмерно зарастала сорняками, участок пахали несколько раз: два раза весной, и 1–2 раза осенью, после уборки урожая. Дважды вспахивался участок и в тех местах, где яровой клин намечали под озимые. Участок пашни, отводимый под кукурузу и картофель, весной до посева (посадки) обязательно пахали несколько раз, не менее двух раз. Для полной ясности отметим, что любой участок земли под зерновые культуры практически получал минимально двойную вспашку: семена, разбросанные по пашне, запахивали затем в землю плугом.

В Ратлу-Ахвахе пахоту начинали в конце марта – начале апреля. В Цунта-Ахвахе, с его более суровым климатом и поздней весной, начало пахоты затягивалось до конца апреля – начала мая.

Многие хозяйства ахвахцев имели своих быков, однако другая значительная их часть не могла собрать к началу пахотной компании полного тягла. Такая семья могла одолжить быков у состоятельного хозяина на определенное количество дней, но за это, по существующим адатным нормам, бедняк должен был вспахать тот из участков хозяина быков, на который последний укажет (хутора Тад-Магитля). Олалживатель быков мог, в других случаях, расплатиться с их хозяином сеном (с. Изано и его хутора). Нередко хозяин быков одалживал их на условиях выполнения какой-либо работы: выноса удобрения на поля, уборки урожая, обмолота и т.д. (с. Лологонитль и его хутора). Как видим, владеющий средствами производства зажиточный хозяин получал возможность эксплуатировать беднейшее крестьянство.

Беднейшее крестьянство и его средние слои в период пахотной компании и при других сельскохозяйственных работах, объединив возможности и усилия, создавали супруги: два хозяина могли предоставить по быку, третий – плуг, четвертый – свои рабочие руки.

Подобные формы кооперации широко известны не только на Кавказе, но и другим народам, среднеазиатским, например¹.

В отличие от большинства других народов, живущих на плоскости и в нагорной части Дагестана², ахвахцы удобряли свои поля ежегодно. Лесов в округе было немало, поэтому большая часть навоза шла не на топливо, а на удобрение. Удобрением служили навоз «кила» и зола «терети». Золой удобряли жесткие почвы с недостаточным содержанием перегноя. Если какой-либо участок распахивался впервые, то вначале его обильно удобряли золой, в течение 2–3 лет.

¹ Рассудова Р.Я. Формы организации труда в общинах некоторых районов поливного земледелия Средней Азии (конец XIX – начало XX в.) // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971. С. 275–277.

² Асиятилов С.Х. Указ. соч. С. 32.

Навоз начинали вывозить (выносить) на поля еще с зимы. На поле навоз высыпался отдельными кучками. Весной, за месяц до пахоты, вынос навоза продолжался более интенсивно. Известен был ахваццам и такой способ уваживания пашни, как оставление на ночь или на несколько ночей, по договоренности с чабанами, отары овец или стада крупного рогатого скота. Если запаса навоза было достаточно, участок повторно уваживался, непременно до начала колошения.

Через 10–15 дней после внесения в почву удобрения начинался сев «чъурульа». Семена для сева всегда подбирались по-возможности крупные и тяжелые. Крестьяне обычно старались засеять пашню зерном, получением с другой пашни. Считалось, что засеивание участка зерном с этого же участка ведет к падению урожайности. Интересно отметить, что того же мнения придерживались и осетинские крестьяне¹.

Сев производился вручную. Посеянные семена заделывали в землю повторной вспашкой. Этот агротехнический прием позволял производить ранний сев: согретый первым весенним солнцем слой почвы вместе с семенами заделывался вглубь, нижний, еще непрогретый пласт поднимался наружу².

Прополку («ачIарe», полоть – «ачIарульа») зерновых делали 1–2 раза у северных ахваццев, 2 раза и больше – у южных. Окучивание у тех и других производилось не менее 2 раз.

Пахотные участки ахваццев орошались очень редко и лишь в тех случаях, если источник (родник, ручей, река) находился поблизости. Члены сельского управления обеспечивали охрану пахотных участков по принципу поочередности. Такой же порядок был и у других дагестанских народов³.

¹ Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 114.

² См.: Агларов М.А. Очерк этнографии земледелия Южного Дагестана // Дагестанский этнографический сборник. Махачкала, 1974. Вып. 1. С. 218.

³ См. например: Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М., 1961. С. 66; Она же. Кумыки:

Ночные охранники обязаны были также отпугивать диких кабанов, наносивших урожаю значительный ущерб (выстрелами, выкриками и др.).

Важнейшим и ответственным периодом сельскохозяйственных работ был период уборки урожая.

Зерновые серпами убирали женщины. Если хлеба полегали, уборка производилась вручную, без серпа. Так же убирали и коноплю. В отношении даргинцев то же самое подмечено и М.-З.О. Османовым¹.

Скошенные злаки вязали в снопы «коли», при этом для связла старались выбрать стебли подлиннее и недозрелые. Снопы здесь же, на поле, ставили в скирды «глоба». У ахваццев было две их разновидности, в той и другой по 12 снопов. В одном случае снопы ставились один к одному, колосьями вверх, пирамидой, 11 штук, а 12-й накрывал «пирамиду» сверху, колосьями вниз. В других случаях скирда укладывалась так: два снопа (на стерне) колосьями друг к другу (точнее – один на другом) – внизу, таким же порядком, накрест по отношению к первым двум – два следующих – и т.д. Одиннадцатый укладывался посередине образовавшегося стожка, а 12-й с самого верха, причем последнему снопу придавалось свешанное, наклонное положение, чтобы в случае дождя для воды был сток.

К дому снопы свозили на ослах или переносили силами женщин. Дней через 15–20 начинался их обмолот.

Обмолот зерновых производился на токах «ицIцо». Большая часть их принадлежала отдельным хозяйствам, меньшая – нескольким родственным семьям. Токи безвозмездно передавались в пользование любому нуждающемуся. У северных ахваццев поздней осенью ток иногда поливали водой и обмолот производили на образовавшейся корке льда.

Историческое прошлое, культура, быт. Махачкала, 2000. Кн. 1. С. 113.

¹ Материальная культура даргинцев. С. 29.

Такой порядок обмолога практиковался также и лакцами-кулинцами¹.

Для обмолога снопы развязывались и ровным слоем разбрасывались по току. Молотильные доски прикреплялись к ярму, одетому на быков, быки на току пускались по кругу, мужчина управлял ими, стоя на досках. Для тяжести на доски накладывали большие камни. Снопы время от времени ворошили и переворачивали деревянными вилами, для того, чтобы обмолот был полный. По сведениям наших информаторов, в конце XIX – начале XX в. обмолот зерновых на току мог производиться и по другому. На ток запускалось стадо быков (до 10 и более), которых гоняли по площадке, вороша при этом вилами стебли злака.

Обмолоченное зерно веяли («кверурульа») деревянными лопатами.

Для хранения зерновых и муки у ахвахцев были лари «кара» и закрома «инкюшо».

У ахвахцев, как и у других горцев Дагестана, роль женщины в земледелии была очень велика. Мужчина пахал землю, разбрасывал по полю удобрение, сеял и производил обмолот зерновых. Все остальные многочисленные и трудоемкие виды работ ложились на плечи женщин (и очень часто – в буквальном смысле этих слов)².

Жители селений Цекоб, Тлянуб, Ратлуб и окружающих их хуторов обходились исключительно своим хлебом. Правда, в продажу зерно от них поступало редко, но для удовлетворения внутренних потребностей его было достаточно. В северном Ахвахе наблюдалась совсем другая картина. Про-

дуктов земледелия, доставшихся тяжелым трудом, до следующего урожая не хватало. Поэтому, многие крестьяне Цунта-Ахваха, реализовав на рынке скот или продукцию животноводства, ездили в Чечню и покупали там хлеб. В конце XIX – начале XX вв. чаще всего из Чечни ими привозилась кукуруза. Иногда хлеб покупали или обменивали у соседних гыдатлинцев, изредка за хлебом отправлялись в Грузию (в Кахетию).

Зерно мололи на местных мельницах «хваба». В хозяйствах были и ручные мельницы, с их помощью производились крупы. Мельницы ахвахцев – с горизонтальным колесом. Вода из отводного канала подавалась на желоб, установленный под острым углом к колесу, и приводила его во вращательное движение. О таких мельницах, как характерные для Дагестана вообще, писал еще Д.И. Тихонов¹. В подавляющем большинстве мельницы принадлежали отдельным хозяевам, реже их совладельцами могло быть несколько родственных семей.

Садов ни у южных, ни тем более у северных ахвахцев не было. Огородные культуры выращивались главным образом на полях вперемешку с другими культурами.

Подводя краткий итог, прежде всего, заметим, что ахвахцы характеризуются как народ с достаточно высокой и древней земледельческой культурой. Об этом свидетельствуют и разнообразие видов выращиваемых культур, и традиционная система земледелия, и ассортимент сельскохозяйственного оборудования и инвентаря и т.д. Южные ахвахцы находились в более благоприятных для земледелия естественно-географических условиях.

По значению в экономике народа, по затратам времени и приложенного труда, по числу занятых людей земледелие было главной формой хозяйства. Численность занятого в жи-

¹ Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографические очерки (XIX – нач. XX в.) / Махачкала, 1971. С. 50–51; Она же. Лакцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX века. Махачкала, 2000. С. 69.

² Кроме многих других авторов, акцентируют внимание на этом вопросе: Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 191–192; Рагимова Б.Р. Женщина в традиционном дагестанском обществе XIX – начала XX в. Махачкала, 2001. С. 190–191.

¹ Тихонов Д.И. Описание Северного Дагестана. 1796 // ИГЭД. С. 134.

вотноводстве населения по Дагестану составляла менее 3% от числа, занятого в земледелии (на 1897г.)¹.

2. Скотоводство

Древнейшим занятием ахвахцев, наряду с земледелием, было и скотоводство. Оно являлось не только древнейшей, но и важнейшей отраслью хозяйства, во многом определившей особенности социально-экономического и культурного развития народа. Животноводство в Дагестане, как отрасль хозяйства, известно с эпохи мезолита, а в эпоху бронзы носило уже ярко выраженный оседлый характер².

В отношении удельного веса преобладал крупный рогатый скот³. Следовательно, можно говорить о раннем возникновении пашенного земледелия, характерного для земледельческо-скотоводческого хозяйства.

По породности крупный рогатый скот ахвахцев относился к дагестанскому отродью великокавказской породы, хорошо приспособившейся к местным условиям. Он был малорослым, поворотливым, с крепкими ногами, неприхотливым к корму⁴.

¹ Первая всеобщая перепись населения. Дагестанская область. М., 1905. С. 130; Х.-М. Хашаев. Указ. соч. С. 55.

² См.: Золотов К.Н. Роль охоты и животноводства в хозяйственной жизни населения Дагестана в древности (по остеологическим данным) // Махачкала, 1961. С. 291; Материальная культура аварцев. С. 57; Материальная культура даргинцев. С. 38.

³ Котович В.Г. К вопросу о древнем земледелии и скотоводстве в горном Дагестане // УЗ ИИЯЛ. Махачкала, 1961. Вып. 9. С. 232.

⁴ См.: Калантар А.Л. Состояние скотоводства на Кавказе // Материал для устройства казенных летних и зимних пастбищ и для изучения скотоводства на Кавказе. Т. II Ч. 2. Тифлис, 1890; Козубский Е.И. Дагестанский сборник. Вып. 1. Темир-Хан-Шура, 1902; Тамамшев В.А. Материалы по изучению крупного рогатого скота Грузии. Тифлис, 1924; Гаджиев М.-Г.А. Народные традиционные навыки по уходу и содержанию крупного и мелкого рогатого скота в Южном Дагестане во второй половине XIX – начале XX в. //

Наличие значительных площадей пастбищ и сенокосов в большой степени определило развитие экономики ахвахцев. Они содержали стада крупного рогатого скота (буйволов здесь не разводили), овец и коз, небольшие табуны лошадей, для хозяйственных нужд держали ослов и мулов. Юридически, по нормам обычного права, любое пастбище ахвахцев (кроме приграв) считалось коллективной собственностью всех членов союза сельских обществ. Однако многовековая практика использования разных пастбищ одной и той же группой крестьян способствовала фактическому разделению их между различными обществами и группами хуторов, правда, с нечетко выраженными границами. Так, например, пастбищами «Чандиги кье», «Игьориге» пользовались всегда жители с. Лологонитля; пастбищами «Харим», «Херо», «Кьедахани», «Тотоло кьели», «Киацальи», «Туручи», «Тамальи», «Катихъ», «Туггали», «Хвинльи иша», «Чвачвари», «Тунсикъ» – кудиябросинцы; пастбищами «Тадмаггиль» («Верхние пастбища» – авар., ахвах., – «Колеггильли» – то же) жители вышеперечисленных хуторов сел. Тадмагитль – и т.д. Во второй половине XIX в., с оживлением экономики и ростом товарности животноводства, отдельные богатые барановоды, имевшие по 200–300 и более голов скота, объединившись, всяческими ухищрениями закрепляли за собой те или иные пастбища. Со временем эти пастбища стали уже считаться собственностью 3–5 таких хозяйств. Подобных «объединений» у северных ахвахцев было около полутора десятка. Они же занимали чабанов и на зиму перегоняли скот на арендованные прикаспийские пастбища.

Ахвахцы выработали у себя сложную, но продуманную и рациональную систему содержания скота, соответствующую природно-географическим условиям и уровню социально-экономических условий жизни общества¹.

Хозяйство народов Дагестана: Этнографические исследования. Махачкала, 1979.

¹ См.: Османов М.-З.О. Формы традиционного скотоводства народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 1990.

Большая часть крестьян, проживающая в хуторе, при уходе за скотом обходилась своими силами: члены семьи, распределив между собой обязанности, пасли скот, заготавливали сено, перегоняли скот с ближних пастбищ на дальние и т.д. Однако, подавляющая часть ахвахцев, и хуторян, и жителей селений, придерживалась коллективных форм содержания скота.

С ранней весны скот выгонялся на пригревы «бецлала», «милъиди». Разбросанные вокруг селений и хуторов по южным склонам пригревы были на строгом учете и составляли каждая в отдельности личную собственность того или иного хозяина. В разгар весны, с мая месяца, скот выпасался на присельских пастбищах. Выпас скота здесь длился 1,5–2 мес. В июне скот перегоняли на высокогорные альпийские и субальпийские пастбища. С наступлением холодов и осенних дождей, в конце сентября– в октябре, скот перегоняли обратно на присельские пастбища. В это время он мог кормиться на скошенных лугах и убранных пашнях, которые, по адату, на время становились, как и пастбища, общим достоянием. Исключение составляли участки пашен, занятые под озимые. Существование такого порядка не только обеспечивало скотоводов дополнительными пастбищами, но и было простейшим методом удобрения пашенных и сенокосных участков. Кроме того, оно же являлось одной из причин жесткой регламентации сроков сельскохозяйственных работ. Ф. Энгельс писал: «Это так называемый принудительный выпас естественно требовал, чтобы время посева, как и жатвы, не зависело от воли отдельного лица, а было для всех общим, устанавливалось общиной или обычаем»¹. Зимой скот содержался на стационаре, в единоличных или общественных хлевах и на хуторах. Кормом скоту на это время служило заготовленное летом–осенью сено, солома, мякина. В это время года в солнечные дни скот изредка выпасали на пригревах.

Таким образом, в отличие от большинства других горных обществ Дагестана, ахвахцы в основном обходились без

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 334.

перегона скота на плоскостные пастбища для осенне-зимнего содержания. Это положение, несмотря на его хозяйственно-экономическую целесообразность, имело и свои отрицательные последствия, сдерживая процесс имущественной дифференциации членов общества и тормозя обмен сельскохозяйственной продукцией¹.

В летний период тлянубцы держали крупный рогатый скот («чеглер боци» – букв. «черный скот») в общественном хлеву за селением, в местности «Генклаиб кила». Утром скот выгоняли на пастбище, вечером вновь загоняли в общий хлев. Два раза в день хозяйки ходили туда для доения коров. Приводить скот в селение категорически запрещалось. Навоз из общественного хлева распределялся по очереди.

Ратлубцы летом содержали скот на хуторах, загоняли его на ночь в полуподземные хлева с арочными перекрытиями и регулируемой системой вентиляций. Такие хлева были у многих горских народов Дагестана. Заготовленное в районе этих хуторов сено оставлялось здесь же для прикорма скоту. Принести с хутора сено в селение тот или иной хозяин мог лишь в том случае, если нужно было накормить коня гостя, т.к. скот здесь содержался и зимой.

На хуторах держали часть скота зимой и тадмагитльцы.

Разведение крупного рогатого скота было для горного Дагестана важной отраслью животноводства на протяжении многих веков, о чем свидетельствуют археологические материалы². Исследователи отмечают, что и в новое время по степени распространенности и роли в хозяйстве содержание крупного рогатого скота для горцев Дагестана стояло на первом месте, по сравнению с овцеводством³. Это тем более оче-

¹ Об этом см.: Руденко И.И. К вопросу о формах скотоводческого хозяйства и о кочевниках // Материалы географического общества СССР (отд. этнографии). Ч. 1. Л., 1961. С. 10–15.

² Котович В.Г. Указ. соч. С. 292.

³ Хашаев Х.-М. Общественный строй Дагестана в XIX в. С. 92; Асиятилов С.Х. Указ. соч. С. 47.

видно, что по данным Х-М. Хашаева во второй половине XIX в. 70–80% горских хозяйств не имело овец¹.

Из птиц ахвахцы держали только кур «Гинкьу».

Выпас общественных стад осуществлялся либо силами их владельцев, либо нанятыми за плату чабанами и пастухами.

В первом случае обязанности хозяев скота определялись по-разному. В большинстве своем люди выходили на выпас скота по очереди, очередность определялась местными властями не зависимо от количества скота, находящегося в стаде. В с. Цекоб на выпас общественного стада поочередно выходило равное количество людей от верхних и нижних кварталов селения. У тлянубцев на хозяина скотины налагалась обязанность столько дней ходить за стадом, сколько голов его скота было в этом стаде.

У ахвахцев был распространен своеобразный институт содержания чужих коров под названием «челдахъ». Суть его заключалась в том, что какое-либо отдельное хозяйство с конца весны и до середины осени брало на содержание двойных коров других хозяйств. Крестьянин, взявший коров на содержание, на все это время своими силами и средствами осуществлял уход за ними: стойловое содержание, подкормку, выпас, доение и т.д. Осенью коровы возвращались их хозяевам и, кроме того, каждый из них получал определенное количество топленого масла «инхва». Такая норма передачи коров на временное содержание, носившая название «отдать на изготовление масла», была известна и в других частях Аварии².

Нам кажется, что социальная сущность этого обычая носит двойственный характер. С одной стороны, это была одной из форм эксплуатации зажиточными хозяевами беднейшего крестьянства. Но в то же время, у обычая были и свои положительные стороны: он давал нуждающимся крестьянам неплохой заработок и высвобождал рабочее время других хо-

зяйств, члены которых в период действия соглашения были перегружены работой.

Существовали и иные формы передачи скота на временное содержание в другое хозяйство.

Богатый барановод, имеющий от 100 до 300–400 и более овец, мог часть их передать другому лицу сроком от 2 до 5 лет. Последний целиком брал на себя все обязанности по уходу за скотом и по содержанию, за что в конце договорного срока имел право оставить себе часть (обычно – половину) приплода. Ему же оставалось и все овечье молоко, иногда – часть шерсти, в зависимости от договоренности. Подобные отношения, известные и другим аварцам¹, также служили своеобразной формой эксплуатации беднейшей части населения Ахваха.

Порядок использования пастбищ был определен и регламентирован до мелочей. В каждом сельском обществе специально назначалось 2–3 человека, следящих за этим. Нарушение установленного порядка каралось штрафом.

В июне скот перегоняли на высокогорные пастбища. Начиная с этого времени выпас скота на присельских пастбищах категорически запрещался. Какая-то часть скота, естественно, оставалась на местах для удовлетворения повседневных нужд населения. Для их выпаса специально выделялись точно ограниченные участки. При выпасе скота на верхних пастбищах тоже соблюдался определенный порядок, которого строго придерживались.

Здесь, на высокогорных пастбищах, наступал сезон доения овец – одного из важнейших моментов в животноводстве горцев. Сезон длился с мая по август и проходил напряженно. Занимались доением овец мужчины: операция требовала значительной физической нагрузки, да и женщин, по условиям работы, рядом не было. Доили овец в полдень, раз в сутки.

¹ Хашаев Х-М. Занятия населения Дагестана. С. 37.

² Асиятилов С.Х. Указ. соч. С. 59.

¹ Там же. С. 61.

Часть скота осенью забивали. При этом исходили из потребности семьи в мясе и возможности зимнего содержания того или иного количества скота.

После возвращения в селение, осенью, у животноводов начиналась ответственная пора: подходил сезон случки овец. Очень важно было подобрать производителей: от этого во многом зависело численное увеличение стада. Выбиралась обычно особь с хорошо выраженной половой активностью и заметными бойцовскими качествами. Баран должен был быть не старше 4 лет, самка плодородна лет до 10-ти. Количество производителей рассчитывалось так, чтобы каждый из них покрыл 10–15 самок. Скотоводы строго следили, чтобы бараны-производители для определенных групп самок каждый год менялись. Считалось также, что кровосмешение может пагубно отразиться на потомстве. Не случайно у ахвахцев существует термин «брат», «сестра» («бачи»), применяемый только по отношению к животным. Эти проверенные богатой практикой народа правила соблюдали и животноводы других народов Дагестана¹.

Окотная компания была тоже ответственным моментом в деятельности животноводов. Самки в этот период требовали внимательного ухода за ними, нужно было по определенным приметам распознать, предугадать момент окота, чтобы вовремя оказать помощь животному. Вновь появившихся ягнят в течение 10 дней кормим молоком по три раза в день, а затем в течение 20 дней – по одному разу. В мае – начале июня окотная компания заканчивалась.

Тщательно выбиралась производительная пара и при случке крупного рогатого скота. Корову по-возможности подбирали высокоудойную, быка – с широкой грудной клеткой и мощной шеей. Хозяин коровы платил хозяину быка от 2 сахI до I хвади зерна (8–20 кг.). Плата за жеребца-производителя равнялась одному хвади.

¹ См. например: Гаджиев М.-Г.А. Скотоводство агулов во второй половине XIX – нач. XX вв. // Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX–XX вв. Махачкала, 1977. С. 11.

Очень важным осенним мероприятием у ахвахцев было выщипывание шерсти у овец и баранов. Целесообразность именно такого метода в народе объясняется двумя причинами: во-первых, при выщипывании в руки дается наиболее длинная и мягкая часть ворса, что намного повышает качество сырья (того же мнения придерживался и А.С. Пиралов¹), и, во-вторых, часть шерсти остается на теле овец, предохраняя их в какое-то мере от наступающих осенних холодов. Кроме того, некоторые из наших информаторов считают, что при выщипывании шерсть у овец растет быстрее, чем при стрижке.

Опытный животновод-ахвахец по одному виду животного мог безошибочно определить его качества. Народная бонитировка, эмпирические познания ахвахцев-животноводов давали возможность путем подбора производителей улучшать породность скота, систематически отбирать наиболее перспективные особи для его расширенного воспроизводства.

В животноводстве, как и в земледелии, ахвахцы придерживались традиционного половозрастного разделения труда. Мужчины пасли скот, лечили его, перегоняли с присельских пастбищ на высокогорные и обратно, доили овец и проч. Нужно отметить, что в скотоводстве основная нагрузка падала на мужчин. Участие женщины, заготавливавшей корма, доившей коров, смотревшей за скотом при их содержании на стационаре и т.д. тоже было значительным. Посильное участие принимали во всех этих работах и дети, мальчики и девочки, помогавшие старшим в выпасе скота, кормлении, заготовке сена и проч.

Итак, наличие достаточного числа альпийских пастбищ предопределило у ахвахцев яйлажную систему скотоводства, при которой скот, содержащийся на присельских пастбищах, большую часть сезона перегонялся на дальние пастбища. Яйлажная форма сочеталась со стойлово-пастбищной, которая предполагает использование зимних и летних пастбищ в со-

¹ Пиралов А.С. Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа. СПб., 1913. С. 43.

четании со стойловым содержанием¹. Часть скота ахвахцы содержали и на хуторах.

Процесс оживления экономики и усиления товарности сельскохозяйственного производства в Дагестане во второй пол. XIX в. не мог не коснуться и ахвахцев. По данным М.М. Ихилова, в 1892 г. в Аварском округе было реализовано животноводческой продукции на 33.168 руб. в Гунибском – на 130.126 руб.²

3. Охота и пчеловодство

Район проживания ахвахцев изобилует большими участками, покрытыми травой, значительными лесными массивами и кустарниковой порослью. В горах, ущельях и долинах множество родников, ручьев, рек. Поэтому здесь всегда водились дикие животные и разнообразные птицы, служившие объектами охоты для местного населения. (Охота – «чанахъ-анлъе», «чанахъанлъери»).

Профессиональных охотников в интересующий нас период в Ахвахе не было. Однако, по рассказам информаторов, в былые времена охота на диких животных и реализация добычи были главным занятием небольшой части населения, охотничьим снаряжением для которых служили лук со стрелами и копьё. (Лук и стрела – «чИиво», копьё – «ихъхъва»).

По местным обычно-правовым нормам охота разрешалась с наступлением первых заморозков и до начала вывоза удобрения на поля. Надо полагать, что в этом факте сказывалась не столько забота о сохранении и преумножении местной фауны, сколько о материальном благополучии членов общества. Охота на хищников (волков, медведей, рысей), приносящих животноводам ощутимый вред, не только не запре-

щалась, но и поощрялась круглый год. Истреблялись и кабаны, приносящие большой вред сельскохозяйственным насаждениям.

Охотничье снаряжение состояло из ружья «туба», пороховницы «аклати», «аклатлоде» с крышкой «кькала» для пороха «тухалти жоми», мешочка с дробью и свинцовыми пулями (мешочек «тожа», свинец – «тлоша», дробь – «ссачина», пуля – «гула»).

Охотились на оленей «гъолакъа», косуль «магНасе», гуров «анлъи», горных козлов «тлука», диких баранов «цанолъи», зайцев «тлIакIа», на различных птиц «шшакиба».

Пчеловодство у ахвахцев, вне сомнения, появилось, как и у других народов, первоначально в форме вида охоты (пчелы – «гъера»). В дуплах деревьев и расщелинах скал люди выискивали пчел, распугивали их дымом, водой, мед забирали. Постепенно ахвахцы научились разводить пчел и ухаживать за ними. Ахвахцы, как и другие горцы Дагестана, разводили у себя серых горных кавказских пчел (*Apis mellifera caucasica*). По сравнению с другими видами пчел у кавказской хоботок значительно длиннее (почти на 1мм), что позволяет им доставать нектар из глубоких чашечек цветов. Другой отличительный признак кавказских пчел – сравнительная незлобивость¹. С середины – конца XIX в. южные ахвахцы стали разводить у себя и кавказских равнинных пчел (*A.T. remipes*), привозимых иногда с Прикаспийской низменности. Уход за пчелами был несложен, мед ценился высоко, поэтому пчеловодство для части ахвахцев служило заметным подспорьем в хозяйстве.

Ахвахцам было знакомо несколько видов традиционных ульев «рагва». Самый древний и простой вид – это выдолбленный из цельной части ствола полый цилиндр, длиной 1–1,2 м. и 3,5–40 см. в поперечнике. Другая разновидность такого же улья изготовлялась из снятой с березового полена коры «кIъоли» вместе с берестой «кьчелу». Та и другая разновидность снабжалась съемными боковыми стенками («сигисе

¹ См.: Мкртумян Ю.М. К изучению форм скотоводства у народов Закавказья // Хозяйство и материальная культура народов Кавказа. М., 1971. С. 120–121; Симаков Г.Л. О принципах типологизации скотоводческого хозяйства у народов Средней Азии и Казахстана в конце XIX – нач XX в. // СЭ. 1982. № 4. С. 72–73.

² Материальная культура аварцев. С. 59–60.

¹ Скориков А.С. К познанию пород кавказских пчел (gen. *Apis*). Л., 1929. С. 31–32; Пчеловодство. Изд. 2. М., 1948. С. 64.

кЪела» – передняя стенка, «росохъесе кЪала» – задняя стенка, та и другая – «гъанолъи тлала»). К нижней части передней стенки прикреплялась небольшая дощечка (10х10 см), вплотную над которой просверливалось отверстие («кЪели»). Третья разновидность ульев отличалась от двух предыдущих тем, что представляла собой прямоугольный ящик, сколоченный из дощечек. Она стала появляться у ахвахцев позже, с конца XIX в., вероятно под влиянием увиденных ими ульев русского образца.

Летом пчел содержали на верандах, под навесами, во внутреннем дворе и т.д. С похолоданием, примерно – с середины–конца октября, улья переносили в жилое помещение, утепляли, накрыв чем-нибудь. На весь зимний период дневной свет в улья не должен был проникать. Строго следили за тем, чтобы в помещении, где зимовали пчелы, не было мышей. Чтобы они не заводились, около ульев разбрасывали засушенную ромашку, запаха которой мыши якобы не переносят. На воздух улья выносили где-то в середине апреля. В период, когда проходил процесс оплодотворения маток, перед ульями ставили не свежую, цветущую воду. По народным приметам это способствовало откладыванию маткой большого количества яиц. После роения большую часть трутней уничтожали (трутень – «хларикъо»).

Мед из ульев собирали в конце сентября. Если хозяин хотел взять весь мед, улей целиком погружался в воду, и таким образом пчелы уничтожались. Чтобы взять часть меда, открывали заднюю стенку и выкуривали пчел к передней стенке. Для этой цели применяли специально заготовленный и высушенный гриб-трутник: тля, он разносил по улью удушливый дым. Назывался такой гриб «перо хве щиклу», т.е. «пчел убивающий гриб». Этот способ выкуривания пчел с помощью специального засушенного гриба широко использовался пчеловодами Дагестана¹.

¹ Соболева О.В. Социально-экономические отношения в Аварском ханстве в конце XVII – нач. XIX в. М., 1955 // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 27.

Каждый улей давал от 5–6 до 10–15 кг. меда. Многие ахвахцы ульев не имели, часть их держала по 5–6 ульев, меньшая часть – до 30–40. В с. Кудиябросо было примерно до 350 ульев, а в с. Изано до 400, столько же в Тлянубе, в с. Ратлуб – до 600, в с. Цекоб – до 250 и т.д.

Стоимость одного улья равнялась примерно стоимости отборного барана, или 2-х овец, или 5 ратлалов топленого масла (14кг), или 10 хвади пшеницы (120кг.). Внутри селения мед часто служил вознаграждением хозяина работнику за какую-либо работу в хозяйстве.

Таким образом, полевой материал показывает, что занятие пчеловодством занимало осязаемое место в хозяйстве ахвахцев, обеспечивая людей ценным продуктом. Как и другие дагестанцы, ахвахцы часть меда и воска вывозили для продажи. Перечисляя виды товаров, служивших предметами торговли дагестанцев с другими народами, И.Р. Нахшунов, наряду с продукцией земледелия и скотоводства, называет также мед и воск¹. В отличие от большинства других горцев Дагестана², ахвахцы в пчеловодстве не применяли обмазанные глиной сапетки, что возможно говорит о самобытности и древности у них этого вида хозяйства.

4. Домашние промыслы. Отходничество

Помимо земледелия и скотоводства, ахвахцы занимались и различными домашними промыслами. Изготавливая предметы хозяйственно-домашнего обихода, ахвахцы хорошо обрабатывали шерсть, шкуры домашних животных, дерево, камень, металлы, умели производить порох. Главной причиной возникновения и развития домашних промыслов было господство такой формы хозяйственно-экономического укла-

¹ Нахшунов И.Р. Прогрессивное влияние России на экономику Дагестана. Махачкала, 1951 // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп. 1. Д. 78. Ч. 2. Л. 4.

² См.: Хашаев Х-М. Указ. соч. С. 83; Материальная культура аварцев. С. 76; Сергеева Г.А. Арчинцы. М., 1967. С. 51; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин. XIX – начало XX в. М., 1978. С. 43 и др.

да, в которой натуральное производство занимало все еще значительное место. Способствовали этому и незначительные объемы индивидуального земледельческо-скотоводческого хозяйства, и наличие относительно свободного времени (с октября–ноября по апрель–май), и наличие свободных рук, не занятых сельскохозяйственным производством. «Домашние промыслы составляют необходимую принадлежность натурального хозяйства, остатки которого всегда сохраняются там, где есть мелкое крестьянство», – писал В.И. Ленин¹. Со второй половины XIX в. в условиях значительного роста товарности животноводства, оживления торговли и экономических связей с другими районами Дагестана и Кавказа, ассортимент изделий домашнего производства стал сокращаться, товары и изделия стали приобретаться на стороне в обмен на продукцию животноводства или покупаться на деньги от реализации этой продукции.

Сразу же отметим, что приемы обработки сырья и материалов у ахвахцев мало чем отличались от соответствующих приемов у других народов Дагестана, описанных Х.-М. Хашаевым, С.Ш. Гаджиевой, З.О. Османовым, С.С. Агашириновой, А.Г. Булатовой, М.-Г. Гаджиевым, Г.А. Сергеевой, М.М. Ихтиловым и др.

Большое место в домашних промыслах занимала обработка шерсти и изготовление шерстяных изделий. Производством сукна «руццалъи» ахвахцы не занимались, предпочитая выменивать или покупать его у каратинцев или келебцев. Повсеместно женщины изготавливали вязаные носки и платки.

Обычно на изготовление предметов домашнего или хозяйственного обихода уходила меньшая часть запасов шерсти, большая ее часть продавалась на рынках или заезжим скупщикам, главным образом каратинцам и андийцам. Деятельность скупщиков, характеризующая собой «первые и отсталые формы капиталистических отношений»², особенно оживилась во второй половине XIX в.

¹ Ленин В.И. ПСС. Т. 3. С. 328.

² Нахшунов И.Р. Указ. соч. С. 51.

Второсортная шерсть и очистки шли на изготовление войлока. Из него изготавливали предметы одежды и обуви, им утепляли помещение.

Из шкур крупного рогатого скота, лошадей и коз ахвахцы выделывали кожу: мягкую, типа хрома «раке» и толстую, для грубой обуви, для подошв, ремней, кожаных веревок и др. «кьехъи». Для получения более толстой и прочной кожи обработке подвергали шкуры быков, коров, лошадей. Из такой кожи делали в основном грубую обувь и ремни для хозяйственных нужд.

Производство деревянных изделий было здесь сравнительно неплохо развито.

Сельскохозяйственный инвентарь обычно хозяин по мере необходимости мастерил сам. Однако в каждом более или менее крупном населенном пункте были мастера, которым тот или иной вид орудий, оборудования хорошо удавался: плуг, ярмо, молотильные доски, лари, вилы, лопаты, грабли и др. Нередко эти мастера изготавливали орудия и на заказ. В незанятое земледелием и скотоводством время года мужчины-ахвахцы вырезали из дерева ложечницы «кьлокьлола», разнообразные мерки: «кьлото», «ссагги», «хвади»; скамейки и стульчики «кьлошта»; кружки «шшетло», корыта «иша», сундуки «гьоносса», детские люльки «лъеша», деревянные седла для ослов «гьвядиба», деревянную часть седла для коня «мида», ступки «квандари», половники «кьитли», шумовки «ххинкьлахъхье», ложки «гьвама», вилки «члуме» и др. Значительная часть этих изделий служила для ахвахцев предметом обмена и торговли. Кроме того, они были и неплохими плотниками, обходясь своими силами при строительстве личных и общественных домов, хозяйственных помещений.

Ахвахцы хорошо обрабатывали камень. В любом населенном пункте Ахваха и в наши дни сохранились одноэтажные и многоэтажные хозяйственно-жилые комплексы из тесаного камня, плотно прилегающего друг к другу.

Камень, особенно мягкие его породы, как наиболее доступный материал, шел на изготовление водосточных желобов «охъоба», плит для мягчения кож, светильников, корыт, ясель

«ансса», ступок с пестиками, катков «кIкIеме» и др. Все это шло на удовлетворение внутрисемейных потребностей¹.

Район проживания ахвахцев археологи считают одним из центров металлообработки уже в средневековье².

Потребности в металлических изделиях удовлетворяли кузницы «енху». Они работали, сочетая ремесло с занятием земледелием и скотоводством, в основном выполняя заказы односельчан и крестьян окрестных хуторов и сел. Кузнецы выковывали главным образом сельскохозяйственный инвентарь: лемехи «кьобе», мотыги «миххилIи», тесаки «чатаххида», лопаты «бели», топоры «анжите», подковы «лIали», стремяна «чангити», сковороды для поджаривания зерна «кьуни» и др. Кроме того, в зависимости от потребностей населения, ковались гвозди, молотки «кватIа», щипцы «гьецIи», долото «ижи», треножки «миххиле», очажные цеди «раххасси», ножи «мешу», сковородки «миххигьва». В незначительном количестве были у ахвахцев и медники, изготавливавшие в основном тазы «тIасси» и кружки «шшетIо». Прочие медные изделия (водоносные кувшины, медные котлы, подойники и др.) покупались на рынках или у заезжих лакцев.

Ахвахцы умели плавить сталь «чара» и бронзу «лези». Из стали выковывали кинжалы, сабли «кьIвенчIа», стволы огнестрельного оружия.

По сведениям информаторов, до первых десятилетий XX в. у ахвахцев были свои мастера (2–3 человека), изготавливавшие из переплавленных серебряных монет женские украшения: серьги «кIичIо», крупные серьги «кIичIу», серьги с подвесками «хаххандир», филигранные с зернью бусы «меххила», серебряные женские пояса «ратIича», браслеты «кванкье» и др.

На продажу металлические изделия местных мастеров поступали редко, они в основном работали на заказ, изготов-

ляя орудия и предметы в подавляющем большинстве случаев из материала заказчика.

Из селитры и серы ахвахцы изготавливали порох «тугалъи жоми».

Для хранения сыпучих тел ахвахские женщины лепили из воска сосуды типа кувшинов («рахва»), служившие одновременно и мерой при обменах.

Ахвахцы, как и большинство других народов Дагестана, испытывали избыток рабочей силы. Неспособность незначительного по объему крестьянского хозяйства круглогодично занять рабочие руки К. Маркс считал естественной основой для соединения земледелия с подсобными домашними промыслами¹. Многие крестьяне вынуждены были искать дополнительные источники существования и часто уходили на заработки за пределы Ахваха. Там они нанимались на временные сельскохозяйственные работы, шли чабанами, занимались гужевым извозом и т.д. Чаще всего они находили работу у зажиточных хозяев в Гидатле и Хунзахе, нередко в поисках заработка спускались на плоскость. Нужда загоняла ищущих заработок в Чечню («Чачан»), Осетию («Гьири»), Алазанскую долину («Цор»), находили заработок ахвахцы и на соляных разработках и рыбных промыслах на Прикаспийской низменности. В большинстве случаев ахвахцы работали на стороне по найму несколько месяцев, обычно с ноября по апрель и к весенним полевым работам возвращались по домам. Другая часть, найдя более или менее постоянный заработок, оставалась на чужбине 1–3 года, иногда и больше. Не редки были случаи, когда ахвахцы целыми семьями перебирались на постоянное место жительства на Кумыкскую плоскость, в Кахетию, Осетию, Чечню.

Таким образом, полунатуральной форме хозяйства ахвахцев соответствовали развившиеся у них домашние промыслы.

После окончательного присоединения Дагестана к России ахвахцы получили возможность на ближних и дальних

¹ См.: Дебиров П.М. Резьба по камню в Дагестане. М., 1966.

² Атаев Д.М. Металлургия и металлообработка средневековой Аварии (по материалам Бежтинского могильника) // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 81. Л. 3.

¹ Маркс К. Капитал. Т. 2. М., 1951. С. 238.

рынках приобретать фабричные товары. Однако, удаленность от крупных торговых центров, отсутствие хороших дорог, углубление процесса имущественной дифференциации крестьян, трудности высокогорного земледелия и скотоводства, стойкость полупатриархальных порядков приводили к тому, что полунатуральные формы хозяйства были господствующими в Ахвахе вплоть до 30-х годов XX в.

5. Транспорт и торговля

Перевозка грузов у ахвахцев осуществлялась главным образом на лошадях, ослах и мулах. Несмотря на то, что лошадь стоила сравнительно дорого – в 1,5–2 раза дороже быка, в 2–3 раза дороже коровы – она имела в каждом втором хозяйстве¹. Это объясняется тем, что пастушеско-чабанский быт занимал большое место в жизни ахвахца-скотовода. Осел в условиях гор и бездорожья играл большую роль, как для внутривладельческих перевозок, так и при торговых и товарообменных операциях ахвахцев с соседними народами. Неприхотливый к корму и выносливый мул тоже играл в хозяйстве большую роль. Иногда при перетаскивании больших тяжестей (стволов, камней) гужевой силой служили и быки.

Ахвахцы умели изготавливать седла, при этом сложилась у них своеобразная специализация: в селениях и хуторах Тадмагитля и Лологонитля изготавливались, как правило, деревянные части седла, а жители сс. Кудиябросо и Изано оббивали их кожей. Южные ахвахцы седла не изготавливали. Для лошадей и мулов существовали разные категории седел. Лучшими считались седла, привезенные из Чечни. Для перевозки грузов служили вязанные шерстяные и войлочные переметные сумы, вязанные мешки, плетенные из прутьев сапетки, деревянные долбленки. Ахвахцы мастерски увязывали вьюки «реха». Величина, форма, вес, система креплений вьюков зависели от дальности перехода, времени года, особенностей пути, воз-

¹ По данным Х.-М. Хашаева в конце XIX в. стоимость различных видов скота была следующей: лошадь – 30 руб., осел – 10 руб., корова, бык – 20 руб., баран – 3 руб. См.: Указ. соч. С. 53.

раста и вида животного и т.д. Для удобства перевозки грузов служило приспособление, состоящее из двух подвижно прикрепленных друг к другу деревянных рам со штырями на нижних концах, одеваемых на спину животных: груз крепился между рамой и штырями («гвадиба»). Это приспособление широко было известно большинству народов Дагестана. Для внутренних перевозок служили почти исключительно ослы. Они же использовались и при дальних перевозках, но в этом случае чаще использовали лошадь – и как верховое, и как вьючное животное.

Большое место в хозяйстве ахвахцев занимала переноска грузов на плечах мужчин и, главным образом, женщин.

В условиях высокогорья и пересеченности местности удобных путей сообщения в Ахвахе не было. Связь между хуторами и селениями осуществлялась по каменистым тропам, проложенным тяжелым трудом поколений. При таком положении дел отсутствие у ахвахцев арбы представляется закономерным. Она стала появляться и постепенно прививаться лишь со второй половины XIX в., когда царскими колониальными властями стали строиться широкие дороги, удобные для проезда и перевозок.

Не было у ахвахцев и другого транспортного средства, широко известного главным образом жителям предгорий Дагестана – саней-волокуш.

У ахвахцев сложилась категория людей, находящихся основной или дополнительной заработок перевозкой товаров за определенную плату. Одни из них специально для этих целей держали лошадей и мулов, другие для извоза брали в наем лошадей и мулов у родственников и односельчан, третьи занимались мелким внутренним извозом на ослах. Со второй половины XIX в., с оживлением экономики и торговли, ростом товарности животноводства, возросло и количество лиц, занимающихся извозом. Часть их при этом стала использовать арбу («аробщик» – «гакида», «гокида», ратл. «гокочи»).

Еще на первых этапах колонизации Дагестана царскими властями, в переписке правительственных чинов 30-х гг. XIX в. говорилось о жизненной важности торговых отноше-

ний дагестанцев, в частности аварцев, с другими народами, подвластными России¹.

На внутривосточные, а также на северокавказские и закавказские рынки ахвахцы вывозили шерсть, овчину, сушеное мясо, шкуры и больше всего – топленое масло и сыр. Определенное место в товарообороте занимал вывоз меда и воска. Значение топленого масла как товара иллюстрирует тот факт, что оно стало в Ахвахе своеобразным эталоном внутреннего обмена и торговли. На ближние рынки вывозились молочные продукты (молоко, кислое молоко, сметана) и свежее мясо. Главным предметом ввоза был хлеб (кукуруза, пшеница, рожь, ячмень, мука). Привозили ахвахцы также и соль, приобретаемую главным образом у андийцев (с. Кванхидатль) и каратинцев (с. Инхело). Кроме того, ахвахцы приобретали на ближних и дальних рынках металлические орудия и утварь, материю, женские ювелирные изделия. Самыми ближними рынками, собиравшимися по пятницам, были Гадаринский базар (у хутора Гадари, в районе Ахвах-штаба) и ХЕдинский базар (в районе нынешнего сел. Шамилькала). Кроме того, ахвахцы со своими товарами часто посещали воскресные базары Ботлиха, Андии, Хунзаха, добирались до Темир-Хан-Шуры. Беспроцентная торговля и законы гостеприимства, обеспечивавшие приезжим заботу и охрану всего общества, способствовали, как отмечает С.Х. Асиятилов, развитию торговых отношений².

Ахвахцам были знакомы весы – «данячулар – гъайкюл», представлявшие из себя деревянную планку с подвешенными на противоположных концах дощечках «оро». Гирями служили камни определенного веса.

Меры веса, длины и объема у ахвахцев были следующие.

Для зерна, муки: хвади, къали, маче (12 кг.), рикъ (9 кг.), раква (6 кг.), ссаги (2,4 кг.), флорто (2 кг.), шигати (1,2 кг.), му-ди (800 гр.).

Для масла и меда: ратлал (2,8 кг.), шигат, шеготе (1,4 кг.), якъа (600 гр.), гилока (400 гр.), истил (200 гр.).

Для молока: орто (4 л.), гъанаросу орто (1 л.).

Меры длины: фларшу (2,5 м.), ашур (75 см.), рекъу (50 см.), натI (25 см.).

Сено и дрова измерялись вьюками «хеме».

Перечисленные меры веса свидетельствуют о том, что главной целью торговых операций ахвахцев было приобретение в обмен на продукты животноводства хлеба. С другой стороны, отсутствие у них крупных единиц измерения веса, длины, объема и др. говорит о бедности крестьянских хозяйств и о недостаточно хорошо развитых торговых отношениях¹.

6. Народный сельскохозяйственный календарь

Условия социально-экономической жизни ахвахцев вызвали появление у них, как и у других народов мира², своей системы исчисления времени и деление его на определенные отрезки, промежутки. Главным в установлении границ между отдельными промежутками времени было для них определение времен года, их начала и конца, их продолжительности. Это определение базировалось на трудовой деятельности народа, в процессе которой поколение за поколением накапливало наблюдения и познания о взаимосвязи хозяйственно-трудовых циклов с движением, перемещением планет и звезд.

Ахвахцы исстари разработали у себя лунный календарь. Арабское влияние и принятие ислама упрочили позиции лун-

¹ См.: Материальная культура даргинцев. С. 53.

² См.: Цибульский В.В. Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока: Синхронист. табл. и пояснения. М., 1964; Селешников С.И. История календаря и хронология. М., 1972; Молодомонов Н.В. Календарь: Прошлое, настоящее, будущее. М., 1974 и др.

¹ См.: Агларов М.А. Андийская группа народностей в XIX – нач. XX в. (Историко-этнографические очерки). Махачкала, 1965 // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д. 67. Л. 105–106.

² Асиятилов С.Х. Указ. соч. С. 89.

ного календаря, внесли в него дополнения и уточнения. О древности и самобытности народного календаря ахваццев свидетельствует тот факт, что названия месяцев у них были тесно связаны с хозяйственной деятельностью и особенностями естественно-климатических условий. Так, в народе бытовали месяц случки овец, месяц пахаря, месяц овода, месяц замерзания луж, месяц сенокоса и др. Солнечный календарь – явление более позднего происхождения, т.к. гораздо проще было наблюдать за изменениями фаз луны, чем за движением солнца, совершающимся в значительно более продолжительный отрезок времени¹.

Календарным месяцем считался месяц лунных фаз, начало месяца совпадало с новолунием. Этот период, период лунных фаз, равен 29,5 суткам, поэтому в лунном календаре для удобства 29-дневные месяцы перемежались с 30-дневными (для удобства счета). Таким образом, длительность года равнялась 354 дням (год – «реше», этим же словом обозначалось и понятие «небо»). Через каждые два года к одному из 29-дневных месяцев добавлялось по 1 дню и, таким образом, среднее количество дней в году в 31-летнем цикле равнялось 365 дням (354+11)².

Год делился на четыре сезонных периода: зима «циборо», «циборо», весна «риибо», лето «кьино», «кьину» и осень «цоро», «цороге», по три месяца в каждом. В месяце – четыре недели «акьо», по 7 дней в каждой. Когда-то ахваццы имели свои, местные названия месяцев и дней недели. Со временем названия эти утратились, народ заимствовал названия месяцев у арабов и частично названия дней недели – у аварцев.

Названия месяцев (их соответствие названиям месяцев григорианского календаря весьма условно): январь – мухIарам, февраль – сапар, март – рабигIул авал, апрель – рабигIул ахир, май – жамалул уллагь (жамалул авал), июнь –

жамадул ахир (жамалул ахир), июль – ражаб, август – шагIман (шагьбан), сентябрь – рамазан, октябрь – зул кьагIда (шавал), ноябрь – зул хIужжа, декабрь – шавал (зул кьагIда).

Дни недели: суббота – икIачеиIья, шамати, инеIачельиче кьасе, икIачалъи кIасе (следующий день); воскресенье – гьатIа (от «гьатIан» – «церковь»); понедельник – льелекья (третий); вторник – бокьилекья (четвертый); среда – иштулекья (пятый); четверг – ильалекья (шестой); пятница – икIаче (святой). Календарь ахваццев носит следы христианства, в частности, в случае местного наименования воскресного дня. Отсчет дней недели у ахваццев начинался с субботы.

Как было уже отмечено, арабский календарь не смог окончательно вытеснить из памяти народа местный счет времени и названия частей года. Разрозненные сведения, собранные в разных частях и селениях Ахваха, позволили нам воссоздать более или менее цельную традиционную календарную систему.

Время быка, время вывода быка, время вспашки поля, время пахаря	– 22 марта – 21 апреля – 31 день
Время кукушки, время бабочки, время потепления	– 22 апреля – 22 мая – 31 день
Время куропатки, время травы, время цветов, время роста	– 23 мая – 21 июня – 31 день
Время коровы, время тепла	– 22 июня – 22 июля – 31 день
Время козы (козла), время овода, время жары, время запахов	– 23 июля – 22 августа – 31 день
Время лошади (коня), время сенокоса, время ветров, время мыши	– 23 августа – 22 сентября – 31 день
Время осла, время собаки, время забоя скота	– 23 сентября – 22 октября – 30 дней
Время барана, время мельника, время случки овец	– 23 октября – 21 ноября – 30 дней
Время лисы, время обмолота	– 22 ноября – 21 декабря – 30 дней
Время волка, время кабана, время охотника	– 22 декабря – 20 января – 30 дней
Время блохи, время вороны	– 21 января – 19 февраля – 30 дней
Время кошки (кота), время навоза	– 20 февраля – 21 марта – 30 дней

¹ См.: Штернберг Л.Н. Первобытная религия в свете этнография. Л., 1936. С. 5–11; Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 24.

² Подробней об этом см.: Цыбульский В.В. Указ. соч. С. 11–124.

В наименованиях указанных периодов прослеживается по нашему мнению, древнейший пласт, представленный названиями животных и насекомых, и более поздний, ориентированный на погодные условия и виды хозяйственной деятельности.

Лунный календарь не отвечал потребностям народа, т.к. по сути дела был далек от хозяйственной практики. В мусульманском Дагестане таким календарем широко пользовались для подсчета наступления религиозных праздников.

Многовековая сельскохозяйственная практика ахвацев способствовала развитию у них лунно-солнечного календаря, где счет дням и месяцам велся по фазам луны, а наступление времени года, времени суток, начала и конца тех или иных видов сельскохозяйственных работ определялись по солнцу «милъи». «Именно с солнцем и с солнечным годом (а не с лунным) в большинстве случаев координируется земледельческая сельскохозяйственная обрядность, – писал В.И. Чичеров. – Луна давала возможность создания счета времени, но состояние солнца и его воздействие на землю определяло время совершения тех или иных процессов труда»¹.

Приход весны, лета, осени, зимы ахваццы, как и другие горцы Дагестана, определяли по восходам или закатам солнца относительно какой-либо горы, вершины, ложбины, склона и т.д. Для более точной ориентации на вершинах и склонах, окружающих населенные пункты, во многих случаях были установлены каменные (сложенные) столбы или отдельные большие камни «гӀохъи». Подобные ориентиры были и у других народов Дагестана, например, у кумыков, даргинцев, аварцев, агульцев, лакцев, табасаранцев и др.²

¹ Чичеров В.К. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX в. М., 1957. С. 65.

² Гаджиева С.Ш. Кумыки. С. 60; Материальная культура даргинцев. С. 54–55; Материальная культура аварцев. С. 22; Асиятилов С.Х. Указ. соч. С. 30; Магомедов Р.М., Дзагурова В.П. К истории земледелия в Дагестане. Махачкала, 1969. С. 18–19; Булатова А.Г. Лакцы. С. 45; Агулы: Сб. статей по истории, хозяйству и материальной культуре. Махачкала, 1975. С. 46; Сельскохозяйственный

Кудиябросинцы определяли приход весны по двум признакам: солнце восходило над вершиной горы «Клебади» (авар. «ХӀадури»), а Венера («КвандоцӀва» – «Светлая звезда») заходила за впадину «Цвали охъоба» («Желоб звезд») на горе «Рекъаге».

У изанинцев приметой прихода весны служила полная освещенность солнечными лучами пастбища «Лъанили хӀарима», где обычно пасли телят и ослов. Свадьбы и разводы, запрещенные из экономических соображений с начала зимы, с этого дня официально разрешались. Об этом громогласно, на все селение, оповещал чауш «ГӀела».

У тадмагитльцев днем наступления весны считался закат солнца за скалу «Къедола», а у лологонитлинцев – его восход из-за вершины «Елъела» («Юкоть»).

Если солнце восходит со стороны Гидатля, считалось у цекобцев, а заходит за гору «Иван», значит наступила весна.

Приметой наступления весны у тлянубцев служил закат солнца за вершину «Къиру чӀеб гъуба» («Гора яровой пшеницы») горы «Игитла».

Первым днем весны у ратлубцев считался тот, когда солнце восходило над горой «Дадоялъи».

В ряде случаев для определения других времен года солнечных ориентиров не было. Первый день весны в таких случаях принимали за точку отсчета последующих времен года: лето наступало через 88 дней, соответственно через такие же промежутки наступали осень и зима. Во избежание ошибок и для удобства подсчетов на стенах или углах домов, на отдельно стоящем дереве, на каменных плитах для мягчения кожи и др. делались соответствующие зарубки. Такие же зарубки делали на своих палках и чабаны.

календарь народов Дагестана // Вопросы истории Дагестана: До-советский период. I. Махачкала, 1974. С. 184, 199–201, 210; Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. СПб., 1999. С. 74–78; Она же. Рутульцы в XIX – начало XX века. Махачкала, 2008. С. 196 – и др.

Лето наступало, по приметам жителей с. Кудиябросо, с того дня, когда солнце восходило над скалой «Къетгу» («Кремень»), в Тадмагитле считалось, что пришло лето, когда солнце заходило за вершину горы «Къурули» («Божья коровка»). В с. Тлянуб такой приметой считали заход солнца за горой «Тури-Гари», в Цекобе между впадинами горы «Джамали».

В ряде случаев и наступление осени определялось с помощью солнечных ориентиров. Так, в с. Изано это был закат солнца за вершину «Шетанолги» («Гриб»), в Тадмагитле – закат за скалой «Шипкги» («Копыто»), в Тлянубе – закат за горой «Игитли», в Ратлубе – закат в местности «Беланлыккгал» («Лощина отары») на горе «Ободаквистги».

Приметами прихода зимы были следующие ориентиры: в Тадмагитле – закат солнца за участком леса «Хъвара»; в Цекобе – восход солнца со стороны Ругальдинской горы и его закат за горой «Чальбатль», в Тлянубе – восход солнца между двумя камнями в местности «Лъанильелокьи руши».

В периоды летнего и зимнего солнцестояния ахвахцы выделяли, кроме того, два сорокодневья: самое жаркое и самое холодное время года, так называемые «цилги». Самое жаркое время года падало на август – часть сентября (северный Ахвах) или часть июля–август (южный Ахвах). Летний «цалги» у кудиябросинцев назывался «гитги кюльи боцло» («месяц овода»), у изанинцев «баги лохъе», у тадмагильцев «акъесе боцло», у лологанитнцев «къинолги акъесе боцло» («месяц сенокоса»). Самое холодное время года приходилось на часть декабря–январь (северный Ахвах) или на январь – часть февраля (южный Ахвах). Зимний «цилги» ахвахцы называли «ражи цороллеб моцл» («чеснок замерзающий месяц»).

В 1982–1983 гг. в селениях Цунга-Ахваха нам удалось обнаружить и записать сведения о былом распространении среди местного населения до начала XX в. представленный о сравнительно коротких периодах года, названных различными частями тела мужчины. Эта система исчисления называлась гиса (счет):

Икля укля (большой палец ноги) – 9 дней. Похолодание.

Щцлека (стопа, ее верхняя часть) – 7 дней. Наступление холодов.

Хухулильги икккгу (голень) – 14 дней. Очень холодно.

Муккчу (колени) – 9 дней. Холодно.

Икккгу (бедро) – 7 дней. Период ветров. Вывоз навоза на поле.

(мошонка) – 7 дней. Потепление (Термин не установлен). (фалос) – 9 дней. Начало пахоты (Термин не установлен).

Река (живот) – (сроки нами не установлены)

Цулги катги (пупок) – 9 дней. Прополка. (Если в этот период не будет дождей, урожай может пропасть).

Къоаркква (грудь) – (Сроки нами не установлены)

Гъеча (плечо) – (сроки нами не установлены)

Кюли (шея) – 7 дней. Жарко

Кучи (лицо) – 9 дней. Жатва.

Нидо (лоб) – 14 дней. Очень жарко.

Гъванша (затылок) – 7 дней. Жара спадает.

Ракъвалги (спина) – 27 дней. Период сенокоса.

Роси (ягодицы) – Дожди, ветры

Инкква (нога) – первые похолодания

Кюроччи (икра) – ночные заморозки. Первый снег.

Снхля (пятка) – похолодание

Цикл на этом заканчивался, после чего отсчет снова начинался с «большого пальца ноги» (снизу вверх – вдоль левой части тела до лба, и сверху вниз – от затылка до пятки).

Небезынтересно отметить, что подобный календарный счет, где различные периоды года увязывались с сезонными характерными особенностями и носили наименования тела мужчины, У. Джахонов обнаружил у таджиков долины Соха¹. Такой же счет у народов Средней Азии еще раньше был зафиксирован А.А. Бобринским, М.С. Андреевым, А.К. Писарчик, П.А. Кисляковым, М.Р. Рахимовым². Представляется весьма

¹ См.: Джахонов У. Земледельческий народный календарь и счет времени у таджиков Соха // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 69–75.

² См.: Там же. С. 87–88.

характерным, что принципы выделения тех или иных отрезков года и их наименования совпадают у народов, отдаленных друг от друга географически, не имеющих общих генетических корней и различных по материальной и духовной культуре, по типу хозяйства и т.д. Этот чрезвычайно интересный вопрос требует специального изучения.

Подразделение года на 12 месяцев, а также на различные сезонные периоды (обычно 24 сезона), характерно и для народных календарей стран Восточной Азии. Здесь такие в основе принципа выделения тех или иных сезонов лежали погодноклиматические признаки года и приуроченные к ним различные виды сельскохозяйственных работ¹.

Начало или окончание сельскохозяйственных работ соответствовало наступлению того или иного времени года.

Вынос (вывоз) навоза в поле и активный выпас скота на пригревах начинались за 10–15 дней до дня наступления весны. С ее приходом начинались пахота и сев (сразу или спустя 20–25 дней в различных частях Ахваха), а также весенний окот скота. Через 20–25 дней приходила пора первой прополки, что по времени приблизительно совпадало с перегонном скота на высокогорные пастбища. Уборка урожая и заготовка кормов для скота падали на время летнего «цїлгы». Как только заканчивался осенний период обмолота и веяния зерна, и крестьяне начинали привозить домой смолотую на мельницах муку, начинался период перегона скота с высокогорных пастбищ на присельские. Через незначительный промежуток времени начиналась компания по выщипыванию шерсти у овец. Как мы видим, народный календарь ахвацев нес на себе большую практическую нагрузку, соответствовал хозяйственно-экономическому укладу создавшего его народа.

Многовековая практика и большой практический опыт способствовали происхождению примет и наблюдений, уточнявших сроки начала различных видов работ или дающих возможность прогнозирования видов на урожай, состояние пого-

ды, количества осадков и т.д. Так, например, по фенологическим наблюдениям народа, появление подснежников означало скорое наступление весны. При определении наступления полевой поры ахвацы выкапывали на пахотном участке неглубокую ямку и опускали туда разутую ногу: если ноге не холодно, то можно сеять. Посевная компания по народным приметам совпадала также с первым кукованием кукушки. Для определения степени увлажненности почвы сжимали в руке горсть земли, и если комок не распадался, значит почва получила достаточное количество влаги. С этой же целью закапывали в землю небольшой пустой керамический сосуд, прикрыв его каменной плитой. Если через три дня в нем накапливалась влага, заполнявшая горсть ребенка («цїабакыа»), считали увлажненность почвы достаточной. Подобная примета была и у даргинцев. Ранний отлет журавлей сулил, по народным приметам, суровую зиму, обильное прорастание поздней весной зонтичных «кыачи» (бедронец) обещало хороший урожай зерновых. Чем больше грачей («кыакыара», мн. ч. «кыакыади») слеталось на вновь вспаханный участок, тем лучше будет урожай, приметили в народе. Начало пахоты кудиябросинцы связывали с появлением на небосклоне созвездия из четырех звезд «цїиркыа». Радуга весной сулила засуху («ракыальтер»), летом – хороший урожай («радуга – «чїаба чїибу») и т.д. Таким примет и наблюдений у ахвацев было множество, что лишний раз характеризует их как народ со стародавней земледельческой культурой.

Время суток ахвацы определяли по положению солнца или по звездам. Ранним утром на небосклоне появлялась Венера («Квидада цївари» – «Яркая звезда»). С наступлением вечера на восточном небосклоне появлялся Марс («Маркчїи (маркчїишгы) цїва» – «Вечерняя звезда»). Поздним вечером и ночью время определялось по положению звезд Малой Медведицы и по степени опрокинутости ковша Большой Медведицы. (Большая медведица – «Инкїоб шима»; Малая медведица – «Икїаб шимми»). Кудиябросинцы считали, что наступила ночь, когда Малая медведица западает за гору «Михтде» («Треножник»). По наблюдениям тлянубцев в предутренние часы Большая медведица зависала над горой «Игильи». Когда

¹ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Новый год. М., 1985. С. 17, 83, 127, 171–172, 195–196.

между Большой и Малой медведицами появлялось созвездие «Кватеро» («Сталкивающиеся», «Наскакивающие»), наступала пора подготовки к уборке урожая. Время суток ахваццы довольно часто определяли и по воткнутой вертикально в землю палочке, по величине и положению тени от нее. Об этом же судили по степени освещенности солнцем тех или иных объектов в округе. Так, например, время суток, когда солнце освещало аркообразную выбоину в скале на северном конце селения, жители Кудиябросо считали началом полдня. Время суток и погоду на ближайшие дни ахваццы умели определять и по млечному пути («Мильильтъи мукъу» – «Путь солнца»).

Итак, ахваццы различали следующее время суток: рассвет, утро, день, поддень, вечер, ночь, полночь (соотв. «тасахӀиге», «митакъались зама», «жо», «къелесе зама», «ралӀгахъусе зама», «ралӀга», «акъаралӀга»). Счет ближайших дней, вперед и назад был такой: сегодня, завтра, послезавтра, после послезавтра, вчера, позавчера, позапозавчера (соотв. «желӀга», «хода», «шиди», «лада», «шуди», «шунилӀга сиги», «къатӀа»).

Сельскохозяйственный народный календарь ахваццев соответствовал уровню социально-экономического развития народа, был максимально приближен к повседневной жизни и потребностям крестьян. Схожесть исторических судеб, условий экономического и культурного развития и природно-географических особенностей у ахваццев с другими дагестанцами, а также народами Закавказья и Северного Кавказа, породили и сходные формы отсчета времени, способов определения времени года, внутрисезонные членения и т.д. Основными чертами, сближающими народный календарь ахваццев с подобными календарями других дагестанских и кавказских вообще народов, являются следующие: определение времени года по положению солнца, деление года на четыре приблизительно равных сезонных отрезка, выделение периодов наибольшего подъема и спада температуры; деление года на 12 месяцев, месяца – на семидневные недели, дня – на более мелкие промежутки времени. В силу вышеизложенного представляется закономерным сходство отдельных элементов и частей календаря

ахваццев с сельскохозяйственными календарями народов Средней Азии¹, русских, украинцев, белорусов², народов зарубежной Европы и др.

¹ См., например: Сазонов К.В. О народном календаре узбеков Хорезма // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. Л., август. 1979.

² Чичеров В.И. Указ. соч.; Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, Л., 1963; Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М., 1979.

³ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в.: Зимние праздники. М., 1973. То же. Конец XIX – начало XX в.: Весенние праздники. М., 1977; То же. Конец XIX – начало XX в.: Летне-осенние праздники. М., 1978.

ГЛАВА III. МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

I. Поселения

а. Расселение

Специфика, характер и тип поселения у ахвацев тесно связаны с природно-географическими условиями и хозяйственно-экономическими особенностями развития общества.

Важнейший фактор при выборе места для поселения у ахвацев – оборонительный.

Поселения располагались в труднодоступных местах. Подавляющее число семей проживало в изолированных друг от друга поселениях, особенности архитектуры хозяйственно-жилого комплекса которых в сочетании с естественно-географическими особенностями их расположения, превращали весь комплекс в серьезное укрепление. Естественно-природный оборонительный фактор усиливался оборонительными постройками специального назначения.

Селения южного Ахваха, Цекоб, Тлянуб и особенно Ратлуб, более скученно расположенные, многолюдные и менее естественно защищенные, изобиловали боевыми башнями, стенами, домами-крепостями, закрывавшими доступ со стороны Гидатля, Цумады и Цунта-Ахваха.

Близость к источнику, к питьевой воде – второй важный принцип выбора места для поселений у ахвацев.

Как и во всех других обществах Дагестана, в Ахвахе выбор места для поселения производился с таким расчетом, чтобы сельскохозяйственные угодья находились бы здесь же, рядом.

Ориентация на юг – важнейший принцип планирования поселения. Все без исключения хутора и селения северного и

южного Ахваха ориентированы на юг, юго-восток или юго-запад, так, чтобы они максимальное число часов суток освещались, обогревались солнцем.

Одним из неперенных принципов, которым руководствовались ахвацы, был фактор защищенности строения (или группы строений) от отрицательного действия стихии: от ветра, снеговых заносов, ливневых потоков и др.

Таким образом, топографию ахвацких поселений во многом определял комплекс факторов, учитываемых при застройках. В различные исторические периоды и в конкретных естественно-географических условиях первостепенная важность указанных факторов не оставалась постоянной, менялась. Влияние указанных факторов на характер поселения прослеживается, разумеется, не только у ахвацев, но и у других народов Дагестана, Кавказа, что хорошо проиллюстрировано большинством цитируемых нами этнографов-кавказоведов.

б. Типы поселений

Тип и форма поселения и его социальные функции во многом определяются уровнем развития производительных сил и производственных отношений.

Поселения ахвацев в XIX в. подразделяются на два типа: «гъани» (селение) и «къе» (хутор)¹.

По сравнению со значительным числом поселений хуторского типа, селений на территории Цунта-Ахваха было немного. Селения Тад-Магитль, Кванкери и Цвакилколо (по-ахвацки соответственно Квенчъилъи, Кванкъе и Цвакинкъе) образовались совсем недавно, в первой половине – середине XIX в. Основу их населения составили переселившиеся в разное время население поселений хуторского типа Хунзолъи къе, Шушукъари, Чанди, Курукъ, Х'Алажа къе, Чванди къе, Асехъе, Ч'Ақдари, Хъвара, Къедокъи, Анц'Лжара, Ч'охололъи,

¹Для северных ахвацев «къе» – это поселение малого типа (с числом хозяйств от 2–3 до 10–15); для южного Ахваха – это группа хозяйств для сезонного содержания скота.

ШагIаге, Зубаирил кье, Хизри кье, Хъичи Пумари кье, Ярагъололги, Мезерекъохье и др. Немногим старше селение Лологанитль (ахвахское название – Къунгав), образованное приблизительно во второй половине – конце XVIII в. Сюда также в разное время переселились хуторяне из Мазерекъолги, Галоло кье, Гвадаколлги, Чокалилги, Мазекъухъ, Бухюло и др. Более старыми селениями по-видимому, следует считать селения Кудияб-Росо и Изано (по-ахвахски соответственно ИнкIа-гъани, Изани). Возникли они, вероятно, в период средневековья, когда рост производительных сил общества приводит к распаду мелких поселений, и процесс такого распада и образования крупных поселений был ускорен нашествиями захватчиков¹.

Из двух этих селений Кудияб-Росо видимо более старое: жители близлежащих и дальних поселений хуторского типа, а также изанинцы и лологонитлинцы, не говоря уже о селениях Тад-Магитль, в разговорной речи называют Кудияб-Росо «гъани», т.е. «село», а жителей этого селения – «гъальа», т.е. «сельчане». Основную часть населения Кудияб-Росо составляли переселенцы из поселений хуторского типа Самитли, Дарничо, Шушкъари, Хвадакье, Гъаштода, Гъаникъари, Гъинох, Зигори, АнцIгъара, Хвабиче, Гъаирбеги кье. Пумаханасу кье, Шаригъи, Герееи кье, МахIмуди кье, Агълархани кье, ХIасанлайи кье и др. Бывшие жители хуторов Хъунди, ИцIасали, Гъалакъ, Гъаникъари, Гъандалги и др., к концу XIX – началу XX в. переселились в с. Изано. По сведениям наших информаторов, всего в Цунта-Ахвахе в XIX в. насчитывалось более 200 мелких поселений.

Подавляющее большинство мелких поселений представляло собой тухумные поселения, каждый член которых вместе со своей семьей вел самостоятельное хозяйство, занимаясь земледелием и скотоводством.

Этот тип поселений в северном Ахвахе скорее всего явление второго порядка, образовавшийся переселенцами из других соседних обществ аварцев в период разрастания селений и увеличения числа их жителей. Но принцип расселения при этом сохранялся архаический, родственно-тухумной. М.О. Косвен писал: «Патронимия в архаическом прошлом по-видимому всегда составляла отдельное поселение, какого бы размера оно не было»¹. Меньшая часть этих поселений была вспомогательным хозяйственным комплексом для временного содержания скота. Так обстояло дело в северном Ахвахе.

Северный Ахвах расположен, как уже отмечалось, в сложных, труднодоступных естественно-географических условиях, затрудняющих общение людей. Незначительные по площади пахотные земли расположены не сплошными массивами, а отдельными участками. Решающее место скотоводства в хозяйстве предопределило расположение поселений не-вдалеке от пастбищ, тем более, что традиционно население Цунта-Ахваха отгоном не занималось. Поэтому, процесс образования крупных поселений за счет объединения мелких, активно протекавший в Аварии в позднем средневековье, у северных ахвахцев происходил медленно и завершился лишь в XX в., где-то в преддверии и в период коллективизации.

История поселения – это всегда история развития общества².

Можно полагать, что основу крупных поселений заложили патронимические селения, со времен разросшиеся за счет других пришельцев. Во всяком случае, предания называют нередко конкретные имена основоположников тех или иных аулов. Это чаще всего хунзахские аварцы, а также переселенцы из Тлянуба, тляротинцы, цумадинцы и даже лакцы. Однако, развитие производительных сил общества, рост имущественной дифференциации односельчан и усиление процесса классовобразования приводят постепенно к господству территориального принципа расселения. Кровнородственный

¹ См.: Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 106; Гаджиева С.Ш., Османов М.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967. С. 84.

¹ Косвен М.О. Семейная община и патронимия. М., 1963. С. 104.

² Битов М.В. О классификации поселений // СЭ. 1953. № 3. С. 35–36.

принцип расселения сохранился в XIX в. лишь в пережиточном состоянии¹. Об этом, в частности, свидетельствует повсеместное несовпадение численности кварталов селения «ава», «авал» и населяющих его тухумов.

Так, в с. Кудиябросо насчитывалось три тухума: Чичо, Чохитляли и Бьельгиго. Две части селения – КъватГашилидо и ГьакТисалги – делились соответственно каждая на два квартала: Чохтолги, Матолги и Чилолги, Ихигьедо. Шесть тухумов с. Изано (Турухьанал, Давудиял, Мачилги и др.) проживали смешано в кварталах Чиличьи, Изанигьетль, Ихичье и во вновь образовавшемся Магьани. В семи кварталах двух частей с. Ратлуб – Чайльихль, ИнЧа-авал, Чанди, Иглат, Гуржи-авал и др. – также смешано проживали представители тухумов Гьалучелги, Татай, Дайтиял, Шункларги, Гусманелги, тухумы Ахта, Педаралал, Шункделал, Шайдал, Чихабурак, Пазизилан, Заерилал и т.д. Исключение из общего правила составляет с. Лологонитль, где наименования тухумов совпадают с названием кварталов: Чохгьало-ава, Зиракьоло-ава, Хахилги-ава, РецАлола-ава, МухАоло-ава. Однако, и здесь исключение только кажущееся, на самом же деле представители различных тухумов жили в разных частях селения. Наименование кварталам давали чаще всего по месту нахождения («нижний», «средний», «верхний»). Как пишет А.И. Исламмагомедов, «во многих случаях квартальное деление в селении было произведено для удобства при выполнении общественных работ (ремонт дороги, очистка озера и др.) и раздела сенокосов, угодий и т.д. Здесь родственник принцип не играл никакой роли и господствовал принцип соседских отношений»². Мы полностью присоединяемся к высказанному положению применительно к ахвахским поселениям в XIX – начале XX в.

¹ Хашаев Х.-М. Занятия населения Дагестана в XIX в. Махачкала, 1959. С. 21.

² Материальная культура аварцев. С. 118; Об этом же см: Материальная культура даргинцев. С. 96.

Хутора северного Ахваха представляли из себя небольшие по занимаемой площади и количеству построек поселения, расположенные, как правило, по отрогам гор, древним речным террасам, по крутым берегам горных рек. Понятно, что особой скученности здесь не наблюдалось, постройки располагались свободно, одна возле другой или на некотором расстоянии друг от друга. Поселения типа «гъани» – село, напротив, отличались скученностью застройки, террасообразной планировкой с хорошо прослеживаемой вертикальной зональностью. Такая картина характерна для дагестанского горного селения вообще начиная с эпохи бронзы¹. В силу такой скученности внутренние дворики либо были мизерными по размерам, либо, очень часто, вообще отсутствовали. Понятно, что в подобных условиях о правильной, удобной планировке улиц не могло быть и речи. Извилистые, неровные, узкие проходы между домами², проходящие нередко и под строениями, зачастую заканчивались тупиками. Правда, центральная улица и узкие проходы между домами, расположенные перпендикулярно склону горы, тупиками не заканчивались. Последнее обстоятельство, как верно подметил А.И. Исламмагомедов, способствовало естественному очищению улиц дождевыми потоками³. М.-З.О. Османовым верно подчеркнуто противоречие во взглядах на дагестанский аул у дореволюционных авторов, отмечавших, с одной стороны, продуманность и апробированную веками целесообразность планировки горных селений и загрязненность, антисанитарную в них (нередко, с явными преувеличениями) – с другой⁴. Здесь следует отметить, что в ряде случаев сельская администрация ахвахцев, опираясь на обычно-правовые нормы, принимала

¹ Котович В.М. Верхнегунибское поселение – памятник эпохи бронзы горного Дагестана. Махачкала, 1965. С. 24–25; Материальная культура даргинцев. С. 90.

² См.: Дагестанская область. 1891г. // КК на 1893г. Тифлис, 1892. С. 177.

³ Материальная культура аварцев. С. 138.

⁴ Материальная культура даргинцев. С. 84.

меры для поддержания чистоты и санитарного состояния в селении. Общественным центром селения был годекан «шири». Обычно в селении, особенно в многолюдном, было несколько годеканов, расположенных, как правило, на квартальных площадках, главный из них располагался чаще всего у мечети. Сюда же выходила обычно и главная улица. С пространственно-геометрическим центром селения этот общественный центр не совпадал¹.

Во второй половине XIX в., в условиях прскратившихся войн и стычек, наблюдается тенденция к переселению за черту селения, в незащищенные, но удобные для поселения части сельской округи. Это обстоятельство дало толчок к образованию новых кварталов селения и увеличения числа их жителей за счет старых кварталом.

в. Форма поселений

Комплекс природно-географических, социально-экономических и политических факторов наложил свой отпечаток на форму поселений у ахваццев.

Поселения типа «кье» состояли, как правило, из одного, двух или нескольких строений, относительно свободно располагавшихся на небольшой площадке. Обследование заброшенных хуторов показало, что в подавляющем большинстве случаев наряду с хозяйственно-жилыми комплексами здесь имелись вспомогательные хозяйственные постройки – сеновалы «бегьва», хлевы и др.

Поселения типа «гъани» располагались на склонах гор, дома выстраивались террасообразно, ступенчато, вплотную один к одному. Дома в основном двухэтажные, встречаются трех, четырех и более этажные. В целом селение представляло собой серьезное укрепление, где каждый дом в отдельности и расположении домов относительно друг друга были подчинены фактору обороноспособности. В сочетании с при-

родно-географической защищенностью, это делало селение труднодоступной крепостью.

Селения, образовавшиеся в результате переселения хуторян во второй половине XIX в., (с. Тад-Магитль, с. Цвакилколо), имеют четко выраженную горизонтальную планировку. Дома здесь не лепятся один к другому, расположены свободно, у подавляющего большинства их имеются просторные усадьбы, приусадебные участки. С установлением в Дагестане централизованной власти жители хуторов переехали в район так называемых «Верхних пастбищ», изобилующих сенокосами, выгонами и участками, удобными под распашку. Фактор экономии земли, как и оборонительный фактор, здесь уже утратили свое значение. Следует однако отметить, что стремление экономить пригодную для сельскохозяйственной эксплуатации землю и приверженность к традиции все еще играли значительную роль во внешнем облике этих поселений. Так, образовавшееся приблизительно в то же время и в том же районе за счет переселенцев с. Кванкери имеет типичную для поселения типа «гъани» традиционную форму: оно расположено на склоне горы, планировка здесь – ступенчатотеррасообразная, дома примыкают друг к другу (хотя и не так тесно, как скажем в сс. Кудияб-Росо, Изано) и т.д.

В период Гражданской войны и военной интервенции начался обратный процесс: многие жители не только северного, но и южного Аххаха стали возвращаться на хутора, восстанавливать там земледелие, заниматься скотоводством.

2. Жилище

а. Типы жилища. Усадьба. Планировка

Жилища ахваццев в XIX в. – это в основном прямоугольная в плане двухэтажная каменная постройка закрытого типа, с открытой галереей. Жилище представляло собою не только «дом-крепость», но и «дом-усадьбу» с внутренним небольшим двориком, выполнявшим функции хозяйственного помещения. Это положение для жилищ Нагорного Дагестана вообще официально отмечено в конце XIX в.

¹ Это же отмечено и М.О. Османовым в отношении даргинцев. Там же. С. 88–90.

По нашим полевым материалам, наиболее ранней и довольно распространенной формой усадьбы у ахвацев являлось большое однокамерное жилище с перегородкой для содержания скота. Другая часть помещения служила семье жильем.

Подобное жилище, свойственное отдельным аварским народностям, не имеет аналогий в Дагестане, отмечает А.И. Исламмагомедов, а за его пределами отмечено в Сванетии и Хевсуретии, что обусловлено сходством хозяйственно-экономических и социально-исторических условия развития общества¹.

В ряде случаев до наших дней еще сохранились однокамерные двухэтажные и трехэтажные жилища, как в селениях Северного, так и в селениях Южного Аххаха. Не случайно в ряде случаев в обследованных нами старых домах селений Кудияб-Росо, Изано, Лологонитль, Ратлуб, Цекоб, Тлянуб нижний этаж постройки несет явный отпечаток жилого помещения, что подтверждается и информаторами. Со временем эта часть строения отводится под хлев, хозяйственные службы, а семья перебирается в достроенный к первому второй этаж. Такие наблюдения на материалах аварцев вообще сделаны раньше и А.И. Исламмагомедовым. Наиболее старые из этих домов – это однокамерное двухэтажное жилище. В верхнем жилком помещении (и кладовой, и кухней, и гостиной – по определению Г. Амирова²) расположен очаг типа камина «тинха». В одном из жилищ с. Изано на первом этаже слева, упираясь в стены, по потолку проходит каменная перегородка арочного типа, толщиной в 30см, и высотой в средней части около 2м., не доходящая до пола (высота помещения – около 4м). Назначение ее узнать на месте не удалось. Однако, о таком же своеобразном отсеке помещения пишет М.-З.О. Османов, обнаруживший его у предгорных даргинцев: «Длительный опыт мог показать, что дым идет поверху, стелясь у по-

¹ Материальная культура аварцев. С. 211.

² Амиров Г. Среди горцев северного Дагестана // ССКГ. Вып.7 Тифлис, 1873. С. 79.

толлка, и затем, по мере увеличения, опускается ниже. Поэтому, между очагом и основной частью комнаты решили поставить поверху преграду, чтобы было меньше дыма»¹. Таким образом, налицо еще один факт, подтверждающий, что данное помещение некогда было жилым.

Жилое и хозяйственные помещения в этих домах сообщения не имеют. Чтобы попасть из жилого помещения в хлев, нужно выйти и спуститься по лестнице или по склону горы. Все большая интенсификация многоотраслевого хозяйства, рост обмена и торговли, соображения санитарии и гигиены действительно требовали, по-видимому, выделение под животноводческое хозяйство самостоятельного помещения. В условиях горного малоземелья и строжайшего учета даже небольших по площади сельскохозяйственных угодий строение росло по вертикали. К этому же, надо полагать, приводило разрастание семьи и выделение из нее самостоятельных хозяйственных единиц. Появляются трехэтажные жилища. Эти жилища своеобразием архитектуры, массивностью, вертикальной планировкой, зауженными световыми проемами напоминали боевые башни. Монолитный на первый взгляд комплекс напоминал военно-оборонительную конструкцию, названную путешественниками и исследователями «домом-крепостью»². Однако, как правило, отмечает А.И. Исламмагомедов, если в башнях все части строения имеют сообщения друг с другом, а помещение в целом имеет единственный вход, то в описываемых строениях сообщений между этажами не имеется, и каждый из них имеет самостоятельный выход

¹ Материальная культура даргинцев. С. 118.

² Лопухин А.И. Журнал путешествия через Дагестан. 1718 г. // ИГЭД. С. 30; Гене Ф.И. Сведения о горном Дагестане. 1835–36гг. // ИГЭД. С. 346; Воронов Н.И. Из путешествия по Дагестану // ССКГ Вып. 3. Тифлис, 1870. С. 24; Байер Ф. О древних сооружениях на Кавказе // ССК. Вып. 1. Тифлис, 1871. С. 300; Владыкин М. Путеводитель и собеседник в путешествии по Кавказу. Т. 1. М., 1886. С. 55; Козубский Е.И. Дагестанский сборник. Вып. 1. Темир-Хан-Шура, 1902, С. 177 и др.

наружу¹. Такие дома нередко встречаются в южном Ахвахе, в сс. Цекоб, Тлянуб и особенно в с. Ратлуб. Думается, что увязывать бытование подобных жилищ в XIX в. с пережиточным сохранением у горцев Дагестана до XVII в. семейных общин было бы неверно. Известно, что по крайней мере с периода раннего средневековья хозяйственно-экономической, производящей и потребляющей единицей у горцев Дагестана была малая семья.

Нельзя, наверное, проходить и мимо того факта, что универсальность этой формы социальной организации общества (т.е., большой семьи) в историческом развитии народов специалистами подвергается сомнению, оспаривается². Подавляющее большинство наших информаторов, ссылаясь на память своих предков, говорит о том, что раньше (т.е. в историческом прошлом) ахвахцы жили отдельными семьями, со своим скотом и хозяйственным имуществом в одном помещении. Языковые данные опять-таки свидетельствуют о том, что у дагестанцев не было понятия «дом», оно появилось исторически недавно как производное от слова «комната». Итак, в одном и том же помещении проживала семья из 5–6 человек; здесь же содержался крупный и мелкий рогатый скот, конь, осел; тут же хранилось хозяйственное имущество, орудия труда, съестные припасы, хотя бы часть корма для скота зимой и осенью, топливо и т.д. Естественно, что при этих условиях помещение должно было обладать солидными размерами. С ростом экономического благосостояния и повышения запросов санитарно-гигиенического порядка площадь жилья стала увеличиваться. В условиях скученности появился второй этаж, в точности повторяющий размеры и формы первого, а в силу консервативности материальной культуры по сравнению с развивающимися социально-экономическими отношениями такая форма сохранилась и до нового времени.

¹ Материальная культура аварцев. С. 155.

² См.: Проблемы истории докапиталистических обществ. Кн. I. М., 1968.

Эти же положения относятся, думается, и к трехэтажному однокамерному жилищу типа «хлсв–жилье–жилье»¹.

В дальнейшем жилище эволюционирует в сторону многокамерности, лучшей освещенности, появляются веранды и лоджии. Вследствие этого упрощается хозяйственный быт, происходит общее оздоровление, так сказать, жилищно-бытовой атмосферы. Выделяются помещения для запасов пищевых продуктов, для женщин и девушек дома, для молодых и т.д. Все тот же принцип скученности и соображения экономии места диктуют необходимость вертикальной застройки. Так появляются трех, четырех и более этажные дома, где, впрочем, не всегда хозяин застройки – один человек, их могло быть несколько и не обязательно родственников. Такое положение вещей существовало, по А.И. Исламмагомедову, в селениях Хуштада, Ругельда, Мокок, Сагада и др.² Это же, по нашим полевым материалам, наблюдалось и в большинстве ахвахских селений.

Дальнейшее развитие производительных сил общества логически приводит к расширению площади, занимаемой хозяйственно-бытовыми помещениями. Там, где для этого была хоть малейшая возможность, появляются различного рода хозяйственные пристройки: сеновалы, хранилища топлива, конюшни, навесы и проч.

Двери «ицццо» как правило изготавливались из одной или двух сбитых досок, вырубленных топором, толщиной до 15 см и площадью до 200х100 см.

Дагестанское традиционное горское жилище окон «инго» как таковых не знало. Световые и вентиляционные отверстия и проемы оставались на крыше и кое-где в стене. Это давало повод отдельным исследователям отмечать, что в до-

¹ См.: Мовчан Г.Я. Предварительные заметки о типологии жилища народов Нагорного Дагестана // КСИЭ. Вып. 4. М., 1948. С. 48.

² Материальная культура аварцев. С. 159.

мах горцев Дагестана совсем нет окон¹. С появлением многоэтажных жилищ количество и размеры последних увеличивались. Со временем, с ослаблением значения оборонного фактора, в жилищах ахвахцев начинают появляться более крупные световые проемы, иногда забранные деревянными решетками². Появление деревянных рам и остекление их – явления позднего порядка, вызванные оживлением товарооборота и полным переходом к очагам (каминам) с дымоходом.

Для освещения помещения в вечернее время использовалась лучина «миго», а также свет очага, камина. Широко использовались ахвахами также и светильники «чирахъе» простейшего типа, в виде плюшки с фитилем и более совершенные, бронзовые и керамические, общедагестанского типа.

Важнейшее место и значение в жилище принадлежит очагу («гъанди», «гъандиди»). Открытый очаг оставался для ахвахцев средством обогрева жилья, его освещения и приготовления пищи даже после того, как камин прочно вошел в их бытовую обиход. Местами он сохранился до начала XX в. Такая приверженность к открытому очагу в народе объясняется соображениями экономии топлива.

Камин представляет собой пристенный очаг, закрытый с трех сторон и с дымоходом. Греться зимой можно было лишь в непосредственной от него близости, комнату он отапливал плохо³.

У ахвахцев были также и общественные печи «коро», типа аварских⁴, предназначенные для поджаривания зерна и выпечки хлеба.

Внутреннее убранство жилищ ахвахцев («къессори», «къессвери»), изменявшееся гораздо заметней по сравнению с эволюцией самого жилища, приблизительно везде одинаково.

Далеко зашедший процесс имущественной дифференциации крестьянства все же не был так глубок, чтобы это резко бросалось в глаза по внешнему виду интерьера. На втором этаже обычно было несколько помещений. Одно из них было общим, центральным, где домочадцы проводили время за едой, домашней работой, согревались от холода и т.д. Здесь же семья, как правило, и укладывалась на ночь, взрослые мужчины и подростки – в одном углу, женщины и дети – в другом. Иначе, здесь и кухня, и кладовая, и гостиная. Эта комната имела название «ахъел чили» – «комната с очагом». Название подчеркивало громадную хозяйственно-бытовую, идеологическую и религиозно-магическую роль очага в семье, что свойственно, как многократно отмечали исследователи, дагестанцам вообще, кавказцам и многим представителям других народов. У очага, на одной–двух полках выстраивалась посуда повседневного обихода. Другая посуда, имевшая не столько утилитарное, сколько декоративное значение, хранилась на полках или висела на кольшках на стене, противоположной входу (большие и малые медные котлы, кумганы, кувшины, медные тазы, кружки и проч.). Часть кухонной утвари – металлической, керамической, деревянной – была расположена в нишах стены. Таких ниш в комнате могло быть различное количество – от двух–трех до пяти–шести (ниша – «кати»). Здесь же, в этой комнате, складывалась постель «ретIтIва», спальные принадлежности: полотно войлока «бутина», матрацы «ка сса», мутаки «минатIтиилгъа», пуховые подушки «хъельи», одеяла «ингъва» и т.д. Одежда, мужская и женская, развешивалась на кольшках, вбитых в опорные столбы и на длинной жерди, подвешенной к потолку. Часть одежды, все наиболее ценное и нарядное, вместе с женскими украшениями, хранилась в сундуках «гъоносса». Сундуки эти, орнаментированные и раскрашенные, окованные или оббитые металлом и приобретаемые, как правило, северными ахвахами у богдыхцев и каратидцев, а ратлу-ахвахами – у гидатлинцев, были своеобразным украшением помещения. Особое место в доме занимал центральный опорный столб («гъума»). Съестные припасы для повседневного пользования хранились в

¹ См., например: Неверовский А. Краткий взгляд на Северный и Средний Дагестан в топографическом и статистическом отношениях // Военный журнал. № 5. СПб., 1847. С. 31.

² Данилевский П. Кавказ и его горские жители. М., 1846. С. 138–139.

³ Неверовский А. Указ. соч. С. 31.

⁴ Материальная культура аварцев. С. 170–171.

больших деревянных ящиках с крышкой и с несколькими отсеками внутри («кара»). Здесь помещалась мука различных видов (кукурузная, ячменная, ржаная, пшеничная), со второй половины XIX в. – картофель. Более крупное хранилище, с припасами, так сказать, долговременного хранения, было «икIкIшо» – массивное устройство, со специальной входной дверью и множеством объемных секций. Такой заком занимал целиком одну стену в специальной кладовой «кьоро». В отсеках закромах хранилось зерно, мука, овощи, сушеное мясо и др. Кроме того, в «кьоро» находились запасы сыра, брынзы, топленого масла, меда, кувшины с молоком и т.д. Выделение специального хозяйственного отсека, эволюционировавшего сначала в отдельное помещение, а затем в комнату, А.И. Исламмагомедов считает выражением давно наметившейся тенденции отделения жилья от хозяйственных помещений¹.

Члены семьи ахвацца ложились спать прямо на полу, постелив на него спальные принадлежности. В повседневном быту ахваццы мало пользовались сидением как таковым. Стульчики и скамьи появились у них не раньше второй половины XIX в. С этого времени у ахваццев в отдельных случаях появляется широкая скамья со спинкой «кьIошшта», высотой до 40–50 см. и длиной до 2 м. Как правило, таких скамей в хозяйстве было не более двух–трех, они служили постелью старшим членам семьи, гостям.

Одна из комнат лучше других убиралась и обставлялась, все самое ценное и красивое выставлялось именно здесь. В этой же комнате ахваццы размещали своих гостей².

б. Хозяйственные помещения

В XIX в. комплекс хозяйственных помещений ахваццев в подавляющем большинстве случаев располагался под одной

¹ Там же. С 170–171.

² См.: Мовчан Г.Я. Из архитектурного наследия аварского народа // СЭ. 1947. № 4. С. 205.

крышей с жилым помещением, занимая целиком весь первый этаж.

Чтобы содержать в одном помещении крупный, мелкий рогатый скот, молодняк, лошадь, осла, в хлеву «бекво» делались деревянные перегородки, иногда невысокие каменные. Свет сюда попадал только через небольшие отдушины в стенах и через открытую дверь. Во всю длину помещения устраивались ясли «асса».

При наличии малейшей возможности рядом с жилищем делалась пристройка, служащая сеновалом «бегьва». Сено могло храниться также под навесом крытого двора («кьIахьа») или же под легким навесом на четырех столбах «IаIаIтIе». Небольшой сеновал мог быть устроен на крыше дома, пристроен к задней стене строения. На хуторах также преобладал двухэтажный хозяйственно-жилой многокамерный комплекс. Тем не менее, здесь по сравнению с селением было больше возможностей (в смысле пространства) для строительства хозяйственных помещений. Поэтому на хуторах сеновал располагался нередко рядом с постройкой. Рядом могли располагаться и другие пристройки и хозяйственные службы: загон для овец, помещение для инвентаря и инструментов, конюшни и т.д.

После присоединения Дагестана к России возрастает тенденция к рассредоточению хозяйственных помещений. Становятся нередкими случаи, когда сеновалы переносятся за пределы усадьбы. Освободившиеся помещения стали использоваться для хранения топлива, продовольственных запасов, сельскохозяйственных орудий и т.д.

в. Строительные материалы и техника строительства

Как и для большинства других народов Дагестана, основным строительным материалом для ахваццев был камень. Дверные проемы и детали потолочного перекрытия оформлялись деревом. В Северном Ахвахе, по сравнению с Южным, наблюдалась подчеркнутая тенденция к минимальному использованию деревянных конструкций, т.к. строительного

леса здесь намного меньше и проблема транспортировки его к месту строительства сложнее.

Камень для строительства собирали в долинах рек и добывали на местных карьерах из скальных грунтов. Второй разновидности строительного материала требовалось больше, т.к. речной камень шел главным образом на закладку фундамента (со второй половины XIX в.) и воздвижение нижней части стен первого этажа.

Иногда заготовленный камень с одной из сторон обтесывался. Но строительство дома из обработанного, отесанного камня – дорогостоящее предприятие и это мог себе позволить далеко не каждый. Чаще всего обработанный камень шел на строительство мечети, реже из такого же производились постройки местных состоятельных хозяев. Подобные конструкции отличались подчеркнутостью пропорциональности отдельных элементов, изяществом и выразительной лаконичностью линий.

Иногда лицевая часть второго этажа целиком складывалась из плиточного материала, придававшего конструкции легкость и изящество.

Если дом строился на скальном выступе, фундамент не закладывался (фундамент – «гъаса») Для закладки фундамента рыли котлован, приблизительно 1х1 м. Нижний ряд фундамента укладывался крупным речным камнем, поверх него клали горный рваный камень. Скрепляющим раствором служила глина, точнее – глиняный раствор. Для закладки фундамента и строительства стен приглашался мастер. Нередко это был кто-либо из местных мастеров, иногда – приглашенный со стороны. При этом хозяин дома и его взрослые домочадцы во время работы мастера становились его подмастерьями: готовили раствор, подавали его мастеру, подносили камень, воздвигали строительные леса и т.д. При строительстве двухэтажного дома стены нижнего этажа делались толще на 5–10 см. стен верхнего, кладка делалась в связку. Последний ряд камней стены выдвигался немного вперед для образования карниза, предохраняющего стены от стекающей с крыши воды.

Своеобразие дагестанской горской архитектуры во многом заключается в широком применении арочных конструкций «кIаму». Селения Ахваха не являются здесь исключением. Как раз напротив, исследователь этнографии аварского жилища А.И. Исламмагомедов отмечает: «Особенно характерно каменное перекрытие (с помощью арок или свода – Л.С.) для ахвахских сел...»¹.

Ответственным моментом при строительстве было перекрытие крыши «къали».

В продольных стенах оставлялись ниши, куда вставлялась большая несущая балка («рехуна», цек. «къечир» тлян. «къече», ратл. «ацIекъени»). Она подпиралась опорными столбами в одном, двух, трех и реже более – местах, это зависело от размера жилища. Поверх несущей балки с промежутком в 60–80 см. укладывали поперечные брусья, вставляя их концы в ниши стены. Поперек их укладывались как можно поплотней тонкие (до 2–3 см в сечении) жерди, пригнанные друг к другу. Затем слоями последовательно шли хворост (или сено, солома), каменные плиты «къуни», сверху все это засыпалось землей. Землю сначала разбрасывали ровным слоем по крыше, затем утрамбовывали ногами, и, наконец, обкатывали каменным катком «кIкIеме». Вся конструкция рассчитывалась таким образом, чтобы плоскость крыши имела небольшой уклон в какую-либо сторону и на этой стороне устанавливали водосточную трубу «охьоба».

Жилье часто приходилось воздвигать на склоне горы, под значительным уклоном. Место для жилья конструировалось, как уже отмечалось выше, арочной системой или опорными столбами. Нередко на склоне выстраивалась опорная стена, пространство между ней и склоном засыпалось, и дом возводился на полученной таким образом площадке. Характерно для ахвахцев, как и для других дагестанцев, ступенчатое расположение единого хозяйственно-жилого комплекса, при котором задняя стена первой ступени служила основанием передней стены второй ступени. Такая планировка получа-

¹ Материальная культура аварцев. С. 192.

лась в результате использования для строительства комплекса вырытых в склоне горы площадок. Археологические данные говорят о том, что подсобная техника строительства была известна горцам Дагестана уже в начале II тысячелетия до н.э.¹

Вторая половина XIX в. внесла в строительство определенные изменения, почти не коснувшиеся самой строительной техники, но зато улучшившие и обогатившие качество и ассортимент строительных материалов. Имущая часть населения получает возможность приобретать металлические фабричные гвозди и скобы, кровельную жести, строительные красители, стекло, цемент и т.д. Все это очень медленно, но планомерно и неуклонно водворяется в строительный быт, в строительную культуру, но настолько замедленно, что к установлению Советской власти в Дагестане эти изменения были едва заметны.

г. Архитектурные украшения

Строители Ахваха выражали свои эстетические идеалы через соблюдение строгой пропорциональности частей строения, продуманной композиционной соподчиненности частей целому. Для художественного декорирования жилища условия Ахваха давали мало возможностей. Горный камень твердых пород трудно поддавался обработке, а строительного леса, как уже отмечалось, почти не было; Южный Ахвах, расположенный неподалеку от речного сплава древесины из лесистых районов Цунты и Тляроты, был несколько в более выгодном положении.

В Северном, и особенно в Южном Ахвахе отдельные части каменных домов нередко покрыты различными орнаментальными мотивами, выполненными в технике рельефа или желоба. В подавляющем своем большинстве это разновидности солярных знаков: кружочки, крестики, свастики и др., представляющие собой, вероятно, отголоски поклонения животворящей силе солнца. Другие художественные компо-

зиции, представленные в виде комплекса замкнутых концентрических окружностей, спиралей, лабиринтов выполняли, надо думать, роль оберегов. Изредка встречаются также и рельефные, стилизованные до схематизма зооморфные, изоморфные и антропоморфные мотивы. Камни с перечисленными изображениями расположены в стене строения беспорядочно, на разных его частях, на различной высоте. В большинстве своем они были взяты при строительстве дома из старых, разрушившихся сооружений. В стенах некоторых старых домов в наиболее заметной его части иногда вмонтированы небольшие каменные плиты с именем хозяина дома или с именем мастера, с датой застройки, иногда с изречением из Корана и т.д.

Верхняя часть фасада, а именно карниз, нередко отделана тесаным камнем, и этот казалось бы незначительный штрих придавал дому строгую нарядность. Карниз иногда упирался в красиво изогнутые каменные консоли. Особенно широко применялся этот прием декорирования в зданиях мечетей. Иногда в какой-либо части стены выкладывалась каменными плитками, расположенными вертикально, орнаментальная полоса. Простейший орнамент образовывали сами эти плитки, расположенные в строгий ряд с наклоном в 30° или уложенные «елочкой». Художественный эффект здесь достигался контрастностью между строгим фоном стены и неожиданной для глаза легкостью несложного орнамента. Известен был ахвахцам и такой прием декорирования строения, как композиция из квадратов или треугольников, выпуклыми или выемчатыми (со стороной 10–15 см), обрамлявшая верхнюю, надкарнизную часть стены, иногда так же располагавшуюся между первым и вторым этажом. Фигуры квадратов и треугольников иногда бывают сквозными, иногда выемчатыми. Комбинация четырехугольников здесь различна: в виде креста, в виде пирамидки из трех квадратов, либо в виде такой же пирамидки, но опрокинутой вершиной вниз. Композиция же из треугольников представлена рядом фигур, расположенных на равном расстоянии друг от друга. Возможно, что прав М.-З.О. Османов, полагавший, что крестообразные компози-

¹ Каневец В.И. Дагестанская археологическая экспедиция в 1956 г. // УЗ ИИЯЛ. Вып. 3. Махачкала, 1957. С. 158.

ции из четырехугольников носили когда-то религиозно-магический характер¹.

Из деревянных частей жилища чаще всего орнаментировали опорные столбы. Орнаментом, как правило, геометрическим, иногда покрывалась только верхняя их часть, т.е. капитель. Дальнейшее декорирование этого элемента жилища заключалось в том, что столбу очень часто придавали вид усеченной пирамиды. Иногда искусной резьбой покрывали двери и наличники окон.

Таким образом, поселения и жилища ахваццев в основных своих чертах имеют много общего с поселениями и жилищами горских народов Дагестана. Эта однотипность – результат сходных или совпадающих природно-географических условий и рельефа, основных направлений хозяйства и его специфики, одинаковых социально-политических судеб развития народов. Эти же причины обусловили также наличие сходных черт в материальной культуре ахваццев и народов Закавказья, Северного Кавказа.

3. Одежда

а. Материал и его изготовление

Выше, в главе «Хозяйство», мы подробно остановились на скотоводстве, в частности – овцеводстве, у ахваццев, подчеркивая при этом первостепенную важность и место этой отрасли в экономике народа. Это обстоятельство, усиленное стойкостью позиций натурального хозяйства, привело к тому, что в XIX в., особенно в первой его половине, материал для одежды изготовлялся ахваццами преимущественно на месте или приобретался тут же, у близко-соседствующих народностей в обмен на сельскохозяйственную (и главным образом – животноводческую) продукцию.

Шерстоткацкое производство у ахваццев так и не сложилось, т.к. рядом, в 3–4 км. от Ахвацкого ущелья, расположено общество Карата, славившееся производством высоко-

качественных сукон, так называемых «каратинских шалей», не только в Дагестане, но и по всему Кавказу, и в России. По данным на 1886 г., в с. Карата вырабатывалось в год 200 кусков тонкого белого сукна¹. Данные на начало XX в. свидетельствуют, что в с. Карата производилось в год 400 кусков высококачественной белой шерсти на 4000 рублей². По данным С.Х. Асиятилова, в 20-х годах XX в. с. Карата давало уже 1000 кусков сукон в год³. Исследователи отмечали, что эти сукна пользовались широким спросом в Закавказском округе и в Кахетии⁴. В результате многовекового хозяйственно-экономического общения видимо и сложилось своеобразное разделение труда в производстве сукна между ахваццами и каратинцами: первые находили выгодным для себя отдавать шерсть высококвалифицированным соседям и получать готовую продукцию, вторые находили в лице ахваццев покупателей и поставщиков сырья одновременно.

В южном Ахвахе женщины сукно ткали. Оно шло главным образом на удовлетворение внутренних потребностей.

Техника сукноткачества и необходимые для него инструменты, оборудование были такими же, как и у других аварцев, горцев Дагестана вообще⁵.

С глубокой осени и до начала весны женщины всех возрастов пряли веретеном пряжу и вязали из шерстяных ниток то или иное изделие. Носки, перчатки, платки вязали спицами, паласы и мешочную ткань ткала на станке вертикального типа «ниш». На таком же станке в Южном Ахвахе ткали сук-

¹ Хашаев Х.-М. Общественный срок Дагестана в XIX в. М., 1961. С. 98.

Пиралов А.С. Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа // Весь Кавказ. Баку. 1914. С. 209.

² Асиятилов С.Х. Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев. Махачкала, 1997. С. 75.

³ Груды I съезда деятелей по кустарной промышленности Кавказа в Тифлисе. Тифлис, 1902. С. 70.

Более подробное описание ткацкого станка и технологии производства см.: Материальная культура аварцев. С. 74–76; Материальная культура даргинцев. С. 101–102 и др.

¹ Материальная культура даргинцев. С. 157.

но. Цвет шерстяных изделия преимущественно был чисто белым, чисто черным или комбинированным (черно-белым). Иногда нитки красили, до появления анилиновых красителей краски употреблялись растительные: корень дикой марены, корень и кора барбариса, кора орехового дерева и кожура ореха, корень солодки, кожура лука и др. Дагестанские народные красители исследователи находили очень высокими по яркости и «нелинучести»¹. Большая часть изделий шла на удовлетворение внутренних потребностей, часть выносилась на рынок.

Второсортная шерсть и очистки шли на изготовление войлока «бутина». Процесс его изготовления был тот же, что и у других народов Дагестана.

Ахвахцы считались хорошими мастерами по обработке овчины «гъоча». Обработанную овчину иногда красили в темно-коричневый или черный цвет. Красителем служила высушенная и измельченная ивовая, липовая или березовая кора (кора «хъхъали», липа – «хъа», береза – «бекъольи руша»). Измельченную кору заливали кипятком, отвару давали перебродить и им обильно, несколько раз, с просушкой смазывали обработанную овчину. Липовый отвар давал черный цвет, еще более темный, насыщенный цвет давал ивовый вар, и темно-коричневый цвет получали от березового вара. Часть шуб, которые ахвахцы шили сами, изготавливались специально для продажи и обмена.

Из шкур крупного рогатого скота и лошадей, а также из козьей шкуры ахвахцы выделяли кожу: мягкую, типа хрома «раке» и толстую, для грубой обуви, для подошв, ремней и др. – «къехъи».

В XIX в. Дагестан был известен центрами производства шерстяных, шелковых и растительных тканей, высококачественной кожи, отличных по качеству бурок на всем Кавказе и за его пределами: Карата, Ругельда, Цудахар, Цахур, Акуша, Эндери, Тарки, Казанище, Согратль, Акуша и др. производи-

ли шерстяные ткани; Нижний Кайтаг, Мюрего, Губден славилась шелкоткацким производством¹; в Кумыкии, Даргии, Южном Дагестане выделялись льняные, полотняные и хлопчатобумажные ткани, горские евреи и таты вырабатывали высокосортную кожу типа лайки и хрома – и т.д. Понятно, что часть, хоть и не большая, этих товаров попадала и к ахвахцам.

Таким образом, в условиях господства полунатуральных форм хозяйства, обработка местного сырья и материалов имела для ахвахцев большое значение. Многовековой опыт ведения животноводческого хозяйства способствовал выработке необходимых навыков и совершенствованию технологии производства материалов для одежды, что происходило в тяжелых условиях борьбы за существование. Однако, производимых самими ахвахцами материалов им и самим не хватало. Далеко не каждая семья имела возможность одеть и обути всех своих членов. В с. Ратлуб сложилась широко известная в народе притча о бедняке, работавшим целый день в хозяйстве состоятельного односельчанина за подметки на чарыки. Если здесь и присутствует элемент преувеличения, то иллюстрация дефицитности сырья и материалов довольно убедительна. Северные ахвахцы, не производящие сукна вообще, зависели в этом вопросе от каратинцев, жители Ратлуб-Ахваха, производящие сукно в незначительных количествах, покупали его у тех же каратинцев, а также у гидатлинцев. Постоянно испытывая нужду в сырье и материалах, ахвахцы выходили на Ботлихский, Хунзахский, Кахибский и другие рынки, где сосредотачивались товары не только из разных углов Дагестана, но и из Северного Кавказа, Закавказья, России. Здесь ахвахцы могли приобрести необходимое в обмен на продукцию животноводства. Понятно, что это тоже было не всякому по средствам.

Дело несколько изменилось лишь к 60–70 гг. XX в., когда в Дагестан стали поступать сравнительно дешевые фабричные товары российского производства: дешевые ткани,

¹ Маргграф О.В. Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа. М., 1882. С. 92.

¹ Современная культура и быт народов Дагестана. М., 1971. С. 122.

красители, нитки, усовершенствованные орудия для домашнего производства (иголки, шила, ножи и т.д.). Однако, это не решало всех проблем. Экономическое оживление в крае в условиях самодержавия могло привести только к тому, к чему и привело: к обогащению десятков за счет еще большего обнищания многих сотен.

б. Мужская одежда

В XIX в. основными предметами мужской одежды были: рубаша «лѣоко», штаны «бата», папаха «тлале», а также различного покроя и фасона овчинные шубы. Обувь из сыромятной кожи дополняла основной комплект одежды.

Рубаша была туникообразного покроя, расширяющаяся книзу. Рукава были вшивными, длинными, до кисти при опущенной руке. Воротничка не было, шейный вырез обкладывался планочкой. Грудной вырез – вертикальный, застегивающийся на одну пуговицу справа. К спине зачастую подшивалась подкладка, чтобы рубаша меньше загрязнялась и больше носилась.

Другая разновидность такой рубашки имела суженный к низу у запястья рукав, что достигалось специальной застрочкой. У этих рубашек подкладка зачастую пришивалась и спереди, до нижней линии груди. Интересно отметить, что такие же рубашки носили и дидойцы, объяснявшие ее бытование влиянием грузин.

Наконец, третья разновидность рубашки отличалась от предыдущей формой грудного разреза. Он проходил не посередине, а сбоку. Такая рубашка по ширине была одинаковой в плечах и в подоле (т.е. боковые клинья не вшивались). Последнюю из перечисленных разновидностей С.С. Агаширинова считает наиболее древней для аварцев вообще¹.

По нашим полевым данным, жители северного Ахваха вплоть до конца XIX в. носили вязанную верхнюю одежду. Одежда эта представляла из себя комбинацию из рубашки и штанов, связанных вместе, с застегивающимся (завязываю-

щимися) откидным бортом у пояса – «батальоко». Одежду вязали из толстых темных шерстяных ниток. Сведения о ней мы находим и у Е.М. Шиллинга: «Старая местная мужская одежда – шерстяная рубашка и штаны – вязались вместе и получалось нечто похожее на комбинезон»¹. У ахвахцев Ратлу-Ахваха следов былого бытования подобной одежды нами не обнаружено.

Все перечисленные виды рубашек стали иногда носиться в качестве нижних лишь с конца XIX в. До этого она играла роль повседневной верхней одежды мужчин.

К концу XIX – началу XX в. покрой рубашки несколько меняется: она шьется прямая, почти одинаковая по ширине в плечах и в подоле (исчезают боковые клинья). Клинья стали вставляться в верхнюю часть рукава, исчезли ластовицы. К этому же времени в быт ахвахцев постепенно внедряется так называемая кавказская рубашка: прямая, длинная, с длинными, застегивающимися на пуговицы рукавами, часто с нашитыми карманами. Одежду шили чаще всего из привозных тканей – бязи, ситца, сатина и др. Однако сукно все еще оставалось преобладающим материалом для пошива одежды вплоть до 30–40 гг. XX в.

Итак, рубашка ахвахцев мало чем отличалась от мужских рубашек других народностей Дагестана²: андийской «квану», ботлихской «шила», тиндальской «кIачи», аварской «горде», даргинской «хIева», кумыкской «гейлек», лакской «гьукья», цахурской «гурт», агульской «бергьам», лезгинской «перем»³ и т.д.

Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы // РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 37. Л. 26.

См.: Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. XIX – начало XX в. М., 1981. С. 36; Булатова А.Г., Гаджиева С.Ш., Сергеева Г.А. Одежда народов Дагестана: Историко-этнографический атлас. Пушино, 2001. С. 45.

Сергеева Г.А. Об одежде аварской группы народов Дагестана. (По полевым материалам экспедиции 1959–1960 гг.) // Хозяйство и материальная культура народов Кавказа в XIX–XX в. / Материалы к Кавказскому историко-этнографическому атласу. Вып. I. М., 1971.

¹ Материальная культура аварцев. С. 217.

Рубаху и штаны иногда шили из одного и того же материала, но как правило, в большинстве случаев на штаны шла более плотная ткань.

Для пошива штанов сначала выкраивались обе штанины, которые затем сшивались вместе с ластовицей «батиль кесек». Разновидностью этой одежды были другие штаны, проникшие, вероятно, из Грузии – «гуржи жаквар», т.е. «грузинские штаны». Со второй половины XIX в. среди ахвахцев стали бытовать и штаны несколько измененного покроя с передним разрезом на пуговицах, без ластовицы, с боковыми карманами и без вздержки, под пояс или ремень. Это уже факт, позволяющий говорить о всенарастающем проникновении элементов русской культуры в быт горцев. К концу XIX – началу XX в. этот тип штанов из бытующего перешел в среде ахвахцев в разряд нередко встречающегося.

Полевые данные позволяют говорить о бытовании в Ахвахе (по крайней мере в Цунта-Ахвахе) штанов традиционного покроя из выделанной овчины – «кьехъилъи бата».

Вплоть до конца XIX – начала XX в. ахвахцы носили также овчинный комплект из рубахи (безрукавки) и штанов ворсом вовнутрь – «хоно».

Указанную одежду из овчины носили и другие горцы Дагестана. С.С. Агаширинова пишет о такой одежде в XIX – начале XX в. у аварцев нынешних Чародинского и Глярятинского районов. О распространенности подобной одежды в XVIII в. в обществах Чамалал, Багулах, Карата и Ахвах пишут З.А. Никольская и Е.М. Шиллинг¹. Исследователи предполагают былое широкое распространение этого типа одежды по всему горному Дагестану.

Все указанные разновидности штанов имели зауженные книзу штанины, т.к. обычно заправлялись в носки или в тот или иной вид обуви.

С конца XIX – первых десятилетий XX в. ахвахцы постепенно стали носить нижние штаны как таковые, с разрезом впереди на двух пуговицах. Чаще всего их шили из бязи.

Поверх рубахи ахвахцы носили верхнюю плечевую одежду «тенгело», известную на Кавказе под названием «бешмет», «архалук». Сразу же отметим, что этот вид одежды, довольно дорогой, был доступен далеко не каждому ахвахцу.

Одежда шилась из качественного сукна, на подкладке. Спереди, сверху донизу, бешмет имел разрез, застегивающийся на крючки или суконные пуговицы от воротника до линии талии; спинка была сплошная. Сзади и по бокам от линии талии вшивались клинья, широкими концами вниз (всего 6 клиньев) так, что они образовывали фалды. Шился он отрезным по талии, цельным спереди, с длинными и широкими рукавами. Небольшой плотный воротничок, высотой 3–4 см., плотно облегал шею. Спереди, на уровне груди, по ее бокам имелись нашивные карманы (иногда один карман слева).

Такой же традиционной, но доступной главным образом зажиточному меньшинству одеждой была и черкеска «чухья». Она носилась поверх бешмета или «кавказской рубахи», на поясе подавляющее большинство ахвахцев носило кинжал «ханжа».

Теплой верхней плечевой одеждой ахвахцам служило войлочное пальто «кьучара». В XIX – начале XX в. пальто это бытовало у всех ахвахцев, в основном – в Цунта-Ахвахе. Пальто имело небольшой шейный вырез, рукава средней ширины, длиной до середины кисти. Прямой разрез проходил от ворота до подола. Застегивалось оно на кожаные пуговицы (5–6 шт.), нетли тоже делались из такого же материала. Такую одежду, называя ее «курткой» и относя к типу чабанской,

С. 225–232; Материальная культура аварцев. С. 216; Материальная культура даргинцев. С. 204; Гаджиева С.Ш., Кумыки. С. 224; Булатова А.Г. Лакцы. С. 122; Она же. Национальная одежда дагестанских цахуров // ДЭС. Вып. 1. Махачкала, 1974. С. 121–122; Агулы. С. 141–142; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин. С. 207.

¹ Никольская З.А., Шиллинг Е.М. Женская народная одежда аварцев // КСИЭ. Вып. 18. М., 1953. С. 15–16.

описал в 50-х годах XIX в. Е.М. Шиллинг, обнаруживший ее у бежтинцев и тляратинцев¹.

Приблизительно такое же описание этой одежды у аварцев дает и С.С. Агаширинова, которая в частности считает, что по назначению войлочное пальто напоминает войлочную накидку лезгин, табасаранцев, рутулов, агулов и других народностей Дагестана². Ахвахский образец этой одежды отличался от других отсутствием воротничка.

Разновидность такой же одежды отличалась от описанной длиной (до колен или на палец–два ниже), наличием воротничка, меньшей шириной и наличием прорезных карманов по бокам у талии. В Цунта-Ахвахе обе разновидности бытовали в равной степени, в Ратлу-Ахвахе второй вид преобладал над первым. Подобная же одежда (без карманов и без застежек) была распространена и среди чабанов-цахуров³.

Верхней одеждой ахвахцам служили и безрукавки «кьучара». «Безрукавки – элемент одежды позднего проникновения, – пишет С.С. Агаширинова. – Они в среде аварцев стали появляться после присоединения Дагестана к России...»⁴.

Наш полевой материал показывает, что старинными образцами войлочного пальто и его укороченного варианта – войлочной куртки была такая же одежда, носимая нараспашку (пуговиц не было) и не имеющая рукавов. Рукава к этой одежде стали пришиваться позже. Поэтому мы склонны присоединиться к другому мнению С.С. Агашириновой, высказанному несколько позже (с ссылкой на Н. Дубровина), о том,

что безрукавка – это бытующая у аварцев исстари традиционная народная одежда¹.

Ахвахцы традиционно носили овчинные, войлочные и матерчатые безрукавки. Для членов своей семьи шли их сами же ахвахки.

Самой распространенной теплой одеждой ахвахцев-мужчин была овчинная шуба «кIачи». На территории ахвахцев были известны шубы нескольких разновидностей.

Шуба «хъача» шилась короткой, длинной ниже колен. Рукава ее были длинными и широкими, воротник небольшой (15–20 см.). Старинный вариант этой шубы не застегивался, борта ее кроились не прямыми, а скошенными под углом 35–40°. Во второй половине XIX в. «хъача» несколько модернизируется: борта выпрямляются, шуба застегивается на 3–4 пуговицы из кожи.

В Ратлу-Ахвахе встречался молодежный вариант этой шубы. Отличался он от основного меньшей длиной, меньшим воротником (3–4 см), наличием вместительных разрезных карманов, расположенных по бокам, чуть ниже талии. Застегивалась шуба на 3–4 крючка.

Наиболее популярной у мужчин была безрукавная шуба-накидка «кIачи», одинаково широко распространенная у северных и южных ахвахцев и сохранившая бытование до наших дней. Шилась она длинной, почти до пят. Большой откидной воротник ворсом наружу спускался ниже талии в виде пелерины. В среде ахвахцев принято считать, что мода на эту разновидность шуб заимствована исстари у кахибцев.

Гораздо меньшее распространение имела среди ахвахцев шуба «гума». Это шуба с длинными ложными рукавами и воротником в форме пелерины. Она получила широкое распространение у дагестанских горцев: аварцев, даргинцев, лакцев, народов Южного Дагестана. О таких шубах писал Н. Дубровин: «Многие большую часть года, не исключая и лет-

¹ Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы // РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 37. Л. 30.

² Материальная культура аварцев. С. 222.

³ Булатова А.Г. Национальная одежда дагестанских цахуров. С. 127.

⁴ Агаширинова С.С. Национальная одежда аварцев. XIX–XX вв. Махачкала, 1961. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 107. Л. 54.

Материальная культура аварцев. С. 221; См.: Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Кн. 1. СПб., 1871. С. 547.

них месяцев, носят овчинные шубы с откидными воротниками, вроде длинного капюшона нашей шали, и с рукавами, достигающими до земли, но столь узкими, в особенности в концах, что в них могут войти только два-три пальца»¹. Для ахвахцев «тума» была не столько традиционной, сколько заимствованной, появившейся у них скорее всего, во второй половине века, с усилением общего торгово-экономического оживления в Дагестане, и, следовательно, усиления степени общения народов. Ахвахцы считают ее заимствованной у лакцев.

Другой вариант такой же шубы отличался от основного чуть намеченным воротником (5–10 см. шириной), т.е. отсутствием пелерины. О такой шубе у аварцев упоминает З.А. Никольская².

В Северном и в меньшей степени Южном Аххахе была довольно распространена еще одна разновидность шубы – «гъобоси». Она не имела рукавов, почти полностью повторяла покрой «кIачи», отличаясь от нее меньшей длиной и отсутствием пелерины.

Все виды шуб шились, как, правило, женщинами, а кроились мужчинами.

Верхней плечевой одеждой ахвахцу служила также и бурка («бутина»; буртина») как мастного изготовления, так и покупная, андийская.

По нашим долевым данным в первой половине XIX в. ахвахцы (по крайней мере северные) носили войлочные и овчинные плащи-накидки «гъонора» – трапециевидное полотно длиной до 1,5 м.

Головными уборами ахвахцев были овчинные папахи «тIале». Самой распространенной разновидностью папахи в XIX в. у ахвахцев была папаха полусферическая, бытовали и конусообразные с высоким верхом, конусообразные с низким верхом, папахи в форме усеченного конуса³. В Ратлу-Аххахе

бытовала, кроме того, разновидность полусферической папахи, сшитая из сыромятной овечьей (козьей) кожи и отороченная на половину или две трети овчиной. На протяжении XIX в. продолжал происходить процесс, начавшийся, по видимому, раньше: головные уборы ахвахцев уменьшаются по высоте, постепенно проходя стадии от высоких конусообразных через форму усеченного конуса до полусферических. На папаху шли обычно лучшие сорта овчины. Ахвахцы, как и другие дагестанцы, к головному убору относились по-особенному, усматривая в нем не только элемент одежды, но и символ мужского достоинства. Общая тенденция была такова: одежда могла быть какой угодно, но папаху если не богатой, то по крайней мере приличной, т.е. не заношенной, не порванной. Проиллюстрировать это положение можно, например, наблюдениями А.К. Сержпутовского, сделанными, правда, в отношении дидойцев: «...овчины с барашком выделяются хорошо и идут на папаху. Надо заметить, что у дидоев на головной убор обращают очень много внимания. Можно носить лохмотья или только клочки одежды, но нельзя показаться другим без головного убора... Здесь можно видеть красивые и дорогие папаху. Наряду с оружием и сбруей, папаху украшают стены сакли»¹. Все это в полной мере относилось и к ахвахцам.

Ночью, а в семейном кругу и днем, старшее и среднее поколение мужчин пользовалось так называемой ночной шапкой из овчины «ралъIа илъида тIале». На протяжении XIX в. она не претерпела особых изменений. Шилась шапка из куска качественной овчины мехом вовнутрь так, чтобы она свободно облегла голову.

Кроме перечисленных головных уборов ахвахцы-чабаны (преимущественно в Цунта-Аххахе) носили войлочные шапки конусообразной или (реже) полусферической формы «бутинильа тIам». Дома, в пределах своего хозяйства, такую шапку мог носить иногда любой мужчина.

¹ Дубровин Н. Указ. соч. С. 547.

² Народы Дагестана. М., 1955. С. 38.

³ См.: Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. Ч. 2. М., 1823. С. 446–447.

¹ Сержпутовский А.К. Поездка в Нагорный Дагестан. Петроград, 1917. С. 285.

Самым распространенным и, видимо, самым старым видом ахвахской обуви были сыромятные чарыки «цубари» (мн. число «цубади»). В XIX–XX в. они были распространены в Северном и Южном Ахвахе и продолжали бытовать вплоть до 40–50 гг. XX в. Цубари шли из одного куска, шов проходил по середине подошвы, вовнутрь, носок загибался вперед.

В меньшей степени распространена была другая разновидность этой же обуви, отличающаяся от первой тем, что шов проходил спереди, у носка, и сзади, у пятки. Такая обувь у дагестанцев была отмечена еще А. Олиарием¹.

Широкое распространение получили у ахвахцев войлочные сапоги «бутинилги мачуяди». Нижняя их часть представляла собой тип закрытой обуви, к которой пришито широкое голенище. Нижняя часть шилась из нескольких (2–3) слоев войлока, верхняя иногда подбивалась подкладкой. Подошвы обуви тоже были войлочными, плотно сшитыми из 5–7 слоев простеганного войлока. Иногда подошва делалась тоньше и дополнительно подбивалась толстой кожей. У отдельных экземпляров такой обуви подошва целиком была кожаной.

Следующий по степени распространенности тип обуви у ахвахцев – это «Каради хунклече». Он изготовлялся следующим образом: кусок овечьей или козьей кожи кроился так, чтобы он свободно облегал подошву, пятку и часть стопы на высоте 2–3 см. (у пятки – выше, у носка – «ниже»). Передняя часть заготовки через специально проделанные отверстия шнуровалась узкими кожаными лентами. Эта шнуровка закрывала часть ноги от пальцев, стопы и до подъема. По мнению ахвахцев обувь эта была заимствована местными жителями у каратинцев и цумадинцев.

В хуторах и селениях Ахваха достаточно широко были распространены легкие кожаные сапоги на кожаной же по-

дошве «хунклече». Низкие, чуть выше щиколотки голенища и подъемная часть обуви кроились из цельного куска сыромятной овчины, на подошву шла толстая кожа крупного рогатого скота или лошади. Чтобы обувь плотнее сидела на ноге, голень перетягивалась кожаным шнуром, пришитым снаружи к пятке.

Не менее распространена была разновидность подобной же обуви, отличавшаяся от первой тем, что вся она, кроме подошвы, шилась из войлока, голенища было несколько длиннее (до середины голени), а кожаного шнурка не было. Если такая обувь предназначалась для представителя старшего поколения, то голенища кроились высокие, до колен, и их обшивали сыромятной кожей.

Нарядной, но довольно дорогой и поэтому не всем доступной обувью мужчин были «мачияди». Это были сапоги из тонкой кожи с мягкой подошвой, хорошо известные и другим дагестанцам.

В первой половине XIX в. среди ахвахцев бытовала обувь на деревянной подошве «пашмагъ», «пашма» («паши-мали»). Проникла она сюда, скорее всего, из Закавказья. Бытовала обувь в одинаковой степени в обеих частях Ахваха. Главная часть этой обуви – это толстая, вырубленная из твердой породы дерева, колодка толщиной до 5 см. Верхняя часть, закрывавшая стопу, выкраивалась из кожи мелкого рогатого скота. Эта часть приколачивалась к колодке (т.е. подошве) деревянными гвоздями.

Обувь утеплялась сухом травой, носилась с вязаными носками, обмотками «чула», ноговицами «зингади», с шерстяными портянками.

К первым десятилетиям XX в. из указанных видов обуви одни совсем исчезли, другие в силу практичности продолжали бытовать. Так, совершенно перестали носиться «кварали хунклече» и «пашмагъ», иногда еще носились «хунклече» и «цубари», до наших дней среди старшего поколения бытуют «мачияди». В конце XIX – начале XX в. в Ахвахе стали появляться резиновые галоши «лезика» (от русского «резинка», «резина»).

¹ Олеарий А. Описание путешествия гольштинского посольства в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 509.

В этот же период к горцам Дагестана, в том числе и к ахвахцам, начинают проникать и прочно утверждаться в быту сапоги русского образца – с широкими и длинными голенищами, твердой подошвой и с каблуком («чакимы»). Приобрести и носить их мог только состоятельный ахваец.

Итак, традиционная мужская одежда ахвацев в основных видах, типах и элементах схожа с одеждой других народов Дагестана и Кавказа. Это основное положение не исключает наличия в костюме ахваца локальных вариантов и особенностей, выработавшихся в силу целого ряда причин естественно-географического, культурного и экономического порядка.

С 15 лет юноша мог отпускать усы, лет с 30–35 мужчина отпускал бороду.

в. Женская одежда и украшения

В XIX в. основными предметами женской одежды были туникообразное платье-рубаха, широкие в шаге штаны, чухта, платок и войлочные полусапожки.

Главной частью верхней одежды женщины в XIX в. была длинная туникообразная платье-рубаха («шишалъе», «лъоко», «къюнок»). На ее пошив требовалось 4–6 м. материи. Тот материал и длина одежды подбирались в зависимости от возраста женщины: темные тона, длина платья до пят – для старшего поколения и светлые тона, длина до щиколоток – для девушек и молодых женщин. Рукава рубахи на ластовицах и без них шились средней ширины и прямыми, закрывающими при опущенной руке часть кисти. Небольшой грудной вырез застегивался на 2–3 пуговицы. Нередко к подолу у рубахи пришивалась полоса какого-нибудь яркого материала – красного, голубого, желтого – шириной в 5–6 см.

Женщины Южного и особенно Северного Аххаха в XIX в. носили разновидность указанной одежды, отличавшейся большей шириной («ваба»). От нижнего края проймы до подола к обычной туникообразной платье-рубашке пришивались два широких клина. Рукава этой рубахи тоже были

шире и обязательно на широких ластовицах. Такое платье носили в основном женщины пожилого возраста.

Нижняя рубаха как таковая женщинами Аххаха стала носиться в начале XX в., а укоренилась в быту лишь в советское время. Покрой нижней рубашки повторял крой верхней, а с течением времени произошли незначительные изменения: рукава стали шиться на манжетах, застегивающимися на одну пуговицу или чаще без нее, длина ее укоротилась.

Уже с первой половины XIX в. и платье, и штаны ахвацкие женщины шили из местных сукон и привозных хлопчатобумажных, льняных и других полотняных тканей.

Во второй половине XIX в. среди женщин Аххаха бытовал еще один вид туникообразной рубахи – «хабаб къюнок». Его шили из сукон местного производства, но чаще из тканей закавказского и русского происхождения – шелка, ситца, сатина и др. Платье шилось на кокетке, юбка сборенной, иногда со складками. Рукава на манжетах были вшивными, широкими и длинными. О таком платье, как типичном для ахвахов, пишет и С.С. Агаширинова, не совсем обоснованно, на наш взгляд, ограничивая ареал его распространения более культурными передовыми узловыми селениями¹.

Верхним платьем ахвацких женщин, распространенным во второй половине XIX в. главным образом в Ратлу-Аххахе и в меньшей степени в Цунта-Аххахе, было так называемое «къюло лъоко». Оно шилось отрезным по талии, с шестью–восемью складками до пояса, с присборенной юбкой. Вшивные рукава была без манжет, длинными и широкими. Воротничка не было, прямой грудной вырез застегивался на четыре–пять пуговиц.

Разновидностью «къюло лъоко» было платье с облегающим лифом. Складки до талии в этом варианте отсутствовали. Оба варианта, по убеждению ахвацев, проникли к ним из Кумыкии.

Почти со всеми перечисленными видами платьев ахвацкие женщины носили поясную матерчатую повязку «кориль-

¹ Материальная культура аварцев. С. 232.

ан». Она представляла собой большое скрученное полотнище длиной до трех метров и шириной в полметра и больше. Пязка обычно бывала двух цветов, красного и белого, могла быть также черной и зеленой. Материал для нее подбирался легкий, дешевых сортов: ситец, бязь, сатин и проч. Таким поясом женщина дважды опоясывала свою талию, узел делался слева, концы свободно свисали.

Кроме перечисленных платьев, ахвахские женщины во второй половине XIX в. носили кофты на кокетках с широкими рукавами. Эта одежда, не известная другим аварцам, была заимствована, как полагают ахвахцы, из Азербайджана¹.

В XIX в. в единичных случаях ахвахки носили нарядное платье из дорогого материала, как правило из шелка, типа кумыкского «кьабалай»² – «хабало». «Хабалай для аварцев является элементом позднего проникновения, – пишет исследователь материальной культуры аварцев С.С. Агаширинова. – Описанная одежда (аварский хабалай – Л.С.) широкое распространение у аварцев получает лишь во второй половине XIX в. Она была заимствована ими у плоскостных кумыков»³. Если отбросить тезис о «широком распространении», то все сказанное в полной мере относится и к ахвахцам.

«Хабало» одевался поверх другого платья, в том числе, в отличие от других аварцев⁴, и поверх туникообразной платья-рубahi.

Покрой женских штанов отличался более широкой ластовицей и широкими штанинами, во всем же остальном повторял мужские.

До начала XX в. женщины Ахваха изредка носили штаны указанного покроя не только матерчатые, но и из овчины и

кожи; овчинные ворсом внутрь носились в холодное время года, а штаны из сыромятной мягченной овечьей или козьей кожи летом. Во все времена года носились и вязаные шерстяные штаны.

В XIX в. ахвахки в отдельных случаях носили также шаровары «шалбар», вероятно азербайджанского происхождения.

Поздней осенью, зимой и ранней весной женщины Ахваха носили шубы из овчины.

Самым распространенным вариантом женской шубы была шуба типа «клячи» (шуба-накидка). Длина ее достигала колен, иногда чуть ниже. Воротник (пелерина) был вдвое меньше мужского (главным образом – Северный Ахвах), мог быть и совсем небольшим, 25–30 см. (Северный и Южный Ахвах), или вовсе отсутствовать (преимущественно Южный Ахвах). Клиньев, расклешивающих полы шубы, не было.

Со второй половины XIX в. ахвахки носили также и шубу типа «тума». По сравнению с «клячи» она встречалась гораздо реже.

С начала XX в. в Южном Ахвахе, частично и в Северном стали появляться женские шубы типа «кьяча». Шилась она по мужскому образцу, отличаясь от него только размерами и отсутствием пуговиц с застежками.

Со всеми видами шуб ахвахские женщины носили матерчатый пояс «корильан».

Верхней теплой одеждой женщинам служили безрукавки всех видов – овчинные, войлочные, матерчатые и комбинированные.

Женская обувь «мачияда» отличалась от мужской отсутствием голенищ и была распространена в двух разновидностях: с мягкой подошвой, со швом, проходящим посередине ступни, и с чуть загнутыми носками (бытовала главным образом в Ратлу-Ахвахе) и с твердой подошвой из толстой кожи (бытовала преимущественно в Цунта-Ахвахе).

Женские «кларади хунклече» от уже описанных нами ничем не отличались. Носить их стали ахвахки (как и ахвахцы) где-то в 40-х – 60-х годах XIX в.

¹ Сергеева Г.А. Об одежде аварской группы народов Дагестана. (По полевым материалам экспедиций 1959–1960 гг.) // Хозяйство и материальная культура народов Кавказа в XIX–XX в. / Материал к Кавказскому историко-этнографическому атласу. Вып. I. М., 1971. С. 234.

² Гаджиева С.Ш. Кумыки. С. 234.

³ Материальная культура аварцев. С. 236.

⁴ Там же. С. 235.

Носили ахвакки также и башмаки на деревянной подошве. У женщин этот вид обуви был представлен разнообразней, чем у мужчин. В частности, можно указать следующие разновидности: без задников и без каблуков; без задников, с каблуками; с задниками и с каблуками; с задниками без каблуков.

Во второй половине – конце XIX в. почти со всеми видами обуви ахвакки носили шерстяные вязаные носки и не только местные, однотонные, но и покупные, ярко орнаментированные (узорчатые). Гамма цветов подбиралась с преобладанием красного и его оттенков.

Самым распространенным головным убором женщин Ахваха, как и женщин других народов Дагестана, была чухта «чохоте». Несмотря на то, что назначение убора повсеместно было одним и тем же – прикрыть волосы, голову, у различных народностей и этнических групп Дагестана издавна существовали различные его варианты, порой характерные лишь для узлокального региона¹.

Полевой материал, собранный нами в Северном Ахвахе, дает возможность говорить о былом распространении у женщин-ахвакок сложного головного убора, состоящего из нескольких частей: кожаного чепца с матерчатым верхом, закрывающего лоб до бровей; кожаного пояса, обрамлявшего чепец со лба до затылка; пришитого к убору кожаного мешка, куда закладывались волосы; пришитого к чепцу и доходящего до середины спины матерчатого (суконного) полотнища, спускавшегося из под мешка на спину женщины до нижней линии бедер. Можно полагать, что подобный головной убор некогда был распространен и среди женщин Ратлу-Ахваха.

К XIX в., во всяком случае, ко второй его половине, «чохоте» намного упростился. Иначе, надо думать, и быть не могло: строгие нравы запрещали женщине появляться вне дома без него, а выполнять различного рода хозяйственную работу, зачастую трудоемкую, в поле, на лугу, в лесу и т.д. в таком головном уборе было затруднительно.

¹ Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С. 93–102.

Упрощенный вариант ахвакского «чохота» представлял собой хорошо описанный в литературе головной убор горянки Дагестана¹. Налобная часть убора украшалась массивной серебряной цепочкой, по бокам чепца пришивались круглые височные бляхи (у девушек – большого размера, у молодых женщин – среднего и еще меньше – у старух)².

Женщины старшего поколения, изредка и женщины среднего возраста носят чохоте и в наши дни.

В Ратлу-Ахвахе и реже в Цунта-Ахвахе девочки, нередко – девушки, а иногда и молодые женщины вместо чухты носили головную повязку на подкладке «Гасело». Она шилась из куска яркой (красной, желтой, голубой) материи с подкладкой из другого, более темного материала. Повязка плотно облегалась голову в виде чепца и завязывалась сзади ленточками.

Следует отметить, что традиционный «чохоте» – древнейший головной убор ахвакок. Археологические материалы Бежтинского могильника, датируемого VIII–X вв., позволяют говорить о бытовании такого головного убора в средневековом Западном Дагестане. Одна из археологических находок могильника – это скомбинированный из кожи и ткани головной убор, украшенный бусами и бронзовыми фигурами³.

Платки и покрывала женщин Ахваха были разнообразными и по размерам, и по качеству, и по цветовой гамме. Различно было и их назначение.

Большие платки «кIазни», «кIанзи» (средний размер 150x150см) были в основном двух видов: шелковый и шерстяной. Последние вязались на месте, шелковые покупались.

¹ Там же.

² Сергеева Г.А. Указ. соч. С. 234.

³ Агаев Д.М. Основные итоги историко-археологического изучения средневековой аварии // УЗ ИИЯЛ. Вып. 2. Махачкала, 1963. С. 193, 194.

Часть ахвахов приобретала шелковые платки «хотил чаба», вырабатываемые женщинами с. Тлях¹.

Отдельную, слабо распространенную категорию представляли из себя большие платки – покрывала, носившиеся таким образом, что они закрывали не только голову и грудь женщины, но и большую часть спины, достигая нижней линии бедер. Сшивались они из нескольких кусков материала самого различного качества, чаще всего из бязи, полотна, ситца, сатина (особенно во второй половине XIX в.).

Маленькие платки «палдо» нашли самое широкое применение у ахвацев, особенно во второй половине XIX в., с развитием торговых отношений. Часть шелковых платочков поступала из Гидатля, часть от других дагестанцев, разводящих коконы шелкопряда и ткавших шелка².

Ко второй половине XIX в. относится распространившаяся манера украшать небольшие шерстяные платки разноцветными лентами. Полоски ярких тканей, чаще всего красного и голубого цвета, реже – желтого, зеленого, синего, нашивались на платок вдоль бортов в два, иногда в три ряда.

Поступление дешевых тканей из России разнообразило головные уборы ахвахов. Так, у женщин Ратлу-Ахваха появились марлевые двухслойные платки «класей клази». Такой платок красился в темный (черный, темно-коричневый) цвет. Большие и малые платки изготовлялись из бязи, ситца, сатина. Чтобы сшить большой платок, полотнища фабричной материи сшивали два или три раза по ширине. Такие платки назывались «читли».

Состоятельные женщины Ахваха носили большие тонкие шелковые платки «катане» двух типов: «никлала катане» и «дарги катане». Те и другие стоили очень дорого. Второй

тип платков привозился из Даргинии и отличался от первого тем, что был сшит из нескольких кусков материи по длине.

В конце XIX в. женщины Ахваха стали носить фабричные толстые шерстяные платки больших размеров, поступающие обычно из России. Назывались они «шалильи клази», «цлареб клази». Такие платки стали частью зимней одежды женщины из состоятельной ахваховской семьи.

Большие и малые платки ахвахи носили поверх «чохоге», а если на женщине было покрывало – то и поверх покрывала.

В исследуемое время женщины украшали себя и свои наряды всевозможными ювелирными изделиями¹. Вкратце перечислим их.

Украшение лобной части чухту серебрянными монетами, литыми бляхами, плоскими фигурками животных и птиц.

Украшение височной и затылочной части чухту кольцами «руклу-раби», бляхами «калмаби» и подвесками «папатлино».

Иногда чухту украшалось золотым и серебряным шитьем, канителью, галунами, пуговицами, серебряными цепочками «гугуди».

В состоятельных домах общества Мокок женщины украшали покрывала монетами, бляхами и подвесками.

Серьги «роклура», «хлета», в виде больших (до 10 см. в диаметре) и малых (до 3 см.) медных колец; серьги в виде малых колец с подвесками из ромбиков, шариков, цепочек и их комбинаций; серьги в виде полумесяца «буцы» (серебро, реже золото); серебряные серьги с подвесками.

Кольца «башхьов», перстни «аглураби», браслеты «ака»; серебряные, реже медные, иногда с камнями (паста, стекло, коралл, янтарь, сердолик); литые, пластинчатые, витые.

¹ Асиятилов С.Х. Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX – вторая половина XX в.). Махачкала, 1967. С. 74–75.

² Материальная культура даргинцев. С. 195; Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С. 24–26.

¹ См.: Сергеева Г.А. Женские украшения народов аварской группы Дагестана второй половины XIX – начала XX в. // КЭС. Вып. 7. М., 1980 г.

Бусы «кличмаби» или «мука»: дутые серебряные, позолоченные, медные, янтарные, коралловые, сердоликовые; маленькие, большие, круглые, продолговатые; однородные и комбинированные.

Ожерелье из мелких монет; ожерелье из серебряной цепочки в несколько рядов.

Шейное украшение: его основа – небольшой ситцевый треугольник с карманчиком из красного лоскута и с пришитыми к нему мелкими монетами. Украшение пришивалось к воротнику¹.

Нагрудные украшения «титлику», «пары», «гому». Первое – набор монет, блях, фигурок и т.д., нашитых на кусок плотной материи или кожи; пришивалось к платью или подвешивалось к нему. Второе – серебряное украшение из нескольких рядов, звеньев медальонов, блях, брошей, соединенных между собой цепочками и шарнирами. Гому – украшение из камней и монет, расположенных в нескольких рядах, иногда прямоугольником и обычно попеременно.

Разновидности ожерелья: набор бус одинакового или разного размера – «гилу»; из дутых многогранных бус (серебряных, реже медных) в сочетании с коралловыми, янтарными, сердоликовыми бусами и монетами разного достоинства: «мечи», «аршиву».

Женские пояса серебряные или кожаные с серебряными бляхами – «ашуна», «чадыра».

Украшение платья типа къабалай: серебряные застежки «ануби» серебряные пуговицы «геро», подвески «сабав».

Все перечисленные украшения ахвакки стоили очень дорого, накапливались десятилетиями, передаваясь по наследству из поколения в поколение. «Эти сверкающе кусочки серебра, – пишет Е. Марков, – делались единственной наследственной драгоценностью семьи, украшая по очереди десятки женских поколений, чередовавшихся друг за другом,

и должны были поэтому оберегаться пуще глаза, святыня дома¹.

Девочки носили в основном ту же одежду, что и взрослые женщины. Уже с 4–6 лет девочке шили рубаху, штаны, голову покрывали небольшим платком. С 12–14 лет и до старости женщины, как отмечалось, носили повязку или чухту. Обувью девочке служили те же разновидности, что и для взрослой женщины, соответствующих размеров. Для холодного времени года девочке шили овчинные или матерчатые безрукавки.

Можно отметить, что в одежде ахвакки и ее украшениях сложились некоторые местные особенности, хотя в целом она имела сходные черты с одеждой горских народов Дагестана и Кавказа вообще.

Подводя общие итоги, можно отметить следующее.

Ахвакцы развивались в условиях тесных экономических и политических контактов с другими народами Дагестана. Через близлежащие горские рынки ахвакцы были связаны с внутренним Дагестаном, с народами Закавказья и Северного Кавказа. Это нашло свое отражение в одежде мужчин и женщин. Известный советский этнограф С.А. Токарев указывает, что значительная этническая пестрота народов Дагестана не исключает «общего тона» их материальной культуры. На этом же положении концентрируют внимание и другие советские этнографы. «Одежда народов Дагестана, несмотря на их этническую пестроту, была в своей основе однотипна на всей территории края, что отражает этническое родство»².

В условиях, когда господствующей формой хозяйства было хозяйство натуральное, основные материалы для одежды ахвакец получал от животноводческого хозяйства.

С прекращением военных действий на Кавказе и окончательным присоединением Дагестана и России усилился приток сравнительно дешевых и качественных фабричных тканей, что не могло не повлиять на одежду ахвакцев.

¹ Марков Е. Указ. соч. С. 251–252.

² Современная культура и быт народов Дагестана. С. 124.

¹ Данилина К.Г. Указ. соч. С. 40.

Общая схожесть путей исторического развития, экономики и культуры не исключает частностей. Такими частностями для Ахваха были и более суровый климат по сравнению с другими районами расселения горцев, и большая изолированность от соседей, меньший удельный вес земледелия в экономике народа, большая степень преобладания натуральных форм хозяйства. В комплексе эти частности определили отдельные черты самобытности в народной одежде.

Так, ахвахцы носили овчинные плащи, малоизвестны за пределами Западного Дагестана. Оригинальна была мужская обувь на подошве из кожаных шнурков. Женщины ахвахи покрывали голову платком «класей клаш», сшитым из марли. Только в этом ареале сохранились до конца XIX – начала XX в. овчинные рубахи, платья и штаны из сыромятной кожи, вязанная одежда типа комбинезонов, мужские войлочные пальто, овчинные обмотки, манера женщин утеплять ноги обмотками и др. Здесь же чаще, чем в остальном Дагестане, встречались зооморфные серебряные украшения.

С другой стороны, в силу тех же, указанных выше, причин, у ахвахцев отсутствовали или были меньше распространены отдельные виды одежды, меньше производилось или не производилось совсем отдельных материалов для одежды.

Так, бешметы и черкески у ахвахцев были распространены слабо, отдельные виды шуб заимствованы у соседних народов, это же касается и разновидностей платьев. Слабое распространение получила обувь «клареди хунклече» (тип терухов), традиционная для большинства других горцев Дагестана. Сукноткацкого производства у северных ахвахцев не было, вязаные носки на месте стали производиться поздно.

Из всех совокупностей причиннообусловленных преобладаний, бытований или отсутствия типов, видов и элементов одежды и материалов для нее и складывается понятие «народная одежда».

4. Пища

а. Продукты питания

В рационе ахвахской семьи главенствующее место принадлежало продукции полеводства, составлявшей основу повседневной и круглогодичной пищи, в отличие от продуктов животноводства, занимавшей в рационе преимущественно сезонный характер. Это положение характерно не только для ахвахцев, не только для народностей аварской группы¹, но и для подавляющего большинства обществ горного и высокогорного Дагестана.

В ежедневном рационе ахвахцев преобладали блюда из ячменной муки, пшеничной и ржаной. Большое место отводилось и кукурузной муке, смолотой в XIX в. из кукурузы привозной (главным образом из Чечни). В начале XX в. ахвахцы стали в небольших количествах и сами сеять кукурузу. (Ячменная мука – «ухъалъи атлалъи», пшеничная мука – «къирулъи атлалъи», ржаная мука – «мукъольи атлалъи», кукурузная мука – «члакъирулъи атлалъи»). В пищу шли также мука из проса «мича», овса «нихъа», бобов «бачлидали», горох «башидали», фасоль «ццлорогали», чечевица «хъвартла». Из корнеплодов к столу подавали морковь «стлте», с середины – конца XIX в. – картофель «гурус-къеле», «къоле». В незначительных количествах во второй половине XIX в. выращивались лук «шоле», чеснок «ражи», тыква «гъабагъо», табак «танхлу».

Нехватку овощей ахвахцы как-то компенсировали употреблением в пищу дикорастущих растений. Часть их применялась как начинка (крапива «миццц»), конский щавель «гъомоча»), другая как приправа (мята «чламе», тмин – «мучали»), третья шла в потребление в сыром виде (дикий чеснок, стебли лопуха «гъомача»), полевой картофель «чланкъоле», очищенные от кожуры стебли бедреница «льоча», стебли борщевика «глакло», «гланкло») и др.

¹ Материальная культура аварцев. С. 268.

У ахваццев-скотоводов молочные продукты не могли не занимать большого места в рационе. Разнообразные продукты изготавливались из коровьего и овечьего молока «со». Здесь существовало своеобразное разделение труда: работа по ведению молочного хозяйства крупного рогатого скота (коров) падала на женщин, а переработкой молочных продуктов овец занимались мужчины. М.А. Агларов отмечает, что такое разделение характеризует тип хозяйства, а именно – оседлый, «с периодическими перекочевками на летние пастбища небольшого количества мужчин-чабанов с отарами»¹.

Доили коров два раза в сутки: утром, перед выгоном на пастбище, и вечером, после возвращения домой.

Молоко как таковое, в натуральном виде, ахваццами употреблялось в пищу редко, его иногда давали детям, старикам, больным. Обычно же оно шло на изготовление различных молочных продуктов, иногда на приготовление отдельных блюд.

Каждое хозяйство ахваццев стремилось заготовить как можно больше топленого масла «инхва». Оно не только и даже не столько шло в пищу его производителя, сколько служило продуктом для торгово-обменных операций.

Масло получали повсеместно распространенным методом: сметану сбивали в керамическом сосуде «щегилги анзо», периодически раскачивая его на полу. В пищу шли также и сметана «кIваби», и сыворотка «шари», и получаемый при перетопке масла мучной осадок «инхвакъихва лъебе».

Сыроварение занимало у ахваццев большое место в заготовке продуктов животноводства. Сыры разных сортов составляли неизменную часть рациона в течение всего года и, кроме того, это был один из основных продуктов продажи, обмена, выносимый на ближние и дальние рынки.

У ахваццев варили две основные разновидности сыра – говяжий и овечий. Говяжий сыр готовили из неснятого и снятого молока. (Сыр – «инша», сыр из снятого молока – «къвачара»).

Из неснятого коровьего молока сыр делали редко, в небольших количествах, для нужд семьи. Прокисшее молоко «къеда со» выкладывали на чистую шерстяную ткань, завязывали и подвешивали куда-либо, чтобы стекла сыворотка «ии». Из вытекающей сыворотки готовили рассол «тори», и в нем держали отделившуюся массу. Из снятого молока сыр готовили следующим образом. Наливали его в котел, ставили на медленный огонь, затем отливали сыворотку и, как в первом случае, отжимали творожную массу, которую также помещали в рассол. От повторного более длительного кипячения сыворотки таким же образом вырабатывался третьесортный сыр.

Для получения овечьего сыра оставленное для этого молоко искусственно окисляли. Окислителем служил сыворотный настой телячьего (реже овечьего, говяжьего) сычуга «кланчи». Свернувшееся молоко кипятили на огне и готовили сыр выше описанным образом.

В большинстве случаев овечий сыр готовили по несколько другой технологии. Заготовленное для сыра молоко окислялось молозивом «цIцири», отделившуюся творожную массу помещали в матерчатый узелок, сыворотка стекала. Оставшийся ком засаливали в бурдюках, в рассоле. Круги сыра либо хранили в рассоле, либо, продержав в нем достаточное время, сушили на воздухе, в тени.

Свежее мясо, как уже указывалось, ахваццы потребляли редко, в основном, лишь в период массовой заготовки мяса на зиму, осенью. Чаще к столу подавалось сушеное мясо.

Засушке подвергалось любое мясо: баранина, козлятина, говядина и изредка конина.

Процесс сушки мяса был прост. Освежеванную тушу «гIагаги» целиком, или разрубив пополам, вымачивали в течение нескольких дней в рассоле и сушили на воздухе, в тени.

На зиму заготавливались также колбасы «бачIада бакъи». Для их приготовления промывали в проточной воде кишки «багIги» и набивали их специально подготовленным фаршем. Он состоял из мелко нарубленного мяса, пугряного сала и специй: соли, тмина, иногда мяты и ягод барбариса. Дав колбасам немного просохнуть, их сворачивали спиралью

¹ Там же. С. 269.

в круги и просушивали в тени. Таким же образом нередко заготавливали на зиму и набитый фаршем бараний желудок «бечлада баквали».

Ахвахцы обеспечивали себя также запасами курдюка «кальи». На курдюке обычно делали несколько продольных надрезов, посыпали солью и хранили под навесом, на галерее или в хозяйственной комнате, подвесив к балке. Также хранился и нутряной жир, скрученный в круг («серьси»).

б. Основные блюда и способы их приготовления

Основу суточного рациона ахвахской семьи на протяжении всего года составляла мучная пища. Это положение характерно для Ахваха не только с XIX вв. Сохранение (хотя и эпизодическое) в рационе ахвахцев поджаренных семян злаков, простейших блюд из муки таких семян, наличие ритуальных блюд из смеси муки злаков и бобовых, языковые данные – все это говорит о том, что с древнейших времен хозяйство ахвахцев имело земледельческую направленность¹.

На мужских и особенно на женских посиделках ахвахцы поджаривали на сковороде или каменной плите зерна ячменя, ржи, пшеницы, во второй половине XIX в. – кукурузы и коллективно угощались. Иногда родители готовили для разнообразия такое угощенье детям.

На таких же посиделках собравшиеся могли угощаться отваренными в воде зернами различных злаков. Это могли быть и зерна какого-либо отдельного злака, и их смесь, смесь злаков с бобовыми и т.д. («гъоди»). Разновидность такого блюда могла быть смесь из сваренных бобов и гороха, или отдельно бобов, гороха. Блюдо могли сдобрить овечьими ножками, кусочками курдюка, мяса, печени, легких. Это же блюдо выступало в качестве ритуального во время праздника

первой борозды, праздника встречи зимы, начала весны, во время выполнения обряда вызывания дождя и др.

Особое место в XIX – первых десятилетиях XX в. занимали блюда, приготовленные из муки, смолотой из поджаренных в специальных печах или на больших сковородах («баси») ячменных зерен («ракъва»). Замешанная на воде «ракъва» представляла, собой простейшее и питательное блюдо. В домашних условиях его обычно готовили на сковородке. Ели его с сыром, с курдюком, запивали тоже чаще всего сывороткой. Иногда сыр крошился непосредственно в блюдо. Наиболее питательная разновидность его готовилась на масле. Иногда из такой муки готовили род каши, перемешивая ее с отваром из кураги – «курак ильи льени». Последнее ахвахцы вероятно переняли у соседних аварцев, живущих в горных долинах. Словом, «ракъва» занимала в рационе ахвахцев значительное место.

Ахвахская кухня богата разнообразными кашами («лъебе»). Они готовились из круп и муки: ячменная, ржаная, пшеничная, кукурузная, иногда овсяная. Нередко для приготовления каши указанные виды муки смешивались с мукой из конских бобов, изредка готовили ее и из одной этой муки, полученной от смолотых бобов. И, наконец, иногда, как лакомство, готовили кашу из солода «къини». Солод получали смолов проросшие и просушенные зерна ячменя. Каши готовили на воде, очень часто на сыворотке, иногда на молоке. Ели ее с кислым молоком, сыром реже – с урбечом, маслом, иногда с чесночной подливкой. У аварцев-долинников ахвахцы научились делать кашу на кураговом отваре.

Дефицит хлеба диктовал ахвахцам необходимость так рассчитывать суточный рацион, чтобы при минимальных затратах мучной пищи обеспечить питание всем членам семьи. Поэтому ахвахцы хлеба выпекали не много, заменяя его повсеместно и ежедневно хинкалом, обеспечивавшем семью мучную еду с горячим бульоном. В тех случаях, когда хлеб все же пекли, выпекали его чаще всего из смеси, добавляя бобовую муку к ячменной, ржаной и иногда и к кукурузной. О широком распространении у аварцев пищи из подобных сме-

¹ Об этом более подробно пишет М.А. Агларов. См.: Материальная культура аварцев. С. 274–275; см. также: Рамазанова З.Б. Пища народов Нагорного Дагестана в XIX – начале XX вв. Махачкала, 2003. С. 47–48.

сей писали и дореволюционные авторы, и современные исследователи¹. Хлеб из ячменной, ржаной муки пекли для раздачи в мечети, при жертвенных раздачах в селении, для пастухов и чабанов, для отправляющегося в дорогу, для приглашенных на дом каких-либо мастеровых, на свадьбы, поминки, религиозные и календарные праздники и т.д. Во всех подобных случаях выпекали также в небольших количествах и пшеничный хлеб.

Выпекали хлеб в открытых очагах, в пристенных очагах, в каминах. Здесь пекли обычный пресный хлеб «гъане», на сковородках, раньше – на каменных плитах. Не случайно в ахвахском языке название каменной плиты и сковороды совпадает. Такой хлеб выпекался из замешанного на воде теста с добавлением соли. Верхнюю часть хлеба украшали протыканными в тесте ямочками, дававшими в сочетании замкнутую спираль. Кислый хлеб «ингIвара» выпекали в очагах типа «коро». Заквашивали тесто простоквашей или кусочком уже заквашенного теста. В с. Ратлуб специально для закваски изготавливались тонкие высушенные лепешки. Кусок такой лепешки по надобности размачивался в теплой воде, а затем содержимое выливалось в тесто. Перед выпечкой в очаге разводили огонь, и когда оставались только угли, стенки его протирали и к ним в вертикальном положении лепили круги хлеба. Верхнее и топочное отверстия на время прикрывали и через некоторое время со стенок очага снимался пропеченный хлеб. Так выпекался хлеб ячменный, ржаной, пшеничный.

На каменной плите и на сковороде пекли ахвахцы и лепешки. Возможно, что их разновидности служили некогда ритуальным целям, позабытым за давностью лет или в отдельных случаях перенесенным на мусульмано-исламскую почву.

От обычного хлеба лепешки отличались лишь размерами и толщиной и могли быть приготовлены из пресного и заквашенного теста. Те и другие нередко раздавались в виде благодеяния по пятницам, а также в виде благодарности «высшим силам» за ниспослание удачи в каком-либо деле. Однако, для этих целей чаще всего выпекались специальные тонкие и большие по размерам круглые лепешки «кьечIу». В горячем виде они смазывались маслом, иногда посыпались поверх масла толченым. Готовили иногда ахвахцы и блюдо типа русских блинов – «кьунгетIини».

Лакомым блюдом считались также кусочки теста цилиндрической формы, прожаренные в масле – «бижаб хинкIи». Их готовили с тмином и посыпали сахаром.

Любимым блюдом ахвахцев были пироги с разнообразной начинкой «бушна кьанъа». Их готовили с зеленью, сыром, картофелем, мясом и др.

Как уже отмечалось, наиболее распространенной пищей ахвахцев, как и других горцев Дагестана, был хинкал «хинк». Несомненно, что это – одно из древнейших блюд, знаменовавших собой переход к специально подготовленной мучной пище.

Наиболее часто готовим хинкал из смеси обычной муки с гороховой «гъали хинкIи», «гъаши хинкъ». В Северном Ахвахе, где нехватка хлебопродуктов была более ощутима, его готовили чаще, чем в Южном. Блюдо представляло из себя дискообразные куски теста, замешанного на воде, сваренного в кипящей воде, реже – в мясном бульоне. Бульон потребляли в горячем виде, зачастую с чесночной подливой «чIорида ражIи», как приправу к хинкалу. Чесночная подлива могла быть приготовлена на бульоне, на сыворотке, на кислом молоке. В пресный (немясной) бульон могли положить ложку-другую кусочков поджаренного курдюка «хекъе», крошить сыр, добавить немного масла. Готовили такой хинкал и с курдюком, колбасой, сушеным мясом, со свежим мясом, отварным или поджаренным и др. Остывший и немного просохший хинкал вместе с сыром, курдюком, мясом и проч. служил самостоятельной пищей, обычно за завтраком или обедом: его

¹ Кузьминский В. Заметки об Андийском округе // ИКОРГО. Вып. 6. СПб., 1880. С. 295; Пантюхов Н.И. Аварский хлеб // Кавказское сельское хозяйство. Тифлис, 1901. С. 180, 183 и др.; Материальная культура аварцев. С. 230–381.

потребляли в качестве хлеба. Несколько хинкалов и кусочек сыра зачастую служили крестьянину обедом в поле, на сенокосе, в лесу и т.д.

Реже готовили хинкал из чисто ячменной или ржаной муки. То же можно сказать и о хинкале из кукурузной муки, называемом «ражи хинки», «ражи хинкь». Свое название этот хинкал получил, вероятно, от наиболее часто употребляемой с ним чесночной подливы («ражи» – чеснок)¹.

Другая разновидность хинкала, более распространенная в Южном Ахвахе, подавалась к столу в бульоне или отдельно от него, но без бульона, как самостоятельное кушанье, не употреблялась. Готовили этот хинкал из любой муки, кроме кукурузной. Он представлял собой тонкие квадратные или ромбовидные пластины из теста, сваренные в кипящей воде, чаще всего в мясном бульоне.

Во второй половине XIX в. к ахвахцам (особенно к южным) проникла разновидность хинкала, приготовленного из пшеничной муки с содой. В вареном виде он представлял собой квадратные (8х8см) куски толстого (до 2см) теста. Бульон к нему подавался отдельно.

К разновидностям хинкала относился и тип галушек «ретгута». Его готовили из любой муки, кроме кукурузной. В кипящую воду или бульон бросали бесформенные, оторванные от общей массы, кусочки теста (наподобие русских клецок), в других случаях тесто раскатывали на длинные бруски (1,5–2 см. в сечении) и от них отрезали более мелкие куски (3–4см.)

Хинкал, его разновидности настолько прочно утвердились в рационе ахвахцев, что и все другие блюда из теста с начинкой, сваренные в воде, получили название хинкала. Это положение типично для всех горцев Дагестана. Род вареников, пельменей, курзе по-ахвахски звучит как «наполненный хинкал» («гельирилъа хикла»).

Наиболее распространенным видом такого блюда были вареники с сыром – «ишанилъа хинкала». Начинка их состоя-

ла из сыра или творога с маслом, иногда сюда же добавляли зеленый лук, иногда поджаренный лук, иногда яйца. Для вареников с зеленью начинка готовилась так же, как и для пирогов. То же можно сказать и о варениках (пельменях) с мясом. Иногда ахвахцы готовили вареники с требухой. Начинка состояла из мелко нарубленной требухи (печени, легких, селезенки, желудка и проч.) с поджаренным луком, с тмином. Жареный лук добавляли также в вареники с яйцами. Для вареников с яйцами из теста делались маленькие мешочки (дл. 7–8 см., высотой 5–6см.), куда заливалась начинка, края мешочка слепливали между собой. В остальных случаях форма вареников была треугольная, чаще круглая. Перед употреблением еще в горячем виде вареники всех видов сдабривали сливочным или топленым маслом.

Мясные блюда у ахвахцев занимали значительное место в круглогодичном питании.

Наиболее старый способ приготовления мяса – это поджаривание его на тлеющих углях. Мясо разрезали на тонкие полосы длиной 25–30 см. и с помощью деревянной палки, наклонно воткнутой над костром, поджаривали их. Другой, не менее древний способ приготовления мяса – это его поджаривание на каменной плите, и тот, и другой способ бытовал у ахвахских чабанов еще в 30-е годы XX в. Знакомы были ахвахцы и с методом поджаривания бараньих туш целиком в специальных ямах – древнейший способ приготовления мяса, известный, в частности, и другим горцам Дагестана¹. Готовили ахвахцы иногда и шашлык, т.е. жарили на углях наанизанные на прутик куски баранины. В домашних условиях поджаренное на сковородке мясо подавалось на стол вместе с хинкалом или хлебом.

Из большой кишки свежезарезанного барана готовили род колбасы «къамали», набитую ливером, просом или круной из него (т.е. пшеном), иногда и картофелем. Ее варили в свежем виде и подавали к столу с хинкалом, хлебом. Подаваться к столу могли также и внутренности барана, сваренные

¹ Материальная культура аварцев. С. 279.

¹ Там же. С. 284; Материальная культура даргинцев. С. 280.

отдельно (печень, желудок, легкие и др.) Они же могли быть поджаренными на сковороде с луком.

Все перечисленные мясные блюда готовились не регулярно, от случая к случаю и в ежедневный рацион большинства ахвахцев не входили.

Супов («чупа») у ахвахцев было не много. Более или менее была распространена похлебка из разведенного на воде молока и крапивы. В последние десятилетия XIX в. сюда стали добавлять и картофель, а также приправлять растертыми в руках комочками теста. Как и у аварцев¹, в качестве супа употребляли пресный или мясной бульон с молоком, заправленный чесночной подливой. С появлением картофеля стали готовить картофельную похлебку: варили в воде картофель и когда он разваривался, добавляли туда поджаренный жир или курдюк. Позже, с конца XIX – начала XX в., ахвахцы начали готовить суп с картофелем, фасолью и лапшой, с мясом и без мяса.

Яйца «хану» шли не только в фарш, начинку, в приправу, из них также готовили и яичницу «хайгени», «хайгуни» на жире, курдюке или масле. Иногда на сковороде жарили смесь приготовленную на молоке, из яиц и творога – «бижада хани», «хечу».

Изготовлением вин ахвахцы не занимались. У них не было ни садов, ни виноградников. Кроме того, ислам, как известно, накладывал строжайший запрет на этот напиток.

Хмельные легкие напитки ахвахцы, как и другие горцы Дагестана, готовили из злаков и меда.

Наиболее распространенными из них был «миццла». Готовили напиток из муки проросшего ячменя, особым способом перекипятив ее с водой и дав жидкости перебродить. В меньшей мере, но повсеместно распространился и другой напиток – «бакъвай миццла», известный под названием «буза». Напиток из меда «мачлати», «маклати» изредка готовили в Северном Ахвахе, еще реже в Южном. Для его приготовления специально собирали дождевую воду, т.к. речная вода якобы

давала в готовом напитке осадок. Мед разбавляли в небольшом количестве теплой воды и кипятили. Отдельно кипятили воду в большом котле, затем обе жидкости смешивали и кипятили еще несколько часов. Соотношение меда и воды равнялось 1:10. Дав после этого жидкости остыть, крошили туда лепешку кислого теста, перемешивали и оставляли бродить, по-возможности на солнце, 3–4 дня. После этого напиток процеживали и разливали по глиняным кувшинам, которые хранились в прохладном помещении в плотно закрытом виде¹. По данным А.Г. Булатовой такой же напиток («макатта») готовили и даргинцы, причем технологический процесс в обоих случаях почти полностью совпадает².

в. Посуда, утварь

Зимой ахвахцы готовили пищу в общей комнате, которая одновременно и обогревалась, летом могли готовить во дворе, под навесом. Продолжили свое бытование и медные котлы «махи», медные и чугунные котлы «хьаг», и очажные цепи «раххасси», и треножник «миххиде». У очага же всегда находились щипцы «гьецци» и небольшая лопаточка «бели». Здесь же, на полке, располагалась повседневная посуда. С середины XIX в. в домах стали появляться медные кастрюли «шагьи», снабженные, однако, коромысловидной ручкой для подвешивания к очажной цепи. Их приобретали у аварских и лакских мастеров-медников. Для подачи пищи к столу служили керамические большие «цццладакле» и малые «набица» тарелки, миски «глотло», чашки типа сукара «кчалчо». Для приема пищи служили ложки «гьвана», вилки «члума». Их большей частью вырезали из дерева сами ахвахцы. Вилка представляла собой небольшую обструганную палочку с двумя заостренными зубцами на конце. Вилки и ложки хранились в подвешенных на стены ложечницах «кьохьола». Они, нередко украшенные замысловатым геометрическим орнаментом, ча-

¹ Материальная культура аварцев. С. 285.

¹ Приготовление обоих напитков аварцев подробно описано М.А. Агларовым. См.: Там же. С. 286.

² См.: Материальная культура даргинцев. С. 282.

стью изготовлялись самими ахвахцами, частью приобретались у дидойцев, ботлихцев, кахибцев. Железные ложки и вилки проникли к ахвахцам лишь в начале XX в. и долго не прививались в быту, имели даже самостоятельное название «сси ква».

Для приготовления теста служили большие и малые деревянные корыта «иша». Рядом всегда находились скребок «ква ххи» и сито «шушуна». В доме имелся также набор сковород: больших «баси», малых «кьуни», с деревянными ручками «миххигьва». Для толчения чеснока служили бронзовые и чугунные ступки с металлическими пестиками «квандари», а также и деревянные, с деревянными же пестиками «ражиггу», «ашкьан». Кое-где сохранились даже до наших дней наиболее старые из них, выдолбленные из камня. Обязательной принадлежностью кухонной утвари составляли также половники и различные ложки «кити», а также дуршлаг и шумовки «ххинклагье», цек. «ххи клала гье», тлян. «ххигклагле», ратл. «ххинклагли». Вырезанные из одного куска дерева местными мастерами или приобретенные у соседей, те и другие изделия с ручками, выполненными в технике фигурной резьбы, порой представляли из себя прекрасные образцы декоративно-прикладного искусства горцев. Гордость хозяйки дома составляли большие и малые тазы «тасси» из тонкой и толстой меди, порой богато орнаментированные (в технике дражировки), развешанные по стенам. На полках и в нишах стояли также водоносные медные кувшины и медные кружки (кувшин «анзо», кружка – «щетио»). Они приобретались как у местных, аварских мастеров, так и у лакцев и даргинцев. Часть кухонной утвари составляли также глиняные кувшины, большие «рахъа» и малые «ццлвани», предназначенные как для хранения сыпучих тел, так и для молока, сыра с рассолом, топленого масла и др. Керамические изделия ахвахцев были большей частью балхарские, частью привезенные из Джули, Сулевкента и др. центров по производству керамика. Для хранения припасов повседневного потребления служили также и разнообразные деревянные мерки. Они делились на различные категории в зависимости от вместительности, объема:

24 кг. – «хвади», 12 кг. – «маче», 2,4 кг. – «ссагги», 2 кг. – «хъото», 800 гр. – «муди». Нередко украшенные геометрическим орнаментом, они выполняли в помещении и декоративные функции.

Конечно же, посуда и кухонная утварь не во всех домах была одинакова. У бедняков было больше деревянной и керамической, у состоятельных хозяев – больше медной. Количество последней в доме было наглядным показателем степени зажиточности семьи ахвахца.

Таким образом, развитие ахвахского поселения прошло сложный путь от тухумно-родового малого через тухумно-родовое большое, от него к территориально-тухумному. Сходный путь прошло и развитие жилища от одноэтажного однокамерного через двухэтажное однокамерное – к двухэтажному многокамерному и многоэлементному.

Традиционная мужская и женская одежда ахвахцев, как нельзя лучше приспособленная к местным условиям, обогащалась образцами, заимствования у соседних дагестанских и кавказских народов.

Традиционная пища ахвахцев, несмотря на большой удельный вес в хозяйстве животноводства, имела в основном земледельческую направленность, что характеризует народ как древних земледельцев.

Во второй половине XIX в., в результате окончательного вхождения Дагестана в состав России, оживления экономики и торговли, поступления из России на горские рынки дешевой фабрично-заводской продукции, товаров и материалов, происходят отдельные изменения во всех сферах материальной культуры.

ГЛАВА IV. ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

1. Органы и система управления

«Вольное общество» Ахвах, представлявшее собой, как и другие союзы сельских общин Дагестана, военно-политическое и территориальное объединение¹, имело своих старейшин, стоявших над старейшинами всех отдельных обществ (даджамаатов), своего кадия, стоящего над джамаатскими дибирами, единый Совет, определенные места сбора всех мужчин общества или представителей джамаатов. В случае необходимости ахвахцы собирали свое ополчение во главе со своим предводителем.

По преданию наиболее важные вопросы, одновременно затрагивающие интересы ханства, нескольких союзов общин или групп джамаатов, хунзахский феодал разбирал на общем собрании представителей этих групп населения. Здесь Ахвах представляли «почетные старики» джамаатов, всего до десяти человек. Происходило это во времена Ума-хана (конец XVIII в.). Местом сбора служила большая поляна у селения Обода.

¹ См.: например: Алиев Б.Г. Каба-Дарго в XVIII–XIX вв. Махачкала, 1972. С. 30; Он же. Союзы сельских общин Дагестана в XVIII – первой половине XIX в. Махачкала, 1999. С. 51; Он же. Традиционные институты управления и власти Дагестана. XVIII – первая половина XIX вв. Махачкала, 2006. С. 147–152; Он же. Свободное узденство феодального Дагестана (XVIII – первая половина XIX в.). Махачкала, 2007. С. 306–247; Магомедов Д.М. Социально-экономическое развитие союзов сельских общин Западного Дагестана в XVIII–XIX вв. // Развитие феодальных отношений в Дагестане. Махачкала, 1980. С. 93.

Для решения вопросов, касающихся всех (или большинства) джамаатов союза обществ, представители ахвахских селений собирались на общее собрание в районе селения Кудияб-Росо или в районе Тад-Магитля, у мечети на старом годекане. Раньше на таких собраниях имел право участвовать с правом голоса каждый взрослый мужчина любого джамаата общества. По сути дела «почетные старики» Кудияб-Росо и Тад-Магитля были управителями союза сельских общин. Для регулирования взаимоотношений именно к ним, прежде всего, обращались хунзахские ханы, представители «вольного общества» или джамаатов. Они же, как правило, назначали предводителей общего ополчения. «Древнейшему и обыкновенно могущественнейшему аулу удавалось путем нередко молчаливо заключенного союза взять на себя руководство судьбами соседних с ним обществ...», – писал М.М. Ковалевский¹. Сбор войска, ополчения для защиты своей территории или для набега был одним из главных вопросов схода представителей обществ. В период постоянных вторжений и непрекращающихся внутренних столкновений воснная организация населения – чуть ли не повсеместное явление. По этому принципу было организовано в свое время и население Ахваха, и других союзов общин Дагестана. Аварские союзы сельских общин были известны под наименованием «бо» – войско. Впоследствии это наименование так и осталось², чему немало способствовал один из ведущих принципов объединения джамаатов – организация общего войска, ополчения. Наш полевой материал свидетельствует, что самостоятельно, независимо от общества Гидатль, в одно время собирали ополчение и джамааты Ратлуб-Ахваха. Видимо, происходило это в первое время после отделения их от Ахваха, до вхождения в

¹ Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 2. М., 1890. С. 62.

² Об этом подробно см.: Магомедов Р.М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII – нач. XIX вв. Махачкала, 1957. С. 60–63; Хашаев Х.-М. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961. С. 237–242.

состав Гадитлинского союза сельских обществ. Селения Ратлуб-Ахваха были приблизительно в таких же отношениях с союзом обществ Гидатль, в каком находился любой из джамаатов Цунта-Ахвах по отношению ко всему вольному обществу. Однако, оставаясь частью Гидатлинского общества, селения Ратлуб-Ахваха сохранили некоторую самостоятельность. Долгое время они сами решали вопросы организации ополчения, самолично распоряжались пастбищами. Эта относительная самостоятельность вытекала в частности и из отдельных пунктов гидатлинских адатов.

На сходах представителей джамаатов решались, в частности, вопросы, регулировавшие пользование пастбищами. Дело это было сложным и чрезвычайно запутанным. По стародавним адатам все пастбища Ахваха принадлежали всем ахвахам, т.е. всем джамаатам, членам союза. Однако, как мы уже отмечали, впоследствии, с периода позднего средневековья, каждое сельское общество или небольшая его группа имели уже свои, традиционно только ими одними используемые угодья. Так, например, джамаат селения Кудияб-Росо и окружающих поселений считали исключительно своими пастбища Харип, Херо, Къедахани, Тютоло къеди, Клацалги, Туручи, Тамалги, Катгишкь, Туглади, Хвинлги иша, Чвачвари Тунсикь и др. У лологанитлинцев джамаатскими считались пастбища Клотю, Чандиги кье, Игъориге и др. Подобное размежевание, разделение происходило, видимо, не безболезненно, и тяжбы из-за границ пастбищ, затянувшись на века, то и дело возобновлялись. Естественно, что раздоры эти становились предметом обсуждения и разбирательства на подобных сходах.

«Вольное» общество состояло из нескольких джамаатов – сельских общин. Родовой принцип расселения сменился территориальным, что сказалось и на организации сельского управления¹. В организационно-структурном плане между общинами Цунта-Ахваха и Ратлуб-Ахваха была разница. Если

во втором случае в состав сельской общины входили селения (Ратлуб, Цекоб, Тлянуб) и окружающие его хутора с угодьями, то в первом случае это были относительно крупные селения и прилегающие к ним мелкие. Вначале Ахвах состоял из двух общин. Одна из них была представлена населением селений Инкла-гъани (Кудияб-Росо), Изани (Изано), и Пунитль, а также целым рядом прилегающих к ним мелких поселений. Население Пунитля (до 60 хозяйств) в 40-х годах было переселено и в настоящее время составляет часть жителей селения Советское Хасавюртовского района. Другая община была представлена группой мелких поселений Квенгилги (Тад-Магитля). Где-то в конце XVIII – нач. XIX в. Изано и его мелкие поселения образуют самостоятельный джамаат, а в послешамилевский период образуют самостоятельную общину Къунгав (Лологонитль) и близлежащие, прилегающие к нему поселения. В конце 30-х годов XX в. селение Лологонитль в плановом порядке в численном отношении было укрупнено за счет переселения в него населения поселений Мазекью, Чухали, Хвадакольги и Букюли (всего – до 40 хозяйств). За счет переселенцев из групп тадмагильтских мелких поселений уже в советское время образовались селения Тад-Магитль, Кванкери и Цвакилколо.

Органами управления в общине были сельских сход «жамагалъе», старшина «беги», старейшины «чухби». Один из последних был заместителем старшины. При старшине, его заместителе и старейшинах находились «гали» – род исполнителей, получавших конкретные задания от более старших членов сельского управления. Свообразные полицейские обязанности и службу посыльных выполняли «шураты». Функции посыльного выполнял также и глашатай «эль», «чауш». Отдельное место занимал Совет старейшин «ракьеролги андо» – своеобразный совещательный орган при сельском управлении.

Сельский сход собирался по инициативе членов управления для решения вопросов, касающихся жизни всего джамаата. Присутствие на сходе рассматривалось не как право, а как обязанность каждого взрослого мужчины.

¹ См.: Ковалевский М.М. Указ. соч. Т. 2. С. 159; Кушнер П. Очерки развития общественных форм. Изд. 7. М., 1921. С. 213.

Руководил собравшимися староста. Эта должность не традиционна для народов Дагестана и была повсеместно введена по инициативе русской администрации с первых десятилетий XIX в. Староста выбирался на сходе большинством голосов сроком от года до трех лет. Роль его в жизни джамаата была велика. Он руководил сходом, представлял интересы общества на общеахвахском (общедагестанском) сходе, председательствовал в сельских судах, следил за неуклонным соблюдением членами общества адатных норм и установок, вмешивался во все вопросы общественно-бытовой и хозяйственно-экономической жизни джамаата.

Находящийся на посту старшина имел определенные доходы и привилегии. В различных обществах он получал определенную часть от сумм и средств, поступивших в виде штрафов в общественную казну. Эти отчисления из штрафных сумм, размер которых зависел от занимаемой должности в сельском управлении, служили средствами наживы и обогащения феодализировавшейся административной верхушки. Такое положение дел отмечается как характерное для Дагестана вообще. Старшина и другие члены сельского управления, кроме того, освобождались от общественных работ и повинностей. Члены сельского управления чаще других использовали обычай взаимопомощи. Под прикрытием традиционных институтов они пользовались бесплатным трудом десятков рук малоимущих слоев населения.

Общий сход выбирал также и старейшин. Институт старейшин сложился в Дагестане еще в патриархально-родовом обществе и стал характерным признаком сельского управления горного края. Старейшины в Ахвахе по традиции должны были выбираться по одному из каждого тухума. Однако, в условиях роста имущественной дифференциации общинников, этот принцип стал не обязательным: «выбирать» стали зажиточных членов джамаата, не зависимо от их принадлежности к тому или иному тухуму. Старейшины вместе со старшиной решали буквально любые вопросы, касающиеся жизни джамаата и каждого из его членов. В мелких поселениях, во-

шедших в общину, были свои старейшины, подчиненные и подогчетные старшине.

Гели либо выбирались на сходе из числа уважаемых общинников на один год, либо назначались старшиной на такой же срок. Обязанности этого рода могли ложиться и на старших представителей семей в порядке очередности и рассматривались как общественное поручение. Главная их обязанность состояла в разборе тех или иных тяжб, ссор, правонарушений, возникающих в малых поселениях, входящих в состав сельской общины. Выполняли они также отдельные поручения управления и непосредственно в селении: определить очередность выполнения общественных работ, обеспечить охрану полей, сенокосов, организовать посты и т.д.

При старшине, старейшинах, и гелах состояли шураты. В их обязанности входило взимание штрафов и платежей, надзор за общественным порядком (гладило), за санитарным состоянием селения, за правильным использованием источников, общественных водоемов, пастбищ, выгонов. Они же строжайшим образом контролировали начало и окончание сельскохозяйственных работ. За службу они довольствовались присвоением штрафов за мелкие нарушения (драка, перебранка, сквернословие и др.). Шураты пользовались правом выбора участка при распределении общественных сенокосов и увеличенным паем при общественных раздачах денег и продуктов. Менялись они ежегодно решением схода или указанию старшины.

Назначались или выбирались один, реже – два глашатая (эль, чауш), в обязанность которых входило оглашение решений схода союза или джамаата, решений старшины, объявления общественных работ и т.д. Кроме того, они выполняли и обязанности рассыльных. За службу чауш получал определенную сумму (до 1 руб., в год) либо часть от штрафных денег.

В селениях Кудияб-Росо, Изано, Лологонитль и у группы тадмагитльских поселений были свои мечети. Сельский сход назначал своего или приглашал из другого общества дибра, кадия. Основной его обязанностью было руководство

религиозно-обрядной стороной жизни даамаата. Кроме того, он чинил шариатский суд между членами общины, разбирая дела по семейно-брачным отношениям, наследственному праву, завещаниям и др. А.В. Комаров писал: «В каждом большом селении и в нескольких малых для разбора дел по шариату и исполнения духовных треб и службы при главной мечети, избирается один кадий из числа лиц, известных своей ученостью, знанием Корана и хорошею нравственностью»¹. Дибир получал, как правило, по мерке зерна от каждого дома в больших селениях – по мерке от каждых двух домов. Население платило дибиру деньгами или продуктами за заключение брачного договора, за омывание покойного, чтение Корана на его могиле, при наречении ребенка и т.д. При разделе имущества между наследниками мулла по адату имел право на вознаграждение в размере 5% стоимости имущества. Определенный доход имел мулла и с вакуфного имущества. Члены джамаата отдельно платили ему за оформление деловых бумаг, выписки из договоров, соглашений, актов принадлежности имущества и др.

В джамаатах функционировал и Совет старейшин. Орган этот не носил официального характера, члены его не избирались и не назначались. Для решения вопросов, касающихся интересов всего джамаата, Совет детально обсуждал тот или иной вопрос и приходил к определенному мнению. Несмотря на то, что мнение это не было официальным, оно обязательно учитывалось и сельским сходом, и сельским управлением. Совет старейшин был своего рода выразителем и создателем общественного мнения, коллективным советником при сельском управлении.

Три-четыре старика из состава совета старейшин джамаатский сход выбирал для надзора за правильными действиями членов сельского управления. Они имели право (и даже были обязаны) указать любому члену управления на действия, противоречащие установлениям адата, а в случае кон-

фликта поставить вопрос на общем сходе, собранном по их требованию. Группа, избранная общим сходом, уполномочивалась на отстранение старшины, старейшин и исполнителей за действия, противоречащие адатам¹. Сходные адаты были и у гидатлинцев².

Штрафы взыскивались и с исполнителей, неправильно определявших взыскание³.

Таким образом, сельская община ахваццев была самоуправляющейся, саморегулирующейся и самоконтролирующейся социальной организацией, традиционно призванной охранять права и имущество членов джамаата, а также и общинную собственность.

Нельзя не заметить, однако, что представители сельского управления постепенно превращались в феодализирующую прослойку, стоящую над остальными членами джамаата. Если льготы и доходы членов сельского управления когда-то представляли собой «эквивалент их общественно-полезных функций»⁴, то в условиях захвата знатью общинного управления вознаграждение отдельным лицам трансформировалось в постоянный налог или в подать в пользу богача⁵.

Ряд адатных норм был призван усилить позиции сельского управления, охранять их интересы. Была предусмотрена целая система штрафов за неподчинение решениям старшины, старейшины, действиям исполнителей и т.д.⁶

Образование военно-теократического государственного объединения – Имамата, в которое входили и ахваццы, принесло с собой значительные изменения в организации обще-

¹ Свод решений и обычаев Цекубского сельского общества // Памятники обычного права Дагестана. XVII–XIX вв.: Архивные материалы. Сост. Х.-М. Хашаев. М., 1965. С. 96–102.

² Гидатлинские адаты. С. 15, 23, 27.

³ Свод решений и обычаев Цекубского сельского общества. С. 96.

⁴ Никольский Н.М. Община в древнем Дворечье // ВДИ. Вып. 4. М., 1938. С. 78.

⁵ Алиев Б.Г. Каба-Дарго в XVIII–XIX веках. С. 169.

⁶ См.: Памятники обычного права Дагестана. С. 97 и др.

¹ Комаров А.В. Адаты и судопроизводство по ним // ССКГ. Вып. I. Тифлис, 1868. С. 74–75.

ственного быта. В частности, было реорганизовано управление сельской общины, построенное теперь уже согласно низам (распоряжениям, указам) Шамиля¹. Согласно этим низам, Ахвах стал управляться наибом, посаженным в селении Карата. Ему подчинялись юзбаши (сотники) и дибиры осуществлявшие власть на местах и назначаемые наибом или непосредственно самим Шамилем. Всего было назначено по три сотника и три дибера на территории северного (Кудияб-Росо, Изано, Тад-Магитль) и южного (Ратлуб, Цекоб, Тлянуб, Ахваха). В своих действиях они руководствовались исключительно шариатом: обычно-правовые нормы Шамилем были искоренены. С населения Имамата взимался зякат – десятая часть всех доходов и харадж – подать за пользование пастбищами².

Закончив Кавказскую войну и окончательно присоединив Дагестан к России, царское правительство застало в крае пеструю систему управленческих систем. Каждый союз сельских общин, каждый джамаат руководствовались своими «автономными» адатами, шариатскими толкованиями, кратковременными и долговременными соглашениями между союзами и отдельными обществами. «Везде учреждения временные, странная смесь российского образа правления с грузинским и мусульманским; нет единства ни в формах управления, ни в финансовой системе», – писал о Дагестане граф И.Ф. Паскевич, главнокомандующий на Кавказе³. Первой заботой царских властей была унификация аппарата управления, приведение его в соответствие с колониальными интересами.

Согласно «Положению об управлении Дагестанской областью и Закатальским округом», область была разбита на четыре отдела: Северный Дагестан, Средний Дагестан, Южный Дагестан и Верхний Дагестан. Северный и Южный Ах-

вах вошли в Средний Дагестан: северный (Цунта-Ахвах) в составе Андийского округа, Каратинского наибства, а южный (Ратлуб-Ахвах) в составе Гунибского округа Тилитль-Гидатлинского наибства (с центром в селении Урада)¹.

Проводя административные реформы, царское правительство внешне сохранило традиционный сельскоуправленческий аппарат². На самом деле сельские сходы созывались старшинами по инициативе вышестоящих административных лиц, решения джамаатом выносились в большинстве случаев в соответствии с указаниями тех же лиц. Выборы должностных лиц носили формальный характер, т.к. в большинстве случаев проводились кандидатуры, так или иначе «рекомендованные» окружной администрацией. Теперь сход стал следить за правильной раскладкой государственных налогов и повинностей, за своевременным сбором налогов.

Решение сельского схода имело силу при обязательном участии старшины (или его помощников) и не менее половины членов схода. Вопрос считался решенным, если за него проголосовала большая часть присутствующих.

Согласно «Положения» на сход являлся и имел право голоса лишь один человек от хозяйства – глава семьи, а в его отсутствие – кто-либо из старших мужчин.

Проведение административных реформ привело к тому, что управление народом из рук феодалов или феодализирующейся верхушки было передано представителям и ставленникам царского правительства³.

Роль старшины на сходе была очень велика. «Положение» отводило ему первое место на сельском сходе, без старшины сход не мог собраться. Если в решении какого-либо

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

Положение о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Дагестанской области // ЦГА РД. Ф. 126. Оп. 2. Д. 15.

История Дагестана: В 4-х томах. Т. 2, М., 1968. С. 122–123.

¹ Военный сборник. М., 1862. № 2. С. 330.

² Хашаев Х.-М. Указ. соч. С. 55–56.

³ Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Т. 1. Тифлис, 1907. С. 66.

вопроса на джамаате возникали разногласия, и мнения разделялись приблизительно поровну, проходило то из решений, за которое голосовал старшина.

Политика правительства, направленная на внешнее соблюдение местных адатов и традиционного уклада, была временным явлением. В своих колониальных целях власти готовились к поэтапной полной замене обычно-правовых норм законами Российской империи¹. Как отмечает С.Н. Рейнеке, сразу же после проведения административно-судебных реформ правительством был взят курс на постепенную ликвидацию выборности должностей и на управление обществом законодательными актами².

Введение «военно-народного» управления ограничило произвол владетелей, свело к минимуму внутренние стычки и столкновения. Большое значение имело то обстоятельство, что общественная жизнь ахвахцев стала регулироваться унифицированными, твердыми нормами и положениями.

Тем не менее, по своей внутренней сущности «военно-народное» управление было управлением антинародным. Как пишет А.С. Омаров, представительство народа в управлении сводилось к фикции, к завуалированным формам социального и национального угнетения³. Исследователи истории народов Дагестана приходят к мнению, что в таком управлении «ничего народного не было»⁴, что по сути дела оно носило полицейский фискальный характер⁵.

Итак, традиционная система и органы управления ахвахцев соответствовали форме социальной организации общества и степени развитости социальных отношений внутри общества. П. Кушнер пишет: «Пока общинники принадлежат

к одному роду, регулирование их совместной жизни производится родовыми старейшинами и советом семейных старейшин. С появлением в составе общинных хозяйств чужих родов, прежняя форма управления общиной становится несовместимой с новым хозяйственным укладом. Создается новая общинная администрация, не родовая, а сельская – сельские старшины, сельские собрания, сельские сходы, которые или уничтожают родовое представительство, или существуют помимо него»¹. Органы управления «вольного общества» призваны были регулировать межджамаатские отношения, стояли на страже общей собственности, свободы и независимости союза сельских общин от внутренних и внешних захватчиков. Общинные органы управления были призваны решать те же задачи в отношении членов джамаата. Функционирование народных собраний, принцип выборности союзного и сельского управления, господство норм обычного права – все это достаточно красноречиво подчеркивало неразвитость социальных отношений, и как прямое следствие такового – наличие демократических характеристик и черт в общественном быте ахвахцев. Тем не менее, процессы имущественной дифференциации населения зашли уже достаточно глубоко, поэтому понятно, что под народноуправленческой, демократической оболочкой рельефно проступала одна из основных функций общеахвахского и сельского управления – охрана интересов феодализирующей верхушки, зажиточных слоев населения вообще.

Реформы 60-х годов XIX в., почти не затронув формы управления, в корне изменили его суть. Традиционная система управления последовательно и планомерно превращалась в удобную форму осуществления административно-государственной власти и проведения колониальной политики царизма.

¹ Омаров А.С. Судебно-правовая политика царизма в Дагестане. Махачкала, 1965 // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 49. Л. 13.

² Рейнеке С.Н. Горские и народные суды Кавказского края. СПб., 1812. С. 6.

³ Омаров А.С. Указ. соч. С. 186.

⁴ Гаджиев В.Г. Роль России в истории Дагестана. М., 1965. С. 276.

⁵ Эсадзе С. Указ. соч. С. 325.

¹ Кушнер П. Указ. соч. С. 213.

2. Судоустройство и судопроизводство

В сельской общине дела разбирались старейшинами. Они собирались по мере надобности и открыто, гласно, допросив ответчика, истца и свидетелей, тут же объявляли свое решение, которое принималось большинством голосов. Решение это было окончательным и проводилось в жизнь немедленно. В подавляющем большинстве случаев такое решение основывалось на местных адатах. До 60-х годов XIX в. Дагестане действовало до 40 партикулярных (самостоятельных) систем обычного права, т.е., адатских систем¹.

К судебному разбирательству старейшины приступали только по устному заявлению потерпевшего, его ближайшего родственника или опекуна². Если же дело затрагивало интересы всего общества, то разбирательство могло начаться по заявлению любого мужчины сельского общества, достигшего 15-летнего возраста.

По соглашению сторон спорное дело могло разбираться не старейшинами, а избранными обеими сторонами посредниками «атГессебе». В таковые выбирались наиболее авторитетные люди селения, известные мудростью и справедливостью. А.В. Комаров называл такой суд «мировой сделкой при пособии посредников, избранных тяжущимися»³. Число таких стариков могло колебаться в разных обществах и в зависимости от важности дела от 4–6 до 10–12 человек. Избранные посредники в своих решениях руководствовались адатами, а также жизненным опытом и богатой практикой. По своему

характеру это были, отмечается в частности А.М. Ладыженским, посреднические, медиаторские суды¹.

Задача судов и в первом, и во втором случае сводилась к возмещению убытков потерпевшему за счет виновного (плата – «асси»), к предупреждению (или прекращению) конфликтов, вражды и кровной мести².

Знающие жизнь и умеющие ориентироваться в сравнительно сложных ситуациях старики решали зачастую трудные задачи и с честью выходили из затруднительных положений. Для наглядности приведем два примера.

Тяжущимся из-за небольшого пахотного участка дяде и племяннику посредники, по подсказке одного из них, старика из поселения группы Тад-Магитля, сказали следующее: «Стыдно родственникам ссориться. Посоветовавшись, мы решили: участок забросать камнями и запретить пользоваться им кому бы то ни было. Это будет вам наказанием, а остальным назиданием». Старший, дядя, безоговорочно согласился с таким решением. Племянник же почтительно попросил посредников не портить участок, а если можно, передать его дяде или другому лицу. «Ты знаешь цену земли, в отличие от твоего родственника. Участок твой!» – так решили посредники.

С двумя подравшимися и поранившими кинжалами друг друга молодыми мужчинами, каждый из которых зачинщиком называл другого, посредники поговорили отдельно. Допустим, сказала она первому, ты родился и вырос на чужбине и исповедовал христианскую религию. Через некоторое время ты узнаешь, что рожден на свет от мусульманина и мусульманки. Как бы ты поступил, – спросили старики – продолжал бы молиться чужому богу или признал бы нашего бога и пророка? Мужчина не задумываясь заверил посредни-

¹ Егорова В.П. Быт сельского населения Дагестана во второй половине XIX – начале XX века. Махачкала, 1974. С. 46.

² См.: Адаты Дагестанской области и Закатальского округа. Тифлис. 1899. С. 3–6; Габиев С. Лаки, их прошлое и быт // СМОМПК. Вып. 36. Отд. I. Тифлис, 1906. С. 11.

³ Комаров А.В. Указ. соч. С. 6.

¹ Ладыженский А.М. Очерки социальной эмбриологии // Записки Северо-Кавказского горского института. Т. I. Ростов-на-Дону, 1929. С. 163.

См.: Магомедсалихова Х.Г. Маслаат: Традиционные формы конфликтов у аварцев в XIX – нач. XX в. Махачкала, 2003. С. 17–18.

ков, что в таком случае сделал бы себе суннет и стал бы правоверным мусульманином. На этот же вопрос второй ответил: «Вот так, сразу, я не смогу вам ответить: надо подумать». Тогда посредники решили: первый из отвечавших привык подчиняться порывам, второй думает, прежде чем сказать или поступить. Виновен первый.

Вполне вероятно, что не всё в приведенных нами примерах абсолютно достоверно, кое-что приукрашено и надуманно. Здесь важна суть: доверенным лицам нужно было установить вину «Гіе», истину, и в поисках этой истины народные мудрецы проявляли завидную изворотливость, огромный жизненный опыт, знание до мельчайших деталей жизни и быта своего народа.

Посредники, выбранные по договоренности обеих сторон, решали спорные дела и между джамаатами, или между союзом сельских общин с одной стороны и отдельной общиной – с другой.

И в XIX в., и в более ранний период, феодализовавшаяся верхушка и состоятельные хозяева дело оборачивали так, что решение суда старейшин, посредников или духовенства принималось с учетом их интересов. Адатные нормы уже не предусматривали равного возмездия за причинение кому-либо материального или морального ущерба. В.К. Гарданов пишет по этому поводу: «Господствующий в родовом строе принцип равного возмездия – «око за око, зуб за зуб» был горской знатью в условиях феодализма превращен в свою противоположность, которую можно приблизительно сформулировать следующим образом: «за око – два ока, за зуб – всю челюсть»¹. Гидатлинские адаты прямо указывают: «Если раб (лагъа) убьёт свободного человека, то с хозяина раба взыскивается дият, а если свободный убил раба, то он обязан заплатить хозяину стоимость этого раба»².

¹ Гарданов В.К. Обычное право как источник для изучения социальных отношений у народов Северного Кавказа в XVIII–XIX вв. // СЭ. 1960. № 4. С. 27.

² Гидатлинские адаты. С. 17.

Адат ахвахцев закреплял право собственности на средства производства, оберегал коллективную собственность, стоял на страже интересов имущих.

Говоря о значении норм обычного права в Дагестане, А. Руновский писал: «Это слово (адат – С.Л.) так часто упоминалось в каждом из сочинений о Кавказе, что едва ли нужно вдаваться в подробные объяснения его смысла, довольно сказать, что «жить по адату», «судиться по адату» – значит жить и судиться по тем неписанным правилам, которыми руководствовались с незапамятных времен»¹.

За покушение на общественную собственность или невыполнение общественных работ адат строго наказывал виновного. В различных селениях Северного и Южного Ахваха нами зафиксированы демонстрирующее это положение адаты, дошедшие до нас по рассказам предков наших информаторов. Сельское управление взимало штрафы (овцами, медными котлами, зерном) за распашку, покос, потраву общественных земель, а также за невыход на общественные работы, за отказ от очереди выпастить скот, нести общественную охрану и т.д. Ряд адатных норм предусматривал подобные же наказания за загрязнение селения, источника, несвоевременный вывоз навоза и др. Обратимся к зафиксированным в научной литературе памятникам обычного права ахвахцев. Так, по адатам цекобцев виновный в поджоге общественного сенокоса площадью в две бурки наказывался двумя быками, в три бурки – тремя быками – и т.д.; за распашку общественных земель виновный платил две овцы; с каждого из старейшин, согласившихся продать общественную землю, брали по одной овце; за присвоение предмета из общественного имущества – штраф в одну овцу; за потраву общественных земель – одна коза и т.д.² А вот некоторые из гидатлинских адатов, распространявшихся на общества селений Ратлуб, Цекоб и Тлянуб. За покос се-

¹ Руновский А. Кодекс Шамиля // Военный сборник. Т. 22. 2. 1862. С. 328.

² Свод решений и обычаев Цекубского сельского общества. С. 95–101.

на с общественного участка – штраф в один медный котел; за вспашку общественной земли – два котла по 4 ратлала каждый, такой же штраф – за выпас скота на общественных землях¹ и т.д. Охрана собственности – и основная цель, и основное содержание адата, независимо от того, в каком обществе он был задействован.

Бала известна и такая форма, как адаты – соглашения между джамаатами, между джамаатом и союзом сельских общин, между такими союзами. Так, например, полевые материалы позволяют говорить о таких соглашениях, заключенных между жителями поселений Тад-Магитля с жителями селений Ратлуб, Карата, Анчик, с гидатлинцами. Ряд адатных установлений считался обязательным для всего вольного общества. Наконец, с 60-х годов XIX в. появились адаты наибства, адаты округа. Составители сборника «Адаты Дагестанской области и Закатальского округа» указывают: «Администрации удалось, действуя через влиятельных лиц, объединить многие адаты, а другие изменить или вовсе устранить из обихода..., администрация имеет возможность без особой ломки и потрясений в быте горских обществ перейти со временем к суду по общим всей империи законам»².

Если адатные нормы не давали ответа на какую-либо конфликтную ситуацию, мог появиться новый адат.

О дополнении свода обычно-правовых норм новыми положениями наглядно свидетельствуют адаты Цекоба, к отдельным пунктам которых есть такие примечания: такой штраф впервые взят с Абдуллы, сына Инкова, такой-то вакуфный взнос сделал первым Халиканов Абдул, новое решение приведено впервые в исполнение тухумом Раджабовых³ и др.

Таким образом, по мере надобности адат обогащался новыми положениями. Это обстоятельство исследователи

справедливо отмечают как одну из причин разнообразия адатных норм горцев Дагестана¹.

Приступая к судебным реформам, царское правительство решило, исходя из своих, колониальных интересов и задач, ввести в Ахвахе, как и во всем Дагестане, судопроизводство, основанное главным образом на адате и частично на шариате, с соблюдением трех неперемennых условий: подчиненность и подотчетность судебных органов военной администрации, всякое охранение интересов государства и социальной верхушки и исключение из судопроизводства наиболее консервативных норм. Поэтому царская администрация произвела работу по сбору и постепенной унификации адатов сельских общин и «вольных обществ» Дагестана. Такая работа была начата еще раньше, в 20-х годах XIX в., и прекратилась в связи с военными событиями на Кавказе². На сегодняшний день до нас дошли адаты Каратинского наибства (значительно унифицированные)³, свод адатов Цекоба⁴, гидатлинские адаты, которые служат важнейшим источником по исследованию особенностей социально-экономического развития, общественно-бытовой и семейно-бытовой структуры обществ Ахваха. Кроме того, полевой материал дает нам отдельные сведения о локальных адатах селений Кудияб-Росо, Изано, Лологонитль, группы поселений Тад-Магитля, селений Ратлуба и Тлянуба, хотя своды норм обычного права этих обществ не сохранилось (или, по крайней мере, до сих пор не обнаружены).

Апелляционной инстанцией для сельских судов был окружной суд, а для последнего – Дагестанский народный суд, который состоял из председателя (назначенного командую-

¹ Адаты Дагестанской области и Закатальского округа. С. 63.

² Из истории права народов Дагестана: Материалы и документы. Сост. А.С. Омаров. Махачкала, 1968. С. 9.

³ Адаты Каратинского наибства // Памятники обычного права Дагестана. С. 143–151.

⁴ Свод решений и обычаев Цекубского сельского общества. С. 93–119.

¹ Гидатлинские адаты. С. 17, 25, 27, 29.

² Адаты Дагестанской области и Закатальского округа. С. 63.

³ Свод решений Цекубского сельского общества. С. 95, 102.

щим войсками области с утверждением главнокомандующим Кавказской армией), членов суда (выходцев из социальной верхушки) и кадия. Председателем окружного суда был начальник округа или его заместитель. Сельский суд состоял из судьи (судей), его (их) помощников и кадия.

В окружной суд судью и его помощников избирало население. Сначала выдвигались избиратели (по два человека от 50 хозяйств, вскоре один человек от 100 хозяйств), а те уже выбирали судью и помощников¹. Избирали чаще всего представителей высших сословий, духовенства, имущих слоев населения. Дела в окружном суде надолго залеживались, нерасматриваясь. Это положение на наглядных примерах демонстрируют Н.М. Агишев и Н.Д. Бушуев, исследовавшие материалы горских словесных судов². Жалобы и решения по ним в рукописном виде излагались в двух вариантах: на аварском языке и в переводе на русский. В окружном суде разбирались дела об убийствах, ранениях, похищениях женщин, прелюбодеяниях, грабежах и насилиях, о спорных земельных вопросах. Кадии окружного суда (их могло быть 2–3 человека) давали консультации по вопросам семейно-бытовым и наследственным³.

Итак, как справедливо отмечает И.Б. Гвазава, в народных судах рельефно выступают три элемента: народный, духовный и военно-административный⁴.

Сельский суд мог принять к разбирательству следующие дела: о купле-продаже, о захвате имущества (до 100 руб.), о воровстве, обмане, утайке (до 30 руб.). Кроме перечисленных вопросов и дел, сельский суд принимал решение по наказанию нарушителей общественного порядка, за ссору,

драку, мелкое воровство, неисполнение постановлений суда и т.д.

Меры наказания «тамикле», выносимые сельским судом, предусматривались «Положением». Чаще всего за всякого рода провинности накладывались натуральные, реже – денежные штрафы «глакла» в пользу общества – размером до 3 руб. За причинение кому-либо материального ущерба, убытка, требовалось возмещение убытков «зара» и штраф в пользу общества. Кроме штрафа, виновный «гле букьодаве» мог быть наказан принудительными работами в пользу общества до 6 дней или арестом до 7 дней¹.

Дела к рассмотрению принималась лишь касающиеся члена сельского общества или постороннего, пребывавшего в момент правонарушения на данной территории.

Обвинение выдвигалось только против одного лица, подозрение же в различных обществах могло возводиться поочередно на двух–трех лиц.

Во второй половине XIX в., в условиях все большего ослабления кровнородственных связей, суд все чаще прибегает к услугам свидетелей «ахьи». Свидетель выступал на суде добровольно и за отказ от показаний никакой ответственности не нес. Не подвергалось судебному преследованию и лицо, не предотвратившее преступление своим вмешательством. Из двух свидетельских показаний большим весом по адату обладало показание того, кто жил ближе к дому обвиняемого. Последнее положение, как характерное для адатов дагестанцев, отмечает и А.М. Ладыженский². Свидетельство умирающего, раненного, избитого, вообще заметно пострадавшего считалось достаточным основанием для обвинения.

За любую драку на виновных налагался штраф. В Лологаниттле затеявший драку штрафовался на овцу, в Тад-Магитле – на два котла из меди. По Цекобским адатам зачинщика драки наказывали штрафом в овцу, за удар палкой, камнем, даже в ответ на удар кулаком – в две овцы, за участие на

¹ ЦГА РД. Ф. 2. Оп. 2. Д. 3. Л. 70.

² Агишев Н.М., Бушуев Н.Д. Материалы по обозрению горских и народных судов Кавказского края. СПб., 1912. С. 29.

³ ЦГА РД. Ф. 2. Оп. 1. Д. 11. Л. 3.

⁴ Гвазава И.Б. Народные суды. 1909: Доклад, читаемый в Кавказском юридическом обществе 30 января 1909 года.

¹ ЦГА РД. Ф. 126. Оп. 2. Д. 15. Л. 5–6.

² Ладыженский А.М. Указ. соч. С. 157.

стороне избивающего – в две овцы¹ и др. По адатам Гидатля за избивание человека виновный штрафовался быком².

Большой процент преступлений падал на поранения (ранить, подстрелить – «бухьюрульба»). Виновный в поранении, кроме издержек на лечение пострадавшему, штрафовался еще значительной суммой в пользу общества. Так, по адатам селения Лологонитль, виновный в чем либо тяжелом поранении платил пострадавшему половину дията³ и быка обществу, а за повреждение какого-либо члена, т.е. за увечье «Гельбилорульба» – десять овец пострадавшему и пять обществу. По цекобским адатам виновный в нанесении раны кинжалом, нагайкой или другим предметом давал по котлу пострадавшему и обществу. За ранение в голову, не достигающее до кости, пострадавшему полагалось две овцы, до кости – шесть овец, с повреждением черепа – бык, стоимостью 15 овец. Овцой в пользу общества штрафовался и тот, кто грозил кому-либо кинжалом, нагайкой или огнестрельным оружием. За рану, причиненную без оружия, виновный штрафовался в пользу пострадавшего двумя овцами, а причиненную оружием или топором – быком, стоимость в 15 котлов⁴. В адатах Каратинского наибства, адатах Гидатлинского союза обществ детально расписано, какой штраф в пользу больного и в пользу общества выплачивает виновный за повреждение пальцев рук, ног, уха, глаза, конечности и т.д.⁵

Значительное место в деятельности судебных органов отводилась делам о воровстве (вор – «мишуга»). Призванные охранять собственность общинников, нормы обычного права подробно рассматривали такие дела: почти на любой случай по воровству существовал особый адат.

¹ Свод решений и обычаев Цекубского сельского общества. С. 95, 96, 99.

² Гидатлинские адаты. С. 19.

³ Дият – искупительные платежи за убийство.

⁴ Свод решений и обычаев Цекубского сельского общества. С. 95.

⁵ Адаты Каратинского наибства. С. 143, 146; Гидатлинские адаты. С. 19.

Традиции родового общества были очень живучи в Дагестане. Это выразилось в частности в сохранении в рассматриваемое время отголосков былой коллективной собственности на землю (пахоту, сенокос), о чем говорят факты распространенности у ахвахцев, как и во всем Дагестане, права преэманции (предпочтительное право при покупке участка) или ретракта (соседское право). Согласно ему, продающий участок должен был предложить его сначала прежнему хозяину, своему родственнику или соседу, затем – любому члену общины. Продажа участка за пределы общины не допускалась. Сельская администрация, опираясь на адат, зорко следила за тем, чтобы земельный фонд общины не преуменьшался и запрещала в судебном порядке подобные сделки. Более того, детально конкретизированные адаты нередко запрещали продажу в другое селение кормов, взятие из другого джамаата скотины на содержание и т.д. Адаты, запрещающие продажу угодий за пределы общества, были у изанинцев, кудиябросинцев, тадмагитльцев, лологанитлинцев. Например, нарушителя этого адата в Кудияб-Росо ожидал штраф в одну овцу и по одной овце за каждый день, пока покупка не будет возвращена. Цекобские адаты наказывали провинившегося, штрафуя его на быка за каждый день до расторжения сделки¹. Если цекобец продавал хучадинцу сено, мякину или брал у него скот на содержание в селение или на хуторе, то его ждал штраф – четырехгодовалый бык в пользу общества². Наверное, этими мерами, цекобцы хотели принудить хучадинцев арендовать цекобские пастбища. Бытование перечисленных норм обычного права весьма характерно для общины, рассматривавшей себя как самостоятельную и обособленную единицу. Эта обособленность в ряде случаев демонстративно подчеркивалась нормами обычного права. По нашим полевым материалам, цекобец наказывался штрафом в одну овцу за вмешательство в скандал «питина» или драку людей другого общества или за попытку искать правосудие у влиятельных

¹ Свод решений и обычаев Цекубского сельского общества. С. 96.

² Там же. С. 102.

лиц вне джамаата. По гидатдинским адатам за такую же провинность виновный штрафовался быком¹. За совершение пятничной молитвы в мечети Тад-Магитдя художника, считавшиеся частью джамаата Кудияб-Росо, наказывались старейшинами последнего штрафом – и т.д.

Вторая половина XIX в. характеризуется резким увеличением числа денежных штрафов. Если администрация затруднялась привести соответствующую норму адата, виновный наказывался штрафом в 3 руб. Штрафные суммы, выплачиваемые в пользу общества, давали в руки администрации значительные средства².

Одним из распространенных видов судебного разбирательства, ограждавшего судей от недовольства сторон, было судопроизводство, основанное на присяге (присягать, клясться – «никукурульа»). Такое судопроизводство исследователь этнографии осетин А.Х. Магометов считает вполне естественным в условиях сохранения пережитков родового строя и отсутствия государственности³. Прибегали к нему ахвахцы в случаях, предусмотренных адатами, а также при затруднениях, сомнениях в установлении виновности обвиняемого. Отрицающему вину подозреваемому или возводящему обвинения истцу предлагали принести присягу именем Бога и Пророка; в суде вместе с ним принимало присягу и определенное число соприсяжников, число которых зависело от важности рассматриваемого дела (от 1–2 до 50). В соприсяжники обвинения входили близкие родственники истца, в соприсяжники очищения по усмотрению старейшин и обвиняющей стороны могли входить в одних случаях родственники ответчика, в других – авторитетные односельчане. Если из пятидесяти соприсяжников трое, а из двенадцати и менее – по одному отказывались от присяги, дело этой стороной считалось проиг-

ранным. Об этом свидетельствуют, в частности, и наши полевые материалы. Обратимся, однако, к опубликованным сводам норм обычного права. По адатам селения Цекоб для очистительной присяги требовалась клятва в невиновности подозреваемого и некоторого числа соприсяжников: по делам о клевете – два человека (один из них – не родственник подозреваемого), столько же – по подозрению в доносе в другой джамаат; по подозрению в воровстве овец – по одному соприсяжнику за каждую овцу, коровы – пять, быка – семь, коня – пятнадцать человек. Столько же (пятнадцать человек) соприсяжников требовалось по подозрению в убийстве (если человек скончался от ран), в прелюбодеянии¹. Подозрение в убийстве по адатам Каратинского наибства требовало очищение с пятнадцатью родственниками, в оскорблении женщины – с пятнадцатью, незаконном зачатии ребенка – с одиннадцатью, в убийстве жены – с двенадцатью, в нанесении раны – с десятью или с шестью, в воровстве из дома – с шестью, в воровстве лошади или быка – с шестью, коровы – с пятью, баранов – с двумя соприсяжниками за каждого барана². По адатам Гидатлинского союза требовалась очистительная присяга с родственниками: по делам об убийстве – с пятнадцатью, столько же – по делам о поджогах, по три соприсяжника требовалось по делам о кражах, потравах, изнасиловании, клевете³ и т.д.

Ахвахцы, как и другие дагестанцы, прибегали в судах к разновидности клятвы, известной как «хатун-таллах». Суть такой клятвы заключалась в том, что давший ее и изблеченный в обмане должен был развестись с женой, уплатив ей все, что положено при разводах⁴.

Поспешность в принятии подобной присяги могла развалить семью и вызвать враждебные отношения между семьями, тухумами. Поэтому члены сельского управления следили

¹ Гидатлинские адаты. С. 23.

² Всеподданнейший отчет за 8 лет управления Кавказом генерал-адъютанта графа Воронцова-Дашкова. СПб., 1913. С. 27.

³ Магометов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968. С. 423.

¹ Свод решений и обычаев Цекубского сельского общества. С. 93–95; 98–99.

² Адаты Каратинского наибства. С. 143–149.

³ Гидатлинские адаты. С. 15–19; 29–31.

⁴ См.: Комаров А.В. Указ. соч. С. 18.

за тем, чтобы подобная присяга давалась лишь в предусмотренных адатом ситуациях. Самовольно дающим такую присягу у цекобцев наказывался штрафом в овцу. Адат разрешал давать «присягу женой» в делах по убийству, прелюбодеянию, воровству и избиению старейшины¹.

Судом по присяге могли решаться дела не только между частными лицами, но и между обществами.

Нормы обычного права предусматривали определенные наказания за клятвopреступления. Резко осуждало их и общественное мнение. Однако, сам факт наличия подробных адатных установлений и ставка на общественное мнение уже говорят о том, что ложная клятва было явлением не столь уж редким. «Обстоятельство, что клятва была альфой и омегой всего судопроизводства, – пишет А. Дирр, – вело к злоупотреблению и тем самым к упадку всего судебного устройства»².

Основной формой наказания правонарушителя, как уже указывалось, были имущественные и денежные штрафы. Как пишет А.С. Омаров, «формой общественного наказания за причиненный ущерб имуществу или личности... оставались имущественные платежи»³. Система композиций – явление, характерное для большинства народов Кавказа. По этому поводу В.К. Гарданов, в частности, писал об адыгах: «Согласно обычному праву адыгов имущественные платежи составляли основную форму наказаний всех свободных членов общества за любое преступление, включая убийство...»⁴. Все сказанное в полной мере относится и к ахвахам, которые до введения шариата других форм наказания вовсе не знали. Возникла система очевидно в период разложения первобытно-

¹ Свод решений и обычаев Цекубского сельского общества. С. 96, 97, 100.

² Дирр А. Об обычном праве кавказских горцев: Пер. с немецкого // РФ ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 368. Л. 13.

³ Омаров А.С. Система композиций в обычном праве Дагестана // УЗ ИИЯЛ. Вып. 16. Махачкала, 1966. С. 256.

⁴ Гарданов В.К. Общественный строй адыгских народов. М., 1967. С. 227.

общинного строя и понятно поэтому, что натуральная композиция предшествовала денежной. Последняя стала преобладать лишь со второй половины XIX в.: не случайно М.О. Косвен называл ее «полным и точным выражением господствующего экономического строя»¹.

Рядовой ахваец не столько боялся суда старейшин, как осуждения общественным мнением. В повседневной жизни, в своем поведении в семенном кругу, в кругу родственников, друзей, односельчан ахваец постоянно ориентировался на общественное мнение. Кроме молчаливого порицания недостойных поступков, община, коллектив мог «наградить» нерадивого члена общества обидным прозвищем, сложить на него обидные куплеты – это было самым страшным наказанием для горца. Словом, общественное мнение было внушительной силой, регулирующей повседневный быт общества и поведение каждого из его членов.

В XIX в., особенно в первой его половине, ахвацы иногда прибегали к «божьему суду».

К ордалиям прибегали, когда на кого-либо возводилось подозрение в правонарушении, а прямых доказательств не было. Нам удалось записать несколько старинных преданий о таких судах.

В народе сохранились предания о том, что когда-то для решения спорных вопросов между тухумами и джамаатами мужчины прибегали к поединкам. Поединки могли быть конными и пешими, до первой крови и до убедительной победы. Рассказывают даже, что джамаат специально выделял двоих–троих юношей, которые занимались усиленными тренировками, военными упражнениями на случае поединка. По адатам за убийство на таких поединках мужчина как кровник не преследовался, но на деле родственники убитого все же старались отомстить. К XIX в. подобных поединков в Ахвахе уже не было.

¹ Косвен М.О. Преступление и наказание в догосударственном обществе. М.; Л., 1925. С. 117.

Рассматривая в различных аспектах историю права народов Кавказа, в том числе и Дагестана, исследователи признавали, что по сравнению с другими эти народы выделяются как «общества с высокоразвитым устойчивым правопорядком»¹.

Итак, в судопроизводстве ахвахцев значительный вес имело влияние патриархальных обычаев. Иначе и не могло быть в обществе, находящегося на ранних этапах развития феодальных отношений. Судебные органы были призваны охранять интересы официальной администрации и местной имущей верхушки.

В подавляющем своем большинстве все положения судопроизводства ахвахцев характерны и для других народе Дагестана. В конце XIX в. М.М. Ковалевский писал, что этническая пестрота Дагестана предполагает существование такой же пестроты в судопроизводстве и судопроизводстве. Тем не менее, отмечает ученый, «вместо нескольких мы имеем перед собой только одну юридическую систему; частности ее, разумеется, весьма далеко расходятся у отдельных народностей, но общие и основные положения одинаково проникают собою обычаи аваров и андов, лаков и капучин, даргинцев и табасаранцев и т.д.»². Немногим раньше к тому же выводу приходит и А.В. Комаров: «Общий же взгляд на преступление и наказание и на способы доказательства виновности... один для всего Дагестана...»³.

Живучесть патриархальных пережитков, переплетавшихся в общественной жизни ахвахцев с элементами феодальных отношений, влияние ислама и наличие общинных традиций коллективизма предопределили одновременное функционирование у них различных систем судов сельского-

адатного, шариатского и посреднического (медиаторского, третейского).

Относительная хозяйственно-экономическая самостоятельность обществ и их слабо выраженная зависимость от феодальной власти способствовали тому, что отдельные общины имели свои, узколокальные своды обычно-правовых норм.

Система адатного сельского суда, унаследованная в своей основе от более ранних этапов развития общества, была призвана защищать интересы общинников. Усиление имущественной дифференциации членов общества и развитие феодальных отношений привели к тому, что сословно-классовая сущность адата стала проступать все более отчетливой и рельефней.

Судоустройство и судопроизводство ахвахцев в основных своих формах и положениях было сходно с соответственными органами и их функциями других народностей Дагестана: аварцев, народностей аварской группы, даргинцев, лакцев, народностей Южного Дагестана, кумыков.

Проводя судебно-административные реформы, царское правительство не до конца доверяло сельскому суду и членам управления, строго следило за их деятельностью и держало их под контролем. Приняв во внимание традиционную гибкость адата, новая администрация умело использовала это его качество. «Допуская применение норм адата, царизм предоставил Кавказской администрации самые широкие полномочия по ограничению и изменению обычно-правовых норм в соответствии с интересами колониальной политики», — пишет А.С. Омаров¹. С другой стороны, рассматривая управленческую и имущую верхушку как свою опору, царизм усилил роль обычного права как орудия укрепления власти этой верхушки.

За время действия системы «военно-народного» управления происходили отдельные несущественные изменения в

¹ Косвен М.О. М.М. Ковалевский как этнограф-кавказовед // Этнография и история Кавказа. М., 1961. С. 242.

² Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 2. М., 1890. С. 240.

³ Комаров А.В. Указ. соч. С. 9.

¹ Омаров А.С. Судебно-правовая политика царизма в Дагестане. С. 36.

суде и судопроизводстве, но указанные выше цели и задачи суда, какими их видела администрация, не изменились. Так, в специальной инструкции от 4 декабря 1912 г. канцелярией заместника на Кавказе предписывалось начальникам участков Дагестанской области сохранение сложившегося порядка судостроительства и судопроизводства¹.

3. Обычаи кровной мести

Кровная месть («гьячле бехе», «гъинагъана кьваре») занимала определенное место в общественной жизни ахваццев, и не только в XIX в., но и в начале XX в., вплоть до первых лет Советской власти в Дагестане. Этот укоренившийся в быту пережиток родового строя был распространен по всему Дагестану. А.В. Комаров отмечает: «Общее для всех адатов в Дагестане: везде убийство наказывается кровомщением или примирением на известных условиях»². На это же указывают Ф.И. Леонтович³, Н. Рейнеке⁴ и др.

Обычай возник как мера обороны в родовом обществе. Мечь, кроме того, выступала орудием устрашения других родов, средством демонстрации силы и могущества, что являлось, по словам А.М. Ладыженского, краеугольным камнем обычая⁵.

Дифференциация общества, усиление одних родов за счет слабости других, способствовали дальнейшему развитию обычая: он стал инструментом социального гнета, выражением сословного и имущественного неравенства. Антагонистический характер общественных отношений, развитие собственности на орудия и средства производства обусловили превращение родового обычая в правовую норму. «Мечь из нормы бытовой с появлением частной собственности на скот,

землю и рабов становится правовым обычаем и в качестве такового пережиточно сохраняется у различных народов в течение весьма длительного исторического периода»¹.

У ахваццев убийство «экъва кьваре», «аде кьваре» чаще всего вызывало немедленное мщение со стороны родственников убитого. В каждом селении Цунта-Ахваха и Ратлуб-Ахваха существовал свод норм обычного права, предусматривавший положения, при которых мечь обязательна, разрешена или запрещена, устанавливавший критерии виновности и невинности подозреваемого в убийстве и т.д. Преследовался как кровник «гъвинди» человек, убивший, нанеся рану, оскорбивший словом или делом, оскорбитель женщины, гостя. «Однако, на практике... рамки действия кровной мести по существу были безграничным. Малейшее оскорбление влекло за собой убийство, а последнее – мечь», – пишет В.П. Егорова о дагестанцах вообще², что в полной мере относится и к ахваццам. Возможность возникновения мести из-за «ничтожно-малого повода»³ делало ее особенно опасной для общества, поэтому выдержка, умение владеть собой считались у ахваццев одним из главных достоинств мужчины.

Преследованию, как кровник, подвергался только совершеннолетний мужчина или его совершеннолетние родственники мужского пола. Недостойным по адату кровомщением считалось: убийство из засады, безоружного, ударом или выстрелом в спину, убийство молящегося, спящего, страдающего серьезным недугом до его излечения.

Не мстящий за кровь или оскорбление подвергался насмешкам, ему отказывали в уважении. По адатам селения Изано, лицо, обязанное мстить и отказавшееся от мести, нака-

¹ ЦГА РД. Ф. 2. Оп. 10. Д. 2. Л. 8.

² Комаров А.В. Указ. соч. С. 9.

³ Леонтович Ф.И. Указ. соч. С. 2.

⁴ Рейнеке Н. Указ. соч. С. 40.

⁵ Ладыженский А.М. Адаты горцев Северного Кавказа // Вестник Московского университета. № 12, 1947. С. 162.

¹ Омаров А.С. Система композиций в обычном праве Дагестана. С. 257.

² Егорова В.П. Быт сельского населения Дагестана. С. 20.

³ АКАК. Т. 12. С. 1426; Плиев А.А. Кровная месть у чеченцев и ингушей и процесс ее изживания в годы Советской власти: Автор. дис. ... канд. ист. наук. М., 1969. С. 7.

зывалось штрафом – по барану за каждый день, пока лицо это в присутствии свидетелей не даст клятву отомстить кровнику.

Широкое бытование обычая кровной мести в горах Дагестана выработало адаты, регулировавшие отношения ахвахцев с соседними обществами вообще и дела по кровной мести в частности. Подобные соглашения существовали между Ратлубом и Гидатлем, Ратлубом и Ратлу-Ахвахом (совр. Дагбаш), между Гидатлем (куда входили, напомним, ахвахские джамааты селений Ратлуб, Цекоб, Тлянуб) и хунзахскими обществами¹, между ахвахцами и каратинцами, между Цунта-Ахвахом и Ратлуб-Ахвахом. Возникнув как отражение отношений между кровнородственными группами людей, обычай кровной мести в сельской общине в значительной степени стал регулятором соседских отношений. Ослабление кровнородственных связей ведет к усилению этой последней роли обычая, что мы и видим на примерах вышеуказанных соглашений.

Адат предусматривал случаи, когда убийца не нес за содеянное никакого наказания и мщению не подвергался. Безнаказанно убить допускалось кровного врага, вора, пойманного на месте преступления, насилующего, нападающего из-за засады. За незаконную связь можно было безнаказанно убить мужчину и женщину, застигнутых на месте преступления. Но имел право на это только близкий родственник женщины: отец, брат, сын, муж.

В отдельных случаях преступник преследовался как кровник всем обществом: за публичное унижение достоинства мужчин общества, задевающего честь женщин селения, надругавшегося над кладбищем или особо чтимыми могилами на территории общины и др.

По адату кровная месть преследовала не одного убийцу, а всю мужскую половину тухума (кроме глубоких стариков и малолетних). Вместе с убийцей подвергались преследованию в первую очередь его отец и братья, дядя по отцу и двоюродные братья. Все указанные лица должны были прежде других

¹ Гидатлинские адаты. С. 33, 35, 39.

мстить за своего родственника или требовать выкуп за его кровь. Обязанность мстить кровнику могла переходить и по наследству, что отмечено М.О. Косвеном как положение, универсальное для народов Кавказа¹.

По адату убийца изгонялся из общества вместе с ближайшим родственником на определенный срок. И срок изгнания, и его место определялись управлением сельской общины.

Развитие феодальных отношений и сопутствующий ему рост социальной дифференциации общинников способствуют перерастанию обычая в развитую систему композиций, в которой отражаются «уровень развития», экономическая жизнь народа². Плата за кровь начинает занимать ведущее место в этой системе, и не только у ахвахцев, но и у других народов Кавказа³. «С укреплением политической власти феодалов (в нашем случае – феодализирующейся верхушки и имущей прослойки – С.Л.) принимаются определенные меры для ограничения кровной мести и утверждения ее альтернативы – уголовных выкупов за деяния, вызывающие право мести, что было выгодно имущим классам, – пишет А.С. Омаров. – Такая система наказания за убийство выражала неравномерное имущественное и социальное положение членов общества»⁴. Тезис о внеклассовости, надклассовости обычая не выдерживает критики⁵. Выкупные платежи стали преобладать над прямой мстью.

Так, по гидатлинским адатам, за умышленное убийство с убийцы удерживали в пользу наследников убитого тридцать коров и в пользу общества котел в четыре ратгала и быка. Кроме того, специальный выкуп выплачивался в пользу Ги-

¹ Косвен М.О. Преступление и наказание в догосударственном обществе. С. 30.

² Харадзе Р.Л. Некоторые стороны сельскохозяйственного быта горных ингушей // КЭС. Вып. 2. Тбилиси, 1968. С. 185.

³ См., например: Гарданов В.К. Указ. соч. С. 229.

⁴ Омаров А.С. Указ. соч. С. 258.

⁵ Плисейский М. Горцы Дагестана. М., 1929. С. 14.

датлинского союза¹. По соглашению между Ратлубом и Гидатлем, если между мужчинами селения и общества возникала кровная вражда, виновная сторона платила пострадавшей 40 медных котлов и быка². По адатам селения Цекоб «цена крови» составляла 30 коров (стоимость пятнадцати из которых уплачивалась пахотным участком, а другая половина – другим имуществом), два быка (стоимостью по 10 овец), котел в 3 ратлала и козел. Убийца изгонялся из селения и за каждый день пребывания в селении штрафовался быком. Родственникам убитого категорически запрещалось покушаться на жизнь убийцы до его выселения³. По адатам Каратинского наибства выкупные платежи семье убитого были определены в 250 руб. (50 руб. деньгами и остальные имуществом). Убийца изгонялся из селения, и если он досрочно возвращался, то его или хозяина, у которого он остановился, штрафовали на 10 руб. За неумышленное убийство с виновного взималась «цена крови» имуществом, стоимостью в 180 руб.⁴

После 60-х годов XIX в. в Андийском и Гунибском округах была введена единая плата за кровь: 250 руб. родственникам убитого (50 руб. деньгами, остальные – имуществом), 30 руб. в казну края и 6 руб. в пользу общества. Убийца изгонялся из общества на пять лет. Согласно отредактированным администрацией «военно-народного» управления и унифицированным по округам адатам, преследоваться в качестве кровника стал только сам убийца, круг имеющих право на месть сужается до отца, брата, сына, запрещалась месть вообще, если убийство произошло нечаянно или если вопрос шел только о ранении. В канлы удалялся сам убийца и его ближайший родственник (родственник – на 40 дней, убийца – до примирения с родственниками убитого и уплаты дията) –

др.¹ Упростился и обряд примирения («ранъв гуе», «масраглате гуе»). После непродолжительных переговоров доверенные убийцы и родственники убитого приходили к соглашению, когда и кем будут вручены деньги и другие средства в счет «цены крови», чем именно будут расплачиваться семья и родственники убийцы: скотом, кустарными изделиями, одеждой и утварью и т.д. Передающие дият, убийца, его родственники и односельчане приближались к дому убитого не на коленях, как того требовал адат. Неторопливая скорбная процессия направлялась к дому убитого, вблизи которого убийца и его ближайшие родственники обнажали головы. Через некоторое время к ним подходил старший по возрасту родственник убитого и произносил: «Да простит вас Аллах!» Сторона убитого, получив тут же выкуп, приглашалась на угощение, устраиваемое стороной убийцы. Перед общей трапезой мужчины обеих сторон обменивались рукопожатиями. После этого между двумя семьями устанавливались дружеские, близкие отношения.

Подобные же обряды примирения совершались и другими горцами Дагестана².

Возможность примирения кровников, предусмотренная адатам, использовалась новой администрацией для ослабления обычая кровной мести. Всем окружным начальникам предписывалось содействовать примирению враждующих сторон. В 1865 г. были составлены окружные списки враждующих семей, и в этом же году власти приступили к их примирению. В результате этих мер уже к концу 60-х годов в Дагестане осталось всего 268 враждующих семей³. Все эти ме-

¹ Гидатлинские адаты. С. 15.

² Там же. С. 33.

³ Свод решений и обычаев Цекубского сельского общества. С. 93.

⁴ Адаты Каратинского наибства. С. 142.

¹ Ковалевский М.М. Закон и обычаи на Кавказе. Т. 2. С. 220–223; Перечень некоторых распоряжений высшего начальства и постановлений Дагестанского народного суда, преподанных к руководству словесного суда округа // Памятники обычного права Дагестана. С. 177–182.

² См., например: Адаты Южнодагестанских обществ // ССКГ. Вып. 8. Тифлис, 1975. С. 6.

³ Комаров А.В. Указ. соч. С. 46–47.

роприятия приводили к постепенному переходу от кровомщения к административному наказанию.

Полностью ликвидировать обычай, однако, не удалось, тем более, что и имущая верхушка, и духовенство пропагандировали незыблемость и святость адатных норм.

Таким образом, процесс разложения патриархальных и развитие феодальных отношений, все большее усиление соседских связей за счет ослабления кровно-родственных, присоединение Дагестана к России и проведение судебно-административных реформ были теми причинами, которые способствовали некоторому переосмыслению патриархального обычая и все большей замене кровной мести денежным выкупом. Тем не менее, происшедшие перемены были не настолько глобальными для утверждения, что кровная месть в этот период «не имела ничего общего с кровной родовой местью»¹. Кровно-родственные отношения ослабли, но не настолько, чтобы не оказывать влияние на общественный быт дагестанцев вообще, на общественный быт ахвахцев в частности.

4. Обычай взаимопомощи

Одним из традиционных обычаев ахвахцев, возникших на основе коллективной трудовой деятельности, был обычай взаимопомощи. Он появился и развивался в условиях господства родовой общины, отражал коллективный, общинный характер труда. Однако примитивные формы труда, сложности ведения хозяйства способствовали сохранению этого обычая, как характерной черты общественного быта, и на последующих этапах социально-экономического развития общества.

В условиях экстенсивного животноводства, земельного голода, натуральных и полунатуральных форм хозяйства, ахвахской семье со средним достатком приходилось преодолевать значительные трудности в обеспечении прожиточного минимума. В то же время каждый член общества мог рассчи-

тывать на поддержку родственников и односельчан, готовых по необходимости придти на помощь нуждающемуся.

В различных случаях для помощи человеку собиралось различное количество людей, различного половозрастного состава. Это зависело от нескольких причин: от вида предстоящих работ, степени авторитетности той или иной семьи в округе, от числа родственников хозяина, от объема предстоящих работ, времени года и др. Чаще всего соседская и родственная помощь оказывалась при различного рода сельскохозяйственных работах – при вспашке, удобрении поля, посеве, прополке, уборке урожая, обмолоте и др.

Поздней осенью или зимой организовывалась помощь в перебирании гороха, фасоли, в лущении кукурузы и др. Для этого у хозяина собирались односельчане, соседи и родственники, в подавляющем большинстве – парни и девушки. Здесь царили смех, шутки и веселье, молодые люди соревновались в остроумии, парни намекали на свои симпатии к тем или иным девушкам. То и дело работа прерывалась танцами, пелись песни. Подобные формы взаимопомощи известны и другим дагестанским народностям: аварцам, лакцам, кумыкам¹ и др.

Животноводство занимало очень большое место в жизни ахвахцев и поэтому понятно, что и здесь большинство хозяйств нуждалось в помощи односельчан и родственников. Люди помогали друг другу в сезон стрижки овец и при изготовлении молочных продуктов. Если кто-либо из односельчан случайно оказывался без кормов на зиму (наприм., от пожара), все селение помогало ему, каждый делился чем только мог. Точно также поступало общество, если кто-либо из односельчан по какой-либо причине нес большие убытки в скоте

¹ Егорова В.П. Указ. соч. С. 40.

¹ Никольская З.М. Родовые формы и отношения у аварцев в XIX в. М., 1948. С. 113; Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М., 1961. С. 68; Лугув С.А. Взаимопомощь в хозяйственной деятельности лакцев. (Вторая половина XIX – нач. XX в.) // Хозяйство народов Дагестана в XIX–XX вв. Махачкала, 1979. С. 102–103; Мусаева М.К. Взаимопомощь и ее формы у хваршин // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX– начале XX века. Махачкала, 1987. С. 127–128 – и др.

(от эпизоотии, воровства, стихийного бедствия и т.д.). Родственники и просто односельчане давали пострадавшему овцу, барана, одну голову или несколько: это зависело от степени родства и от состоятельности дарителя.

По адатам ахвахцев, любой, понесший материальный ущерб от пожара, воровства и эпизоотии и др., мог ожидать помощи от родственников и односельчан. Помощь оказывалась не только скотом, но и продуктами, одеждой, утварью, деньгами. Остаться в стороне, не принять участия в подобном мероприятии считалось для члена общества унижительным. Общественное мнение резко осуждало такого человека.

Самый популярный и распространенный вид взаимопомощи у ахвахцев – это взаимопомощь при строительстве дома. На любом из этапов строительства любой из членов общества получал от родственников и односельчан поддержку и помощь. Она оказывалась при заготовке строительного камня, закладке фундамента, воздвижении стен, перекрытии крыши, обмазке стен и др. Взаимопомощь при строительстве дома оказывалась и другими народами Дагестана: аварцами, даргинцами, лакцами, лезгинами, табасаранцами, кумыками и др.¹

Характерна такая помощь и для других кавказских народов².

Все работы, выполняемые группой людей в виде взаимопомощи, производились безвозмездно. По традиции, не только каких-нибудь переговоров об оплате, но даже намеков на этот счет не было и не могло быть. К концу работы хозяин обычно угощал работавших обедом или ужином.

¹ Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 199–200; Гаджиева С.Ш., Османов М.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967. С. 149; Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1971. С. 107; Лугуев С.А. Указ. соч. С. 104–105; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин XIX – нач. XX в. М., 1978. С. 187–188 – и др.

² Магомедов А.Х. Указ. соч. С. 446; Асанов Ю.Н. Поселение, жилища и хозяйственные постройки балкарцев. Нальчик, 1976. С. 33 – и др.

Одной из форм соседской и родственной взаимопомощи были взаимные одалживания «къазилъа беке», «къарахае». Объектом одалживания служило все, начиная продуктами питания и предметами одежды и кончая рабочим скотом.

Затруднения в ведении хозяйства приводили к тому, что отдельные семьи, объединив свои усилия, создавали краткосрочные и долгосрочные союзы. Одно хозяйство имело быка, другой давал плуг, третий предоставлял в общее распоряжение свои рабочие руки и др. Объединялись чаще всего родственные семьи, но во второй половине XIX в. подобные союзы нередко состояли из соседей, односельчан вообще.

Подобная форма объединения усилий нескольких хозяйств, так называемая «супруга», известна и другим дагестанским и кавказским народам¹.

Обычай взаимопомощи был узаконен адатом. Существовавший в силу хозяйственной необходимости обычай стал нормой общественной жизни, морально-этическим критерием поведения члена общества. Однако нельзя не заметить, что феодализирующаяся общинная верхушка и имущая прослойка населения зачастую использовали освященный традицией обычай в целях личного обогащения. Беднейшие массы Ахваха выполняли в хозяйстве члена сельского управления, в хозяйстве богатого барановода, буквально все виды работ: пахали, сеяли, убирали урожай, молотили, пасли овец, косили траву и т.д. – и все это в виде «помощи».

Таким образом, обычай взаимопомощи, зародившийся в недрах родовой общины и являющийся отражением присущих ей производственных отношений, продолжал развиваться и в условиях классового общества, в условиях новой социаль-

¹ Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 100; Агаширинова С.С. Патронимия у лезгин // УЗ ИИЯЛ. Вып. 14. Махачкала, 1965. С. 113; Калоев Б.А. Агулы // ТИЭ. Вып. 79. 1962. С. 21; Гаглойти З.Д. Очерки по этнографии Осетии. I. Общественный быт Осетии XIX в. Тбилиси, 1974. С. 112, 113; Кантария Н. К вопросу о некоторых трудовых объединениях, связанных со вспашкой в Кабарде // Сб. статей по истории Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1959. С. 56 и др.

ной организации – сельской территориальной общины. С развитием последней взаимопомощь, оставаясь преимущественно родственно-тухумной, все больше приобретает и соседский характер. Нельзя не отметить, что этот обычай в условиях земельного голода, необычайно высоких цен на сенокосы и пашни, в условиях отсталых натуральных форм хозяйства и жесткой эксплуатации был необычайно действенным и исторически оправдал себя.

5. Гостеприимство и куначество

Обычай гостеприимства¹ – один из самых стойких и свято соблюдаемых для ахвахцев. Он широко распространен во всем Дагестане, на всем Кавказе. Возникнув в недрах родового строя, он сохранился и в доследующие эпохи, развиваясь и приспособляясь к новым требованиям и условиям. Одним из результатов окончательного присоединения к России было усиление имущественной дифференциации крестьян в условиях которой наблюдается тенденция превращения гостя в гостя персональной, отдельно взятой семьи (особенно к концу XIX – нач XX в.). Однако, здесь можно говорить только именно о тенденции. Исследователи совершенно правильно отмечаю, что для конца XIX в. в Дагестане и на Кавказе вообще гостеприимство не утрачивает архаических черт родовой организации, выразившихся во всесторонней заботе о госте прежде всего семейно-родственными группами².

В основном в XIX в. у ахвахцев гость – это прежде всего гость общества в целом. Не случайно по адатам поселений Тад-Магитля, если в период раздачи общественных сенокосов в селении находится гость, то он имел право на пай сенокоса. Если хозяин и его родственники были ответственными за

честь, жизнь и имущество гостя перед общиной, то и община несла ответственность за любого гостя, находящегося на ее территории, перед союзом сельских общин, соседними общинами, соседними народами и т.д.

Гостей ахвахцы делили на две категорий: «имамада цццеве» и «цццеве». «Имамада цццеве» – это категория, широко известная в кавказоведческой литературе под термином «кунак». Своеобразные, сложные отношения куначества выделились в целый институт. Гостеприимство «исторически предшествовало куначеству, которое представляло собой следующий этап в развитии международных и межсемейных отношений»¹. На разницу между кунаком (хъунахъ, лыман, хион, узаг) и гостем указывает Б.А. Калоев² и другие авторы.

Развитие отношений куначества вероятно свидетельствует о том, что в общественной жизни ахвахцев все больше и больше места занимают соседские связи; в условиях все большего ослабления кровно-родственных связей значительное место в жизни ахвахца наряду с родственником приобретает близкий друг, товарищ, союзник и опора во всех случаях жизни.

Приезжая в селение, гость останавливался только у своего кунака, иначе последнему была бы нанесена большая обида.

По адатам ахвахцев кунак не только сам пользовался гостеприимством хозяина, но мог и передоверить ему своих родственников, друзей и близких. Приезжему достаточно было сказать хозяину, что он приехал по рекомендации такого-то и этого было достаточно, чтобы его встретили как самого кунака.

Кунака обеспечивали всем необходимым, старались развлечь его всеми доступными средствами: приглашались сельские острословы и балагуры, певцы и певицы, устраивались танцы. Кунак же, следуя народному этикету, стремился

¹ См.: Гамзатова А.Ш. Обычай гостеприимства и куначества у народов Центрального и Западного Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 2008.

² Егорова В.П. Из народных традиций Дагестана // ВИЭД. Вып. 2. Махачкала, 1970. С. 88; Гаглоева З.Д. Общественный быт осетин в XIX в. // Автор. дис. ... докт. ист. наук. Тбилиси, 1975. С. 51.

¹ Горданов В.К. Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов // СЭ. 1964. № 1. С. 46–47.

² Калоев Б.А. Осетины. Изд. 2. М., 1971. С. 188.

как можно меньше стеснять хозяина, не особенно отвлекать его от повседневных хлопот и занятий, не затруднять его материально и т.д. Уезжающего кунака обязательно провожали, если не хозяин дома, так его сын, брат, племянник. Провожали его до границ земель общины: дальше не хозяин, ни его родственники, ни община не несли ответственность ни за поступки гостя, ни за его безопасность. В исследовании по общественному быту осетин З.Д. Гаглойти объясняет этот обычай ответственностью общины за преступления, совершаемые на ее территории¹. Не случайно в отдельных аварских обществах существовали адаты, согласно которым за проводы гостя дальше общественных земель с виновного взыскивался штраф².

Кунаку отводили лучшие помещения, лучшую комнату в доме. Отдельные авторы, останавливаясь на обычаях гостеприимства у горцев Дагестана, говорят о наличии у них специальных комнат и даже домов – кунацких³. Наш полевой материал в отношении ахвацгов (точно также, как и в отношении лакцев)⁴, этого не подтверждает: специально для гостей комнату (не говоря уже о доме) ахвацвы не оборудовали отдельно, а просто выделяли ему лучшую по удобствам и убранству комнату. К такому же выводу в отношении даргинцев еще раньше пришел М.-З.О. Османов⁵.

Отношения кунаков напоминали отношения близких родственников. Они взаимно принимали участие в строительстве дома, помогала в хозяйственных работах, несли наравне с родственниками расходы по случаю свадеб, похорон, сборов средств для уплаты «цены крови» и т.д.

¹ Гаглойти З.Д. Очерки по этнографии осетин. С. 115.

² Адаты аварцев // РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп.1. Д. 59. Л. 31, 99.

³ Абельдяев Н.М. Заметки о домашнем быте Дагестанских горцев // К. Тифлис, 1857. № 50–51; Егорова В.П. Из народных традиций Дагестана. С. 83.

⁴ Лугуев С.А. Гостеприимство и куначество у лакцев // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980. С. 68.

⁵ Материальная культура даргинцев. С. 124, 134, 135.

Щцлеве – это любой приезжий посторонний, не имеющий в данном селении кунаков. Обычно такие приезжие шли на годекан, приветствовали собравшихся и присаживались на некоторое время. Кто-нибудь из находящихся там мужчин брал инициативу и приглашал приезжего домой. Здесь приезжий мог рассчитывать на кров, лучшую постель, лучший кусок за столом и т.д. В лице хозяина дома гость мог найти хорошего друга, и их отношения могли перерасти в отношения кунаков.

Хозяин, желающий как можно лучше встретить гостя и испытывавший в чем-либо надобность, без колебания обращался к родственнику или соседу за помощью. Часто родственники и односельчане приходили поздороваться с гостем, послушать новости и приносили с собой что-либо для его угощения. В этом плане весьма характерен такой факт: жители селения Ратлуб часть овец содержали зимой в утепленных хлевах, на стационаре. Выносить оттуда сено разрешалось только для коня гостя. Встречал гостя, как правило, хозяин дома – мужчина. Отложив все свои дела, он был обязан все свое внимание уделять гостю, оказывать ему подчеркнутое уважение («хлати»), предугадывать его желания. Встречая гостя, хозяин предлагал ему снять оружие, как бы подчеркивая, что в этом доме он вне всякой опасности и по необходимости его здесь защитят. К таким же выводам пришел и наблюдавший обычаи гостеприимства в Дагестане К. Гилев¹. Угощая гостя, хозяин считал себя обязанным следить за тем, чтобы гость насытился, напоминая ему о еде, предлагая отведать того или другого, просил чувствовать себя свободно и не стесняться².

¹ Гилев К. Путевые заметки о Дагестане // К. 1866. № 3.

² Более подробно о приеме гостей и кунаков и их взаимоотношениях с хозяином см.: Лугуев С.А. Традиционные нормы культуры поведения и этикет народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 2002. С. 68–70; Он же. Культура поведения и этикет дагестанцев XIX – начало XX века. Махачкала, 2006. С. 227–239; Он же. Традиционные нормы межличностного и группового общения на

Таким образом, кому предстояла дорога, мог смело отправляться в путь, будучи уверенным, что и при поездке, и в конечном пункте он найдет самое радушное обхождение, пищу и кров. «Лезгин проедет весь Дагестан, не вынимая ни одного абазы», – писал Е. Марков¹.

Личность кунака, гостя считалась неприкосновенной. Если чей-либо гость был уличен в воровстве, хозяин краденного предъявлял претензии не гостю, а к принимающему его. Подобные обычаи знакомы и другим народам Дагестана, например, кумыкам². В любом случае хозяин дома обязан был защищать своего гостя и если нужно – с оружием в руках. Если он при этом ранил или убивал кого-либо, то по существующим адатам освобождался от всякой ответственности. Подобные адатные установки действовали во всем Дагестане. Так, например, А.Г. Васильев приводит случаи, когда лакез взял под защиту своего кровника, скрывавшегося от преследования в его доме и получившего таким образом право гостя³.

Гость на территории проживания хозяина, у которого он остановился, пользовался иммунитетом, нормы местных адатов на него не распространялись. В то же время и хозяин, принимающий гостя, и его тухум, и вся община стояли на страже его жизни, чести и имущества, отвечая за гостя в адатном порядке и, в еще большей степени, в морально-этическом плане. «Охрана жизни, имущества и чести лиц, вступивших на чужую территорию, которая осуществлялась обладателями этой территории, не только была возведена в ранг обязательного правового установления..., но являлась называемым моральным принципом, более надежным для защиты чужака,

чем декларируемая в кодексах уголовная ответственность», – пишет М.А. Агларов¹.

Принимая у себя гостя и входя с ним в отношения куначества, ахваец тем самым обретал друга и союзника на все случаи жизни. Однако, обретение такого друга не было для ахваца, как и дагестанца вообще, самоцелью. Широкая распространенность обычая гостеприимства, охват им всех сословно-классовых прослоек, возведение его в ранг культа говорят о том, что гостеприимство – это, прежде всего, исторически апробированная форма общения людей, порожденная особенностями социально-экономических условий, общественного быта, межсельских и межэтнических торгово-экономических и культурных связей.

Оскверняя лучшие традиции народа, хунзахские и гидатлинские феодалы принуждали иногда ахвацев, в виде наказания за сопротивление их захватническим устремлениям, к насильственному оказанию гостеприимства, присылая к ним на несколько дней на прокормление 10–15 человек. Думается, углублением процесса сословной и имущественной дифференциации населения можно объяснить появления адатных норм, предусматривающих принуждение к угощению провинившимся определенного числа лиц².

Итак, обычай гостеприимства с развитием общества все больше теряет связь с кровно-родственными отношениями коллектива людей. В кунаке, госте все больше начинают видеть личного союзника и друга. Это историческая форма общения людей стала средством передачи информации, средством межнациональных контактов, средством усиления взаимовлияния культур, сближение ахвацев с другими народами Дагестана. «Можно смело утверждать, что только священный обычай гостеприимства дает возможность проникнуть в эту недоступную страну», – писал А.К. Сержпутов-

родов Дагестана в XIX – начале XX века. Махачкала, 2007. С. 104–119; Гамзатова А.Ш. указ. соч. С. 68–82 и др.

¹ Марков Е. Очерки Кавказа. СПб.; М., 1904. С. 667.

² Алибеков Мамай. Адаты кумыков. Махачкала, 1927. С. 27.

³ Васильев А.Т. Кази-кумухцы // ЭО. 1899. № 3. С. 68.

¹ Агларов М.А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в. М., 1988. С. 103.

² См.: Свод решений и обычаев Цекубского сельского общества. С. 145, 147; Гидатлинские адаты. С. 29.

ский¹. Это же мнение разделяет и С. Анисимов: «По существу это (гостеприимство – Л.С.) – закон международного общения, благодаря которому только и возможны сношения кавказских народов друг с другом и путешествие в его замкнутых горных долинах и котлованах»².

Освещенный традицией и веками обычай стал для ахвацев, как и для других дагестанцев, нормой общения, морально-этической нормой для каждого члена общества, нравственной характеристикой всей народности.

6. Формы досуга

Большая часть времени семьи ахваца была посвящена нелегкой борьбе за существование. Однако малочисленные незанятые работой часы люди старались провести в обществе друг друга, послушать стариков, поделиться интересными моментами из собственной жизни, за шуткой, остроумной беседой, а по возможности – за едой и напитками, отдохнуть от повседневных забот и хлопот.

Самым распространенным видом времяпрепровождения для мужчин было сидение на годекане «шири». Собирались мужчины по вечерам, не регулярно. Представители старшего и среднего поколения могли здесь обменяться новостями, решить какие-то хозяйственные и семейные проблемы, обсудить поступки и поведение отдельных членов общества. Это, по сути дела, были мужские клубы под открытым небом, участником здесь мог быть любой мужчина джамаата. Официальными полномочиями годекан не располагал, но, тем не менее, здесь вырабатывалось общественное мнение, и им каждый дорожил. Кроме того, годекан ахвацев, как и у других дагестанцев, был местом воспитания подрастающего поколения, где молодежи в рассказах и притчах старших преподносились уроки нравственности, ценностных ориентаций, морально-этических норм.

¹ Сержпутовский А.К. Поездка в нагорный Дагестан. Петроград, 1917. С. 6.

² Анисимов С. Кавказский край: Путеводитель. М.; Л., 1928. С. 12.

Распространенной формой проведения свободного времени у ахвацев были различного типа увеселительные собрания, различающиеся по половозрастным категориям.

В селениях Ратлуб-Ахваха взрослые мужчины устраивали своеобразное празднование первого помола. Из муки нового урожая готовили хинкал, подаваемый к столу со свежим мясом. Подавались также и хмельные напитки. Хозяин дома приглашал к себе пять–шесть человек, мужчины проводили время за столом, угощались, поднимали бокалы, шутили, обменивались остротами. Подобные застолья, проходившие поочередно то у одного, то у другого, длились три–четыре дня. Кроме того, хозяйка дома 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 происходили подобные же собрания мужчин, также гостивших поочередно друг у друга, с той разницей, что гости собиралась отведать отваренные бараньи головы и ножки.

Мужчины среднего возраста группы поселений Тад-Магитля зимой собиралась большой компанией в каком-нибудь свободном доме. В складчину покупались хмельное и бараны, руководил собранием выборный распорядитель – «удаман». Собравшиеся могли веселиться месяц и больше с небольшими перерывами. Уходить домой разрешалось только с согласия удамана. Мужчины пили, ели, рассказывали занимательные истории, пели, устраивали пляски. В собрании царил порядок: кто-то заготавливал 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 был обязан в кратчайший срок принести собравшимся хмельное, мясо, курицу, яйца и т.д. Быть участни-

ком такого собрания мог любой желающий, при условии участия в складчине и безоговорочного подчинения удаману.

Такие же увеселительные собрания мужчин среднего возраста бытовали и в селении Тлянуб. Число одновременно собирающихся 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-либо 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 виновный должен был принести для собравшихся. Мужчины целый день проводили вместе, поздним вечером расходились по домам и утром вновь собирались.

Мало чем отличающиеся от тлянубских бытовали собрания мужчин среднего возраста и в Цекобе

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, устраивались пляски, исполнялись песни. За какие-нибудь «провинности» на виновных налагались штрафы. В большинстве случаев они заключались в обязанности того или иного украсть у односельчанина или жителя соседнего селения барана, ягненка, петуха, кувшин бузы и т.д. Особенно почетным для икупителя штрафа считалось поручение принести мед. Осведомители были обязаны выяснить, у кого и где храниться 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-осведомителей, в обязанности которого входило помогать оштрафованному: отвлечь хозяев, успокоить собаку, обеспечить путь к отступлению и т.д. Оба молодых человека

не имели права придти назад с пустыми руками: если требуемое не удалось украсть, они должны были это купить или принести из своего дома. Возвратившись через установленный срок (не больше часа), молодые люди под одобрительный смех окружающих рассказывали о своих «приключениях», подчеркнуто все преувеличивая: о сражениях с аждахой (могла иметься ввиду перебранка с хозяйкой), с тигром (имелась ввиду повстречавшаяся кошка), о взятии крепости (т.е. проникновение в чулан) и т.д. Утром следующего дня хозяину возвращали стоимость похищенного. Тот мог взять плату, мог и не взять ее (если речь шла о кувшине бузы, курице, яйцах и прочих мелких убытках), но наградить молодых людей продуктами был обязан: мясом, колбасой, картофелем, мукой и т.д. Такие веселья продолжались 2–3 дня, причем, каждый день распорядитель и его помощники выбирались новые.

Подобные увеселительные собрания молодежи могли растянуться на более длительное время. Так, например, молодежь селения Кудияб-Росо устраивала 5–7 дневные оборы.

Указанные формы досуга, во многом сходные с увеселительными мероприятиями под названием «переходящее ханство», известны и другим народам Дагестана, и в частности – представителям аварской группы народов¹. Скорее всего это пережиточные проявления «мужских союзов», достаточно хорошо описанных в кавказоведческой литературе².

¹ Попов Н. Кавказские спартанцы. (Игры народов Дагестана) // Вестник знания. № 2. М., 1926. С. 133; Егорова В.П. Некоторые формы досуга сельского населения Дагестана // ВИЭД. Вып. 3. Махачкала, 1972. С. 32.

² См.: Шиллинг Е.М. Дагестанская экспедиция 1946 г. // КСИЭ. 1948. Вып. 4. С. 11; Он же. Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949. С. 147–173; Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. М., 1961. С. 48; Агларов М.А. Андийская группа народностей. Махачкала, 1967 // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 67. Л. 212–217; Лугув С.А. Реликты мужских союзов в общественном быте лакцев // Тез. докл. Всесоюзн. сессии по итогам полевых этнографических исследований в 1980–1981 гг. Нальчик, 1982. С. 30–31; Он же. Формы ритуализованного досуга ахвахцев // Вопросы общественного быта

Одна из игр молодежи на таких собраниях называлась «хиси» – «ошибка». Перед ее началом ведущий показывал всем четыре небольших предмета, давая им названия животных, например монету (собака), кость (осел), камушек (пестух), косточку от ягоды (лошадь), складывал все это в папаху, а затем, вытащив один из предметов, быстро бросал его на стол или на пол. Если, к примеру, вбрасывалась кость, все должны были кричать по ослиному, если фруктовую (ягодную) косточку – ржать, и т.д. Неверно сориентировавшийся под громкий смех присутствующих в одиночку «исправлял ошибку», т.е. в данном случае – кричал ослом или ржал. После ведущий объявлял какой штраф накладывается на виновного (принести мясо, хлеб, бузу и проч.) и игра продолжалась.

Зимними вечерами к кому-нибудь из одиноких женщин иногда собрались молодые женщины и девушки. Они являлись, как правило, с какой-нибудь работой – штопкой, шить-

ем, вязанием и приносили с собой картофель, морковь, злаки. Злаки поджаривались на плите или сковороде, картофель или морковь варились, и женщины всем этим угощались. Здесь делились новостями, беседовали, пели. Любимым женским развлечением была игра в «кляча» («шуба»). Перед началом игры одна из старших женщин собирала у присутствующих фанты – у кого платок, у кого кольцо, серьгу, браслет и т.д. Другая садилась в углу, лицом к стене. Подняв один из предметов над головой, ведущая говорила: «Расскажи-ка нам о муже (женхе, свекре, девере) хозяйки этой вещи: сколько ему лет? Сколько у него детей? Сколько раз он был женат? – и т.д. (На каждый вопрос давался отдельный ответ). Или же: «Когда вы его жените? Кого бы ты хотела взять ему в жены? Как давно он достиг совершеннолетия?» и т.д. и т.п. Вся соль вопросов заключалась в том, что в первом случае речь могла идти о юноше, а во втором – о пожилом человеке. Отвечая на каждый из вопросов, сидящая в углу женщина заворачивалась в овчинную шубу с головой, для того, чтобы не услышать возможной подсказки. Если она отвечала на вопросы хоть приблизительно верно, в угол сажали хозяйку последнего фанты и игра продолжалась. В вопросах и ответах разрешалось затрагивать интимную жизнь человека и его анатомо-физиологические особенности. 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.

Таким образом, ахвахцы, как и другие дагестанцы, в свободное от работы время организовано проводили свой досуг; игровые собрания ахвахцев имели некоторые общие черты со сходными формами организации досуга других дагестанцев: кубачинцев, кванединцев, урадинцев, тидибцев¹. В организации и проведении досуга большую роль играли обычаи, традиции и адаты, регулировавшие общественные отношения внутри сельской общины. Отдельные виды организо-

народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1987. С. 51–54; Лугуев С.А., Рамазанова З.Б. Пережитки мужского союза «Вардиш» у лакцев сел. Вильташи и Убра в XIX в. // Мат. V Конгресса этнологов и антропологов России. М., 2003. С. 148–149; Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана. М., 1985. С. 117; Ислам-магомедов А.И. Мужские собрания гьоркья рукь у аварцев // Тез. докл. научн. сессии, посвящ. итогам экспед. исследований ИИЯЛ в 1984–1985 гг. Махачкала, 1986. С. 60–61; Он же. Формы общественного досуга у горцев Дагестана // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1987. С. 45–62; Он же. Аварцы: Историко-этнографическое исследование. XVIII – XIX вв. Махачкала, 2002. С. 148–149; Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана. Л., 1988. С. 113–134; Карпов Ю.Ю. Военная организация и социальное развитие союзов общин Северного Кавказа // Этнографические аспекты традиционной военной организации народов Кавказа и Средней Азии. М., 1990. Вып. 1. С. 7–25; Он же. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 77–83 и др.; Мусаев М.Г. Традиционная физическая культура и спорт в жизни народов Центрального и Западного Дагестана в XIX начале XX века. Махачкала, 2008. С. 157–163.

¹ Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура. С. 148–173; Егорова В.П. Указ. соч. С. 31–32.

ванного досуга представляли собой остаточные явления ритуально-игровых циклов древних обрядовых мужских и женских объединений. В XIX в., и тем более в XX в. подобные собрания все больше утрачивали ритуально-обрядовое содержание и превращались в организованное развлечение, коллективный отдых людей.

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

7. Этикет

Своеобразие социально-экономического и культурного развития того или иного этноса вырабатывает у него более или менее оригинальную (в зависимости от степени влияния соседних этносов и его интенсивности) культуру общения, наиболее ярко выраженную в этикете. Этикет – это система характерных для данного этноса моральных предписаний ритуализованного общения в типических, изо дня в день повторяющихся ситуациях взаимодействия¹.

Морально-этические нормы поведения в обществе регламентировали каждый шаг, каждый поступок ахвахца. Пренебрежение этими нормами грозило ему осуждением в лице общественного мнения, насмешкой окружающих, потерей авторитета и в конечном счете – всеобщим презрением. Ахвахец, дагестанец, горец вообще, не столько опасался административного осуждения, сколько осуждения общественным мнением. Поэтому беспредельное почитание мнения общества, глубокое уважение этого мнения, боязнь общест-

венного осуждения, насмешек и неуважения к себе немало способствовали превращению этических норм в привычку, в составную часть характера человека, а этнопсихологическую характеристику народа в целом.

Нормы поведения и обхождения вытекали из особенностей социально-экономических условий развития общества.

Во многом формирование обычаев и правил обхождения, норм общения ахвахца определялось сознанием принадлежности к свободному народу, не зависимому от сильного соседа или феодальной власти. Отсюда вытекало чувство собственного достоинства, накладывавшее отпечаток на поведение горца. В повседневном быту, в межличностном общении поведение ахвахцев во многом определилось именно этим сознанием, открытым или внутренним противопоставлениям действий и поступков «свободного» и «несвободного» по своему происхождению. Неразвитость феодальных отношений закономерно привела, как уже говорилось, к укоренению в общественном и семейном быту ахвахцев патриархальных норм и положений. Эти нормы и положения также наложили ощутимый отпечаток на поведенческие характеристики ахвахцев. Господствующие формы социально-экономических отношений породили соответствующие им особенности семейных отношений, что не могло не повлиять на народный этикет. Все это в совокупности способствовало формированию неписанного свода и отдельных положений морально-этических, поведенческих, этикетных норм ахвахцев, соблюдение которых считалось делом чести («тлуби цек»).

Почитание старших для ахвахцев – это стойкое наследие родовых отношений, обеспечивавшее производственно-трудовую дисциплину и налаженность, упорядоченность взаимоотношений в патриархальном обществе. Поддерживаемое «силой общественного мнения, вековыми традиция-

¹ См.: Бгажноков Б.Х. Адыгский этикет. Нальчик, 1978; Он же. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983; Лугуев С.А. Традиционные нормы культуры поведения и этикет народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 2001; Он же. Культура поведения и этикет дагестанцев. XIX – нач. XX века. Махачкала, 2006. Гимбатова М.Б. Культура поведения и этикет ногайцев в семейном и общественном быту. (XIX – начало XX века). Махачкала, 2007.

ми, старинными привычками и системой воспитания»¹, почитание старших стало со временем проявлением морально-этических устоев народа. Члены общества, общины привыкли видеть в старших, стариках хранителей народных обычаев и традиций, средоточие житейского опыта и мудрости. А.М. Ладыженский отмечал для дагестанцев: «Основными положениями внутриродовых взаимоотношений является беспрекословное подчинение младших старшим, почитание стариков...»². Старик, старший мог вмешаться, если возникала необходимость, в хозяйственные и семейно-бытовые проблемы не только родственной семьи, но и любой семьи общины. Во всех случаях его слова принимались во внимание, и если он кого-то отчитывал, кому-то делал внушение, замечание, его слушали стоя, покорно склонив голову, не возражая.

Младший приветствовал старшего стоя, уступая ему место. Сидеть в присутствии старика для молодого человека считалось неприличным. По сложившимся представлениям, протянуть руку для пожатия означало желание подчеркнуть свое уважение, поэтому младший первым протягивал руку, здороваясь со старшим.

Одним из стойко сохранившихся наследием патриархально-родовых отношений было неравноправное положение женщины в семье и в обществе. Однако, это обстоятельство несколько не исключало уважительного отношения к женщине. Всякое рукоприкладство по отношению к жене в административном порядке не преследовалось, но общественным мнением резко осуждалось. По нормам общественной морали совершенно исключалась допустимость в присутствии женщин сквернословия, ссор, скандалов, драк. Узаконенные адатом нормы исключали малейшую возможность унижения достоинства женщины мужчинами общест-

ва, обсуждение поведения женщины, не являющейся родственницей для обсуждающих, высмеивание ее физических или нравственных качеств строго запрещалось. Ссора, перебранка с женщиной общества считались фактом, позорящим мужчину. Особым уважением пользовались пожилые женщины. Знающая обычаи своего края, особенности жизни и быта окружающих людей, умный и наблюдательный человек, готовый помочь мудрым советом – такая женщина пользовалась высоким авторитетом

Обычаи народного общения, обхождения особенно ярко проявлялись в регламентировании до малейших подробностей форм приветствования ахвацев. Приветствуя отдельное лицо или группу лиц, мужчина или женщина не только демонстрировали свое уважение к окружающим, но и подчеркивали свое достоинство, такт, воспитанность.

Во всех ситуациях младший первым приветствовал старшего: в селении, за селением, на дороге и т.д. При встрече вне селения младший, подав руку старшему, приветствовал его и спрашивался, не нужна ли от него какая-нибудь помощь, услуга. Если младший при этом был на коне, а старший – пешим, младший останавливал коня, спешивался, и держа коня под уздцы в левой руке, подходил к старшему с правой стороны. При этом он был обязан спросить старшего, не нужен ли тому конь. Если старший отказывался, то считалось хорошим тоном, когда младший провожал старшего на некоторое расстояние.

Старший конный при встрече с пешим младшим мог оставаться верхом и так отвечать на приветствие. При встрече мужчин-ровесников, идущий из селения первым приветствовал идущего в селение, спускающийся – поднимающегося. одиночка – группу, всадник – пешего. Приветствовать ровесника, сидя верхом, считалось неприличным. Считалось неприличным говорить с пешим, держа плеть в правой руке, ее обязательно перекладывали в левую. Если в путь отправлялась группа мужчин, старший шел чуть впереди, самый младший – с края дороги (в сторону обрыва), остальные – по другую сторону от старшего. Встречный одиночка, привет-

¹ Магомедов Р.М. Новое время и старые обычаи. Махачкала, 1966. С. 3.

² Ладыженский А.М. Очерки официальной эмбриологии. Ростов, 1926. С. 164.

ствуя группу, обращался сначала к старшему, младшего приветствовал последним. Женщина первая приветствовала взрослого мужчину, вставая с места при его появлении. Исключение из этого правила составляли представительницы старшего поколения: их мужчины приветствовали первыми, а они отвечали, не поднимаясь с места.

Ахвахцы, мужчины и женщины, никогда не проходили молча мимо человека или группы людей, занятых каким-либо делом, отдыхающих, веселящихся и т.д. При этом либо произносились общие слова, выражающие добрые пожелания, либо, чаще всего, высказывалась стандартная формула, подходящая именно к данному случаю. Так, у ахвахцев существовали стандартизированные приветствия – пожелания для уваживающих почву, пахущих, сеющих, занятых прополкой, убирающих урожай, занимающихся обмолотом, пасущих стадо, отару, косящих траву, стригущих овец, занятых ремеслом, строящих дом, заготавливающих строительный камень, лес, закладывающих фундамент, возводящих стены, перекрывающих крышу, ремонтирующих дорогу, мечеть, отдыхающих, веселящихся, празднующих рождение сына, возвращение с чужбины родственника, принимающих гостя, женящих сына или выдающих дочь, сидящих на годекане, выздоравливающих, сделавших покупку, продажу, идущих на базар или возвращающихся с базара, режущих скотину, заготавливающих хворост, кизяк и т.д., и т.п.

Поведение мужчины в общественном месте должно было быть проникнуто достоинством, а также стремлением подчеркнуть доброжелательное отношение и сердечность к окружающим. Речь говорящего должна была быть неторопливой, спокойной. В критических ситуациях мужчина обязан был проявлять смелость, отвагу, мужество (мужество – «екюльи»). Отсчет личных качеств мужчина начинался именно отсюда – от умения, не дрогнув, защитить свое селение, джамаат, тухум, родственников, семью, себя.

Одним из самых важных мужских качеств считалась сдержанность. Мужчина в присутствии посторонних старался ничем не выдать чувство голода, холода, жажды, усталости

и др. Любое проявление бесхарактерности, слабости считалось для него унизительным.

Умению вести себя за столом придавалось особое значение. Есть нужно было не торопясь, тщательно пережевывать пищу. Считалось крайне неприличным разговаривать с набитым ртом, откусывать от пищи большие куски. Правила хорошего тона предписывали прекращение приема пищи в момент произнесения кем-либо тоста, независимо от возраста говорящего. Считалось непристойным беседовать, есть, пить, когда старшие ведут застольную беседу. Разговор за столом мог быть только общий: один говорил, остальные слушали, или двое дискутировали, а остальные подавали реплики. Говорить с соседом по столу, не слушая остальных, никто себе не позволял. Если старший по возрасту или гость произносил тост в честь кого-либо из присутствующих, последний выслушивал говорящего стоя, даже если ему неоднократно предлагали сесть. Если за одним столом оказывались вместе отец и взрослый сын или старший и младший брат, младшие позволяли себе лишь пригубить бокал хмельного, не курили.

Таким образом, извечные традиции коллективизма, условия жизни, когда жить и трудиться приходилось в обществе односельчан и родственников, вырабатывали у ахвахцев нормы общественного поведения, в своей основе проникнутые уважением к личности, к обществу, подчеркивающие достоинство тех, кто их придерживался.

Исследование общественного быта ахвахцев в XIX – начале XX в. подводит к некоторым выводам.

Вся личная семейная и общественная жизнь ахвахца проходили в сельской общине. Это была самоуправляющаяся и саморегулирующаяся организация, призванная охранять интересы каждого члена общества. Сложные условия социально-экономического развития, характеризующиеся набирающими силу феодальными отношениями, переплетенными со значительными патриархальными пережитками, наложили отпечаток на особенности общественного управления, судопроизводства, народных обычаев и институтов. Сила

традиции – с одной стороны, и все явственней проявлявшаяся имущественная дифференциация населения – с другой; апробированные вековой практикой обычаи и традиции народа, приспособляемые к обслуживанию интересов имущей верхушки – все это в совокупности формировало и традиционный управленческий аппарат, и накладывало отпечаток на обычаи взаимопомощи, гостеприимства, кровной мести, формы досуга и морально-этические ориентации членов общества.

ГЛАВА V. СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ

1. Формы семьи

В XIX в. и задолго до этого господствующей формой семьи у ахвацев была малая семья. Искусственное террасирование, вызванное к жизни малоземельем в горах, способствовало раннему появлению частной собственности на землю, что наряду с другими послужило одной из основных причин раннего распада семейных общин¹. Однако, наш полевой материал дает возможность проследить наличие в Ахвахе не только в XIX в., но и в 30–40 гг. текущего столетия неразделенных семей. Термин «неразделенная семья» введен в этнографическую литературу М.А. Бикжановой и О.А. Сухаревой для обозначения переходного этапа от семейной патриархальной общины к малой индивидуальной семье². У ахвацев такая семья состояла из нескольких родных или родных и двоюродных братьев с их женами и детьми, иногда возглавляемых отцом, но чаще всего – одним из братьев. По классификации М.О. Косвена³ это была семья демократического типа, а точнее, если иметь в виду, что под «неразделенностью» имеется в виду «неразделенность братьев»⁴ – наиболее ранний ее тип, определенный Ю.В. Бромлеем как братская се-

¹ См.: Агларов М.А. Техника сооружения террасных полей и вопросы эволюции форм собственности у аварцев (до XX в.) // УЗ ИИЯЛ. Вып. 12. Махачкала, 1964.

² Сухарева О.А., Бикжанова М.А. Прошлое и настоящее селения Айкыран. Ташкент, 1955. С. 173–177.

³ Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. М., 1961. С. 102–103.

⁴ См.: Гаглоева З.Д. Семейная община у осетин // Изв. Юго-Осетинского НИИ. Вып. 15. Цхинвали, 1960. С. 105–106.

мья¹. Имеющийся в нашем распоряжении материал дает возможность для реконструкции семейных отношений у народа, которые принято считать характерными для патриархальной семейной общины на стадии ее распада. Рост производительных сил общества, изменение характера общественного разделения труда, постепенный переход от форм натурального хозяйства к товарному производству наряду с другими, хотя и менее значимыми факторами привели к утверждению у ахвацгов господства малой семьи. Жизнедеятельность, функционирование такой семьи проявлялась и реализовывалась в различных, но бок о бок и одновременно сосуществующих вариациях: в виде отдельно взятой малой семьи; в виде союза близкородственных семей, состоящих из трех–четырёх и более поколений брачных пар (большая семья); в виде такого же, но двухпоколенного в отношении брачных пар союза (неразделенной семьи). Семейная община, универсальный для большинства народов этап общественной организации, в отношении к народам Кавказа подробно исследована М.О. Косвен², отметившим кстати, что у народов Дагестана она исчезла сравнительно рано. О том, что многим народам Дагестана был характерен этот этап общественного развития, писали Р.М. Магомедов, С.Ш. Гаджиева, М.М. Ихил³ и др.

¹ Бромлей Ю.В. Ф. Энгельс и проблемы архаической формы семейной общины // Проблемы этнографии и антропологии в свете научного наследия Ф. Энгельса. М., 1972. С. 162–175.

² Косвен М.О. Этнография и история Кавказа; Он же. Семейная община и патронимия. М., 1963.

³ Магомедов Р.М. К вопросу о семейной общине в Дагестане // Труды II научной сессии Дагестанской Базы АН СССР. Махачкала, 1949; Он же. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII – начале XX в. Махачкала, 1957; Гаджиева С.Ш. К вопросу о тухуме и большой семье у каякентских кумыков // КСИЭ. Вып. 14, 1952; Она же. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М., 1961; Она же. Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 1985; Ихил М.М. Большая семья и патронимия у горских евреев // СЭ. 1950. № 1. – и др.

Однако, в XIX в. варианты семейных организаций зависели от реальных условий материально-экономической жизни коллектива людей и, следовательно, семейные союзы могли иногда возникать и распадаться на протяжении незначительного времени: отпочкование некоторого количества малых семей превращало большую семью в неразделенную, а последнюю – в малую; невыделение из состава семьи женатых сыновей превращало малую семью в неразделенную – и т.д. Тип вариации вызывался к жизни либо нежеланием дробить значительное, мощное хозяйство, стремлением сохранить в нем необходимое для его ведения количество рук, либо объяснялся усилиями сохранить в целостности то немногое, чем семья располагала, невозможностью выделения вновь образующейся семье скота и (или) угодий¹. Таким образом, малые семьи разрастались до неразделенных, последние – в большие, а те в свою очередь могли распастись на малые, и все это могло произойти при жизни одного поколения. Поэтому, большую неразделенную и малую семьи для начала XIX в. мы здесь рассматриваем не как поэтапно сменяющиеся формы семьи, а как сосуществующие одновременно варианты организации семей (при подавляюще численном превосходстве малых). Это свойственно и другим народам Дагестана. Так, С.Ш. Гаджиева пишет, что бытование неразделенных семей у кумыков «означает вторичное объединение экономически слабых, полураспавшихся семей в большую семейную общину с целью укрепления хозяйства»².

Полевые данные свидетельствуют, что в XIX. эпизодически у ахвацгов бытовали семейные общины, а точнее – тип большой семьи, «агнатно-большой семьи» по М.О. Косвену³. В отдельных случаях их бытование отмечалось даже в 20-х гг.

¹ Это мнение разделяют и другие исследователи, рассматривающие, правда, смену указанных семейных форм стадийно. См., напр.: Кисляков Н.А. Очерки по истории и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969. С. 19.

² Гаджиева С.Ш. Кумыки. С. 253–254.

³ Косвен М.О. Семейная община и патронимия. С. 72.

текущего столетия¹. В селении Кудияб-Росо жила семья Къадалай. Вместе с Къадалай и его братом в двух домах жили их женатые сыновья (два сына – Къадалай, четыре – его брага Мута-дибира) с женами и детьми; некоторые из последних были женаты и имели свои семьи. Общее число членов семьи достигало 50–55 человек². В селении Цекоб была семья Абу-бакара, состоящая из трех поколений брачных пар, насчитывавшая 25–30 человек³. До 20–30 гг. XX в. в Лологонитле, Тад-Магитле, Цекобе, Глянубе проживали семьи, состоящие из родителей и их женатых сыновей, проживающих вместе и ведущих общее хозяйство. Так, например, до конца 30-х гг. XX в. в селении Лологонитль проживала семья из тухума Пачикъо, в которой четыре брата – Ихали, Герей, Рачито и Мугъу со своими семьями вели общее хозяйство и проживали совместно. Старшим в семье и ее главой был Ихали, в семье было 11 детей. В послевоенные годы эта семья распалась на малые семьи⁴.

Большие семьи (и неразделенные) строились по принципу агнатного родства. Это главным образом один или несколько братьев-стариков с женами, ведущими хозяйство совместно с женатыми сыновьями, их детьми, а иногда – и с их внуками. Дочери до замужества, понятно, тоже были членами этой же семьи. Семья могла располагаться в одном доме или в двух, редко – в трех, рядом расположенных домах. Земельные угодья – пашня, сенокосы, участки леса составляли коллективную собственность семьи; в коллективной же собственности находился и скот. Некоторое исключение составлял скот, полученный невестками в качестве приданного: он считался собственностью малой семьи в составе большой, хотя продукция, получаемая от этого скота (шерсть, молочные про-

дукты), поступала в коллективное потребление. Управлял семьей ее глава. Он мог быть не самым старшим по возрасту и выдвигался распорядительностью, хозяйственностью, авторитетом мудрого и справедливого человека. Такое положение вещей весьма характерно для периода разложения натуральных форм хозяйства и развития товарных форм, когда авторитет человека целиком и полностью зависит от степени прибыльности, доходности его непосредственной деятельности. Глава был распорядителем имущества семьи, первым лицом в решении хозяйственных и семейных проблем. Ему безоговорочно подчинялись все члены семьи. Он расставлял мужчин семьи на работу. За членами семьи иногда закреплялись те или иные обязанности, часто различные виды работ выполнялись в порядке очередности. Расстановкой на работу женщин ведала старшая женщина, как правило – жена главы семьи. Она же была главной распорядительницей продовольственных припасов и домашней утвари. Дело было поставлено так, что каждый член семьи, в зависимости от возраста и пола, был занят какой-нибудь работой, необходимой в хозяйстве. Младшие беспрекословно подчинялись старшим, женщины – мужчинам. Стремление какой-либо из супружеских пар выделиться и завести свое хозяйство считалось крайне неприличным и резко осуждалось общественным мнением. Общественное мнение в этом случае имело под собой экономическую подоплеку: каждая самостоятельная семья имела право на пай общественного сенокоса, на эксплуатацию лесных массивов и, таким образом, факт выделения общине в целом был просто не выгоден.

Приведенная схема внутрисемейных отношений для ахвацев универсальной не являлась. Полевые материалы позволяют говорить и о такой конструкции, при которой глава семьи был «старшим среди равных», и где важнейшие вопросы решались семейным советом. Еще М.О. Косвен выделял на Кавказе деспотическую и демократическую формы больше-семейной организации¹, названные позже исследователем се-

¹ См.: Чурсин Г.Ф. Авары // РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 65. Л. 27; Гаджиева С.Ш. Семья и семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1967. С. 9–10.

² РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 311(2). Л. 70.

³ Там же. Л. 55.

⁴ Там же. Л. 14.

¹ Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. С. 102–103.

верокавказской семьи А.И. Мусукаевым соответственно большой семьей и семенной общиной¹. Вышеприведенные материалы показывают, что внутренняя структура большой, т.н. неразделенной семьи не всегда одинакова. В одних случаях семья живет в одном доме, – в ней господствует принцип коллективной собственности, коллективного производства и потребления; в других при господстве коллективной собственности сосуществует и частная собственность супружеской ячейки; в третьих последняя преобладает над коллективной; члены одной родственной организации могут проживать в разных домах – и т.д. В этой связи не случайно Я.С. Смирнова обращает наше внимание на принцип классификации Д.А. Ольдерогге², взявшего за ее основу степень локализации и обобщенности собственности в семье, что дает представление о последовательности исторических форм большой семьи. Классификация эта, несколько отредактированная А.И. Перщиц³ и Я.С. Смирновой⁴, дает ключ для определения места и роли промежуточных форм семейной организации.

Подобные семьи у ахваццев были очень редки. Развитие производительных сил общества и все большее ослабление кровно-родственных связей приводили к тому, что в подавляющем большинстве случаев хозяйство ахваццев велось усилиями малой семьи. Не намного чаще встречалась у ахваццев и так называемая неразделенная семья, представленная двумя (отец и женатые сыновья) или одним поколением (несколько женатых сыновей) супружеских пар. Когда подрастал

один из внуков и подходила пора его женить, отец юноши обычно отделялся от неразделенной семьи и вел самостоятельное хозяйство. Как мы видим, условия социально-экономического развития приводили к ограничению роста численности семьи; интересно отметить, что это же характерно было для неразделенных семей узбеков¹. Для такой семьи были характерны те же патриархальные отношения, что и для большой семьи.

Господствующей формой, как уже говорилось, была малая семья. Семья строилась на основе патрилокального (вирилокального) поселения, из чего естественно вытекало главенство в ней мужчин. Семья насчитывала чаще всего 5–6 человек и состояла из супругов и их детей (жена – «акіки», муж – «ххеве», дети – «микели»). Кроме того, членами такой семьи могли быть младший брат мужа, его незамужняя сестра, племянница, кто-либо из его родителей, иногда оба. Таким образом, по типу малая семья могла быть простой и сложной. В XIX – начале XX в. такая семья все еще в значительной степени сохраняла патриархальные черты. Последние выражались в большой роли главы семьи и его почти неограниченной власти над домочадцами, в возрастном соподчинении членов семьи, в зависимом положении женщин и их подчиненности мужчинам. Санкционированное обычным правом и установлениями шариата всевластие отца не было, тем не менее, неограниченной деспотией его в семье². К одному из патриархально-родовых пережитков в малой семье следует отнести также и бытование многоженства.

Муж легко мог развестись с женой; если жена убегала к родным, муж имел право вернуть ее, не дать ей развода. При разводе женщина имела право на свое приданное и все подарки, полученные при замужестве. Дети оставались с отцом. Грудные дети временно находились у матери, отец должен был их содержать. В цекобских адатах есть такой пункт: цекубцы договорились между собой, что ребенок остается у ма-

¹ Мусукаев А.И. Из прошлого забытого. (К вопросу изучения этнографии дореволюционной Балкарии). Нальчик, 1976. С. 20.

² Ольдерогге Д.А. Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин // Социальная организация народов Азии и Африки. М., 1975. С. 15.

³ Перщиц А.И. Проблемы типологизации общины в дореволюционной русской и советской этнографии // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1978. Вып. 8. С. 150.

⁴ Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX–XX в. М., 1983. С. 28–29.

¹ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 21.

² См.: Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 14.

тери до истечения одного года¹. Это не соответствовало нормам шариата, по которым ребенок оставался у матери до семилетнего возраста. Глава семьи по своему усмотрению распорядился семейным бюджетом, считался полноправным владельцем всего имущества (за исключением приданного жены), определял судьбу детей, по своему усмотрению женил их или выдавал замуж. В семейных вопросах, при решении внутрисемейных проблем он был высшей и окончательной инстанцией. В Каратинских адатах записано: «За убийство сына ни перед кем в отношении дията отец не отвечает...»². Большая часть работы по дому и по хозяйству ложилась на плечи женщины. Глава семьи ценил это, мог уважительно относиться к жене, но при людях, даже при членах семьи, вел себя с женой с подчеркнутым безразличием, как бы не замечая ее. Женщина по сравнению с мужчинами была ущемлена в правах наследования: при разделе имущества она получала (по шариату) лишь треть того, что досталось брату: если не было наследников-мужчин, жена половину наследства уступала родственникам мужа – и др. Тем не менее, семейно-бытовые и хозяйственные вопросы муж чаще всего согласовывал с женой, советовался с ней. Муж мог сделать жене замечание, внушение, но повышение голоса на нее и тем более рукоприкладство, как правило, не допускалось: общественное мнение резко осуждало такое поведение главы семьи. Без особой натяжки можно сказать, что в ахвахской семье помимо культа главы наблюдался и культ старшего брата. Глава семьи мог иметь и вторую жену. Если вторая жена была из другого селения, мужчина не имел права оставлять ее там: община была заинтересована в нераспыленности людских резервов. Неслучайно в цекобских адатах записано: «Если кто женится на женщине из другого селения и не приведет ее в наше селение, а оставив там, с него³ взыскивается 3 овцы, как с вора»³.

¹ Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв.: Архивные материалы. Сост. Х.-М. Хашаев. М., 1965. С. 98.

² Там же. С. 114.

³ Памятники обычного права Дагестана. С. 100.

В общем многоженство – малораспространенное в Дагестане явление, что отмечается и другими исследователями¹.

Отношения между членами ахвахской семьи были регламентированы традиционными нравственно-этическими нормами.

Отец никогда не ласкал детей, не брал их на руки в присутствии посторонних, держался с ними ровно, строго и несколько отчужденно. Я.С.Смирнова считает это положение универсальным для всего Кавказа². Став невестой, девушка избегала всяческих встреч с женихом (за исключением тех, что специально организовывала для молодых ее родственница). Став мужем и женой, молодые люди старались меньше говорить друг с другом в присутствии родственников мужа или посторонних. Если в доме кроме молодых супругов находился еще кто-нибудь – отец, мать, сестра, брат мужа – супруги не позволяли себе вместе есть. Молодая жена, говоря с кем-либо о муже, не называла его по имени, упоминая о нем как о «нашем мужчине», «нашем отце», «отце ребенка» и др. Муж также в обращении с посторонними или даже родственниками называл жену «семья», «домашняя», «хозяйка», «мать детей». Считалось в высшей степени неэтичным проявлять при домашних, посторонних внимание к жене, нежность к ней, заботу о ней. В общении со взрослыми родственниками мужа молодой невестке предписывалась крайняя сдержанность на грани с отчужденностью.

Подобные поведенческие нормы, особенности внутрисемейного общения, известны этнографической литературе как семейные запреты и избегания или ограничительные отношения. Ученые объясняли их природу распространением брака умыканием, трактовали их как искусственную преграду к недозволенным бракам, рассматривали как средство ослаб-

¹ См.: Агаширинова С.С. Свадебные обряды лезгин XIX – начала XX в. // УЗ ИИЯЛ. Вып. 12. Махачкала, 1964. С. 34; Сергеева Г.А. Арчинцы. М., 1967. С. 144.

² Смирнова Я.С. Обычай избегания у адыгов и их изживание в советскую эпоху // СЭ. 1961. № 2. С. 42.

ления инстинкта ревности др.¹ Внутренняя сущность этих норм наиболее удачно раскрыта, на наш взгляд, Н.А. Кисляковым. Он категорически не отрицает бракоограничивающую и бракоупорядочивающую функцию семейных запретов и изъятий, видя в то же время их сущностное содержание в морально-этических, нравственных устоях общества, в закономерности чувства стесненности молодых людей перед родственниками, в значительности роли патриархальных норм в отношениях «старший–младший»².

В заключение коротко остановимся на отдельных фактах усыновления, бывавшего у ахвахцев в XIX в.³ Мужчина, изгнанный из своего селения или бежавший из него и желающий поселиться у ахвахцев, просил кого-либо из них усыновить себя, что обычно охотно делалось. В этом случае интересы общины и усыновляющей семьи приходили в противоречие: община активно препятствовала принятию в свою среду пришельца, опираясь при этом на нормы обычного права⁴. Отдельная семья же, напротив, была заинтересована в усыновлении, приобретая в лице усыновленного дополнительного союзника, дополнительную опору. Заплатив общине быка и сделав подарки усыновителю, пришелец становился членом общества и либо перевозил сюда свою семью, либо (если не был женат) обзаводился семьей на месте.

Усыновление, как и побратимство, аталычество у некоторых народов Дагестана⁵ и почти у всех народов Северного

Кавказа¹, было формой искусственного родства, вызванного к жизни распадным состоянием семейно-родственных коллективов и отсутствием централизованной власти в раннеклассовом обществе².

Таким образом, в XIX – начале XX века основной формой семьи у ахвахцев бала малая семья. Незрелость феодальных отношений, устойчивость в общественной жизни пережитков патриархально-родового общества наложили отпечаток и на внутреннюю структуру семьи, и на внутрисемейные отношения ахвахцев: в интересующий нас период они характеризовались патриархальным укладом. Условия социально-экономического развития народа способствовали бытованию у ахвахцев таких форм семьи, как большая и неразделенная семья. «Семейная община, – писал М.О. Косвен – оказывается консервативной общественной формой, которая иногда надолго, иногда в условиях даже развитого классового строя сохраняет и воплощает в себе пережиточные первобытно-общинные начала»³. Однако, для XIX в. и тем более для начала XX в., их бытование не означало факта консервации отживших форм, некогда служивших основой социальной и экономической организации членов общества. В данном случае речь идет не о сохранении, а о возврате к стародавним

Махачкала, 1980. С. 43–45; Она же. Аталычество и побратимство в Дагестане. XVIII – нач. XIX в. Махачкала, 1995.

¹ См.: Пфаф В.Б. Этнологическое исследование об осетинах // ССК. Вып. 2. 1872. С. 144; Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. Т. II. М., 1890. С. 331–332; Леонтович Ф.И. Адагты кавказских горцев. Т. II. Одесса, 1882. С. 331–332; Смирнова Я.С. Аталычество и усыновление у абхазов в XIX–XX вв. // СЭ. 1951. № 2. С. 110–113; Она же. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. С. 78–80; Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. С. 116–124; Гарданов В. Гостеприимство и патронат у адыгов // СЭ. 1964. № 1. – и др.

² См.: Першиц А.И. Этнография как источник первобытноисторических реконструкций // Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М., 1979. С. 38.

³ Косвен М.О. Семейная община // СЭ. 1948. № 3. С. 12.

¹ Максимов А.Н. Ограничение отношений между одним из супругов и родственниками другого // ЭО. 1908. № 1–2. С. 7–8; Винников И.Н. К вопросу о возникновении института «избегания» // Сборник этнографических материалов. Л., 1927. С. 36–38; Штернберг Л.Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. С. 63–64.

² Кисляков. Н.А. Указ. соч. С. 237–238.

³ РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 236. Л. 11, 34, 47, 49, 72.

⁴ Памятники обычного права Дагестана. С. 98, 100.

⁵ См.: Гаджиева С.Ш. Аталычество в феодальном Дагестане // Тез. докл. Регион. науч. конф.: Генезис, основные этапы, общие пути и особенности развития феодализма у народов Северного Кавказа.

формам семейной организации, вызванным к жизни медленным развитием производительных сил, господством полунатуральных форм хозяйства, изолированностью, замкнутостью общественной и экономической жизни, слабым развитием товарного производства.

2. Формы брака

Возникновение и развитие форм брака определяется закономерностями развития общества, изменениями в способе производства. О взаимосвязи семейно-брачных форм с имущественными отношениями еще в первой четверти XIX в. писал С.Е. Десницкий¹. В работе «Древнее общество» и в других трудах Л. Морган стихийно материалистически подошел к объяснению исторических смен форм брака и семьи². В трудах русских и советских историков концепция об определяющей роли производительных сил общества, характера общественного разделения труда и форм собственности в становлении и развитии семейно-брачных форм была доминирующей³.

Развитие средств производства подтачивало и разрушало натуральные формы хозяйства, вызывало к жизни элементы товарного производства. Собственность в этих условиях сосредотачивается в руках небольшого родственного коллектива – малой семьи, кровно заинтересованной в ее сохранении, преумножении и передаче прямым наследникам. Отсюда

стремление удержать эту собственность в рамках, границах близкородственного коллектива, что неизбежно приводит к распространению внутриобщинных, внутритухумных, в том числе и кузенных браков¹.

Девушку в подавляющем большинстве случаев выдавали замуж либо (предпочтительно) за члена тухума, либо, в худшем случае, за члена общины и очень редко в семью из другого селения. Эндогамность дагестанских браков и причины, вызвавшие ее к жизни, разбирались и дагестанскими исследователями². Пересмотрев и несколько уточнив эти вопросы, М.А. Агларов вполне доказательно говорит не только о тухумной, но и об джамаатской, сельскообщинной эндогамии в Дагестане³. Что же касается кузенных браков, то они санкционируются шариатом, запрещающим браки лишь между близкими родственниками. По шариатскому праву (в отличие от обычно-правовых норм), женщина (дочь, сестра) утверждается наследницей части движимого и недвижимого имущества родителей, что опять-таки способствует совершению кузенных браков.

¹ Десницкий С.Е. Юридические рассуждения о начале и происхождении супружества у первоначальных народов // Речи, произнесенные в торжественном собрании Московского ун-та. Ч. 4. М., 1923; Он же. Этюды о современном обычае и древнем законе России: Этюд 1–2 // Всемирный вестник. 1903. № 1–2.

² Морган Л.Г. Древнее общество. Л., 1935; Он же. Дома и домашняя жизнь американских туземцев. Л., 1934.

³ Ковалевский М.М. Очерк происхождения семьи и собственности. М., 1939; Штенберг Л.Я. Указ. соч.; Косвен М.О. Авункулат // СЭ, 1948. № 1; Он же. Семейная община; Он же. Очерки истории первобытной культуры. М., 1953. – и др.

Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени // ССКГ. Вып. 3. Тифлис, 1870. С. 18; Ковалевский М.М. Указ. соч. С. 143; Никольская З.А. Из истории семейно-брачных отношений у аварцев в XIX веке // КСИЭ. Вып. 8. 1949. С. 54–58; Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. С. 25.

Гаджиева С.Ш. Брак и свадебные обряды кумыков в XIX – начале XX в. // УЗ ИИЯЛ. В 4. 1959; Алиев А. Брак и свадебные обряды даргинцев // СЭ. 1954. № 4; Агаширинова С.С. Свадебные обряды лезгин XIX – нач. XX в. // УЗ ИИЯЛ. Вып. 12. 1964; Агларов М.А. Формы заключения брака и некоторые особенности свадебной обрядности у андийцев в XIX в. // СЭ. 1964. № 5; Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1971 и др.

¹ См.: Агларов М.А. Сельская община как эндогамный круг в Дагестане // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1986. С. 5–11; Он же. Об эндогамии в Дагестане // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Апрель, 1986. Л., 1987. С. 14–15.

Различают перекрестнокузенные (кросскузенные) и параллельно-кузенные (ортокузенные) браки. Первые – это браки с дочерью сестры отца или с дочерью брата матери; вторые – с дочерью брата отца или с дочерью сестры матери¹. Бытование кросскузенных браков может свидетельствовать о распространённости родовой экзогамии на более ранних этапах развития общества, тогда как ортокузенные браки противостоят экзогамным нормам и являются характерной чертой патриархальных отношений. Возможно также, что кузенные браки представляют собой пережиток переходного от группового брака к индивидуальному периоду, для которого характерна, по определению Л.Я. Штернберга, ортодоксальная форма брака, когда мужчина рассматривался как потенциальный муж женщины или группы женщин другого рода в силу межродовых связей². Наиболее предпочтительным кузенным браком у ахвахцев считался брак между детьми братьев. Такой брак как нельзя больше соответствовал традициям тухумно-родственной эндогамии, характерным для ахвахцев, как и для большинства других народов Дагестана. В силу этих же традиций популярны были браки и на дочерях сестры отца. Предпочтительность брака на дочери брата матери или сестры матери определялась отношением девушки к тухуму юноши: родители старались обручить сына с той из этих двоюродных сестер, которая входила в один тухум с ним. Если обе девушки входили в другие тухумы, предпочтение отдавалось дочери брата матери. Такая градация предпочтительности кузенных браков лишней раз свидетельствует об устойчивости позиций тухумной организации. Юношу могли женить при наличии двоюродной сестры соответствующей возрастной категории и на другой девушке, более дальней родственнице или односельчанке, но такой факт воспринимался родителями двоюродной сестры как оскорбление и рез-

¹ Косвен М.О. Авункулат; Ольдерогге Д.А. Из истории семьи и брака // СЭ, 1947. № 1; Першиц А.И. Патронимии у арабов // КСИЭ. Вып. 13. 1951; Штернберг Л.Я. Указ. соч.

² Штернберг Л.Я. Указ. соч. С. 136.

ко осуждался общественным мнением. Предпочтительность браков на близких родственниках наряду с другими факторами способствовала этнической замкнутости ахвахцев, что, разумеется, характерно не только для них.

Брак похищением (похитить – «Конульа») девушки, женщины имел место в Ахвахе, но совершался редко. Исследователи указывают на похищение как на одну из древнейших форм брака¹. Обычай умыкания в большей степени характерен народам с покупной формой брака, ахвахцы же, как и подавляющая часть горцев Дагестана вообще, калыма в исследуемый период не знали. К похищению девушки ахвахец иногда прибегали из-за отказа ее родителей выдать за него дочь. Чаще всего похищение совершалось с согласия невесты и по предварительной договоренности с ней. Согласие девушки на похищение огласке не предавалось, скрывалось, т.к. это в глазах общества унижало ее достоинство и служило предметом обидных насмешек в адрес родственников. Изредка практиковалась и такая форма, как совместное бегство юноши и девушки из селения в другой населенный пункт, под покровительство лица, имеющего вес в обществе и пользующегося авторитетом. И, наконец, бытовала и такая форма, как уход девушки к юноше. Последнее, как правило, означало, что между ними была близость, и юноша должен на ней жениться. Похищение женщины также практиковалось весьма редко. Во всех видах похищения была значительная доля риска, т.к. могло быть организовано преследование и в пылу погони не исключался смертельный случай. Похищенную мужчину оставлял обычно под присмотром и охраной доверенного лица, сам поселялся в другом месте и через несколько дней посылал к родителям похищенной посредников, которые вели дело к перемирию. Как правило, спустя некоторое время стороны примирялись, похититель преподносил ближайшим родственникам похищенной – мужчинам и женщинам – подарки,

¹ Тейлор Э. О методе исследования развития учреждений // ЭО. 1890. № 2. С. 12; Першиц А.И. Похищение невест: правило или исключение? // СЭ. 1982. № 4.

устраивалась свадьба. С ушедшей к мужчине девушкой ее родственники долго не примирались, и это могло длиться 5–6 лет. Похищение замужней женщины или чужой невесты было самым тяжким по последствиям: похититель преследовался как кровник близкими родственниками похищенной и ее мужем, женихом.

Концепция об универсальности брака похищением для определенной стадии развития семейно-брачных отношений была основательно пересмотрена уже с 40–50 гг. в трудах советских ученых¹.

Очень редко бытовала у ахвахцев и такая форма, как вынуждение парнем девушки выйти за него замуж. Заключалась она в том, что парень, главным образом при свидетелях, срывал с девушки головной убор или насильно хватал ее за талию, за руку и др. Такой поступок, приравниваемый к похищению, был чреват опасностью, т.к. отец, братья, близкие родственники девушки вообще могли убить оскорбителя. Однако, чаще всего джамаат примирял обе стороны и родителям девушки ничего не оставалось, как выдать ее замуж за этого парня: никто другой к «меченой» девушке уже не посватался бы. Подобный обычай, отмеченный исследователями в частности и у лакцев², Г.Ф. Чурсин предположительно классифицировал как разновидность брака похищением³. Обычай этот известен в этнографической литературе как «брак прикосновением», известен был и закавказским⁴, и другим народам, например, корякам Камчатки, индейцам Британской Колумбии и др. Модернизация этого обычая («помолвка прикосно-

вением») была известна осетинам, хевсурам, вайнахам, кистинам, а также населению Северной Англии и Шотландии¹.

Иногда ахвахцы прибегала и к колыбельному сговору или к обручению малолетних («рацце ельу»). Сговор совершался чаще всего не между близкими, а дальними родственниками или просто односельчанами, находящимися в дружеских отношениях. На бытование этого обычая у аварцев указывал Гамзат Цадаса². Стремясь расширить круг лиц, которые по необходимости окажутся поддержкой и опорой, мужчины в присутствии свидетелей давали друг другу слово поженить малолетних, когда они подрастут. Между семьями устанавливались дружеские отношения, и они взаимно участвовали в хозяйственных и семейно-бытовых заботах друг друга. Сторона будущего жениха время от времени делала подарки стороне будущей невесты. При сговоре отец мальчика повязывал левую руку девочки тесемкой, сплетенной из трех разноцветных шерстяных ниток. Интересно, что сходный обычай при колыбельном сговоре соблюдался и некоторыми народами Азии³. Акт сговора закреплялся еще и тем, что при этом «метили» девочку, заставив мальчика укусить мочку ее правого уха. Подобный обряд под названием «кулак тишлеу» был знаком и узбекам⁴. Чтобы скрепить договор, мать мальчика дарила девочке, будущей невестке, платок и надрывала подол ее рубашки.

Колыбельный сговор был известен и другим народам Дагестана, аварцам, лакцам, кумыкам, лезгинам и др.⁵ Быто-

¹ Золотарев А.М. Происхождение экзогамии // Изв. ГАИМК. Т. 10. Вып. 2–4. С. 11 и др.; Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков // ТИЭ. Вып. 44. М.; Л., 1959. С. 203–207.

² Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. Вып. 3. Отд. 3. Тифлис, 1870. С. 19; Васильев А.Г. Казикумухцы (этнографические очерки) // ЭО. 1899. № 3. С. 78; Чурсин Г.Ф. Свадебные обычаи и обряды на Кавказе // Весь Кавказ. Ч. 1. Тифлис, 1903. С. 36; Булатова А.Г. Указ. соч. С. 142.

³ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. С. 36; См.: Булатова А.Г. Указ. соч. С. 142.

⁴ Максимов. Об одном свадебном обряде // ЭО. Вып. 4. С. 5–6.

¹ Меликишвили Л.Ж. Некоторые стороны осетинского свадебного обряда // КЭС. Т. V. Вып. 2. Тбилиси, 1979. С. 167–174.

² Цадаса Гамзат. Адамы о браке и семье аварцев в XIX – нач. XX в. // Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. М., 1965. С. 55.

³ Штернберг Л.Я. Указ. соч. С. 28.

⁴ Задыхина К.Л. Узбеки дельты Амударьи // Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Т. I. М., 1952. С. 401; Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 89.

⁵ Чурсин Г.Ф. Авары // РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 65. Л. 46; Бутаев Д.Б. Свадьба лаков (казикумухцев) // ЭО. В 1–2. М., 1915. С. 48,

вание колыбельных сговоров и детских обручений, унаследованных от более ранних этапов развития общества, демонстрировали все большее ослабление кровно-родственных связей и усиление соседских.

В XIX в. в Ахвахе частично еще сохранился обычай, по которому женщина-вдова («кьорола», «кьоролай») становилась женой родного или двоюродного брата покойного мужа. Бытование этого обычая было продиктовано, с одной стороны, заботой о детях покойного, а с другой – стремлением удержать имущество жены в рамках близкородственного коллектива. По своей сущности обычай был пережитком левирата, порождением группового брака и норм родовой экзогамии, отголоски, рудименты которого бытовали в ахвахской среде до первых десятилетий XX в. В большинстве случаев такие браки совершались в неразделенных семьях, когда вдова становилась второй женой главы семьи, старшего брата. Тем не менее, соблюдение обычая было вовсе не обязательным и в указанный период встречалось довольно редко. Столь же редко он бытовал и у других народов Дагестана.

Также редко, но все же чаще по сравнению с левиратом, бытовали у ахвахцев пережитки сорората. Сорорат – это обычай парного брака на этапе сохранения в нем пережитков группового брака и норм экзогамии, по которому мужчина вступал одновременно или последовательно в брак с родными и двоюродными сестрами. Будучи пережитками родového общества, элементы сорората сохранялись у ахвахцев в силу практической целесообразности. Дети умершей обретали мачехой не постороннюю женщину, а тетку. В материальном отношении такой брак устраивал обоих новых супругов, т.к. имущественное состояние укреплялось приданным жены; новая же жена считалась теперь владелицей и своего приданного, и приданного умершей сестры.

Как мы видим, живучесть патриархальных пережитков нередко объясняется их переосмыслением в новых социально-экономических условиях жизни общества.

Наследием патриархально-родового общества являлся и изредка практиковавшийся у ахвахцев обменный (перекрестный) брак. Семья, женившая юношу на чьей-либо дочери, могла выдать замуж за ее брата свою дочь. Бытование таких браков в народе объяснялось стремлением укрепить родственные отношения двух семей. По своему происхождению такие браки являлись отголосками попарного объединения родов на основе взаимных браков, т.е. дуальной экзогамии – древнейшей формы экзогамной организации. Обменные браки бытовали и у других народов Дагестана¹.

Эндогамность браков, бытование таких форм, как похищение, левират, колыбельный сговор и др. возможно говорят о былом распространении у ахвахцев (как и у других горцев Дагестана) покупного брака, «...относительно развитого института купли невесты, исчезнувшего... с утверждением эндогамных форм брака еще в эпоху господства патриархально-родовой собственности на основные средства производства»². Сохранение пережиточных форм брака нельзя объяснить только силой традиции, которая сама по себе имеет, в конечном счете, важное, хоть и не решающее значение. Под традиционной оболочкой этих форм можно пронаблюдать полное их соответствие особенностям социально-экономического развития общества в XIX – нач. XX в. Во всех случаях расчет делался на укрепление позиции сельской общины в противовес кровно-родственным объединениям, сохранение имущества и производящей силы в рамках узкого родственного коллектива, на укрепление экономических позиций малой семьи, ставшей основной производственной единицей джамаата; иными словами, при сохранении формо-

49; Гаджиева С.Ш. Кумыки. С. 269; Она же. Семья и семейный быт народов Дагестана. С. 26–27; Агаширинова С.С. Указ. соч. С. 136.

¹ Ковалевский М.М. Указ. соч. С. 178; Гаджиева С.Ш. Семья и семейный быт народов Дагестана. С. 28.

² Агларов М.А. Формы заключения брака... С. 133.

образующих признаков изменилась внутренняя сущность форм заключения брака.

Безбрачие ахвахцами, как и другими народами, резко осуждалось и поэтому ряд обычаев был посвящен искусственному разрешению подобных ситуаций.

Полевые материалы позволяют говорить о былом бытовании у ахвахцев (до середины XIX в.) выдачи замуж девушки по инициативе представителя сельского управления, в тех случаях, если девушка по какой-либо причине засиживалась дома. В отсутствие отца и братьев девушки, старшина или дибир подходил к дверям или окну дома девушки и просил ее назвать имя неженатого парня. После некоторого колебания девушка называла имя юноши, обязательно не члена тухума ее отца. Старшина или дибир оповещал юношу о случившемся, и тот должен был жениться на этой девушке. Подобный обычай, бытовавший, вероятно, не только в силу своей рациональности, но и как пережиток более ранних форм семейно-брачных отношений, описан для Андии М.А. Агларовым («Ціџер джабир»)¹. Схожая форма заключения брака отмечена у лакцев А.Г. Булатовой («къурмямя»)². М.А. Агларов подтверждает бытование у ахвахцев обычая «тагъарал рехи»,³ упомянутый еще П. Пржецлавским⁴, согласно которому юноши бросали в помещение мельницы, где работала девушка, свои папахи; оставив одну из них и тем самым признаваясь в благосклонности к ее хозяину, девушка все остальные папахи возвращала⁴. Видимо, и в этом случае речь может идти о ранних этапах развития семейно-брачных отношений, когда в вопросах замужества девушкам предоставлялась инициатива.

3. Брачные обряды и церемонии

Женитьба сына или замужество дочери, переход молодых людей в новую возрастную категорию, создание новой семьи, переход новобрачной в другую родственную группу являлись важными событиями в каждой семье.

Важное место отводилось проблеме подбора, выбора брачного партнера. Возможная кандидатура будущей невестки подробно, со всех сторон обсуждалась сначала на семейном совете, а затем к обсуждению привлекались и близкие родственники. Здесь учитывалось все: происхождение, сила и авторитетность тухума, материальное состояние семьи девушки, ее личные качества, – трудолюбие, доброта, хозяйственность, внешние данные – и т.д. Остановившись на ком-либо, семья не спешила свататься, а сначала исподволь, через доверенных лиц, узнавала, не встретят ли ее сваты в семье намеченной девушки категорический отказ. Такая осторожность имела под собой реальную почву: отказ в выдаче дочери воспринимался юношей и всеми его родственниками как оскорбление и мог быть чреват серьезными последствиями. Из всей совокупности препятствий к браку решающее значение имело материальное состояние семьи девушки. Подросток в возрасте 15-ти лет и девочка в 13–14 лет считались взрослыми людьми, имеющими право завести самостоятельную семью. Практически брачный возраст был выше, для юноши – 20–23 года, для девушки – 15–16 лет.

В большинстве случаев первый визит родственникам девушки наносили женщины, обычно два человека: мать и тетя жениха, мать и жена старшего брата, тетя и старшая сестра и др. («раццџунуоџе», «ельзурульа»). Они встречались с женщинами семьи девушки, начинали разговор издали и к концу беседы заявляли о цели своего прихода. Пришедших обычно благодарили за честь, прямого согласия не давали, ясно намекая в то же время на то, что можно присылать официальных сватов. Во второй раз сватать дедушку отправлялось несколько человек, возглавляемых отцом, дядей или старшим братом юноши и двумя–тремя родственниками (сват

¹ Агларов М.А. Указ. соч. С. 130–131.

² Булатова А.Г. Указ. соч. С. 141–142.

³ Пржецлавский П. Дагестан, его нравы и обычаи // ВЕ. Т. 3. СПб., 1867. С. 155.

⁴ Агларов М.А. Указ. соч. С. 132.

– «акіраци мида адо», «акікі рацілогъо вокъада эківа»; сватовство – «акікі раціце»). Пришедшие приносили с собой сладости, фрукты, пироги и проч., а также баранью ногу, отрез на платье, украшение. К их приходу готовили хороший обед, все садились за стол, и старший из пришедших напоминал в традиционных выражениях о цели прихода. Хозяин и его родственники благодарили гостей за оказанную честь, воздавали хвалу тухуму юноши, хвалили и самого юношу и говорили, что вопрос серьезный, и прежде чем дать ответ, нужно спросить совета у членов своего тухума. Уходящим дарили узелки со сладостями, фруктами и др. Через два-три дня родственники юноши еще раз приходили к родным девушки. На этот раз в числе сватов находились и два-три уважаемых в селении человека. Для подарков родным девушки и ей самой и на этот раз несли баранью ногу, сыр, топленое масло и кроме того девушке отрез на платье и одно-два серебряных украшения, а также несколько курдюков.

Пришедших ожидали мужчины и женщины, ближайшие родственники девушки. На этот раз разговор начинался сразу о деле, и старший из присутствующих родственников девушки от имени всех родных объявлял, что согласие на брак девушки с юношей пришедших дается. При этом согласие девушки («акііа разильилае») формально считалось обязательным. Мужчины обменивались рукопожатиями, женщины целовались, приглашенный мулла читал молитву и все садились за стол. Уходящим преподносились подарки, равнозначные принесенным.

Через неделю – десять дней будущие родственники снова встречались в доме девушки. Со стороны жениха приходило три-четыре человека, члены его семьи. Здесь оговаривались сроки помолвки и свадьбы, устанавливаемые обычно родными девушки, определялись свадебные расходы, шел конкретный разговор о том, где будут жить молодые, что им нужно для хозяйства и т.д. В этом случае также обе стороны обменивались подарками.

В договоренный срок, обычно через месяц-полтора, состоялось официальное обручение. Происходило оно в доме

родителей девушки, куда приглашались ближайшие родственники по отцовской и материнской линии. Жених в сопровождении родителей и близких родственников (всего пять-шесть человек) приходил в дом невесты; это был его первый официальный визит к будущим родственникам. Пришедшие приносили с собой несколько отрезов и одно-два украшения для девушки, а также подарки для ее ближайших родственников: отца, матери, братьев, сестер. В узелках приносили, кроме того, сладости, фрукты, пироги, мясо, сыр и т.д. Все садилась за стол, после чего рассматривались подарки. Сторона девушки тоже одаривала родственников юноши платками, вязаными носками, ремнями, и т.д. Девушка в это время находилась вне дома, у кого-либо из подруг или родственников. За ней посылали, и мать жениха одевала на нее какое-либо из принесенных украшений – кольцо, браслет, колье и др. Приглашенный мулла читал молитву и пришедшие уходили. С этого дня юноша и девушка считались женихом и невестой. (Жених – «бахлареківа», «бахлара эківа»; невеста – «бахларакіа», «бахлара акікіа»).

Между семьями жениха и невесты устанавливались теплые, близкие отношения. Они часто гостили друг у друга, взаимно принимали участие во всех хозяйственных делах, по всякому поводу обменивались подарками. Обмен подарками между двумя семьями укоренился уже в доклассовых обществах, став характерной чертой браков, скорее всего при парном браке¹. Невеста избегала всяких встреч с родителями и родственниками жениха, особенно с мужчинами. Официально встречи жениха и невесты исключались, однако по традиции молодым людям давали возможность увидаться друг с другом. Вероятно, тут сказалось противоречие между установлениями шариата и обычными нормами. Время от времени жениху давали знать, что никого из мужчин дома у невесты нет, жених навещал невесту, приносил с собой сладости, орехи,

¹ Семенов Ю.И. Происхождение брака и семьи. М., 1974. С. 197; Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. С. 51.

фрукты и проч. и проводил время с невестой в присутствии ее матери, родной или двоюродной сестры, тети и др. Устроители свидания получали от жениха мелочь деньгами.

Между помолвкой и свадьбой проходило обычно от полугода до полутора – двух лет. Исключение составляли случаи колыбельного сговора, естественно, промежуток этот растягивался на несколько лет. Весь этот промежуток времени обе стороны готовились к свадьбе, заготавливали продукты, напитки, сторона невесты готовила ей приданное «баклалье». Обычай выделения дочери приданого и адатное санкционирование этого института лишний раз свидетельствовали об укоренении малой семьи как основной формы семьи у ахвацгов в XIX в. Сторона жениха беспокоилась о подарках невесте и ее родственникам. За два–три дня до свадьбы в доме жениха организовывалась небольшая пирушка, участниками которой были юноши-друзья и родственники жениха, обычно человек десять. Приблизительно в это же время организовывался девичник в доме невесты. Собравшиеся пили, ели, проводили время в песнях, танцах, шутках и т.д. В поселениях Тад-Магитля существовал интересный обычай. В промежутках между помолвкой и свадьбой группа молодых людей, родственников и друзей жениха, посещала дом невесты, требовала от хозяев угощения, еды и напитков¹. Родные и двоюродные братья жениха здесь не участвовали. Угощаясь, молодежь шумно проявляла недовольство количеством и качеством пищи, требовала разнообразить стол, приготовить какое-нибудь особое блюдо и т.д. Хозяева должны были проявить выдержку, выполнять (или во всяком случае демонстрировать готовность к этому) требования гостей. В зависимости от состоятельности хозяина, такие посещения могли повториться два–три раза. Здесь мы имеем, вероятно, дело с отголосками группового брака.

¹ См. о подобном обычае: Малинин Л.В. О свадебных платежах и приданом у кавказских горцев // ЭО. Вып. 3. 1890; Косвен М.О. Брак-покупка // Красная Новь. М., 1925. №. 2; Харадзе Р.Л. Грузинская семейная община. Т. 2. Тбилиси, 1961.

Утром, в день свадьбы или за день до нее, совершался мусульманский обряд бракосочетания – «магьар», «магьари билье». Перед совершением обряда доверенные жениха и невесты спрашивали у них, добровольно ли они согласились на брак или по принуждению. Получив подтверждение о добровольном выборе, доверенные приходили к мулле, и последний задавал им необходимые вопросы, читал молитву и объявлял молодых людей мужем и женой.

Узнав о совершении магьара (которое проходило по возможности тайно, т.к. считалось, что во время его совершения жених и невеста наиболее подвержены действию злых чар), молодежь селения посылала к жениху мальчика, который от имени его посланных справлялся у него о здоровье и самочувствии. В ответ жених через пришедшего, угостив его чем-нибудь, посылал молодым людям хлеба с мясом и кувшин бузы. Выпив и поев принесенное, молодые люди разбивали кувшин об угол дома невесты. Е.Ф. Чурсин писал о подобном же обряде у аварцев следующее: «В прежние времена, если между супругами возникала тяжба и делались попытки доказать незаконность брака, судьи, между прочим, старались выяснить, имело ли место разбивание кувшина, и факт разбивания кувшина считался доказательством того, что брак действительно был заключен»¹. Интересно отметить, что у чохцев существовал обряд разбивания кувшина для обеспечения плодородия земли².

В большинстве случаев запись о браке делалась на полях Корана, хранящегося в мечети. Доверенный жениха, отвечая на вопрос мoulлы, называл какую-либо сумму (обычно до 10–15 руб.) и какое-нибудь недвижимое имущество (сенокос, пашню). Мулла объявлял, что указанное (кебин) является брачным обеспечением жены, и об этом тоже делалась соответствующая запись. В случае развода по инициативе мужа жена имела право потребовать от него записанные за ней

¹ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. С. 55.

² Шилинг Е.М. Из истории одного дагестанского земледельческого культа // КСИЭ. Вып. 1. М., 1946.

сумму и участок, однако на практике она получала все это очень редко¹. Значительный по размерам кебин делал положение женщин более независимым от мужа. Возможно, усматривая в этом угрозу патриархальным устоям семьи, управление Каратинского наибства сочло необходимым сделать в адатах такую запись: «Если кто заплатит кабивных денег свыше 5 руб., то с него взыскивается в пользу деревни 10 руб.»².

Сезон свадеб у ахвахцев регламентировался: жениться или развестись можно было в период со дня начала весны до середины осени. По решению сельской администрации в первый день весны глашатай во всеуслышание объявлял: «Кто хочет жениться пусть женится, кто хочет развестись – пусть разводится».

Свадебное торжество начиналось в доме невесты. С утра накрывались столы, расставлялись закуски и напитки, сходились гости. Угощением служила баранина, говядина, сыр, хлеб, пироги, буза, мед. Женщинам, кроме того, подавались сладости, халва. Подавляющее большинство продуктов для свадьбы в дом невесты накануне свадьбы доставлялось из дома жениха. Тогда же невесте преподносились и свадебные подарки жениха: полный комплект одежды, несколько отрезов, несколько серебряных украшений и др. Количество и качество даримого зависело от материального достатка семьи жениха. Невеста сидела с несколькими подругами в отдельной комнате. Ее отец, родные и двоюродные братья в день свадьбы уходили куда-нибудь и в торжестве участие не принимали. Один из родственников невесты или опытный односельчанин руководил застольем: рассаживал гостей, произносил тосты, предоставлял слово присутствующим в соответствии с возрастом и степенью авторитетности мужчин и т.д. («тамада», «метинольъи къасе экъва»). В доме жениха все уже было подготовлено к свадебному торжеству, но люди собирались сюда со второй половины дня, незадолго до прихода

процессии с невестой. Музыканты – зурнач «зумахъа», барабанщик «гвамакъада» – приглашались только в дом жениха, у невесты свадьба была более скромной и без музыки. Где-то к полудню представители жениха, обычно 10–12 мужчин и столько же женщин (это были, как правило, близкие родственники жениха и его друзья, а также сестры, жены братьев, тетки и др.), с закусками и выпивкой, с песнями и танцами направлялись к дому невесты. У дома невесты процессия останавливалась, устраивались танцы совместно с людьми, вышедшими их встречать. За право войти в дом пришедшие «откупались» у родственников невесты серебряной мелочью, закуской, выпивкой и др., и, наконец, распорядитель стола приглашал их в дом. Здесь начиналось совместное пиршество присутствующих и пришедших, обмен тостами, взаимными восхвалениями, добрыми пожеланиями. Пришедшие принимали участие в танцах и песнях, причем, между ними и стороной невесты происходили своеобразные соревнования. Наконец, спустя 1,5–2 часа старший из пришедших напоминал о цели прихода, благодарил хозяев и направлялся к выходу в сопровождении всех пришедших. Это служило сигналом для родственников невесты, которые одаривали ее кто чем мог: одеждой, отрезом на платье, украшением, предметом утвари и т.д. Близкие родственники дарили (объявляли о дарении) овец, телку, быка, корову, осла и др. Подарок зависел от степени родства и материального состояния дарителя. У ворот дома обычно происходила символическая борьба за невесту, ее родственники всячески оттягивали уход невесты, сторона жениха торопила. Наконец, процессия двигалась с песнями к дому жениха. Невесту сопровождали ее родственники и родственницы, числом на 5–6 человек больше пришедших к невесте. Женщины несли с собой приданное невесты: постельные принадлежности, кухонную утварь, одежду, украшения и др.; если в составе приданного был крупный рогатый скот, его тоже вели в процессии за веревку. Кроме всего перечисленного, невеста могла получить в приданное от отца, дяди, старшего брата, деда участок сенокоса или пахоты.

¹ См.: Ковалевский М.М. Указ. соч. С. 179.

² Памятники обычного права Дагестана. С. 148.

Процессию, направляющуюся к дому жениха, в пути, в различных кварталах, могли несколько раз задержать: молодежь перегораживала дорогу идущим веревкой, жердью и др. («микъи бихъе») и требовала выкупа (выпивки, закусок, денежной мелочи и проч.)¹. Любого, пытающегося перейти дорогу процессии, мужчины заворачивали: это считалось плохой приметой для будущего невесты

У ахваццев в XIX – нач. XX в. сохранился следующий старинный обычай (селения Тад-Магитль, Кванкоро, Цвакилколо). При приближении процессии с невестой к дому жениха, на подходах к нему, молодежь, неженатые и женатые родственники жениха, окружали ее, оттесняли мужчин и не отпускали женщин, пока не получали выкупа деньгами, едой, выпивкой. При этом нападающие шутили с невестой, предлагали, пока не поздно, выйти замуж за другого, высмеивали качества жениха и превозносили свои собственные. Также шутили мужчины и по адресу других женщин и девушек, сопровождавших невесту. Видимо, в этом случае давало о себе знать рудименты группового брака. Вот еще несколько примеров таких пережитков.

У цекобцев шутливым нападки со стороны родственников жениха подвергалась старшая родственника невесты, сопровождавшая ее к дому жениха и остававшаяся в доме до утра («бахIарахIалъи чокъа»). Молодые мужчины весьма нескромно шутили с ней, громко обсуждали и высмеивали ее анатомические особенности, пытались схватить ее за руку, за талию и т.д. Женщина отбивалась от них палкой, нанося им нешуточные удары по спине, ногам, рукам. Не довольствуясь этим, она остроумно отвечала на шутки, высмеивала мужчин. Все весело смеялись, в т.ч. и те, кому доставались удары. За порогом дома или ворот жениха все шутки прекращались. Однако, отбивавшаяся от молодежи женщина подходила к распорядителю стола веселящихся мужчин и жаловалась на

нападавших, преувеличивая нанесенные ей обиды и называя в числе обидчиков любого из присутствующих, в том числе и не принимавших участия в шутливом ритуале. Распорядитель, под одобрительный смех присутствующих, налагал в пользу женщины штрафы на всех ею указанных мужчин маслом, медом, выделанной овчиной и т.д., а затем поднимал бокал, провозглашая здравицу женщине и ее родственникам.

В селении Лологонитль также был распространен обычай, согласно которому молодые родственники жениха довольно-таки вольно шутили с женщинами, остановившимися у дома жениха с невестой. Больше всего доставалось, как и в предыдущем случае, женщине, сопровождавшей невесту. Когда невеста входила в дом, отец, дядя, старший брат жениха, приветствуя пришедших, извинялся за поведение молодежи, на шутки которой, впрочем, никто всерьез не обижался.

У дома жениха, где ненадолго останавливалась свадебная процессия, в Северном Ахвахе иногда разыгрывалась сцена, по своему характеру являющаяся пережиточным магическим обрядом. В танцах, организованных у порога дома жениха, принимала участие мужская ряженая пара в козлиных масках, которая прыгала, кривлялась, иногда демонстрировала эротические позы и движения и проч. По сведениям наших информаторов, подобные сцены практиковались очень редко, т.к. мулла запрещал их.

У жителей поселений группы Тад-Магитдя процессию с невестой у дома жениха встречала среда прочих и бабушка жениха по отцу. Она была одета во все новое, праздничное, в руках держала сумку с хлебом свежей выпечки и кусками вареной баранины. Приблизившись к невесте, она начинала, обращаясь к ней, громко сетовать на несправедливость. «Ты молодая и здоровая, – кричала женщина, – одета во все новое, тебя ждет хорошая еда и крепкая крыша над головой! Я же старая и немощная, вынуждена ходить в этом тряпье, есть эти вот объедки, и спать на улице. Это ты меня выгнала из моего дома!» С этими словами старуха бросала в толпу собравшихся взрослых и детей куски хлеба и мяса из сумки. Один из близких старших родственников невесты, чаще всего дядя,

¹ О связи свадебного выкупа с родовым расселением в прошлое см.: Гаджиева С.Ш. Брак и свадебные обряды у кумыков в XIX в. С. 61.

подходил к старухе и заверял ее, что хозяйка данного дома она, старуха, что невеста будет ее почитать и любить, лелеять и ухаживать за ней и, преподнеся ей подарок, обычно отрез на платье, просил пустить невесту в дом. Резко изменив тон, старуха благословляла невесту, высказывала ряд традиционных благопожеланий и приглашала войти в помещение. По сведениям информаторов, обычай, широко практиковавшийся в XIX в. всеми ахвацами, к концу века был позабыт и в свадебном церемониале не практиковался¹. Весьма интересно отметить, что этот своеобразный обряд в несколько иных, более развернутых вариациях, был широко распространен у народов Северного Кавказа и сохранился даже до наших дней. По мнению М.А. Меретукова, обряд этот – наследие переходного периода от матриликального поселения к патрилокальному².

Дав пришедшим потанцевать, кто-либо из старших родственников жениха приглашал их к застолью. Однако, лица, сопровождавшие невесту, не соглашались войти, пока новобрачной не будет подарено что-либо: баран, телка, ковер и др.

Когда невеста переступала порог дома жениха (стараясь сделать это правой ногой), мать жениха и другие родственницы обсыпали ее сладостями, фруктами, которые здесь же подбирались детьми. В разных селениях Ахваха было множество обычаев, предусмотренных на этот случай и призванных обеспечить новобрачной счастье, здоровье и благополучие в новом доме: девушку обсыпали мукой, зерном, давали ей отпить у порога жениха молока, воды, попробовать меда, откусить кусок лепешки, перешагнуть через серп или кинжал, через небольшой костер и т.д. Тут же, у порога, совершался обряд «почитания невесты»: встречая ее, родственники жениха, мужчины и женщины, чем-либо одаривали ее: одеждой, отрезом материи, серебряным украшением, деньгами, предметами утвари и т.д.

¹ РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 311 (2). Л. 92.

² Меретуков М.А. Об одном пережитке матриархата в семейном быту адыгов // УЗ АНИИ. Вып. 8. Майкоп, 1968. С. 179–188.

Мужчины, пришедшие в дом жениха с невестой, окружались подчеркнутым почетом и уважением. Здесь, в доме жениха, они, по обычаю, выражали недовольство напитками и закусками, требовала какие-либо особые закуски и т.д.

Невесту отводили в специальную комнату или в отгороженный угол комнаты, где она находилась с подругами и сопровождающей женщиной. Там она сидела под покрывалом на овечьей шкуре. Родственники и родственницы жениха и просто приглашенные, не успевшие приветствовать невесту у порога дома жениха, приходили сюда и просили сопровождающую женщину показать им лицо новобрачной. Посмотрев на невесту и выразив ей добрые пожелания, приходящие чем-либо одаривали ее. Жених в тот день на свадьбе присутствовал, но в общем застолье и веселье не участвовал: он уединялся в какой-нибудь комнате или где-либо в углу с близкими друзьями.

Таким образом, свадебное торжество и веселье разыгрывались не для жениха и невесты, которое практически в них не участвовали, а для родственников и гостей. М. Сигорский писал, что т.н. «свадьба со скрыванием» некогда была типична для всех народов Кавказа, но это «скрывание» у некоторых народов, в частности у дагестанцев, проступало уже не рельефно, затушевано, чему способствовала идеология ислама и установления шариата¹.

Поздним вечером, когда большинство гостей расходилось по домам, близкая родственница жениха и сопровождающая невесту женщина стелили молодым постель. У ахвацев, как и у других народов Дагестана, в XIX – нач. XX в. сохранились стародавние обряды, связанные с этим моментом свадьбы. Над постелью новобрачных женщина, стелющая постель, производила ножницами стригущие движения, вероятно отпугивая злых духов. По обычаям селения Ратлуб, перед уединением молодых по приготовленной для них брачной постели кувыркалились и катались мальчики – родственники

¹ Сигорский М. Брак и брачные обычаи на Кавказе // Этнография. № 3. Л. 1930. С. 49.

жениха. По свидетельствам других информаторов, этот обычай представлял собой модификацию другого, когда по брачному ложу катались молодые мужчины, родственники жениха. При этом они со смехом и шутками движениями имитировали совокупление, а потом, оставив от каждого на постели серебряную мелочь, все вместе удалялись. Представители религиозного культа и многие старики высказывались против этого обычая. По обычаям жителей селения Изано все родственники жениха должны были дотронуться до постели новобрачных или хотя бы посмотреть на нее, после чего тоже каждый из них бросал на постель серебряную монету. Есть свидетельства информаторов, что когда-то существовал позабытый с годами обычай, согласно которому все то же проделывали родственницы невесты, а именно – ее сестры, двоюродные, троюродные и четвероюродные. Сразу же отметим, что во всех случаях, когда так или иначе обыгрывались претензии группы лиц на брачного партнера их родственника, участие родных братьев и родных сестер в подобных ритуалах исключалось. В селениях Ратлу-Ахваха молодежь, родственники жениха, дав молодым уединиться, начинала стучать в окна, двери и громко требовать (очевидно, обращаясь к жениху) «Дай нам нашу долю!». Молодые люди успокаивались, когда кто-либо выносил им из дома какое-либо угощение. Видимо не случайно по обычаям жителей селений Кудияб-Росо и Лологонитль для обеспечения спокойствия уединившимся молодым внутри дома, у входа в комнату, и снаружи, у стен и окон, выставлялась охрана в лице молодежи, обычно родственников жениха, с палками в руках.

Оставшихся наедине молодых перед отходом ко сну заставляли вместе смотреться в зеркало: это, по народным поверьям, разрушало злые чары и сулило супругам долгую совместную жизнь. Рано утром молодой муж уходил из дома и, проведя весь день у кого-либо из своих друзей («чокъа»), приходил только поздно вечером. Подобным образом вел себя жених и у лакцев, проводивший большую часть свадьбы у

кого-либо из своих друзей¹. Утром сопровождающая невесту женщина вручала родственницам жениха доказательство невинности новобрачной.

До прихода гостей (свадьба у жениха длилась обычно три дня) утром новобрачная под руководством свекрови совершала обряд приобщения к дому: разжигала очаг, оставляла на стенах дома след большого пальца правой руки, обмакнутого в топленое масло или мед², погружала правую руку в лари с зерном и мукой, наливая из кувшина в кружку немного воды и делала несколько глотков и др.

У южных ахвацев в интересующее нас время сохранился обычай посещения молодыми людьми молодожена, находящегося после первой брачной ночи в доме своего друга. Обычно в таком доме организовывался стол, уставленный различными блюдами и напитками. Женатая и неженатая молодежь, главным образом – родственники жениха, приходила сюда по 2–3 человека и после традиционных приветствий и поздравлений говорила: «Если ты не хочешь рассказать, что и как было вчера ночью, можешь не рассказывать». Это означало, что пришедшие хотят угоститься, что они и делали по приглашению хозяина дома и, не задерживаясь, удалялись.

Как мы видим, пережитки группового брака пронизывали многие этапы свадебной обрядности ахвацев, придавая им самобытность и своеобразие.

Кульминационным моментом последнего дня свадьбы был танец жениха и невесты. В продолжения танца все вставляли, родственники жениха и невесты бросали к ногам новобрачной серебряные деньги, которые подбирались подругой и вручались ей.

¹ Омаров А. Воспоминания муталлима // ССКГ. Вып. 1. Тирис, 1868. С. 41; Булатова А.Г. Указ. соч. С. 146–150.

² Об обычае оставлять новобрачной след своей руки, обмакнутой в мед, см. также: Гаджиева С.Ш. Кумыки. С. 276; Алимова Б.М. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием ребенка у кайтагских кумыков // Быт сельского населения Дагестана (XIX – нач. XX в.). Махачкала, 1981. С. 106.

На четвертый день новобрачная уже принимала участие в домашних работах дома мужа: прибирала в доме и во дворе, готовила ему, доила корову и т.д.

Через неделю – десять дней родители новобрачной приглашали молодых к себе домой («цццельохье жаба»). Вместе с ними в дом родителей невестки шли также отец и мать жениха и еще два–три человека из ближайших родственников. Пришедшие приносили с собой узелки с угощением – со сладостями, халвой, порогами, фруктами. Мать жениха или жена старшего брата одаривала членов семьи новобрачной небольшими подарками: носовыми платками, шерстяными носками, рубашками и проч. Провожая пришедших, родственники новобрачной тоже одаривали всех их недорогими подарками. С этого дня новобрачная могла появляться в родительском доме в любое свободное время.

Кратковременное или длительное послесвадебное пребывание молодых (или только новобрачной) в родительском доме жены отмечено всеми авторами, исследовавшими дагестанскую или кавказскую семью. Характерен этот обычай и для других народов¹. Обычай «возвращения домой», как его квалифицировал М.О. Косвен, определен им же как пережиток периода перехода от матрилокального поселения к патрилокальному².

Таким образом, в XIX в. весь свадебный цикл ахвацев как и его отдельные этапы, в общем и целом однотипны с таковыми у народностей аварской группы и горцев Дагестана вообще. Большое влияние на свадебную обрядность и церемонии оказали пережитки патриархально-родового общества наложившие свой отпечаток на многие стороны материальной и духовной культуры. В целом ряде случаев для ахвацев характерно сохранение в свадебной обрядности пережиточных элементов группового брака (категории которого хотя в по-

следнее время и трактуется по-новому¹, оказывали все же заметное влияние на бытовую культуру многих народов), а также религиозно-магических обрядовых действий. Утерев свое первоначальное содержание, эти элементы и действия сохранились как нечто традиционно-этническое, культурно-специфическое, как этнодифференцирующие характеристики.

4. Рождение и воспитание детей

Ряд исследователей этнографии Дагестана, останавливаясь на семейно-бытовых особенностях народностей края, освещают также и обычаи и обряды, связанные с рождением и воспитанием ребенка². Особенно большую работу в этом плане провела М.К. Мусаева, опубликовавшая специальные исследования конкретно по названной проблеме³. Затрагивается круг этих проблем и в работах по этнографии народов Кавказа, Средней Азии⁴ и др. Изучение обычаев и обрядов,

¹ Семенной Ю.И. Указ. соч.

² См.: Чурсин Г. Указ. соч. С. 32–37; Гаджиева С.Ш. Семья и семейный быт народов Дагестана. С. 24–25; Она же. Кумыки. С. 279; Она же. Очерки истории семьи и брака у ногайцев в XIX – нач. XX в. М., 1979. С. 109–118; Ихилев М.М. Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967. С. 198–200; Булатова А.Г. Лакцы. С. 157–159; Сергеева Г.А. Арчинцы. С. 154–158 и др.

³ См.: Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006; Она же. Этнография детства народов Дагестана. (Традиции народов равнинного и Южного Дагестана). Махачкала, 2007.

⁴ Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968. С. 370–375; Смирнова Я.С. Воспитание ребенка в адыгейском ауле в прошлом и настоящем // УЗ Адыг. НИИ. Вып. 8. Майкоп, 1968. С. 109–179; Она же. Семья и семейный быт народов северного Кавказа. С. 66–83; Шоров И.А. Народные детские игры в системе физического воспитания адыгов // УЗ Адыг. НИИ. Вып. 8. С. 189–208; Коджесау Э.Л. Об обычаях и традициях адыгейского народа. Там же. С. 274–275 и след.; Меретуков М.А. Семейная община у адыгов // УЗ Адыг. НИИ. Вып. 11. С. 220–268;

¹ Серебрякова М.Н. Указ. соч. С. 109–110.

² Косвен М.О. Обычай «возвращения домой». (Из истории брака). КСИЭ. 1946. № 1.

связанных с рождением и воспитанием ребенка, не только дает нам богатый историко-этнографический материал о былой социальной организации общества, о формировании мировоззренческих категорий и религиозных представлений народа, но и позволяет судить о таком многостороннем процессе, как социализация ребенка, являющимся важнейшей проблемой этнографической науки¹.

В условиях многоотраслевого хозяйства полунатурального типа, каждая ахвахская семья стремилась иметь несколько детей, от 3–4 до 7–8 человек. Традиционно для ахвахцев характерны многодетные и среднететные семьи. Беременность, рождение ребенка для женщины-ахвахи было радостным, значительным событием. С бездетной женой муж, как правило, расходился, а появление ребенка укрепляло положение женщины в семье, поднимало ее авторитет, заставляло семью мужа смотреть на нее как на равноправного члена

Забота о будущей потомстве проявлялась уже в самом свадебном цикле, многие религиозно-магические обряды которого были призваны обеспечить новобрачной беременность и благополучные роды. С этой целью старались, чтобы в ритуальных предсвадебных и свадебных действиях принимали участие многодетные матери, женщины со «сложившейся» жизнью, авторитетные мужчины и т.д. То же отмечено у кумыков Б.М. Алимовой, совершенно справедливо усматривающей в них (со ссылкой на Г.П. Снесарева)² реликты имитативно-магических представлений, с верой в сакральную силу долгожителей, многодетных родителей, людей, пользующихся почетом и др.³ На это был направлен ряд магических

действ и приемов с первых же дней супружества женщины. «Характерно, что в магическую форму облекались и обычаи, которые имели рациональную основу»¹, например, определенный режим питания, действия, связанные с гигиеной и др. Новобрачной вменялось в обязанность перебирать горох, лущить кукурузу, мять в руках колосья злаков, что по поверьям обеспечивало ее своевременную беременность. Особенно полезным считалось время от времени питаться зеленым горохом, молодой кукурузой, отваренными злакам. Видимо, колосья, стручки, початки выступали когда-то в религиозном сознании людей символами и носителями плодovitости. Для своевременного наступления беременности считалось полезным также пить сырые куриные яйца. Считалось также благотворным для будущей матери обрызгивание ее водой с пеплом и угольками из домашнего очага – действие, широко известное народам Кавказа². Эффективным средством считалось также купание женщины в воде из семи родников. Воду эту, как и в кумыкском обряде «къыркъ сувлааг теге» («налить сорок вод») ³, лили на женщину через решето, в которое предварительно укладывали семь гвоздей для подковки коня. С целью вовремя забеременеть молодые женщины обращались также за помощью к мулле, который читал предусмотренные на этот случай молитвы, поил женщин водой, с брошенной туда бумагой, на которую предварительно писал молитву, готовил для них талисманы и проч.

С наступлением беременности будущий ребенок становился объектом заботы не только матери, но и всех ее родственников, родственников ее мужа в первую очередь. Женщину старались не загружать физически тяжелой работой, давали возможность ей отдохнуть, улучшали питание и т.д.

Женщина-дагестанка рожала в доме мужа, при этом все мужчины уходили куда-нибудь, исключение составляли лач-

Азаматова М.З. Народные игры у адыгов. Там же. С. 370–382; Снесарев Г.Г. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 98; Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана (конец XIX – 70 г. XX в.). М., 1978. С. 189 – и др.

¹ См.: Кон И.С. Этнография детства. (Проблемы методологии) // СЭ. 1981. № 5. С. 3–10.

² См.: Снесарев Г.П. Указ. соч. С. 241.

³ Алимова Б.М. Указ. соч. С. 57–58.

¹ См.: Бромлей Ю.В., Кошуба М.С. Указ. соч. С. 191.

² См.: Смирнова Я.С. Воспитание ребенка в адыгском ауле в прошлом и настоящем. С. 111.

³ См.: Гаджиева С.Ш. Кумыки. С. 279.

ки, рожавшие в доме отца¹. У южных ахвахцев жена тоже могла рожать ребенка и в доме отца². У жителей селения Ратлу-Ахваха считалось нежелательным присутствия в таких случаях свекрови и золовок. Родовспоможение оказывала либо специализировавшаяся в этой области повитуха, либо просто дальняя родственница, односельчанка старшего возраста. Наряду с рациональными народными приемами по облегчению родов нередко применялись и такие, как выдавливание плода, подвешивание роженицы к потолку, обкуривание дымом в мечети и др., т.е. целая серия традиционных действий, распространенных не только в Дагестане, но и на Северном Кавказе³. Эффективным средством облегчения родов считалась пальба из огнестрельного оружия, широко применяемая в подобных ситуациях на всем Кавказе⁴.

К рождению мальчика и девочки ахвахцы относились не одинаково. Рождение мальчика «ваша», продолжателя рода, было радостным событием в семье, тухуме. Вестник, первым сообщивший о рождении мальчика отцу, дяде, деду, двоюродному брату и др., получал ценный подарок, особенно в тех случаях, когда рождался первенец или когда в семье после двух-трех девочек появлялся наконец мальчик. Такие же обычаи были и у других народов Дагестана, например, у аварцев, лакцев, кумыков⁵. Одаривать принесшего радостную весть могли и женщины – близкие родственницы новорожденного. С поздравлениями в таких случаях приходили практически все односельчане, не зависимо от родства и его степени.

В первые дни после родов женщину кормили легкой пищей, молочными продуктами, бульонами, а также кашей с

маслом, урбечом. Также поступали и другие народы Дагестана, арчинцы, лакцы и др.¹ Первые 40 дней считались наиболее уязвимыми для матери и ребенка со стороны злонамеренных духов и демонов. В эти дни из дома нельзя было выносить огонь, соль, муку, зерно. Подобные поверья бытовали и у гаджиков². На пятый или шестой день роженица, как правило, уже вставала с постели и выполняла различные домашние работы. В этот или на следующий день женщину навещала ее родня и односельчанки, которые приходили с подарками для новорожденного. Для пришедших женщин готовилась обычно каша с маслом. Через день-второй после этого в присутствии родных и близких совершался обряд наречения ребенка. Имя мальчику давала либо мать ребенка (Северный Ахвах), либо старший родственник – дед, отец, дядя отца и др. (Южный Ахвах). Обычно мальчику давали имя умершего ближайшего родственника по отцу. В отличие от большинства горцев Дагестана, жители Цунта-Ахваха могли дать ребенку также имя здравствующего родственника.

Рождение девочки «яша» отмечалось более скромно. Застолье ограничивалось собранием женщин, угощавшихся вместе с матерью ребенка кашей и сладостями.

Через некоторое время после этого родители и ближайшие родственники совершали обряд укладывания ребенка в люльку. В колыбель вначале сажали кошку (на подобный обряд у аварцев указывает, в частности, Г. Ф. Чурсин³), затем, прогнав ее, укладывали туда ребенка, и каждый из пришедших чем-либо одаривал его. В изголовье ребенка ненадолго клали Коран, на дно люльки, под голову ребенка – какой-либо небольшой железный предмет⁴, на ручку люльки подвешива-

¹ Булатова А.Г. Лакцы. С. 157.

² Никольская З.А. Свадебные и родильные обряды аварцев Кахибского района // СЭ. 1946. № 2. С. 193–196.

³ Культура и быт народов Северного Кавказа (1917–1967 гг.). М., 1968. С. 194.

⁴ Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913. С. 98.

⁵ См.: Памятники обычного права Дагестана XVIII–XIX вв. С. 60; Омаров А. Указ. соч. С. 50; Гаджиева С.Ш. Кумыки. С. 279.

¹ Сергеева. Арчинцы С. 154; Омаров А. Указ. соч. С. 50.

² Марданова А. Обычаи и обряды детского цикла у таджиков верховья Зеравшана в прошлом и настоящем // СЭ. 1984. № 3. С. 121.

³ Чурсин Г.Ф. Авары. С. 35.

⁴ Железные предметы – обереги, как средство обезвреживания носителей всякого рода недобрых начал, фигурировали в предродовых, родовых и послеродовых обычаях и обрядах народов Кавказа. См.: Чурсин Г.Ф. Култ железа у кавказских народов. Тифлис,

лись бирюзинка, сердоликовая и коралловая бусинки, клык волка, медведя, собаки. Подвешивали к люльке также и талисман, амулеты с сурами из Корана¹. Здесь же, в люльке, на дне иногда хранилась и высушенная пуповина ребенка. Все это должно было, по поверьям, отпугивать злые силы от ребенка и уберечь его от сглаза. После всех этих действий хозяйка дома угощала пришедших пшеничной кашей с накрошенным туда сыром, или с маслом.

Люлька представляла собой широко распространенную в Дагестане и вообще на Кавказе деревянную колыбель – качалку с отверстием для стока мочи. Обычно это был подарок матери роженицы, получившей зачастую ее в свою очередь от своей матери. Если грудной ребенок умирал, его колыбелью больше не пользовались². Тип пеленания – тугой, неподвижный. Большую часть времени суток ребенок находился в люльке, в таком же виде, вместе с люлькой, нередко мать брала его на различные сельскохозяйственные работы – прополку, жатву, заготовку сена и др. Вытаскивали ребенка только для того, чтобы покормить или поменять пеленки. В люльке его держали около года, после этого лет до 5-ти он спал с матерью.

Если ребенок рождался болезненным и хилым, то северные ахвахцы прибегали к обряду жертвоприношения. Заключался он в том, что резали черного барана и целиком (не отделяя головы и ножек) варили его до отделения мяса от костей; мясо съедалось, и бульон выпивался приходящими по этому случаю родственниками и односельчанами, а кости, завернутые в шкуру этого же барана, хоронились на кладбище. Схожий обряд у узбеков Хорезма описан Г.П. Снесаревым, который связывает его «с идеей переселения семейного

несчастья на животное и захоронения его на кладбище»¹. Иногда ахвахцы прибегали к символической «продаже» болящего ребенка кому-либо из односельчан – не родственников или жителю соседнего селения. «Продажа» происходила через стенную или потолочную отдушину, позже через окно, а затем «покупатель», завернув ребенка в свою верхнюю одежду, вносил его в дом через дверь и отдавал матери со словами: «Я что-то нашел, дарю это тебе». Мать от «подарка» отказывалась и делала символическую покупку, давая «дарителю» деньги, отрез материи, баранью ногу и проч. Экзопотические действия в подобных ситуациях были известны и другим народам, мордовцам, например².

Обычно мать кормила ребенка грудью до одного года, однако нередко это продолжалось до двух и даже трех лет. С пяти–шести месячного возраста ребенку понемногу начинали давать молоко, жидкую кашу, а с годичного возраста приучали к обычной пище. Если по какой-либо причине у кормящей пропадало молоко, срочно искали кормилицу. Кормление чужого ребенка считалось богоугодным делом и оплате не подлежало. Однако родители ребенка время от времени делали подарки кормилице, приурочивая это к различным религиозным или календарным праздникам. По ахвахским обычаям браки между молочными братьями и сестрами запрещались. Это положение было характерным и для большинства других народов Кавказа. «У кавказских горцев дети двух посторонних женщин становятся молочными братьями и сестрами, если одна из них вскормила грудью детей другой. Между их детьми браки не допускаются», – писал С. Егизарьянц³.

При появлении у ребенка первых зубов родители пекли лепешки или пироги, либо варили блюдо из смеси злаков

1927; Мусаева М.К. Указ. соч. 2006 г. С. 71, 94; 2007 г. С. 82, 111, 116 и др.

¹ Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Тифлис, 1928; Махачкала, 1929.

² Это было характерно и для народов Средней Азии. См.: Марданова А. Указ. соч. С. 122.

¹ Снесарев Г.П. Указ. соч. С. 94.

² Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка. (Конец XIX – 70-е годы XX в) // СЭ. 1979. № 2. С. 84–85.

³ Егизарьянц С. Брак у кавказских горцев // ЮВ. Июль. 1878. С. 961–962.

(гьоди) и раздавали соседям, односельчанам, родственникам. Над паром из котла, в котором варилось это блюдо, держали ребенка. В народе считалось, что это способствует нормальному развитию ребенка и оберегает его от сглаза. При выпадении молочных зубов их не выбрасывали, а помещали в отверстие порога, служившее пазом для подвешивания дверей. Благодеяние раздачей лепешек или гьоди совершалось и при первой стрижке (бритье) головы ребенка. Серебряную монету по весу этих волос родители дарили первому встречному. Волосы закладывали в щели между камнями стены дома. Сюда же помещали и остриженные ногти детей. Стричь их, кстати, или обрезать ножом родители избегали и по мере необходимости откусывали их зубами. По поверьям в противном случае ребёнок мог вырасти воришкой. Такие же поверья у большинства народов Дагестана отмечает М.К. Мусаева, у арчинцев Г.А. Сергеева¹, а у различных этнографических групп Грузии – Л.Т. Соловьева².

Как только ребенок начинал делать попытки самостоятельно стоять, родители совершали обряд становления ребенка на ноги. Прежде всего, производилась раздача в селении лепешек и гьоди. После этого ребенка отводили на кладбище, к могиле какого-либо предка по отцовской линии, и становили его на ноги так, чтобы он руками держался за могильный камень. Здесь, как мы видим, проявлялся в пережиточном состоянии патриархальный культ предков. Возвратившись домой, ребенку помогали сделать несколько шагов по разостланному по полу недорогому материалу (бязь, ситец и др.), а затем, разорвав материю на небольшие лоскутки, раздавали их соседям и односельчанам. В этот день отец ребенка и его ближайшие родственники, исходя из возможностей, посвящали ребенку сенокос, пашню, телку, коня и др., владельцем че-

го он становился после женитьбы, замужества. Обряд «становления на ноги» или «развязывание ног» был известен и народам Северного Кавказа¹.

В три–четыре года мальчикам делали обрезание. Выполнял эту операцию или кто-либо из местных, ахвахец, или чаще всего заезжий специалист. Услугами таких специалистов, как правило, аварцев, даргинцев и лакцев, превративших свое занятие в настоящий промысел, пользовались не только дагестанцы, но и многие народы Северного Кавказа².

До двухлетнего возраста голову ребенку стягивали тугой повязкой, считалось, что иначе голова мальчика или девочки будет развиваться неправильно. Тело детям периодически смазывалось топленым маслом в гигиенических целях.

С самых ранних лет, как только ребенок начинал осознать себя, его приучали к труду, прививали морально-нравственные качества, следили за правильным его физическим развитием (воспитывать, растить – «бухьихьрульа»). Воспитание детей было отдельным для мальчиков и для девочек. Мальчик с детства приучался к мужской работе. Выполняя посильные поручения отца, старшего брата, родственников, мальчик приучался к различным строительным операциям, владению молотком, топором, ножом, пилой, пробовал взяться за лопату, вилы и т.д. Ему могли поручить выпас скотины на ближних, приаульских пастбищах (осла, коня, корову, несколько овец). Он наблюдал и старался воспроизводить приемы лечения мелкого рогатого скота, стрижки овец, вымачивания шкур, выделки овчины. В 6–7 лет мальчик уже был помощником отца, старшего брата в выполнении большинства хозяйственных работ и операций, а в 10–12 лет многие из них выполнял уже самостоятельно, хотя, правда, под явным или скрытым контролем старших.

Едва научившегося ходить мальчика отец или старший брат постепенно учили держаться в седле, а с семи-

¹ Мусаева М.К. Указ. соч. 2006 г. С. 62–92; 2007 г. С. 75–99; Сергеева Г.А. Указ. соч. С. 157.

² Соловьева Л.Т. Обычай и обряды первых лет жизни ребенка у грузин Хевсурети в конце XIX – начале XX в. // СЭ. 1982. № 4. С. 108–110.

¹ Культура и быт народов Северного Кавказа. С. 195.

² Там же. С. 196; Киржинов С.С. О народном воспитании у адыгов // УЗ Адыг. НИИ. Вып. 17. Майкоп, 1974. С. 501.

восьмилетнего возраста – владеть кинжалом и огнестрельным оружием. Приблизительно с этого возраста воспитанием мальчика занималась не только мать, но уже вплотную, целенаправленно и отец. Наши полевые материалы говорят о былом наличии у ахваццев своеобразных «военных школ». Так, например, у тлягубцев на излучение реки была поляна, на которой опытные воины по-очереди раз в неделю обучали собравшихся детей, разбитых на четыре возрастные категории (5–7, 8–10, 11–12 и 13–15 лет) верховой езде, разновидностям аллюров, стрельбе по мишени стоя, лежа, на ходу, на бегу, с коня, рациональным босвым приемам владения кинжалом, саблей и др. У жителей поселений Гад-Магитля мальчиков и подростков обучали тем же приемам в семьях. С детства юноше прививалось убеждение, что его собственная честь, честь семьи, родственников, тухума, односельчан – превыше всего, что защищать интересы общины – это его высший долг. В молодых людях старались развить такие качества, как храбрость, правдивость, честность, скромность, уважение к старшим.

Девочка уже с трех–четырёхлетнего возраста выполняла по дому посильную работу: подмести комнату, двор, накормить птицу, перебрать фасоль, горох – и т.д. К шести–семи годам ей давали более сложные поручения: принести в небольшом кувшине воды из родника, доверяли мелкую стирку, приучали к доению коровы и приготовлению молочных продуктов, она вместе с матерью и старшими сестрами участвовала в полевых работах, в заготовке сена для скота, в изготовлении кизяка, в приготовлении пищи, мыла посуду и т.д. Восьми–десятилетняя девочка, как правило, участвовала уже почти во всех домашних работах наравне со старшими женщинами семьи. Кроме того, девочке вменялось в обязанность присматривать за младшими детьми, ухаживать за братьями, т.е., чинить им одежду, стирать для них, подавать им к столу и т.д. Виды работ, традиционно считавшиеся женскими, мальчики не выполняли даже в детстве. Принести воды с родника, взять в руки веник, донести домой на плечах

вьюк сена, стирать и многое другое должна была только девочка.

Таким образом, в дагестанской семье уже с раннего детства основная тяжесть нагрузки по дому и хозяйству ложилась на плечи женщин. На это указывали и дореволюционные авторы, в частности, Н.Ф. Дубровин¹.

Лучшими качествами в девочке считались уважение к старшим и скромность. Умение и желание помочь старшим, предупредить их желание, оказать им услугу высоко поднимало ее в глазах семьи. Общественное мнение предписывало девочкам немногословность, приветливость, мягкость, душевность. Девочке не позволялось громко смеяться, громко разговаривать, жевать, умываться и вообще приводить себя в порядок не только в присутствии посторонних, но и при отце, старших братьях, в присутствии близких родственников.

Таким образом, в перечисленных обычаях и обрядах ахваццев нашли свое отражение и патриархальные пережитки, и рудименты религиозных верований и представлений более ранних этапов развития общества. Черты патриархальных отношений прослеживались и в воспитании детей, проявившиеся, в частности, в большей загруженности домашней работой девочек по сравнению с мальчиками. В обществе, функционирующем не только как административно-хозяйственная и социальная единица, но и как единица военная, не могло не уделяться внимание воспитанию в юношах воинских умений и навыков. Духовное богатство и нравственно-этнические устои народа нашли свое отражение в стремлении привить подрастающему поколению высокие моральные качества, что в свою очередь создавало условия сохранению здорового нравственного климата для следующих поколений.

5. Похоронно-погребальные обычаи и обряды

Похоронные обряды ахваццев, будучи в рассматриваемое время мусульманскими, в значительной степени носили

¹ Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Кн. 1. СПб., 1871. С. 435.



еще в себе отголоски стародавних домонотеистических представлений.

В дагестановедческой и кавказоведческой литературе вообще эти обычаи и обряды получили освещение, чаще всего не специальное, а в ходе историко-этнографических изысканий.

Похоронно-погребальные и поминальные обычаи и обряды вытекали из традиционных религиозных воззрений народа. «Это вера в загробную жизнь, вера в возможность общения с покойным, вера в возможность живых улучшить существование умерших в потустороннем мире и, наконец, что имело особо большое значение, вера в то, что умершие могут влиять на жизнь живых, способствуя благополучию или, наоборот, вредя им. С этими представлениями связано большинство магических действий, входящих в похоронные обычаи и обряды»¹.

Родственники умершего сразу же организовывали обмывание покойного. Мужчину обмывали мужчины, женщину – женщины. Делал это обычно представитель старшего поколения. Одежду покойного отдавали либо тем, кто его омывал, либо беднякам. Раздачу одежды покойного и некоторых его личных вещей, очищение комнаты (окуривание) после выноса покойного, выставление вещей покойного на солнце на несколько дней, обычай заворачивания трупа в саван и хоронения его в подбое могилы объясняются Г.А. Гаджиевым пережитками представлений об оскверняющих свойствах трупа². Обмывание, впрочем как и все последующие процессы при похоронах, сопровождалось молитвой муллы. В это же время группа молодых мужчин отправлялась на кладбище и выкапывала могилу «щобе».

После обмывания покойника обряжали в саван «мужу», «мужур» в три слоя (иногда в пять, семь слоев) из бязи, по-

лотна. У ахвахцев, как и у других народов, бытовало мнение, что останки покойника «жаждут земли», поэтому умершего старались похоронить как можно быстрее. Процессия шла быстрым шагом, никакие остановки не допускались. Провожали покойного и присутствовали при обряде захоронения на кладбище только мужчины, а дети и женщины не допускались. По обычаям ахвахцев, в этот же день родственники умершего раздавали кусочки вареного курдюка с лепешками; то и другое надо было тут же съесть и прочесть молитву для упокоения умершего. Завернутого в саван покойника укладывали в могилу, в специально выкопанную слева нишу-подбой лицом к югу, головой на запад, или в сложенном на дне могилы каменном ящике, перекрываемом сверху каменными плитами. Первый из способов захоронения считался более соответствующим исламо-шариатским установлениям¹.

Коллективные трапезы, поминальные семидневки, сорокодневки, пятничные раздачи-пожертвования свидетельствовали о характерности для ахвахцев представлений о душе, загробной жизни, почитании умерших и предков. Для устройства поминок по покойнику, кормления пришедших с соболезнованиями «загари» и поминальных раздач родственники умершего резали быка, баранов, овец, по-возможности подбирались животные темных мастей; жертвенные бараны, зарезанные в день смерти покойного, обязательно должны были быть черного цвета. Пришедшие и приезжие на соболезнование дважды в течение суток приглашались поесть – утром, после посещения кладбища, и вечером, перед тем, как разойтись на ночлег или по домам. Поминки длились семь дней. Кроме того, женщины, родственницы покойного или покойной, пекли лепешки, пироги, готовили халву и раздавали это все соседям и односельчанам, угощали детей селения. Понятно, что семье приходилось нести большие, порой непосильные расходы. Помощь близких родственников умершего или умершей по мужской и женской линиям была поэтому обязательна. В зависимости от степени родства и в силу достатка

¹ Бромлей Ю.В., Кашуба М.С. Указ. соч. С. 203–204.

² Гаджиев Г.А. Пережитки древних представлений в похоронно-погребальных обрядах лезгин // Семейный быт народов Дагестана в XIX–XX вв. Махачкала, 1980. С. 41 и след.

¹ См.: Гаджиева Г.А. Указ. соч. С. 34, 35.

они помогали семье покойного баранами, мукой, топленным маслом, сыром, сахаром и проч., давали деньги, принимали непосредственное участие в организации трапез и раздач, в устройстве на ночлег пришедших и приезжих и т.д.

В доме покойного происходило оплакивание, на котором присутствовали одни женщины. Мать, родные и двоюродные сестры, тетки, жена и др. родственницы покойного или покойной с причитаниями, стопами, со слезами перечисляла достоинства умершего, жаловались на судьбу, на тяжесть утраты. Нередко в оплакивании принимали участие и односельчанки или жительницы соседних селений, имеющие авторитет умелых плакальщиц. Женщина, потерявшая отца, брата, сына, мужа, племянника и т.д., словом – близкого родственника, причитая, била себя руками по коленям, по животу, рвала на себе волосы, царапала себе лицо и др., вдова обрезаала себе косу. Описывая оплакивание покойного в Дагестане, П. Пржецлавский нарисовал такую картину: «Ближайшие родственницы с растрепанными волосами и спущенною до пояса рубашкой или одетые в кули с прорезанными для головы и рук отверстиями, колотят себя пуще других и с плачем импровизируют песню, восхваляющую достоинства усопшего»¹. В течение недели у дома умершего постоянно находились мужчины. Независимо от времени года являться на такие собрания нужно было обязательно в головном уборе, а для представителей среднего и старшего поколения – в овчинных шубах. В обычае одевать на соболезнование овчинные шубы (свойственного многим народам Кавказа), Г.Ф. Чурсин видел стремление отпугнуть, обмануть носителей недоброго начала².

Собравшиеся мужчины нередко беседовали между собой, правилами приличия это допускалось. Нравственно-этические нормы предписывали участие в общих неторопливых беседах и ближайших родственников, и членов семьи

умершего или умершей. Демонстрация мужчиной глубокой печали, горя, подавленности общественным мнением резко осуждалась; такое мужчина мог позволить лишь наедине с собой, где-либо в безлюдном месте, без свидетелей.

Через семь дней, а точнее – вечером седьмого дня один из старших тухума умершего благодарил собравшихся за сердечность, участие и поддержку и просил их вернуться к своим повседневным заботам и сбрить бороды. Это означало, что траурное сидение окончено. Через сорок дней со дня смерти человека его родные и близкие вновь резали баранов или быка, принимали пришедших, кормили их, организовывали раздачу мяса, лепешек, денег в селении, под руководством муллы устраивали моление на кладбище и дома. После этого опять-таки кто-либо из стержих в тухуме просил родственников сбрить бороды. Близкие родственники не брились в таких случаях сорок дней, более дальние – две недели, дальние недели, соседи, односельчане – три дня. Мужчина, не бреющийся в знак траура какое-то время, весь этот период не спал с женой.

Женская траурная одежда вся, с ног до головы, была черная. Близкие родственницы умершего, умершей обычно носили траур год, но могли сами для себя продлить этот срок до двух–трех и более лет. Остальные, в зависимости от степени родства, носили траур от нескольких месяцев до недели.

Смерть родственника или родственницы с последующими кормлениями пришедших на соболезнование, раздачеми продуктов и денег, тяжелым бременем ложилась на плечи трудящихся. Кроме всего прочего, члены семьи покойного и ближайшие родственники по крайней мере на неделю отрывались от хозяйственных занятий. Поэтому, к концу XIX – началу XX в. похоронно-поминальные обычаи несколько изменились, упростились. Мужчины и женщины собирались у дома и в доме покойного уже не семь дней, а три дня, снижались соответственно расходы на кормление соболезнующих, уменьшился и размер раздач, и плата мулле. Распустив людей через три дня, родственники умершего собирали их на восьмой день, на чем поминальные обряды по сути заканчивались.

¹ Пржецлавский П. Нравы и обычаи в Дагестане // ВС. 1860. № 4. С. 297.

² Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. С. 188.

Дальнейшее поминание умершего совершалось в виде необременительных пятничных раздач лепешек, пирогов, сладостей и др., устройства не частых поминок с чтением молитв («мовлюд»), в дни Курбан-байрама, Ураза-байрама и др.

Таким образом, похоронно-поминальные обряды и обычаи ахвахцев – это в общем и целом таковые же у других народов Дагестана. На эти обычаи и обряды большое влияние оказали нормы ислама, нивелировавшие в большой степени местное, традиционное и способствовавшие их унификации не только в среде дагестанских горцев, но и в среде мусульманского населения Кавказа и Средней Азии. Со второй половины XIX в. происходят изменения в этих обычаях и обрядах в сторону их упрощения и снижения степени материальной обременительности для средней ахвахской семьи.

Традиционный семейный быт ахвахцев в XIX – начале XX в. в целом определялся господством пережитков патриархальных порядков, характерных для общества на стадии развивающихся феодальных отношений.

Пережитки эти поддерживались всем социально-экономическим укладом жизни общества, освящались установлениями ислама и шариата.

Хотя в XIX – начале XX в. основной формой семьи у ахвахцев была малая семья, тем не менее, медленное развитие производительных сил общества, господство полунатуральных форм хозяйства и культурно-экономическая замкнутость способствовали возврату устаревших форм типа неразделенных семей.

Не случайно сохранение в ахвахской среде и пережиточных форм брака. Это сложная социальная структура вызывала к жизни и соответствующие ей брачные обряды и церемонии или во всяком случае накладывала на них рельефный отпечаток. С другой стороны, для свадебной обрядности ахвахцев было характерно сохранение в пережиточном состоянии отдельных элементов группового брака.

Пережитки ранних форм социальной организации общества нашли свое отражение в родильных обрядах Ахваха.

Здесь же мы видим и сохранение элементов верований и представлений более ранних этапов развития общества.

Похоронно-погребальные обряды ахвахцев, ощутившие на себе чрезвычайно сильное влияние ислама, несли в себе отдельные следы домонотеистических верований. Со второй половины XIX в. эти обряды имели явно выраженную тенденцию к упрощению.

Традиционный семейный быт народа во многих своих чертах и формах был однотипен с семейным бытом других горцев Дагестана, с которыми ахвахцы делили одни и те же внешнеполитические и культурные влияния, развивались в одинаковых социально-экономических, политических и культурных условиях.



instituteofhistory.ru

ГЛАВА VI. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

1. Народное образование

Господствующей религией в Дагестане был ислам суннитского толка. Мусульманское духовенство зорко следило за религиозной благонадежностью населения, внушая ему, что Коран и мораль шариата являются единственно верными толкователями истины и благонравия. Уже в XVIII в. в Дагестане почти не было селений без примечетской школы в них¹. Также обстоит дело и в Ахвахе. Кадии и муллы сел Кудияб-Росо, Тад-Магитля, Изано, Лологонитля, Цекоба, Тлянуба, Ратлуба организовывали при мечетях школы, в которых обучали детей и подростков чтению Корана и заучиванию молитв. В XIX в. влияние ислама на все сферы личной и общественной жизни человека усилилось. В условиях начавшейся Кавказской войны имамы Дагестана уделяли вопросам воспитания подрастающего поколения очень большое внимание. Наибам на местах, а также духовенству предписывалось воспитывать молодежь в духе газавата, шариата, непримиримости и призрения ко всему немусульманскому². Школы содержались за счет закята, кроме того, по личному распоряжению Шамиля в счет мулл и учащихся отчислялась треть военной добычи³. Специальные циркуляры предписывали сельской администрации уделять максимум внимания обучению молодежи военному делу⁴.

¹ История Дагестана. Т. I. М., 1967. С. 413.

² Каймаразов Г.Ш. Очерки истории культуры народов Дагестана. М., 1971. С. 58–59.

³ ВС. 1862. № 23. С. 337.

⁴ Каймаразов Г.Ш. Указ. соч. С. 59.

Чтению Корана, заучиванию молитв, основам шариата и частично письму в примечетских школах обучались мальчики и девочки, последних всегда было гораздо меньше. Время обучения строго определено не было: в зависимости от старания и способностей учение могло продлиться от 3–4 месяцев до 1,5–2 лет. Плата за обучение не взималась. По местным обычным нормам родителям учеников полагалось делать обучающему незначительные подношения после окончания определенных циклов обучения, угощать их хорошим обедом, делать подарки по случаю религиозных праздников и т.д.¹ Правда, среди мул нередко встречались просвещенные для своего времени личности, свободно говорившие на нескольких языках, знакомые по арабским, персидским, турецким и другим источникам с литературой и философией Востока, с математикой, астрономией, историей и др. К таковым относился, например, Саид-Мулла из Кудияб-Росо, имевший до 300 книг и рукописей по различным отраслям знаний. Он считал себя учеником Махада Чохского (умерш. в 1770 г.), хорошо знавшего философию, логику, математику, астрономию и оставившего после себя последователей в различных районах Дагестана². Нужно отметить, что знание арабского языка отдельными представителями духовенства и местной мыслящей прослойки несло в себе элементы положительного начала: через него дагестанцы, хотя и далеко не в основной своей массе, могли знакомиться с наукой и культурой арабов, персов, турок и др. Имело значение также и создание местной письменности на арабской графической основе с добавлением специальных знаков для передачи звуков дагестанских языков. Первые шаги в этом направлении еще в ходе Кавказской войны были предприняты Лачинилау (для аварского языка),

¹ См.: Селимханов А.К. К истории просвещения в Дагестане в XIX в. // УЗ Дагпединститута. Вып. I. Махачкала, 1957. С. 137–156.

² Магомедов Р.М. История Дагестана (с древнейших времен до начала XIX в.) Махачкала, 1961. С. 254–255.

однако идея эта, не поддержанная Шамилем, до завершения доведена не была¹.

Итак, примечетские учебно-воспитательные заведения до 60-х годов XIX в. были единственным видом школ в Дагестане.

После присоединения Дагестана к России царская администрация приступила к открытию светских школ в крае. В основе этого факта лежит целый ряд объективных причин. Такие учебные заведения нужны были для детей представителей колониальных властей и чиновничества. Кроме того, элементарные положительные знания и знакомство с русским языком необходимо было дать и тем, кто так или иначе обслуживал громоздкий низовой аппарат так называемого «военно-народного» управления². Обучение детей в светских школах должно было оторвать хотя бы часть учащихся от влияния духовенства, в основе своей придерживавшегося проиранской (частью – протурецкой) ориентации. И, наконец, к расширению сети светских учебных заведений толкал царское правительство и начавшийся в Дагестане рост недовольства колонизаторской политикой царизма, и постепенная активизация рабочего класса под влиянием революционного движения в России конца XIX – начала XX в.³

Так, в 1849 г. в Дербенте была открыта мужская школа где из 56 учащихся 48 человек представляли различные народности Дагестана. С 1855 г. она уже функционировала в Темир-Хан-Шуре, а к 1861 г. вошла в состав Темир-Хан-Шуринской горской школы, которую за 14 лет окончило 144 человека. В 1874 г. открывается Темир-Хан-Шуриная прогимназия, к концу 70-х годов ее закончило 227 человек. В 1897 г. здесь же открывается и среднее учебное заведение –

реальное училище¹. С конца 80-х – начала 90-х годов почти во всех округах Дагестана были задействованы годовичные сельские школы, в том числе – в Хунзахе и Ботлихе. В каждой из них одновременно обучалось от 25 до 100 человек².

Понятно, что какая-то часть дагестанцев, в том числе и очень небольшая часть ахвахцев, получила возможность обучаться в этих школах, где преподавали арабский и русский языки, а также такие дисциплины, как математику, географию, историю и др. Получало такое образование, подчеркиваем, мизерное количество учащихся. По подсчетам проф. Г.Ш. Каймаразова, в 1896 г. одна сельская школа приходилась на 71 695 человек, а один учащийся – на 1540 человек населения³. В это же время продолжала функционировать густая сеть религиозных мусульманских школ. По самым грубым подсчетам к началу XX в. в Дагестане их насчитывалось 879 с 6239 учащимися⁴. Только в одном Темир-Хан-Шурином округе по данным на 1913 г. функционировало 83 примечетских школ с 1220 учащимися⁵. Наши приближенные подсчеты показывают, что в начале XX в. в Цунта-Ахвахе, с населением чуть больше 3000 человек, функционировало 6 таких школ с числом обучающихся не менее 150 человек.

Таким образом, до установления советской власти примечетские школы были основной базой обучения и воспитания подрастающего поколения. Вынужденная из соображений колониальных интересов открыть в Дагестане сеть светских учебных заведений, число которых ни в коей мере не удовлетворяло потребностей населения, царская администрация вся-

¹ Услар П.К. О составлении азбук кавказских народов // Этнография Кавказа. Т. 2. Тифлис, 1888.

² Козубский Е.И. К истории народного образования в Дагестанской области в первое пятидесятилетие // Дагестанский сборник. Вып. I. Темир-Хан-Шура, 1902. С. 198.

³ Каймаразов Г.Ш. Указ. соч. С. 69–74.

¹ См.: Козубский Е.И. Указ. соч. С. 3, 198, 205; Он же. Историческая записка о первом десятилетии Т-Х-Шурином реального училища. Порт-Петровск. 1890. С. 3; Обзор Дагестанской области за 1896 г. Т-Х-Шура, 1897. С. 51; Дагестанский сборник. Вып. I. 1902. С. 198 и др.

² Обзор Дагестанской области за 1896 г. С. 50.

³ Каймаразов Г.Ш. Указ. соч. С. 72.

⁴ ДС. Вып. I. С. 190.

⁵ Обзор Дагестанской области за 1913 г. Темир-Хан-Шура. 1914. С. 60.

чески ограничивала прием в них представителей из народных масс. Показателен в этом отношении циркуляр министра просвещения по Кавказу от 18 июня 1887 г. об организации «попечения в них детей кучеров, лакеев, поваров, прачек, мелких лавочников и тому подобных людей, детей коих, за исключением разве одаренных необыкновенными способностями, вовсе не следует выводить из среды, в коей они принадлежат, и через то, как показывает многолетний опыт, приводит... к недовольству своим бытом, к озлоблению против существующего и неизбежного по своей природе вещей неравенства имущественных положений»¹.

2. Устное народное творчество

Духовный мир народа, его представления о добре и зле, эстетические идеалы и морально-нравственные ориентации отражаются в устном народном творчестве.

Богат и разнообразен мир ахвахских пословиц и поговорок. Исследователи высказывают мнение, что они возникли из других жанров народного творчества как «обобщения, выводы, афоризмы»².

Сразу же оговоримся, что смысловая нагрузка народных изречений, афоризмов многогранна и необычайно емка: «Мысль в пословицах – всегда широкого охвата»³; одно и то же высказывание в зависимости от жизненных ситуаций может служить для выражения целого ряда мыслей, замечаний, реплик, упрека, поучения, насмешки и т.д.

Распространение пашенного земледелия, как известно, сыграло громадную роль в развитии производительных сил общества. Стародавность и распространенность пашенного земледелия выразились у ахвахцев в таких изречениях, как «Имеющий быка найдет и пахаря», «Хороший вол борозды не

портит» и др. Земледельческий труд требует полной отдачи – эта истина, завоеванная усилиями не одного поколения ахвахцев, вылилась в изречение: «Мелко пахать – для ворон пахать». В более концентрированном выражении эта же мысль высказывается и по другому: «Пожнешь то, что посеешь». Земледельческий опыт требовал от труженика-землепашца бережного отношения к земле, обеспечения ее удобрениями и влагой, и, кроме того, постоянного ее рыхления, очищения от камней и др.: говорили по этому поводу в народе «Человека земля кормит, землю – человек».

Важное место в хозяйстве ахвахцев занимало и скотоводство. Это обстоятельство не могло не найти своего выражения в устном народном творчестве. Требование вложить в уход за скотом максимум усилий вылилось у ахвахцев в изречения: «Скот соответствует уходу»; «У коровы молоко на языке». Высоко ценилось квалифицированное, умелое обращение с животными, умелое их содержание: «Хороший пастух и козла выдоит», «Хороший хозяин и на осле вспашет». В народном творчестве отразился также и богатый опыт тружеников в области животноводства «Барана покупай жирного, коня худого». В пословице «Рабочий скот кормят досыта» отразились особенности содержания скота в период сезона сельскохозяйственных работ. Ряд пословиц, так или иначе связанных с конем, подчеркивают роль и значение животного в хозяйстве: «Лошадь узнается по бегу»; «Хороший конь долго не стареет». Ремесло являлось важной составной частью экономики ахвахцев. Поэтому в ряде пословиц народа упоминается кузнечное ремесло, ювелирное дело и др.: «Железо куют пока оно горячее»; «У серебряника – сто ударов, у кузнеца – один»; «Железо размягчается огнем» и др. Фигурируют у ахвахцев и такие понятия, как «мастер» и «подмастерье»: «Бывает, что подмастерье искуснее мастера». В ряде народных изречений подчеркивается значение ремесла для человека, его непреходящая ценность: «Для мужчины и сорока ремесел мало»; «Ремесло – богатство, которое всегда при тебе» и др.

Ценность пословиц и поговорок заключается еще в том, что нередко они несут в себе пережитки пройденных этапов в

¹ См.: Каймаразов Г.Ш. Указ. соч. С. 74.

² Халидова М.Р. Малые дидактические жанры аварского фольклора. Махачкала, 1974. С. 116.

³ Назаревич А.Ф. Отобранное по крупичкам: Из дагестанской коллекции пословиц и поговорок. Махачкала, 1958. С. 11.

развитии общества, позволяют бросить ретроспективный взгляд на историю народа, его былые формы семейных и общественных отношений. Так, ряд народных изречений может, по всей вероятности, рассматриваться, как глухой отголосок материнского права: «Муж – голова семьи, жена – шея семьи»; «Хороший мужчина в своем доме – гость»; «Жена – основа дома, муж – гость» и т.д. Конечно же, подчеркнем еще раз, и широта диапазона применения пословиц, и социально-экономические сдвиги в историческом развитии общества позволяют придавать этим (да и всем другим) образцам устного народного творчества другое толкование, более созвучное эпохе и характерным для нее нравам и отношениям. Но доля вероятности отголоска в них рудиментов стародавних общественных отношений, думается, сохраняется. Иногда в народных высказываниях можно проследить также и пережитки ушедших в прошлое религиозных воззрений. Например, о былом широком распространении у ахвацев культа предков может свидетельствовать поговорка: «Не чтящий предков и сам не достоин почтения». Хорошо отражена в устном народном творчестве народа кровнородственная организация людей и значение ее в глазах членов родственных объединений, например: «Кровный брат лучше названного»; «Лучше плохой брат, чем хороший сосед»; «Лучше плохой брат, чем хороший друг». Характерно, что приведенные пословицы и поговорки заметно контрастируют по содержанию с другими, появившимися, вероятно, к периоду заметного упрочения соседских (в противовес кровнородственным) отношений. Приведем примеры: «Если нет братства сердечного, братство по крови – ничто»; «Хороший сосед лучше брата»; «Хороший сосед лучше плохого родственника» и т.д.

Таким образом, в пословицах и поговорках Ахваха «прочитываются» отдельные штрихи и эпизоды, характеризующие ранние формы общественных организаций и идеологии.

Целый ряд народных изречений касается семьи, затрагивая особенности ее структуры, внутрисемейных отношений

освещающая положение отдельных членов семьи, место женщины в семье, отношение к детям и т.д.

Безусловное главенство отца в семье нашло свое выражение в таких пословицах, как, «Несчастен дом, где главенствует женщина»; «Мужчина, слушающий женщин – погибший мужчина» и др. Высокие полномочия хозяина дома основывались на не менее высоких требованиях, предъявляемых к нему: «Дом с кривым фундаментом»; «Дерево растет на корню» – так выражал народ эти мысли. Ряд пословиц и поговорок указывает на месте женщины в семье недвусмысленно, прямо и непосредственно, например: «Коня и женщину надо держать в узде»; «Коню – плеть, жене – муж» и т.д. Тем не менее, роль женщины в горской семье, в хозяйстве была столь велика, что и эта социально-бытовая сторона жизни ахвацев не могла не отразиться в устном народном творчестве, например: «Женские руки покоя не знают»; «Достаток в доме – от женщины»; «Почет мужчины в руках его жены» и др. Ахваец всегда преклонялся перед беззаветной и самоотверженной любовью женщины к своим детям. «Материнство ничто не перевесит» говорят в народе по этому поводу. Идеальными взаимоотношениями между супругами народ считал мир и согласие, взаимопонимание и взаимоподдержку, в чем в частности проявились нравственная мудрость и нравственная чистота горцев. Эту мысль передает пословица «Муж – топор, жена – топориче». Высшее благо для семьи – это согласие и взаимопонимание всех ее членов – учит народ: «Семью, где друг друга любят, и бог любит»; «Счастливая семья – это дружная семья»; «Дом силен советом». Тема любви к детям, сердечной к ним привязанности проходит через все устное народное творчество народа и главным образом – именно через пословицы и поговорки: «Человек живет для потомства»; «Дом без детей печален»; «Дети украшают жизнь».

Традиционно у ахвацев, как и у других дагестанцев, рождение сына, продолжателя рода, его опоры и надежды, было большой радостью, рождение же дочери, потенциально-го «достояния» чужой семьи – чуть ли не бедой. Вот как это отразилось в народных пословицах: «Лучше дочка, чем со-

всем без детей»; «Дочь – это навоз для удобрения чужого поля»; «Щенка-кобеля неси в дом, щенка-суку выброси». Неписанные нормы требовали от детей почтительного и внимательного отношения к родителям на протяжении всей их жизни: «Палка, которой побил отца, пригодится и сыну». Ряд пословиц и поговорок характеризовал отношение к родственникам, например: «Бить дочку, чтобы поняла невестка»; «Зять пришел – хан пришел» и др. Получили отражение в народных изречениях также и некоторые обычаи семейно-бытового цикла ахваццев. Например, в поговорке «Покойника накормить трудно» чувствуется роптание народа на тяжесть несения расходов по похоронно-погребальному обряду для родственника. Отголоском бытовавшего в ахвацской среде двоеженства являются поговорки: «Две жены – неприятности вдвойне»; «Чем иметь две жены, лучше в ад попасть». Заметим попутно, что в этих, как и в других народных изречениях – неприкрытое негативное отношение к двоеженству в народе.

Особенности общественного быта народа также отражены в изречениях ахваццев.

Традиции коллективизма были необычайно живучи и действенны в горской среде, что так или иначе обыгрывается в пословицах и поговорках: «Человек одиноким быть не может»; «Одинокий – несчастливый»; «Одинокий всегда не прав» – и т.д.

Приведенные выше народные изречения прямо противоположны другим, отражавшим недоверие человека к человеку, его замкнутость в рамках индивидуализма, его резкое противопоставление «своего» «чужому»: «Каждый в стаде свою корову ищет»; «Каждый стонет от своей болезни»; «Каждый чтит своих покойников» и др.

Как мы видим, традиции коллективизма утверждались в жизни не без борьбы с индивидуалистическими тенденциями.

Тяжкий пережиток родового строя – институт кровной мести – тоже отразился в пословицах и поговорках ахваццев: «Кровь не забывается»; «Мечь – долг сына и брата»; «Нужно быть очень сильным, даже если враг очень слаб». Этот обы-

чай, уносящий жизни молодых, цветущих мужчин, в народе осуждался: «Кровь кровью не смывается»; «Кого-то убил – себя убил»; «Сто друзей – мало, один враг – много» и др.

Ряд пословиц и поговорок возник на базе освященного веками обычая гостеприимства: «Гость – посланец бога»; «Неожиданный гость – подарок от бога»; «Гость счастье приносит» и т.д.

Культ старшего, почитание старшего – одна из характернейших черт общественно-бытовых отношений ахваццев, переросшая в нерушимую нравственно-этическую норму и отразившаяся в народном творчестве: «Вытри старику нос и спроси у него совета»; «Советуйся и с камнем, который старше тебя»; «Без советов старика порядка не будет»; «Старого волка трудно подстрелить»; «Старый конь сам дорогу найдет» и др.

В образцах народной мудрости отразились морально-этические нормы ахваццев, их взгляды на добро и зло, справедливость и несправедливость, благородство и неблагородство.

Приведем примеры:

а) Настоящий мужчина: «И для жизни, и для смерти надо быть настоящим мужчиной».

б) Честь, совесть: «Ничто так не красит мужчину, как совесть».

в) Честь – бесчестье (позор): «Лучше смерть, чем позорная жизнь».

г) Достоинство: «Лучше голодным папаху носить, чем сытым носить ярмо».

д) Скромность: «Чрезмерная гордость – порок для мужчины».

е) Справедливость: «Справедливость не тяжела».

ж) Сдержанность: «Буйной реке нужны крепкие берега» и др.

з) Трудолюбие: «Без труда нет блага».

и) Храбрость, мужество, героизм: «Мужчина хорош смелостью и отвагой» и др.

к) Осмотрительность, осторожность: «Осторожность – тоже мужество».

л) Учтивость, обходительность, воспитанность: «Человек ценят согласно его поведению».

м) Требования добра, добрых поступков: «Хочешь добра – сделай доброе дело».

н) Требование не совершать недобрых поступков: «Если палкой замахнешься и собака залает».

Пословицы и поговорки не только утверждают достоинства, но и порицают недостатки и пороки.

а) Клевету, коварство: «Злоязычный даже чистую воду портит».

б) Болтливость: «Болтливый мужчина – не мужчина».

в) Невоздержанность в еде, чревоугодие: «Ничто человека так не портит, как брюхо».

Таким образом, многие ахвахские изречения являлись своеобразным моральным кодексом для народа.

Перечисленные выше примеры не исчерпывают многообразия и многогранности дидактического содержания пословиц и поговорок Ахваха. Буквально к любым проявлениям общественной жизни, к любой склонности человеческой природы изречения народа демонстрируют свое отношение, исторически оправданное и апробированное вековой практикой. Так, они учат высоко ценить дружбу «Дружба – настоящее богатство», осуждают пьянство «Речь пьяного конца не имеет», восхваляют красноречие, силу слова «Мужчину красит умелая речь», порицают бездеятельность «Солнце спящего не ждет» и т.д. Пословицы и поговорки говорят о необходимости и силе знаний «Ученье – неиссякаемый родник», учат, что во всем нужна разумная мера «Работа – благо, чрезмерная работа – вред», что действие, поступок нужно совершать своевременно «Когда кол был ветхий, он гнулся», что из сложившихся ситуаций нужно сделать правильные выводы «Укушенный змеей, веревки боится» и т.д., и т.п.

Воплотив в себе идеалы народа, пословицы и поговорки Ахваха не могли не отражать в себе свою социальную направленность, например: «Чтобы не было сорняка, надо вы-

рывать все корни», «Не работающий не ест»; «У сильного – богатство, у богатого – сила» и др.

Во многих изречениях эта направленность выливается в открытую ненависть к эксплуататорам: «Волк за долги расплачивается шкурой»; «Богатство нашел – стыд потерял»; «Богатство не достоинство» и др. Нередко в них слышится социальный протест, например: «Жалеть надо живого, а не мертвого»; «Насильнику отвечай насилием»; «Злодею отвечают злом» и др.

Тем не менее, в состав народных изречений просочились и такие пословицы и поговорки, которые оправдывают эксплуатацию человека и социальное неравенство. Их хранителями (или, во всяком случае, толкователями), надо полагать, были представители сословной и управленческой верхушки: «Даже среди ишаков бывает старший»; «Голова выше ног»; «Пять пальцев на руке – и все разные» и др.

Вторая половина XIX в. ознаменовалась появлением в недрах неразвитого феодализма у ахвахцев отдельных элементов капиталистических отношений. Это обстоятельство отразилось и в устном народном творчестве: «Долг платежом красен»; «Кто не сбережет копейку, не сбережет и рубля»; «Убыток и прибыль – братья» и т.д.

Очень многие пословицы и поговорки Ахваха рисуют тягостную жизнь горцев, подчеркивают повседневную нелегкость их труда, например: «Беда многоножка – не одной, так другой ногой раздавит»; «Бедняка и бог не любит» и др. Тем не менее, в своих изречениях народ выражает надежду на лучшее завтра, отражая в пословицах и поговорках неуывающий оптимизм: «Несудача – шаг к удаче»; «В каждой неудаче есть удача» и т.д.

Таким образом, народные изречения Ахваха рисуют широкую картину социальной жизни общества, надежды и чаяния народных масс, их стремление к свободе и справедливости.

Посредством образцов народного творчества и через них ахвахцы выражали свое миропонимание, мироощущение, мировоззренческие концепции:

а. Главное – второстепенное: «Не сломалась бы кость – мясо нарастет»; «Шкура волка лучше его мяса».

б. Причина – следствие: «От зеленых фруктов оскоми-на бывает»; «В волчьем логове должны быть кости».

в. Форма и содержание: «И в золотом кувшине вода, и в медном – тоже вода»; «У осла вид покорный, а характер упрямый»; «Не все хорошее красиво».

г. Понятия об извечности временной и пространственной протяженности: «Всему свое время и свой черед»; «Если что-то будет вначале, что-то будет и в конце»; «Что имеет начало, имеет и конец».

д. Переход количества в качество: «Река рождается из капель»; «Далекий путь начинается с первых шагов».

е. О единстве и борьбе противоположностей: «Хорошее и плохое – братья»; «Радость и беда – сестры» и т.д.

Можно заметить, что во многих пословицах и поговорках ахвахцев так или иначе отражается мировоззрение народа, проявляются элементы стихийного материализма. Передаваясь из уст в уста, от поколения к поколению, пословицы и поговорки углубляли свое содержание и совершенствовали форму, пока не дошли до нас в виде идеального сочетания первого со вторым.

В процессе творчества, при создании пословиц и поговорок, народ использовал разнообразные художественные формы, приемы и средства. Перечислим основные из них:

а. Аллегория, иносказание: «Идущий за водой промокнуть не боится».

б. Сравнение: «Лучше быть острием топора, чем обухом».

в. Олицетворение: «Конь пошутил, а у хозяина кости переломаны».

г) Сатира, юмор: «Хинкал – дорога жены к сердцу мужа»; «Если ты сыт и этого не знаешь – значит ты голоден».

д) Сарказм: «Хороший поступок плохого человека – смерть»; «Среди телят – бык, среди быков – корова».

е) Гипербола: «Где он ступит – трава не вырастет».

ж) Парадокс: «Бойся того, кто тебя боится»; «Корова телится – бык мычит».

з) Обращение: «Я таким, как ты, уже был; ты таким, как я, еще станешь».

и) Пожелания: «Пусть твой враг будет ленив».

к) Перечисление: «Один смеется над собой, двое – друг над другом, трое – над кем-нибудь».

л) Параллелизм: «Глаза слепые – беда, сердце слепое – вдвойне беда» и т.д.

И так, пословицы и поговорки Ахваха явились той областью народного творчества, через которую он самовыражался, в крапкой, но емкой художественной форме высказывая свои идеалы в мировоззрении, этике, труде, свои убеждения, принципы, устремления в общественной и семейной жизни, во взаимоотношениях людей.

Богат и разнообразен мир загадок Ахваха. Для этого жанра характерна относительная произвольность аллегорических образов¹. Пройдя длительный путь развития, они служили ритуальными текстами при инициациях, позднее миновали стадию атрибута религиозно-магических обрядов, чтобы превратиться в новейшее время в средство развлечения и упражнения в сообразительности. Их внутреннее содержание обусловлено условиями социально-экономического, естественно-географического и культурного развития общества. В этом коренится предметность загадки, как способа познания мира, через опережение внутреннего содержания сущности явлений и объектов материального мира².

Наш полевой материал позволил нам говорить о нескольких категориях загадок ахвахцев³.

¹ См.: Садовников Д.Н. Загадки русского народа. СПб., 1901. С. 29–30.

² См.: Рыбникова М.А. Загадки. М.; Л., 1932. С. 19.

³ Подробно о тематике загадок см.: Рыбникова М.А. Указ. соч. С. 459–488.

а. О человеке: «С утра четвероногий, в полдень двуногий, вечером трехногий» (человек); «Один идет, другой остается» (человек и его след); «Сладок, а не мед» (ребенок).

б. Об органах человека: «На головке сыра семь дырок» (голова); «На каменной вершине густой лес» (волосы); «Под обрывом два окна» (глаза); «В одной пещере две комнаты» (нос) и т.д.

в. О явлениях природы: «Без рук, без ног, а двери открывает» (ветер); «Просят придти, приду – спрячутся» (дождь); «Без топора, без молотка над водой мост строит» (мороз).

г. О географических объектах: «И днем бежит, и ночью бежит» (ручей, река).

д. О годе и месяцах: «Четыре брата одно дело делают» (времена года); «У одного отца двенадцать детей» (год).

е. О животном мире: «При свете не видит, а в темноте видит» (сова); «В темном углу шелковый платочек» (паутина).

ж. О растительном мире: «У тысячи братьев – один пояс» (сноп); «Сверху зеленый, внутри красный» (арбуз).

з. О строениях, сооружениях и проч.: «На длинном человеке – короткий пояс» (мост); «У одного – десять ребер» (продольные балки кровли).

и. Орудия труда: «Трава тупит, а камень точет» (серп, коса); «Тряпичный хвост у железного бычка» (игла с ниткой).

к. Предметы домашнего обихода, утварь: «Под черной овцой – золотой ягненок» (огонь под котлом); «Скачет, а с места не сдвинется» (колыбель); «С маленького неба снег идет» (сито).

л. Одежда, обувь, украшения: «Целый день ходят, а ночью отдыхают и в потолок смотрят» (обувь); «Пустыми не ходят, а полными ходят» (обувь); «Нет ни дна, ни крышки, а мясом наполнено» (кольцо).

м. Продукты питания: «В одном сосуде – две разные жидкости» (яйцо); «Белый, как соль, сладкий, как мед» (сахар).

Структура, форма загадки, как видим, самая разнообразная: тут и элемент шутки, и описание, и загадка-вопрос, и др., т.е. в них раскрывается полный простор для народного художественного мышления.

Мир образного, художественного мышления ахваццев раскрывается также посредством реплик. Этот жанр народного творчества, бытующий в форме монолога, по краткости построения, подчеркнутости юмористического, порой сатирического начала, приближается к притче и анекдотам. Главный художественный прием реплик – это олицетворение. Перенос на мир животных свои чувства и переживания, народ в этих произведениях высказывается о сущности человеческого бытия, о сложности и многогранности человеческих отношений. Приведем несколько таких произведений.

Говорят, что орел сказал: «Умный человек в меня стрелять не будет, а дурак не попадет».

Говорят, что осел сказал: «С каким упрямством люди считают меня упрямым!».

Говорят, что конь сказал: «Когда я скачу – хозяин меня бьет, когда я его скину – тоже бьет, так уж лучше я его сброшу».

Народной мудростью и неподдельным юмором проникнуты и произведения другого жанра народного творчества – диалоги. Тема этих диалогов – традиционные размышления о мудрости и простодушии, доброте и злонаправии, щедрости и алчности и т.д. В них, как в зеркале, отражены ценностные ориентации народа, его нравственность, специфика жизненного уклада, быта, особенности культуры и психики. Приведем некоторые из них.

– Папа, ты умнее, или наш сосед? – Наш сосед, сынок: его сын не задает глупых вопросов).

– Глупость, не ко мне ли ты идешь? – Раз уж ты меня узнал, значить не к тебе).

– Почему отец смеется? – Потому, что мать плачет. – А почему мать плачет? – Потому, что над отцом смеялась.

– Почему твоя дочь до сих пор не замужем? – Я дал слово, что отдам ее только за того, у кого есть белая черкеска.

– А что, ни у кого ее нет? – Точно знаю, что есть, но парни это почему-то скрывают....

– У тебя враги есть? – Имеются. – А ты задолжал кому-нибудь много? – Я же тебе сказал, что у меня есть враги!

– Как поживаешь? – Хорошо. У меня много завистников. – А друзья у тебя есть? – Я уже ответил на этот вопрос.

– Кто из вас в семье главнее – ты или жена? – Жена заставляет меня говорить о семейных делах с посторонними.

Особое место в устном народном творчестве ахвахцев занимают сказки¹. В них отражены мировоззрение народа, его отношение к действительности, его мечты о будущем, его борьба за свободу и независимость. В лице героев сказок воплощены лучшие национальные черты народа: любовь к отчизне, готовность к самопожертвованию ради нее, честность, преданность в дружбе, отвага, мудрость, скромность, трудолюбие и т.д.²

Наибольшее распространение у ахвахцев получили бытовые сказки. Их отличительной чертой является острая социальная направленность³, а также «утрирование отрицательной черты, переходящее в гротексность»⁴. Герой этой сказки чаще всего – бедняк, бедняцкий сын, чабан, пастух, сельчанин, хуторянин и др. Как правило, это всегда веселый, неунывающий, остроумный и находчивый человек. Характерно, что в большинстве случаев он печется не о своих личных интересах, а выручает общество, помогает обиженным, нуждающимся, обездоленным. Образ его противника в сказках всегда остро сатирический: это заносчивый, глупый, жадный мироед-эксплуататор: богатый крестьянин, мулла, бек, хан и др. Герой сказки всегда выходит победителем из самых затруд-

нительных положений, причем в борьбе с носителями зла и несправедливости он умело использует отрицательные качества и недостатки своих противников. Таковы сказки Ахваха «Как Муса у хана в гостях побывал», «Гасан и купец», «Бедняк и богач» и др.¹

Следующий по степени распространенности в Ахвахе тип сказки – это сказка-новелла. Она представляет собой небольшое по объему повествование о самоотверженности и своекорыстии, мужестве и бесхарактерности, храбрости и трусости, о доброте и злонамеренности, верности и коварстве, мудрости и глупости, воспитанности и невежестве и т.д. Повествование здесь ведется так, что к концу его мораль произведения четко конкретизируется и выступает в виде прямолинейной формулы, и это приближает данный тип сказки к притче². Таковы сказки «О неблагодарном сыне», «О коварстве друга», «О соседе» и др.

По структуре и внутреннему содержанию к этому же типу весьма близки сказки о животных, в сущности в свою очередь приближенные к басенному жанру³. Они прошли длительный путь «от первобытного мифа к социальной сатире»⁴. Им в большей степени, чем другим типам, присущ аллегоризм. Наделенные человеческими качествами животные, дикие и домашние, живут и действуют в среде, приближенной к реальной, но в этой среде они думают, сомневаются, любят,

¹ См.: Назаревич А.Ф. В мире горской сказки. Махачкала, 1962; Сказки народов Дагестана. М., 1965; Аварские сказки. Махачкала, 1965 и др.

² См.: Русское народное поэтическое творчество. М., 1954. С. 61–64.

³ См.: Далгат У.Б. Фольклор и литература народов Дагестана. М., 1962. С. 187.

⁴ Унгвицкая М.А. Хакасская бытовая сказка. Абакан, 1966. С. 26.

¹ Перечисляя сказки, мы здесь и далее приводим не подлинные названия – таковые для сказок Ахваха, как правило, не предусмотрены, а исходим из их содержания. Например, под последним из перечисленных названий имеется в виду не определенная сказка, а целый их цикл.

² См.: Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аорне, Л., 1929; Халидова М.Р. Указ. соч. С. 118–119.

³ См.: Аникин В.П. Русская народная сказка. М., 1959. С. 221; Абдурахманов А.М.-Х. Жанр басни в прозаическом фольклоре народов Дагестана // Жанры Фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1979. С. 209.

⁴ Назаревич А.Ф. Указ. соч. С. 54.

ненавидят, проявляют великодушие и коварство и т.д. Таковы сказки «Волчий суд», «Осел и волк», «Конь и лиса» и др.

Бытуют у аххацев и сказки авантюрного типа. В этих сказках герой – как правило, представитель народа – крестьянин, пастух, воин, попадает в сложные ситуации и совершает необыкновенные подвиги, на необыкновенном коне сражается с полчищами врагов, опускается на морское дно, единоборствует с великанами, попадает в неведомые страны и т.д. Он отважен, умен, находчив, ловок и нередко с честью выходит победителем из самых сложных ситуаций. Таковы сказки «Али и его сестра Меседу», «Подвиги Омара-плешивого» и др.

В волшебных сказках¹ Аххаха ведется повествование о чудодейственных предметах, помогающих героям достичь цели (кольцах, клубках, мечях, светильниках и др.), о дивах, джинах, добрых и злых, оборотнях и т.д. Как и в других сказках, здесь герой наделен совокупностью положительных качеств, помогающих ему выбрать правильное решение при всех неожиданных поворотах судьбы. Таковы сказки «О сестре и трех ее братьях», «О чабане, искавшем счастье» и др.

Формирование духовной культуры аххацев – явление не однородное, многоплановое, многохарактерное. Сложные условия социального и политического развития, застойность экономики, тяжесть повседневной борьбы человека за существование сдерживали творческие силы народа, тормозили духовные и эстетические его устремления, сужали базу для идейно-художественного самовыражения общества в целом и отдельных его представителей.

В этих условиях могучим средством идейно-художественного, нравственного и эстетического самовыражения народа служило устное народное творчество. Народная фантазия переносила в сферу вымысла решения социальных и

бытовых проблем, осуществление которых в реальной жизни было затруднительно или невозможно¹. Являясь мощным средством воспитания подрастающего поколения, устное народное творчество несет в себе дидактическое начало. «Преподанное в занимательной, а подчас в иносказательной форме»², оно в частности базировалось на принципе повторяемости явлений.

Экономия языковых средств при широте многозначного внутреннего содержания, смыслового наполнения³ – характернейшие черты народного творчества. Здесь проявляется «процесс сгущения мысли», тенденция и правило «замещать массу разнообразных мыслей относительно небольшими умственными величинами»⁴. Различные жанры устного народного творчества аххацев одновременно отражают также и явления, свойственные конкретно Аххаху. Это достигается путем наделения того или иного персонажа узколокальными речевыми оборотами, передачей отдельных деталей быта, нравов, природно-климатических, естественно-географических особенностей, производственных процессов и т.д. Через все творчество проходят идеи гуманизма, свидетельствующие о нравственном здоровье общества, о чистоте устремлений и помыслов.

В пословицах, поговорках, притчах, сказках и других жанрах устного народного творчества аххацев наблюдается сходство форм, мотивов, образов, сюжетов и тем с соответствующими жанрами других народов Дагестана, Кавказа, Средней и Передней Азии и др. Такое явление – закономерный результат одинаковых или сходных условий социально-экономического и культурного развития, этнической и языковой близости отдельных народов, взаимопроникновений и

¹ См.: Гусев В.Е. Эстетика фольклора. Л., 1967. С. 124–125.

² Халидова М.М. Указ. соч. С. 119.

³ См.: Гасанов М.М. Дагестанские народные пословицы, поговорки, загадки. Махачкала, 1971. С. 13.

⁴ Потенция А.А. Из лекций по теории словесности. Харьков, 1931. С. 91.

¹ Об условности термина «волшебная сказка» см.: Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 9–13; Зайцев А.И. К вопросу о происхождении волшебной сказки // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 69–70.

взаимовлияний культур, сходных форм мифологии, демонологии и др. Имело значение и наличие в устном народном творчестве различных народов «изречений международного распространения, восходящих к одним и тем же источникам»¹. «Естественно, что при дальнейшей эволюции довольно однотипных «основ» фольклорных жанров происходили сложнейшие процессы – развитие, отрицание, переосмысление, взаимопроникновение и прочее, – которые у разных народов уже давали национально-специфические различия», – пишет А.М. Аджиев².

Являясь продуктом коллективного творчества народа, отражением лучших его черт, исполненное глубокой мудрости, наполненное гуманизмом, верой в человека устное народное творчество ахваццев и поныне при критическом осмыслении может служить действенным средством нравственного и художественно-эстетического воспитания подрастающего поколения.

3. Народная медицина

Знания народа об окружающем его мире, накопленные в результате многовековой трудовой деятельности сотен поколений, представляют собой, по определению Ю.В. Бромлей, одну из важнейших подсистем этноса³. К традиционным народным знаниям относятся и познания того или иного этноса в области медицины.

Интерес к этой теме необычайно велик. Об этом, в частности, говорят многочисленные исследования по народной

медицине русских, украинцев, белорусов, народов Средней Азии, Кавказа¹ и т.д.

Народная медицина Кавказа, по оценкам путешественников и исследователей, стояла на высоком уровне. Так, было высказано компетентное мнение о том, что хирурги Кавказа в свое время стояли на уровне научной медицины². Г.реки, считал И. Пантюхов, в отношении медицины многое позаимствовали на Кавказе³.

Говоря об искусстве дагестанских врачей, А. Омаров отмечал, в частности, что горские лекари считали себя выше европейских в отношении умения лечить огнестрельные раны⁴. Замечательный русский хирург Н.И. Пирогов высоко отзывался о практических познаниях врачей Дагестана⁵. Они вылечивают такие огнестрельные раны, писал он, при наличии которых европейские врачи прибегали к ампутации⁶. Высокую оценку хирургам Дагестана давал и Н.Ф. Дубровин, отмечая в частности, что неизлечимых ран для них не существует⁷.

¹ Пермяков Г.Л. От редактора // Уйгурские пословицы и поговорки. М., 1981. С. 5.

² Аджиев А.М. Многообразие и единство в фольклоре народов Северного Кавказа // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985. С. 7.

³ Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М. 1981. С. 211.

¹ Торэн М.Д. Русская народная медицина XIX – нач. XX в. М., 1954; Она же. Народные способы лечения русских, украинцев и белорусов в XIX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1953; Очерки по истории народной медицины Казахстана. Алма-Ата, 1978; Эфендиев А.К. История медицины в Азербайджане с древнейших времен до XIX в. Баку, 1964; Разгелишвили Б.Х. О народной медицине Грузии. М., 1964; Кюоян А.С. Медицина в Армении в XI–XIV вв. Ереван, 1964 и др.

² Оганесян А.А. История медицины в Армении с древнейших времен до наших дней. Ч. 3. Ереван, 1946. С. 180.

³ Пантюхов И. О народном врачевании в Закавказском крае. Тифлис, 1899. С. 19.

⁴ Омаров Абдула. Воспоминания Муталима / ССКГ. Вып. 2. Тифлис, 1869. С. 20.

⁵ Пирогов Н.И. Собр. соч. Т. 3. М.; Л., 1959. С. 85–87.

⁶ Пирогов Н.И. Отчет о путешествии по Кавказу. М., 1952. С. 68.

⁷ Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I. Кн. 1. СПб., 1871. С. 586.

В своей лечебной практике дагестанские лекари использовали богатейшее наследие Востока, читали в оригинале или в переводах на местные языки специальную арабскую, персидскую и другую литературу, во многих случаях и сами являлись авторами или переводчиками сочинений и трактатов по медицине¹.

В последних десятилетиях XIX в. большой популярностью в Ахвахе пользовался у местного населения Магомед-Гаджи из Кудияб-Росо, успешно лечивший людей от инфекционных заболеваний. В конце 20-х годов нашего столетия скончался лекарь и арабист из этого же селения Ахмед, хорошо знавший лекарственные растения и умело их применявший при лечении больных.

По всему Ахваху и далеко за его пределами было известно имя Гаджимагомедова Динги из Тад-Магитля, который прославился как специалист по лечению ран, травм и кожных заболеваний. Он был обладателем набора хирургических инструментов, часть которых изготовлена местными мастерами по его заказу. Сегодня эти инструменты можно видеть в Республиканском краеведческом музее. Хорошими врачевателями считались и брат Динги Гаджимагомедовича, и его племянник, Дингаев Бадрутдин Гаджимагомедович. Последний (1909 г.р.) и в наши дни пользовался большой известностью в округе как специалист по излечению экземы. Широкой известностью как лекарь-универсал пользовался и тадмагитлинец Хабиб.

В сел. Лологонитль успешно лечил больных лекарь Берук, ученик Динги. Считалось, что особенно удачно он излечивает болезни суставов, ревматизм, малярию. В первых десятилетиях текущего века скончался 90-летний Курбан из этого же селения, делавший порой сложные операции и считавшийся большим мастером своего дела. Хорошим специалистом по внутренним болезням считался также и живущий

ныне в Камыш-Кутане изанинец Алибеков Асадула. К цекобским лекарям Шамхалову Магомеду, Амирову Нури, Нуриеву Абдулле обращались за помощью и ахвахцы, и гидатлинцы, и каратинцы, и многие другие.

Такой же известностью пользовались и ратлубские лекари Мусаев Абдурахман, Абдурахманов Осман, дагбашец Магомед-Гаджи и др.

Все лекари Ахваха хорошо лечили огнестрельные, ножевые и прочие раны («дигъи»). Н.Ф. Дубровин писал о лекарях горцев, «... отлично изучивших лечение переломов костей и ран, нанесенных огнестрельным оружием»¹. В большинстве случаев в состав лекарственных смесей, применяемых при этом, входили мед и масло. Тадмагитлинские лекари, промыв рану, накладывали на нее пластырь, смазанный медом, смешанный с желтком яйца. Цекобские лекари ткани рваной раны сначала промывали, потом мышечную ткань (мышцы – «кацо») расправляли и накладывали сверху восковой пластырь, смоченный топленным маслом. Через три–четыре дня пластырь снимался, и на его место клался подорожник «дигъ-кочи кьаде»; через каждые два–три дня лист подорожника меняли на свежий, до зарубцевания раны. При сквозном ранении, не затронувшем внутренние органы (орган – «лага»), ратлубские лекари прибегали к очистке раны для предотвращения накопления гноя «льльахва» внутри ее. С этой целью кожаный шнурок, смоченный в смеси из меда, яичного желтка и сметаны, вводился в отверстие и несколько раз протягивался. Были известны и другие способы лечения ран: в Тад-Магитле их лечили мать-и-мачехой «кокьене кьаде», кудиябросинцы и изонинцы прибегали к соляным ваннам, цекобцы на рану, если задета кость «ракъи» прикладывали истолченную скорлупу яйца куропатки на старом говяжьем костном мозге и др.

При пулевых ранениях кишечника Динга из Тад-Магитля прибегал к следующему методу. Из шерсти зайца, обваленной в меде, скатывался тугой шарик, который давался

¹ Очерки по истории хирургии в Дагестане. Махачкала, 1960; Крачковский И.Ю. Избр. соч. Т. 4. М., 1960; Абдуллаев М. Мыслители Дагестана XIX – нач. XX вв. Махачкала, 1966 и др.

¹ Дубровин Н.Ф. Указ. соч. С. 589.

больному проглотить. Шарик этот якобы закупоривал рану. После этого лекарь вскрывал брюшную полость, чистил ее, обрабатывал рану и сшивал ее.

При переломах лекари Ахваха накладывали шины. В зависимости от степени серьезности раны и ее места накладывалось от одной до четырех шин, различных по длине и толщине. Цекобцы и тлянубцы иногда помещали травмированную переломом конечность в свежий козий рубец с его содержимым.

К оригинальной операции прибегал при травмах черепа («микальтъи ракьи») Динга из Тад-Магитля. Просеянная мука замешивалась на толченом нутряном жире, изготовлялась лепешка и накладывалась к чисто выбритой голове на сутки. Подсохшее тесто отпечатывало трещину, ее расположение. За день до операции лекарь давал пациенту слабительное и очищал ему желудок: считалось, что такая процедура должна способствовать успешному прохождению операции. Небезынтересно в этой связи отметить, что знаменитый арабский хирург X–XI в.в. аз-Захрави перед прижиганием головы для лечения различных заболеваний тоже рекомендовал больным вначале принимать слабительное¹. И так, определив место трещины, лекарь соскабливал в этом месте кожу и подкожную ткань, осторожно снимал или приподнимал небольшую дольку черепной коробки, очищал вскрытый участок от натеков крови и ставил дольку на место, закрепляя ее с помощью конопляных волокон, пропитанных яичным желтком.

При вывихах «гельу ккквета» лекари прежде всего старались поставить кость на место, дергая конечность или осторожно выкручивая ее в нужном направлении. После этого прибегали к одной из разновидностей тугой перевязки. В одних случаях это была войлочная повязка, густо смазанная хвойной смолой: подсохнув, такая перевязка давала эффект гипса. В других случаях черную войлочную ленту или чер-

ную овчину густо посыпали влажной солью и туго перевязывали конечность в месте вывиха.

При лечении большинства из перечисленных ран и травм лекари Ахваха сталкивались с необходимостью кровоостанавливания. Кровь останавливали соком подорожника или крапивы, а также высушенной трухой дерева и истолченным до порошка сухим трупом. Отличным кровоостанавливающим средством считались также порошок селитры, паутина, пепел от засушенной и сожженной тыквы. Последнее средство было известно арабским лекарям еще в X в.¹

Местные врачи успешно боролись также с ревматизмом «цане». Повсеместно считалось, что наиболее эффективное средство от болезни – это укусы пчел, до 40–50 укусов на сустав. Также повсеместно при болезни суставов больному рекомендовалось тепло: сустав разогревался нагретым ячменным зерном, нагретой солью (этот же прием лекари применяли и при заболевании бруцеллезом); больной сустав парили в отваре ивовых листьев (сел. Лологонитль) или в горячем настое корней крапивы² (Цекоб, Кудияб-Росо) и др.

Характерно, что многие из перечисленных приемов лечения ревматизма были общеаварскими: лечение отваром ивовых листьев и настоем корней крапивы, лечение укусами пчел и др.³

Если в результате укорочения мышцы изменялось естественное положение сустава, и он становился неподвижным (контрактура – «кьиралье»), болезнь лечили горячим воском. По необходимости лекарь мог сделать рассечение сухожилия («седи»), и это возвращало суставу подвижность (сел. Цекоб). При болях и припуханиях суставов рук (артрит – «рацц

¹ Там же. С. 134.

² Отвар корней крапивы как лечебное средство от ревматизма был знаком лекарям и других народов Дагестана, лекарям лакцев, например. См.: Булатова А.Г. Указ. соч. С. 186.

³ Дибиров М.А. Народная медицина аварцев // РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 611.Л. 56.

¹ Абу-л-Касим аз-Захрави. Трактат о хирургии и инструментах. Изд. 3. М., 1983. С. 36.

больше») на эти места капали расплавленным воском по три–четыре раза в день в течение пяти–шести дней.

Больному, постоянно жалующемуся на головные боли, рекомендовали есть зайчатину. Если человека беспокоили периодические головные боли одной из половин головы (мигрень – «мина больлье»), то ему прописывались чередующиеся горячие и холодные компрессы на голову (сел. Кудияб-Росо).

Страдающему от язвочек во рту «къели» прописывали раствор кристалликов селитры «цлоро риккли», полоскание рта сладкой водой или настоем подорожника.

От зубной боли (зуб – «чило») больным давали отвар травы «ккляжа». Облегчение приносило и само это растение, засушенное и измельченное до порошкообразного состояния.

Распространенными заболеваниями среди ахвацев были разнообразные болезни уха «Гладе».

Если пациент жаловался на зуд в ухе, постреливания, лекарь диагностировал отит «гъаде болье». При легких формах больному делали продувание специальной деревянной трубкой: раздвоенные ее концы вставлялись в нос больному и через отходящую от них трубку лекарь вдвухвал воздух в его носовую полость. Эффективным средством в подобных случаях считалось также пропаривание уха (слухового прохода) над котлом со сваренными в нем горохом, бобами, картофелем и др. Лекарь сел. Тад-Магитль при тугоухости «мыче» тоже прибегали к продуваниям: полый стебель растения при этом вставлялся непосредственно в ухо. Эффективным средством считалось также промывание ушей женским молоком (сел. Изано). При частичной утрате слуха «Гладело къильи» в ухо вставлялась свернутая узкой воронкой плотная, предварительно провощенная бумага. Подожденная с другого конца трубка эта должна была сгореть на 3/4 (обычная длина трубки составляла примерно 20 см).

Повсеместно в обеих частях Ахваха – в Цунта-Ахвахе и Ратлу-Ахвахе – лекарь успешно лечили больных от болезней органов дыхания.

При бронхите «хусела ролье» больного отпаивали горячим молоком. Лучшим средством от болезни считалось вдыхание больным горячих паров мумие.

При воспалении легких «бигьо» больному рекомендовали мясо ежа, мясо медведя, настой сухого подорожника. Особенно действенным средством считался отвар из веточек малины. Заметим, что такое лекарство применяли и тибетские лекарь от всех болезней легких¹. Мясо лисы, а именно ее левый бок, лекарь рекомендовали от отдышки «аси бигъгъуше».

Настои и отвары подорожника прописывались лекарьями Ахваха от многих болезней. Так, жалующегося на боли в области сердца «раква» отпаивали настоем подорожника. В сел. Тад-Магитль в подобных случаях рекомендовалось кровопускание «гъини оте». Для этого у лекарей был специальный инструмент «гъи къвида ажите» – «кровопускающий топорик».

Настой подорожника применяли лекарь Ратлу-Ахваха и при болях в области почек «эшасе». В сел. Цекоб кроме того в подобных случаях больным рекомендовался бульон с медвежьего мяса. Острые колики в области почек (нефрит – «ишасела ролье») лекарь сел. Изано лечивали специальной диетой. Больному прописывался постельный режим и усиленное потребление фруктов, особенно винограда и изюма, также компотов, меда. Потребление соли и воды при этом резко ограничивалось. При всех почечных болезнях рекомендовался также и отвар коры барбариса².

Универсальное лекарство – отвар подорожника – рекомендовался лекарьями Ахваха и при болях в области печени «рикьельи». При воспалении печени (гепатит – «рилъельи болье») больному давали также большое количество настоя ромашки или кураги.

Распространенным явлением среди горцев были различные болезни пищеварительной системы.

¹ «Дзэйцхар мигчжан» – памятник тибетской медицины. Новосибирск, 1985. С. 51.

² То же рекомендует и тибетская медицина. См.: Указ. соч. С. 52.

Если больной жаловался, что у него пучит живот, что он постоянно ощущает тяжесть в животе (метеоризм – «асиде река бигье»), его поили растолченным древесным углем, разболтанным в воде (сел. Изано). В Тад-Магитле в подобных случаях лекарь массировал больному живот.

Лекари Ахваха устанавливали заболевание гастритом «бакIвалъи болъе», если больной жаловался на боли в подложечной области, сопровождаемые рвотой. Такого больного заставляли пить как можно больше воды, не сразу, по частям, в течение всего дня. Дав больному вырвать водой, поили его снова (всего – до 15–20 л.) После этого больному прописывался покой и усиленный прием меда в течении нескольких дней.

Дизентерия была одной из самых распространенных болезней в горах Дагестана¹.

Жидкий стул с кровью и слизью, с частыми позывами лекари сел. Кудияб-Росо определяли в совокупности как дизентерию «раххе». Больного лечили чесночной настойкой, крутыми яйцами, грушами и другими дезинфицирующими и крепящими продуктами и снадобьями. Хорошим лекарством от болезни считались и тыквенные семечки, одновременно служившие и глистогонным средством. Семена тыквы посудной рекомендуют при дизентерии и тибетская медицина². В Глянубе от расстройства желудка лечили отваром березовых листьев или (что считалось сильно действующими лекарством) концентрированным отваром березовой коры малыми дозами (по столовой ложке три раза в день). В Тад-Магитле от такой же болезни больному давали сухари с медом или крепкий отвар ягод шиповника. Хорошим лекарством считались также груши, перетертые в муку, ягоды барбариса, и не только в Ахвахе, но и среди аварцев вообще³.

¹ Аликишиев Р.Ш. Очерки по истории здравоохранения Дагестана. М., 1958. С. 59.

² «Дзэйцхар мигчжан...» С. 51.

³ Дибиров М.А. Указ. соч. С. 21.

От запора «хIаракъине» в Ахвахе повсеместно больному рекомендовали пить крепкий бульон от бараньих ножек и головы.

Вооруженные богатым наследием местной народной медицины и знакомые со специальной литературой стран Востока, многие лекари Дагестана успешно оперировали больных, если в этом была необходимость. Так, Курбан из Лологонитля в конце XIX в. удалял больным аппендицит «бецода бакъи», умело используя для местного замораживания лед и усыпляя больного гипнозом¹.

Лекари сел. Ратлуб лечили больных от заворота кишок «бакъи Iларе». Сначала больному промывали желудок, а затем заставляли его ходить в течение 5–6 часов, постепенно сменяя медленную ходьбу на быстрый шаг. При этом живот больного перетягивался широким (20–25 см.) полотнищем, снимаемым в часы отдыха. На ночь спать больного укладывали на спине так, чтобы бедра находились ниже линии туловища.

Резкое, бросающееся в глаза вздутие живота, при котором кожа сильно натягивалась и блестела, лекари Ратлуба определяли как асцит «ишалъи лъениболъе» – скопление жидкости в брюшной полости. В таких случаях лекарь прокалывал полость серебряной трубкой с острыми краями (0,5 см. сечением и 30 см. длиной). Прокол делался под грудной клеткой, после чего легко и точно надавливая ладонью на живот больного, лекарь откачивал жидкость.

Нередким заболеванием среди детей и взрослых была грыжа «чоха». Местные лекари лечили ее различными приемами. Паховую и пупочную грыжу (пах – «экъва река», пуп – «цIульи катIи») лечили осторожными, но интенсивными массажами. Лекари Цунта-Ахваха «ставили пупок на место» вращением пальца внутри его. Лекари Ратлуб-Ахваха знали приемы подвязок и придавок, постепенно, но неуклонно ставившие органы на место. Грыжу белой линии живота лечили вязкими компрессами. Они состояли из сливочного масла и

¹ РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 311. Л. 88.

соли, или подсоленного теста, нанесенного на кусок плотной материи, приложенной к больному месту.

Причиной многих заболеваний были глисты «хьуби». В Кудияб-Росо, Тад-Магитле и Лологонитле их изгоняли, предложив больному жевать и глотать семена дикого укропа «кьакъаролъи макъа». Определив, что больной страдает малокровием (анемия – «гъини агалье»), и что причиной болезни являются глисты, лекари Тлянуба изгоняли их из организма больного либо тыквенными семечками, либо с помощью какого-либо жирного блюда. То или другое предлагалось больному натошак, пить воду в течение дня запрещалось. Детям от глистов давали тоненькую пленку, извлекаемую из тыквенного семечка (она расположена между шкуркой и семенем). Тыквенные семена как глистогонное средство использовали и другие дагестанцы¹.

Кроме всего перечисленного ахвахцы, как и другие аварцы², против желудочных заболеваний применяли сыворотку, сок мяты, чабреца, настои коры шиповника и семян тмина и др.

Если больной страдал позывами к рвоте «иццлаке», ему предлагали простоквашу, кислое яблоко. Чтобы вызвать рвоту, измельченный корень белены («кьибальлъа дару бехъида жоми» – «трава, из которой делают лекарство от малярии») кипятили с выпаркой до образования кашицы, из остывшей массы делали шарики и давали больному пить. В качестве лекарства применялись только черные корни: белые корни растения действовали на организм как отравы. К указанному выше лекарству часто прибегали и при пищевых отравлениях. Если человек страдал изжогой «ракъва битере», лекари давали ему пить меловый порошок, замешенный на прокипяченной и остуженной дождевой воде.

Лекари сел. Тлянуб умели излечивать геморрой «гъини хIаре». Узловые расширения вены «гъини гьумела» прямой кишки «ресорисе бакъи» они перетягивали телячьими жилами, и те со временем сами собой отпадали. Вылечивающемуся больному лекари рекомендовали теплые ванны со слабым настоем табака. Действенную помощь оказывали лекари Ахваха больным, жалующимся на слабую проходимость мочи. Одной из причин заболевания лекари устанавливали как закупорку мочевых путей почечными камнями (анурия – «чакли бекъуше»). В подобных случаях действия кудиябросинских лекарей сводились к тому, чтобы камни эти в организме раздробились. Для этого готовили особую смесь, состоящую из сухого помета ласточки и порошка от перетертой засушенной медведки «гъанка». То и другое в соотношении 1:1 замешивали на жире барсука, туда же добавляли щепотку гашеной извести. Из получившейся смеси изготавливались таблетки величиной с конский боб, которые давали больному два раза в сутки через день; всего больной принимал за курс лечения 10–12 таблеток. Лекарство запивалось кипяченной и охлажденной дождевой водой или водой от растаявшего снега, растопленного льда. Если заметного улучшения не было, больной проходил тот же курс лечения полностью после 10-дневного перерыва. Врачеватели, прославившиеся излечением почечно-каменных болезней, были и в других частях Дагестана, в Лаккии, например¹. В Ахвахе больным рекомендовали также есть в сыром виде мозги сороки, хотя при этом высказывалось опасение, что от такого лекарства человек может поглупеть. При затруднениях мочеиспускания лекари сел. Изано рекомендовали больным горячие ванны из прокипяченной, немного остывшей воды и брошенного туда за полчаса до процедуры обожженного на огне туфа. Лекари Ратлу-Ахваха, как и другие аварцы², при подобных болезнях считали целебными корни лопуха, черемшу, отвар тыквы, семена конопли. Хорошим средством считались также семена («чIкьатIиро» – их

¹ См.: Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М., 1961. С. 330–331; Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографический очерк (XIX – нач. XX в.). Махачкала, 1971. С. 186.

² Дибиров М.А. Указ. соч. С. 74.

¹ Булатова А.Г. Указ. соч. С. 185.

² Дибиров М.А. Указ. соч. С. 72.

специальное название) и клубни крокуса полевого («шилъи икъатлу» – «медвежий орех»).

В последней трети XIX в. Н.Д. Львов писал, что жители Аварского округа часто болели чесоткой, паршой и другими кожными заболеваниями¹. Частыми были кожные заболевания и среди ахвахцев.

Лекари Тад-Магитля грибок лечили кашцей из толченной зеленой кожуры грецкого ореха. Хорошо помогал от заболевания и истолченный слой стебля бузины «шани», находящийся под кожурой. В Ратлубе это же заболевание излечивали порошком сушеного подорожника, а в Изано болеющим грибок рекомендовалось чаще ходить босиком, особенно по росе.

Вылечивали лекари Ахваха и лишай «бете». В Ратлубе его посыпали порошком, селитрой, прижигали и нагретой на плите деревянной ложкой; в Изано пораженное место смачивали раствором укуса средней крепости, посыпали серой; в Тад-Магитле смазывали старым курдюком, в Кудияб-Росо и Лологонитле – высушенным и перетертым чабрецом.

Против чесотки («хъащта»; чесотка с крупной сыпью – «хъвани хъащта») в Кудияб-Росо и Тад-Магитле лекари рекомендовали примочки из табачной настойки, а в Изано – укусные ванны средней концентрации, серные ванны, примочки нефти или керосина. Интересно отметить, что сера входила составной частью во многие сложные лекарства, которыми лекари Аварии излечивали больных чесоткой².

Паршу «тлехи» в Цекобе и Тлянубе лечили, смазывая голову больного старым топленным маслом или старым курдюком. Если того или иного под рукой не оказывалось, голову больному смазывали подсоленным сливочным маслом. Во всех случаях до полного излечения больному рекомендовалось обходиться без головного убора.

При повышенной потливости ног (потовыделение – «альгъа кIабе») в Ратлубе ступни и пальцы ног посыпали перетертыми листьями сухого подорожника, а в Цекобе ели зеленые, еще не затвердевшие весенние листья барбариса.

Пятна, образовавшиеся при пигментации («квери билъеде») цвакилколинцы смачивали молочком молочая.

Лекари Тад-Магитля в середине мая заготавливали связки растения «мачIиби» в пору его цветения, а затем засушивали их в тени. Вымоченное в воде растение прикладывалось к бородавкам «гвини» на три–четыре дня. Бородавки должны были исчезнуть. Помогало также регулярное питье порошка из этой травы. Траву мачIаб хер, которой аварцы излечивали бородавки, описывает и М.А. Дибиров¹.

Все лекари Ахваха при абсцессах «абахе» на опухоль накладывали лист подорожника. Если абсцесс появлялся в подмышечной ямке «къвакъисе миша», пространство вокруг него выбривалось, и туда накладывался с помощью перевязки слой репчатого лука, отваренного в молоке. Когда нарыв от гноя очищался, больное место промывали теплой водой и накладывали туда лист подорожника (сел. Лологонитль). Иногда, чтобы ускорить дело, нарыв вскрывали и осторожно выдавливали гной, после чего на рану опять-таки прикладывали подорожник (сел. Цекоб).

Сложное лекарство для лечения экземы «хъасо» изготовлял Динга из Тад-Магитля. В состав его в разных пропорциях входили: перетертая в порошок засушенная веретеница (3 ч.), косточки кураги (1 ч.), перемолотые конские бобы (1 ч.), порошок, соскребенный с рога некастрированного баранчика (1 ч.), селитра (2 ч.), измельченный корень растения «квани» (2 ч.) Все это хорошо перемешивалось и поджаривалось на каменной плите, а затем замешивалось на желтке куриного яйца (5 ч.) Полученной смесью натирали пораженные экземой места, не менее трех раз, с перерывом на один–два дня. К этому же способу лечения экземы прибегал до 60-х годов текущего столетия племянник Динги – Дингаев Бадру-

¹ Львов Н.Д. Домашняя и семейная жизнь горцев аварского племени // ССКГ. В. 3. Тифлис, 1870. С. 4.

² Дибиров М.А. Указ. соч. С. 28–29.

¹ Там же. С. 43.

дин Гаджимагомедович, живущий в сел. Тад-Магитль. Если больной жаловался, что язвочки на теле горят и вызывают сильный зуд, Б.Г. Дингаев лечил его следующим образом. Из подстреленной вороны удалялись все кости, затем ее тушку вместе с перьями дробили обухом топора и туго привязывали к затылку и затылочным долям головы на три дня. Еще один способ излечения экземы Б.Г. Дингаевым заключался в пропаривании больного концентрированным отваром крапивы. Лекарь из Изано Алибеков Асадулла лечил больных экземой несколько иначе. В стеклянный плоский сосуд ставился бумажный кулек широкой частью вниз, верхняя часть его поджигалась. Пепел выбрасывался, а оставшийся на стекле желтовато-коричневый налет собирался на ватку. Этот налет, собранный в достаточном количестве, смешивался с топленым маслом, и полученной смесью смазывали пораженные места.

От простудных заболеваний лекари Ахваха лечили больных либо массажами (Кудияб-Росо, Лологонитль), либо пропариванием, отварами, различными снадобьями. Так, Курбан из Лологонитля делал своим пациентам массажи областей спины, рук и ног, шеи, затылка и др. Хотя процедуры были довольно болезненны, однако улучшение наступало немедленно, а полное выздоровление – через три–четыре сеанса. Лекари Цекоба предлагали простудившимся дышать над горячим отваром крапивы¹, натирали им тело медвежьим жиром, давали съесть кусок жирной сушеной медвежатины. В Тлянубе больные лечились от простуды горячими бульонами, отваром кураги или конских бобов: то или иное из перечисленного нужно было выпить на ночь и хорошо пропотеть. Ратлубские лекари отпаивали простудившихся горячим отваром, подслащенного медом.

Местные лекари оказывали помощь женщинам, у которых воспалились молочные железы «кака». Чаще всего это происходило из-за закупорки молочных желез, в результате чего в груди «кьабу» кормящей матери образовывались скоп-

¹ Кумыкские лекари простудные заболевания лечили таким же способом. См.: Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 330.

ления гноя (мастит). Курбан из Лологонитля в подобных случаях делал на груди надрезы и вставлял туда трубки для оттока гноя.

Свежеснятая овечья, козья или баранья шкура считалась в народе целебной. В такую шкуру часто заворачивали хилых, слабых новорожденных, и это помогало ребенку выжить. О широком применении свежеснятой овечьей шкуры лекарями Дагестана для лечения различных заболеваний писали и другие авторы¹.

В различные периоды истории Дагестана от инфекционных заболеваний погибали десятки и сотни человек. Эпидемии чумы, холеры, оспы, тифа и др. были здесь нередкими явлениями².

Так, например, в 1911 г. в Аварском, Андийском, Гунибском, Даргинском, Кюринском и Самурском округах заболело оспой 488 человек, 106 из которых умерло. Больных сыпным тифом в этом году в городах Темир-Хан-Шуре и Петровске, а также в Темирханшуринском и Гунибском округах зарегистрировано 172 человека, умерло 34. В Аварском, Андийском, Даргинском, Кайтаго-Табасаранском округах и в городе Петровске было зарегистрировано 143 больных брюшным тифом, а в тех же округах и Темирханшуринском округе 618 детей болело корью. В первом случае медицина оказалась бессильной в 15, а во втором – в 42 случаях. В этом же году в Темир-Хан-Шуре свирепствовала скарлатина³ – и т.д.

Лекари Ахваха умели правильно диагностировать тиф, различая тиф сыпной «чIалъльи рокIкIе» и брюшной тиф «гъильльи раххе». От сыпного тифа больного лечили ягодами черной бузины («кIкIрильльи аххи» – «виноград муравьиный»), рекомендуя ему есть их как можно больше, до присту-

¹ Дубровин Н.Ф. Указ. соч. С. 584; Булатова А.Г. Указ. соч. С. 185.

² См., напр.: Обзор Дагестанской области за 1892 г. Темир-Хан-Шура, 1893. С. 57–58; Дибиров М.А. Указ. соч. С. 6, 9 – и др.

³ Обзор Дагестанской области за 1911 г. Темир-Хан-Шура, 1912. С. 50–51.

пов тошноты. Лекари Цунта-Ахваха кроме того кормили заболевшего кукурузным чуреком слабой выпечки с сывороткой.

Больному брюшным тифом сначала очищали желудок, а потом три дня подряд лечили его следующим образом: три раза в день давали приблизительно по стакану острой чесночной настойки, а в промежутках между этим купали в очень горячей воде.

Тело больным чумой «къавда» натирали роговой частью конского копыта, предварительно потертого о серебряный предмет до почернения (сел. Кудияб-Росо, Лологонитль). Действенным средством от болезни считалось регулярное купание больного в соляных ваннах (сел. Тлянуб, Цекоб).

При заболевании холерой «вабаг» тело больного с головы до ног натирали бронзовым пестиком ступки, поили водой, в которую предварительно окунали раскаленную на огне медную пластинку, натирали тело больного толченым чесноком. Хорошим средством от болезни считались горячие настои на восточных пряностях (сел. Кудияб-Росо). К последнему средству прибегали и другие аварцы¹.

Курбан из Лологонитля в отдельных случаях лечил больных холерой кровопусканием. Об этом лекарском приеме в Дагестане писали и другие авторы².

Трудноизлечимую болезнь представляла из себя оспа («лъльа-лъльаге», «лъатIаге»). Лекари Ахваха определяли ее как болезнь, сопровождающуюся лихорадкой «къизирма», «цабуцана» и пузырчатой сыпью «чухьи». Больных оспой поили отваром ольховой коры, вызывая усиленное потовыделение. Пупырышки постоянно смазывали смесью, состоящей из порошка подорожника, древесной трухи, древесного угольного порошка и гашеной извести, замешанных на старом козьем растопленном нутряном жире.

К подобной же, трудноизлечимой категории относили и заболевание туберкулезом легких «чехотка». В обеих частях Ахваха лекари рекомендовали больным для излечения мясо ежа, мясо черной собаки (кобеля), отвар зеленых сосновых шишек.

Больных малярией «къиби» лекари Ахваха поили отварами березовой коры и ромашки. Лекари Кудияб-Росо и Лологонитля поили больных горячими отварами кураги или шиповника. Весьма действенным средством от болезни считался отвар корней белены.

Желтуха была известна лекарям Ахваха под названием «Тигьольи рольъе», т.е. «желтая болезнь». В Тад-Магитле ее лечили отваром от подкоркового слоя стебля бузины «шани», в Изано лекари предлагали больному глотать скатанные в шарики кусочки желтой нитки с медом. В Кудияб-Росо больного заставляли пить как можно больше жидкости: кипяченую воду, настой шиповника или подорожника с медом, фруктовые отвары и др.

Лекарям Ахваха нередко удавалось также вылечить детей, болеющих корью «татахъе». Для лечения использовались кураговые, яблочные, грушевые отвары, отвар одуванчика¹ – они ослабляли лихорадку, сопровождавшую эту болезнь. Сыпь при кори смазывалась смесью из старого говяжьего жира и толченого пороха, серы или селитры. Динга из Тад-Магитля и Курбан из Лологонитля давали детям, больным корью, сырую говяжью кровь. Окно в комнате, где лежал больной, рекомендовалось завешивать красной материей.

Весьма характерно, что значительным числом методов и приемов лечения инфекционных заболеваний, описанных нами, пользовались не только ахвахцы, но и другие аварские народности².

¹ Дубровин Н. Указ. соч. С. 583; Дибиров М.А. Указ. соч. С. 8.

² Аликишиев Р.Ш. Указ. соч. С. 59; Дибиров М.А. Указ. соч. С. 8.

¹ Отвары различных частей одуванчика рекомендовала при лихорадке, сопровождающей ту или иную болезнь, и индо-тибетская медицина. См.: «Вайдурья-Онбо» – трактат индо-тибетской медицины. Новосибирск, 1984. С. 59.

² См.: Дибиров М.А. Указ. соч. С. 8, 9, 12, 16, 17, 19 и др.

При несложных формах нервных заболеваний лекари Ахваха прибегали к рационально-эмпирическим приемам и методам лечения. Так, например, человеку, жалующемуся на бессонницу, лекари прописывали настойку семян мака. При параличах «лага бегье» лекари Лологонитля, Тад-Магитля, Кудияб-Росо и Изано применяли горячие и холодные ванны, а также массажи. Лекари Глянуба и Цекоба при тяжелых параличах чередовали больному горячие ванны с холодными, в промежутках между которыми определенные участки тела интенсивно массажировали. При этом, как и во многих других случаях, большое внимание уделялось психотерапии. Лекарь постоянно внушал больному, что болезнь отступает, что состояние здоровья неуклонно улучшается, что больной вот-вот начнет двигаться и т.д. — это давало большой эффект. Чтобы вывести человека из состояния шока «рухли кынае», ему протирали виски, шею, затылок холодной водой. Более действенным средством считались эти же процедуры, проводимые посредством муравьиной кислоты («кларильлье унци» — «муравьиный мед»).

Таким образом, народная медицина у ахвахцев развивалась на основе богатейшей практики, в результате накопления и обобщения эмпирических знаний народа. Накоплению этих знаний, «отличающихся устойчивостью и массовостью»¹, во многом способствовала естественная близость народа к природе, в результате чего были подмечены и взяты на вооружение лечебные свойства солнечных лучей, воды, трав и кустарников², продуктов животного мира.

Извечное занятие животноводством и земледелием предопределило наличие в народной медицине лечения больных снадобьями из злаков, корнеплодов, бобовых, из продуктов скотоводства. В условиях преобладания полунатуральных и натуральных форм хозяйства подавляющее большинство ле-

карственных средств изготовлялось из местного растительного сырья, продукции и продуктов обмена животного мира, из местных минералов, органических естественных соединений и т.д. Имущественная дифференциация в Ахвахе не была ярко выраженной, процесс классовообразования не получил своего завершения. Поэтому понятно, что все социально-имущественные прослойки населения получали в основном одинаковую медицинскую помощь. Характер и уровень развития народной медицины, таким образом, определялся материальными условиями жизни общества, уровнем развития производительных сил и характером производственных отношений.

Как отмечалось Ю.Б. Бромлеем и А.А. Вороновым, «...научная медицина до сих пор в той или иной мере сосуществует с традиционными видами медицинских знаний»¹. Многие средства и методы лечения различных заболеваний в Ахвахе, равно как и целебные свойства различных веществ, продуктов и их соединений из арсенала ахвахских медиков, вполне соответствуют потребностям медицинской науки сегодняшнего дня. Уже сам этот факт может свидетельствовать о том, что в своем историческом развитии рассматриваемое общество стихийно приблизилось к естественнонаучному познанию мира, к осознанию органического единства человеческого организма и окружающей среды. Широкое применение лекарями Ахваха методов психотерапии, приемов внушения говорит о том, что они вплотную подошли к пониманию значения нервной системы, и в особенности высших ее отделов, в жизненных функциях человеческого организма.

¹ Бромлей Ю.Р., Воронов А.А. Народная медицина как предмет этнографического исследования // СЭ. 1976. № 5. С. 8.

² Подробно об этом см.: Алексеев Б.Д. Лекарственные растения Дагестана. Махачкала, 1971.

¹ Бромлей Ю.В., Воронов А.А. Указ. соч. С. 8.

4. Обряды и верования, связанные с хозяйственной деятельностью

а. Отдельные обряды и верования

В обрядах и верованиях ахвахцев, как и в других элементах духовной культуры, много общего с соседними народами Дагестана и Кавказа. Ф. Энгельс писал: «Первоначально религиозные представления, по большей части общие каждой данной родственной группе народов, после разделения таких групп развивались у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям»¹.

Сельскохозяйственные работы у ахвахцев начинались с вывоза удобрений на поля. Первый день вывоза навоза «рах ч'вай» («разбрасывать навоз») сопровождался своеобразным ритуалом. С утра детям есть ничего не давали, родители брали их (мальчиков и девочек) с собой на поля и здесь угощали свежими лепешками из пшеничной, ржаной, ячменной, кукурузной муки. Видимо, аппетитнее поедание детьми хлеба на поле должно было вызвать «поедание» пашней удобрения.

Информаторы, ссылаясь на своих предков, рассказывают о бытовании обычая, по которому в день вспашки поля крестьянин совокуплялся со своей супругой на свежей борозде. Такой обряд был известен многим земледельческим народам, считавшим, что вспаханная земля, как живой организм, оплодотворяется семенами и солнечным теплом².

Покончив с пахотой и севом, ахвахцы стремились различными приемами магии обеспечить в будущем хороший урожай. Так, в северном Ахвахе был известен следующий ритуал, исполняемый после окончания сева. Взрослые замужние, преимущественно многодетные женщины, собравшись у кого-либо, выгоняли из дома всех мужчин, подростков, маль-

чиков. Затем головные уборы снимались, распускались волосы, и старшая из собравшихся, вскидывая волосы руками вверх, восклицала: «Корень – вниз, колос – вверх!» («Экье гекъа, мукъа къада!»). Остальные, повторяя те же действия, подхватывали восклицание. Обряд начинался перед заходом солнца и с небольшими перерывами продолжался до наступления ночи.

Большой вред наносил земледельцам град. Чтобы остановить градобитие или предотвратить его, ахвахцы выгребали из печи золу и горстями подбрасывали ее вверх. В ряде случаев с этой же целью бросали вверх треножки.

Перед первой жатвой серп на ночь смазывали маслом, жиром, курдюков, а рукоять серпа опускали в молоко. Интересно, что также поступали перед жатвой русские крестьяне¹. Со дня окончания уборки на несколько дней серп помещали в ларь или закроем, присыпав его зерном.

Из муки нового урожая хозяйка пекла хлеб, которым угощала, прежде всего, членов своей семьи (подобный обычай известен и другим народам Кавказа, например, земледельцам Кабардино-Балкарии)², а потом – соседей – родственников (лезгины, наоборот, изделиями из первой муки угощали, прежде всего, посторонних, бедняков)³.

Благополучие ахвахцев-скотоводов во многом зависело от обеспеченности скота кормами, поэтому сенокосной компании уделялось большое внимание.

Перед началом сенокоса люди собирались в поле на коллективное угощение, неся с собой еду – мясо, сыр, хлеб и др. Козла и часть продуктов приобретали на общественные средства. Мясо козла коллективно съедалось, а шкуру отдавали кузнецу. Череп животного после окончания трапезы зака-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 313.

² Богаевский Б.Л. Земледельческая религия Афин. Т. I. СПб., 1916. С. 47; Фрезер Дж. Золотая ветвь; Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1964; Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1964. С. 86.

¹ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 65–66.

² Мамбетов Г.Х. Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии. (Вторая половина XIX – 60-е годы XX в.). Нальчик, 1971. С. 23.

³ Трофимова А.Г. Обряды и праздники лезгин, связанные с народным календарем // СЭ. 1961. № I. С. 147.

пывали на пастбище. Если среди собравшихся присутствовал чабан, то он во время еды должен был распустить, развязать, расстегнуть на своей одежде все, что можно: ремень, завязки, пуговицы. Люди верили, что в противном случае в следующем году сенокос будет неудачным. Таким образом, в процессе трудовой деятельности крестьяне наделяли сакральными силами не только явления и предметы, но и людей той или иной профессии (в данном случае – чабана, кузнеца).

Если в селении, хуторе начинались повальные болезни – резали черного быка, раздавали мясо, а шкуру с молитвами волочили вокруг кладбища. Отобранное для этой цели животное водили по селению, хозяйки, выходя навстречу, одевали ему на рога коржики, которые потом доставались детям.

По сведениям наших информаторов, до конца XIX – начала XX в. в случае распространения эпизоотий ахваццы прибегали к обряду «Къода бетсучула» – «Мор пахать». Совершался он следующим образом.

Ночью за селением собиралось 12 женщин: трое засватанных девушек, три – замужних, но еще не рожавших женщин, три многодетные матери и три пожилые женщины-вдовицы. Для проведения ритуала выбирали живых, неспокойных, бойких, скандальных односельчанок. Волосы у женщин были распущены, одежда состояла из рубахи, одетой на голое тело. У девяти из них в руках были топоры, мотыги, серпы, ножи, кинжалы и др. – по два металлических предмета в каждой руке. Две пожилые женщины впрягались в плуг, третья из них играла роль пахаря. Женщины с железными орудиями в руках шли впереди, женщины с плугом тащились сзади, прокладывая по земле символическую борозду. Топоры, мотыги и проч. время от времени вонзались в землю. Все женщины громко, во весь голос, посылали угрозы и проклятия Зулулу. К сожалению, что имеется в виду под этим именем, персонажем, выяснить пока не удалось. Женщины кричали: «Вогъе, Зулул, гъи дульа гвиса! Зулул, диде мене хъахъареда (коварида)! Зулул гъаже кваше, бикида чака коша!» и др. («Подожди, Зулул, что я тебе сделаю! Зулул, я тебя разрублю (зарезу)! Сейчас Зулулу будет плохо, очень плохо!» и

др.). С подобными криками, воплями, с перебранкой между собой процессия двигалась таким образом, чтобы все жилые и хозяйственные постройки селения находились бы внутри «вспаханного» круга, борозды. В домах селения свет должен был быть погашен. Весь наличный скот должен был находиться в селении – во время ритуала и день после него. Затем процессия собиралась на какой-либо поляне, лемех с плуга снимали, плуг расщепляли на мелкие части имеющимися орудиями и разжигали небольшой костер. В костер бросали мешок с убитой черной кошкой. Останки кошки собирали в другой мешок, рыли глубокую яму (до 1,5 м. глубиной), бросали туда мешок с кошкой, сверху накладывали больше камни, после чего яму закидывали землей и утрамбовывали. В продолжение всех этих процедур (расщепление плуга, разведение костра, рытье ямы и т.д.) женщины продолжали громко ругаться друг с другом, обзывались, ссорились (драться категорически запрещалось), при этом самые старшие изошренно сквернословили. Никто не имел права к ним приближаться, никто в эту ночь не выходил из селения. Это было не безопасно: даже случайный прохожий, особенно мужчина, мог быть сильно избит или даже убит. После того, как яма с кошкой была завалена камнями, все женщины быстро разбежались по домам с криками: «Зулул вукъари ичелъи вукъадо, гъугусу чъалалъи къокъаде!» («Зулул умер и похоронен, его родные перебиты!»). После этого, по поверьям ахваццев, мор должен был прекратиться. Все участники ритуала и их родные на следующий день вели себя так, как будто ночью ничего не происходило. На все остальное время слово «Зулул» считалось запретным, никто его вслух не произносил¹.

Видимо, описываемый ритуал был распространен у всех ахваццев. Полевые данные свидетельствуют, что подобные же действия в годы эпизоотии производились кудияброинцами, в обрядовой процессии которых принимали участие и мужчины, сопровождавшие женщин и время от времени

¹ РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 246 (2). Л. 25–28.

палящих в воздух из огнестрельного оружия¹. Женщины Лологонитля в случае массового заболевания скота ночью располагались вокруг селения небольшими группами по три–четыре человека, жгли костры, громко скандалили, ругались, посылали кому-то угрозы и проклятия. Ритуал совершался ими также в одних рубахах и с распущенными волосами².

Такие и подобные им обряды были широко известны у народов, для которых скотоводство являлось важной отраслью хозяйства³. Например, обряд «опахивания», распространенный среди жителей центральной России и хорошо изученный этнографической литературой⁴, отличался от вышеуказанного лишь отдельными деталями. В дагестановедческой литературе обряд этот не рассматривается, хотя на его бытование в Дагестане указывал еще Е.В. Аничков⁵.

Таким образом, в XIX – начале XX в. у ахвахцев в пережиточном состоянии сохранился целый ряд домонотеистических верований и обрядов (точнее – их рудиментов), непосредственно связанных с основными формами традиционного хозяйства.

б. Обряды вызывания дождя и солнца

Одним из самых распространенных обрядов у ахвахцев был обряд вызывания дождя «Цуца хьорульа».

В большинстве случаев обряд происходил за селением, у какого-либо источника, с раздачей мяса жертвенных животных. У кудиябросинцев эти действия происходили на холме в

местности «Ачагъа», у изанинцев – на взгорье «Асухакъи», у озера «Цуца хедахгъвара» («Озеро, где молят о дожде»); жители Тад-Магитля направлялись к Тукитинской горе, цекобцы – к местности «Ташутте», тлянубцы на плато «Чихеди», ратлубцы к местности «Игорокъе» («У озера»). На моление шли всем селением, вели с собой жертвенных баранов (по 10–15 штук), или телят (2–3 головы), быка, корову. Руководил процедурой мулла, либо кто-нибудь из старших мужчин. Здесь, у озера, помолившись, он резал скотину таким образом, чтобы кровь стекала в воду. Остальные мужчины свежевали туши, резали их на куски, а женщины тут же варили мясо. Кудиябросинцы резали скотину и раздавали мясо на местах, т.е. в селении или на хуторах. Пока мясо варилось, все собирались у пруда и шумно, с шутками заталкивали туда, в воду, специально для этого выбранных мужчин, женщин, детей. В Кудияб-Росо для этого назначали мальчика, в Изано, Лологонитле, Тад-Магитле это были мужчины, в Тлянубе это могли быть и мужчины, и женщины, в Цекобе – две–три женщины, в Ратлубе – пять–шесть мальчиков. Те, на кого пал выбор, с ног до головы были в одежде из камыша «цильи» или ветвей березы (Ратлуб), или в лохмотьях и войлочной маске (Кудияб-Росо). Ряженный таким образом назывался «Дождевой осел» («Цадалъи имихи»), «Травяной осел» («Цильльгаль имих»). Их окунали по несколько раз в воду, брызгали на них водой ударами палок по воде или руками. При этом громко повторяли: «Как мы намочили этого человека, пусть Аллах намочит землю!» («Исе гъав вицца хьунца, Алосе есеб унсила биццала!»). После этого в пруду могли купаться и другие мужчины. Затем начиналась раздача мяса жертвенного скота и продуктов, сладостей, принесенных с собой. Шкуры зарезанных животных отдавали в мечеть. Обряд этот мог повторяться 3–4 и более раз, с промежутками, пока дождь не пойдет, поэтому количество зарезанного при этом скота могло быть значительным¹.

¹ Там же. Л. 29.

² Там же. Л. 30.

³ О бытовании этого обряда у народов Поволжья, украинцев, чехов, немцев см.: Померанцева Э.Ф. Роль слова в обряде опаживания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С.34; Е.В. Аничков отмечает наличие этого обряда у чувашей, черемис, вотяков, у лужицких сербов, поляков и болгар. См.: Он же. Весенняя обрядовая поэзия на западе и у славян. СПб, 1908. Ч. 1. С. 269–273.

⁴ См., например: Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов. М., 1997. С. 131–133.

⁵ Аничков Е.В. Указ. соч. С. 273.

¹ РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 246 (1). Л. 4, 10, 12, 18, 22, 29.

Бытование подобного обряда у ахвахцев и у других народностей аваро-андо-дидойской группы отмечено также и А.Г. Булатовой. Мы поддерживаем предположение исследователя о том, что в обряде вызывания дождя у ахвахцев сохранились отголоски культа осла как символа производящей силы¹. У многих кавказских народов осел выступал воплощением фаллистического культа, тесно связанного с идеей плодородия². По нашим полевым данным древний обряд вызывания дождя у кудиябросинцев предполагал обязательное купание в озере всех мужчин селения вместе с закутанным в зелень ослом, которому предварительно наносилась рана в нижней части шеи (по-видимому, упрощенный обряд жертвоприношения). Ритуальное купание и ряжение в зелень были известны и другим дагестанским народам³.

Таким образом, языческий в своей основе обряд стал проводиться со временем под контролем и руководством мусульманского духовенства, стремившегося хотя бы частично увязать традиционные народные действия с идеологией ислама. Показательно, на наш взгляд, то обстоятельство, что в данном аграрном ритуале фигурируют домашние животные, символизирующие неразрывную хозяйственную связь земледелия и животноводства. И, наконец, в обряде вызывания до-

ждя прослеживаются напластовывания магии, культа животных, возможно – тотемизма и других религиозных представлений.

Интересен обряд, совершаемый жителями хуторов и селений Тадмагитля до середины XIX в.

В дни новогодних праздников на общественные деньги покупали черного быка, резали его и снимали шкуру. Снять ее нужно было аккуратно, без малейшего пореза, иначе, по народным поверьям, в жатву и сенокосную пору будут обильные дожди. Внутренности быка закапывали на пастбище, где обычно быки выпасались, что сулило здоровье скоту. Мясо быка варили так, чтобы все кости остались целыми. Голову варили вместе с рогами. Все мясо съедалось, пользоваться при этом металлическими предметами (ножом, вилкой) не разрешалось. Старший из присутствующих осторожно снимал одну из затылочных долей черепа, доставал мозг и вставлял долю на место. Кости все до единой собирались вместе, завязывались в шкуру, и полученный сверток хранили в хорошо продуваемой норе в рост человека. Если весна, лето выпадали засушливыми, всем обществом отправлялись с молитвами к норе, поднимали к ней девочку и в керамических кувшинах подавали ей воду. Девочка поливала сверток до тех пор, пока он не начинал шевелиться (возможно, что постепенно размокающая пересохшая шкура создавала иллюзию, эффект шевеления, движения). Люди под горой все это время повторяли: «Ціца ціцаяхъе, ціца ціцяхъе!» («Да будет дождь, да будет дождь!»). Считалось обязательным участие в ритуале всех детей общества, в том числе и грудных. Здесь же, под горой, раздавали принесенный с собой хлеб, сыр, куски мяса, пироги и др. Детей угощали сладостями. Девочка, поливавшая шкуру водой, до следующего года не ела говядины; считалось, что в противном случае либо она сама, либо кто-нибудь из членов ее семьи женского пола (мать, сестры) смертельно заболеет.

Этот ритуал, несущий на себе отголоски древних верований, зародился, вероятно, с появлением плужного земледелия.

¹ Булатова А.Г. О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в XIX – нач. XX вв., связанных с весенне-летним календарным циклом // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1990. С. 103–104.

² См.: Сорт В.В. Культы плодородия на Кавказе. Тифлис, 1899. С. 64.

³ Пржецлавский П.Г. Нравы и обычаи в Дагестане // ВС. 1960. № 4. С. 316; Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 223–224; Агулы: Хозяйство. материальная культура и быт. Махачкала, 1975. С. 45; Гаджиев Г.А. Культ природы и обряды, связанные с производственно-хозяйственной деятельностью у лезгин в прошлом // Хозяйство. материальная культура и быт народов Дагестана в XIX–XX вв. Махачкала, 1977. С. 129; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин. XIX – начало XX в. М., 1978. С. 33–34 Булатова А.Г. Указ. соч. С. 103.

Хуторяне (сел. Изано), собравшись по 10–15 человек (мужчины), водили по пашням черного барана, читая молитвы и моля о дожде. Барана после этого резали и съедали.

Жители с. Кудияб-Росо и окружающих хуторов при засухе поднимались на Тукитинскую гору (15–20 человек мужчин), брали с собой черного барана и водили вокруг большого камня с молитвами. Барана затем резали, варили мясо, которое частью съедали, часть раздавали. После этого камень, вокруг которого водили барана, несколько раз опрокидывали.

Жители Тад-Магитля во время засухи поднимались на гору, к местности «ЦццIагедIа ццIаби» («Место, где просят дождя»), там ходили вокруг больших камней, молились, молили о дожде.

Молитвенный черный камень был и на горе между сс. Кудияб-Росо и Изано, где также совершался обряд вызывания дождя, и резались жертвенные животные. Часть ритуала заключалась в обливании камня водой.

Изанинцы выбирали одного человека, уважаемого, с хорошей репутацией, и отправляли его к скале «Кюсолъи къедо», где он должен был молиться и от имени всего джамаата просить у бога дождя.

В засуху население собиралось у кладбища или у известной могилы, под руководством муллы читало молитвы, молили дождя, иногда при этом обливая камни водой. Здесь же варили и раздавали зерно. Иногда на могильные камни, на стены мечети брызгали коровьим или овечьим молоком.

В ритуале вызывания дождя определенную роль отводили и лягушкам. Так, мальчики поселений Тад-Магитля в засушливые дни ловили семь лягушек, а женщины со словами «Илъи бахъвай идисуги цццIа хъая!» («Просите у бога, чтобы дождь пошел!») осторожно выпускали их в воду.

Надо отметить, что в обряде вызывания дождя действиям с водой отводилось значительное место: культ воды во многих случаях равнозначен культу плодородия¹. Так, одним

из видов вызывания дождя являлось ритуальное обрабатывание мотыгами мелководья на реке. Нередко в засушливое лето женщины приносили к реке серпы и мотыги, мыли их в воде и молили о дожде.

Отдельное место в описываемом ритуале принадлежало коллективному шествию детей с «дождевой куклой» «ЦццIа яше» (бук. «Дождевая девушка»).

Группа мальчиков и девочек ходила вокруг мечети, известных могил или вокруг кладбища с возгласами: «ЦццIа цццIаяккъе, цццIа цццIаяккъе, амин» («Полейся, дождь, аминь»). Впереди шел мальчик в тулупчике и папахе и держал в руках выпеченную из пшеничной муки в размер грудного ребенка куклу, насаженную на шест. Кукла представляла из себя антропоморфную фигуру по пояс, с упирающимся в бока руками. Глаза, рот и нос, также как и пупок и грудки, обозначались запеченными в тесто орехами, сухофруктами, изюмом, кусочками сахара. Все перечисленное ровными редкими рядками покрывали всю переднюю часть куклы. По окончании ритуала кукла съедалась детьми: каждому ребенку должен был достаться хотя бы маленький кусочек. Здесь мы, наверное, встречаемся с одним из проявлений геофагии. Дж. Фрезер писал по этому поводу: «Посредством вкушения тела божества человек приобщается к атрибутам и силам божества»¹.

Ритуальные антропоморфные фигуры, связанные с обрядами вызывания дождя или солнца, известны и у других народов Дагестана².

Соответствующий ритуал южных ахвахцев имел отличия от северного варианта в отдельных деталях. Дети несли не куклу, а деревянную лопату для веяния зерна, с нарисованными на ней углем глазами, носом, ртом и повязанную платочком.

¹ См.: Шевцов В. Очерк о кавказских горских племенах // Москвитинин. № 23–24. Кн. 1–2. М., 1855. С. 53.

¹ Фрезер Дж. Указ. соч. С. 107.

² Булатова А.Г. Указ. соч. С. 106.

К «магической силе» деревянных кукол обращались также даргинцы, лакцы и др.¹

У крестьян Ратлу-Ахваха (сс. Цекоб и Тлянуб) был обряд «захоронения засухи». Он заключался в том, что группа женщин среднего возраста, босиком и с распущенными волосами, наполнив бурдюк из козлиной кожи потрескавшейся от зноя землей, «хоронили» его на пастбище, где обычно выпасались коровы, сопровождая церемонию плачем и причитанием как по покойнику². Небезынтересно отметить, что этот обряд ахвахцев перекликается с обрядом «похорон Сухотинушки» у русских крестьян Московской области (Наро-Фоминский р-н). Правда, в последнем случае хоронили тряпичную куклу – «Сухотинушку»³.

Исследование ахвахских обрядов вызывания дождя дает возможность говорить о глубокой древности ритуальных культов и их преемственности. Анализ материала свидетельствует о близости верований и культов ахвахцев с таковыми у других народов Дагестана, Северного Кавказа и Закавказья. Земледельческие культы и соответствующие им обряды развивались на местной, общедагестанской, общекавказской почве как результат культурно-исторической общности и хозяйственно-экономических контактов кавказских народов.

Большой вред хозяйству ахвахцев приносила не только засуха, но и длительные дожди, несущие с собой переувлажнение почвы и недостаток солнечного света и тепла.

В сознании ахвахцев прекращение дождя и появление солнца сложились в двуединый процесс, где первое является следствием второго и второе – причиной, условием первого. Поэтому в отдельных ритуалах фигурируют обе стихии – огонь и вода. Так, в одних случаях для прекращения дождя

набирали в металлическую емкость (чаще всего – в котел) дождевую воду и кипятили ее до полного выпаривания. Бытовало и другое поверье, согласно которому тучи рассеивались, и проглядывало солнце, если на раскаленный металл брызгать водой. Это действие, сопровождавшееся определенной молитвой, производилось в кузнице.

К интересному обряду прекращения дождя прибегали жители селений и хуторов Гадмагитля. Группа подростков и юношей бегала вокруг селения, все время в одном направлении (против часовой стрелки). Бегуны держались не вместе, а на приблизительно равных дистанциях друг от друга. Одновременно в забеге участвовало 12 человек, все босиком. Чрезмерно уставших подменяли: с наступлением сумерек и до полной темноты, а также с самого раннего утра и до рассвета бег не должен был прекращаться, количество одновременно бегущих не должно было меняться. Процедура повторялась до прекращения дождя, рассеивания туч и появления солнца и, следовательно, могла растянуться на несколько дней. Участникам бега категорически запрещалось до окончания ритуала (т.е. до появления солнца) менять одежду, мыться, счищать с себя грязь (бегать, понятно, приходилось по лужам). Здесь мы, возможно, имеем дело с пережиточным явлением широко распространенного когда-то культа солнца, в котором значительное место уделялось бегу юношей или девушек в одном или разных направлениях¹. Видимо не случайно в засушливую погоду взрослые ахвахцы запрещали детям бегать по селению из боязни, что дождя долго не будет. У народов Северного Кавказа женщины селения, стремясь вызвать солнце, бегали по селению и выкрикивали имена стариков².

В день, когда появлялось солнце, мужчины и женщины навещали семьи бегавших, принося с собой лепешки, пироги, куски мяса, брынзы, вареные яйца и проч. и одаривали участников ритуала со словами: «Пусть у скота рождаются самки, а

¹ Гаджиева С.Ш., Османов М.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967. С. 56; Булатова А.Г. Указ. соч. С. 106.

² РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 246 (2). Л. 62, 75.

³ Шенталинская Г.С. Сухотинушка: Реликты древних верований и обрядов // СЭ. 1982. № 1. С. 129–132.

¹ См.: Сотт В.В. Указ. соч. С. 37, 51.

² Калоев Б.А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1961. С. 198.

у женщин – сыновья». Интересно отметить, что эту же формулу произносили прыгающие через новогодний костер осетины¹. В данном случае мы имеем наглядный пример того, как идентичная социальная среда (патриархальный уклад) и хозяйственная специфика (занятие скотоводством) вызывают сходные явления в культуре и идеологии различных этносов.

в. Праздник «Выхода быка» («Первой борозды»)

Начало земледельческих работ – весенняя пахота – отмечалась ахвахцами как праздник. Сопровождать начало пахотной компании ритуально-магическими действиями и народным весельем свойственно большинству земледельческих народов мира. «Земледельческая культура так глубоко вкоренилась в народный быт, так вросла в плоть и в кровь народного организма, что помимо практического использования ее достижений, отдельные ее элементы стали объектами почитания и даже святости»². Таким «элементом» земледельческой культуры и был для ахвахцев праздник «Первой борозды» или «День вывода быка» («Унча бухье», «Лъелекья исо», «Учехье»).

Для дагестанцев – это один из древнейших обрядовых праздников. Сцена, напоминавшая «выход плуга», изображена на зеркале из Галлинского могильника, датированного VII–VIII вв.³ Логично предположение, что сам праздник известен был в Дагестане задолго до этого и возник где-то в I тысячелетии до н.э. Он получил широкое распространение в Дагестане и хорошо освещен в литературе.

До совершения обряда никто не имел права выходить в поле с плугом.

Ритуальную пахоту поручали кому-либо из уважаемых и состоятельных стариков. В день начала пахоты он в сопро-

вождении односельчан отправлялся на чей-либо (чаще всего на свой) пахотный участок с плугом на плечах. Быки и ярмо поджидали его уже на месте. Рога быков смазывали топленным маслом или курдюком, украшали ленточками из цветной материи. Морду быку мазали медом. Перед тем, как впрячь быков в плуг, пахарь кормил их небольшими лепешками, приготовленные из различной муки: пшеничной, ржаной, ячменной, овсяной, кукурузной и др. Это, по поверьям, должно было принести хороший урожай зерновых культур. Все присутствующие обращались с короткой молитвой к Богу, быков впрягали и пахота начиналась. Пахарь шел за плугом в вывернутой наизнанку шубе, в косматой папахе, его сопровождало пять–шесть сеятелей – молодых людей, разбрасывающих по пашне зерно и одетых также как и пахарь. Вывернутую шубу могли одеть и другие мужчины, участники ритуала. Находящиеся здесь же дети бросали в пахаря, сеятелей и в быков камешки, комки земли и кричали: «Комок – в пахаря, зерно – в землю, колос – к нам!». Взрослые, поощряя детей, громко повторяли: «Бей пахаря чаще – корень будет крепче!» («Къвара учога бекъадасуге – ехье шулад бикды!») Пропахав несколько борозд, пахарь распрягал быков, благодарил собравшихся за оказанную ему честь и желал всем доброго урожая. Все присутствующие мужчины забрасывали быков папахами до тех пор, пока те не убежали. Затем все приступали к трапезе. Часть продуктов покупали на общественные средства, часть люди приносили с собой (большую часть их приносил пахарь). Угощение состояло из свежего и сушеного мяса, хлеба, брынзы, яиц. Взрослые пили бузу и мед.

Коллективное угощение, уходящее своими корнями в далекое прошлое, было у ахвахцев, как и у других дагестанцев, обязательной частью многих общественных религиозно-магических ритуалов. При этом коллективная трапеза не только удовлетворяла естественные потребности людей, но и рассматривалась «как акт приобщения себя и своего хозяйст-

¹ Чибиров Л.А. Указ. соч. С. 57.

² Читая Г.С. Земледельческая система и пахотные орудия Грузии // ВЭЖ. Тбилиси, 1952. С. 92.

³ Котович В.Г. Проблемы культурно-исторического и хозяйственно-го развития населения древнего Дагестана. М., 1982. С. 142–143.

ва к тем силам и потенциям, которые приписывались съедаемым блюдам»¹.

После коллективной трапезы юноши и молодые мужчины устраивали соревнования в беге, метании тяжестей, борьбе и скачках. К этим соревнованиям готовились задолго до наступления праздника. Возникнув как ритуально-магические приемы, призванные содействовать «силе земли» и росту сельскохозяйственных культур, физические упражнения, потеряв первоначальную смысловую нагрузку, вылились в соревнование молодых и здоровых людей, в демонстрацию силы, выносливости, умения и ловкости. Победителей ожидали почести и награды. Их имена во всеуслышание объявлял чауш, на шею лучшего наездника и его коня торжественно одевали род громадной круглой баранки – пирога², начиненного сыром и утыканного яйцами и сладостями («Киликалала»). Родственники победителя набрасывали на коня куски материи и платки. Таким же почестям подвергались и победители в других видах соревнования: им тоже одевали на шею «Киликалала», родственники обвешивали их оружием, поясами, кусками материи и проч. Победителей торжественно проводили по селению (проводжали до хутора), а вечером заходили к ним на угощение, забирали свои вещи (все, что было днем навешано) и чем-нибудь одаривали.

Этот широко известный всем кавказским и другим земледельческим народам весенний праздник отмечался многими дагестанскими народами³. «На всем Кавказе празднование начала весенне-полевых работ наиболее торжественным было у народов Дагестана, – отмечает Л.А. Чибиров. – Оно было самым распространенным праздником и сопровождалось це-

лым рядом иррационально-магических действий, игр, соревнований»¹.

В XIX в. праздник «Вывода быка» в отдельных ахвахских поселениях существенно ничем не отличался. Этот факт, надо думать, говорит о том, что в интересующий нас период завершился процесс распада патронимического поселения, наблюдалось нарушение его моногенности и усиление территориально-соседской общности.

г. Праздник прихода зимы

На дни зимнего солнцестояния 22–23 декабря падал веселый и радостный народный праздник «Цциру чичелаб ралъа» – «Время прихода зимы», проводившийся раньше по всему Ахваху. Под влиянием мусульманского духовенства, запрещающего празднование этих дней, многие его элементы забыты, и память народа сохранила лишь отдельные вехи, действия, эпизоды, с трудом укладываемые в единую композицию.

В основе этого праздника, как и всех других, связанных с народным календарем, лежала трудовая деятельность людей. Это положение выдвинуто и обосновано в работах В.И. Чичерова и В.Я. Проппа².

К празднику готовились задолго до него, заготавливая продукты, напитки и топливо. Ритуальным блюдом служила пшеничная каша «къкхьебе». При приготовлении ее помещивали только по часовой стрелке – слева направо. Считалось, что в противном случае в течение года в доме будут частые ссоры. К вечеру первого дня праздника хозяйки готовили пироги «бушина» с сыром, мясом, требухой и др., по одному на каждого члена семьи. Женатые сыновья и замужние дочери в расчет не принимались. Во время приготовления каши и пирогов присутствие посторонних не допускалось. Интересно отметить, что присутствие посторонних считалось нежела-

¹ Пропп В.Я. Указ. соч. С. 30.

² То же и у даргинцев. См.: Материальная культура даргинцев. С. 55–56.

³ Праздник описан в большинстве цитируемых нами исследованиях по дагестановедению.

¹ Чибиров Л.А. Указ. соч. С. 56.

² Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря. (XVI–XIX в.). М., 1957; Пропп В.Я. Указ. соч.

тельным и у таджиков при приготовлении новогоднего обрядового блюда – киселя из солода¹. Праздничный вечер начинался с того, что семья съедала пироги, каждый свою долю. Угощать кого-бы то ни было этими пирогами было не принято. Новогодним пирогом, специально испеченным только для членов семьи, делиться было не принято и у осетин. По мнению Г.Ф. Чурсина, подобные семейные поедания ритуальных изделий, блюд является пережитками обряда причащения к богу, так называемого «богоедания»².

В дни праздника в селениях и хуторах жгли костры. Один, самый большой, был общим. Другие, поменьше, разжигались по кварталам селений. Молодые люди – юноши и девушки, прыгали через них по нескольку раз; каждый, кто был в силах, перепрыгивал через костер хотя бы один раз. Детей и пожилых людей старались перенести через костер: огонь праздничных костров считался действенным средством очищения от болезней.

В продолжение праздничных дней было принято производить выстрелы из любых видов имеющегося в наличии огнестрельного оружия. Люди верили, что этим самым они помогают небу «распуститься». В народе бытовало поверье, согласно которому раз в год, и именно в новогоднюю ночь, небо разверзается на короткое время и тот, кто это увидит, может быстро высказать какое-либо желание и оно исполнится. Подобные же поверья бытовали и у других кавказских народов³.

Вечерами молодежь, мальчики и юноши, с песнями, шутками, в вывороченных наизнанку тулупах, в войлочных масках ходили по дворам и поздравляли хозяев с праздником, выражая им добрые пожелания. Обход обязательно начинали

с молодоженов и их родителей, а потом уже навещали остальных. Семью, сыгравшую в прошедшем году свадьбу, поздравляли не только традиционными формами – пожеланиями и ритуальными куплетами, но и осыпали зерном – горстью, двумя.

В радостные праздничные дни в народе считали, что и праведные души умерших родственников веселятся вместе с ними. Чтобы оказать им почтение и умиловить их, в каждом доме бросали в домашний очаг кусочки мяса, жира, курдюка, щепотку муки и проч. Такие действия считались уместными, кстати, и в другие праздничные дни, а также всерогами по четвергам. Люди старались, чтобы в эти дни в доме был мучной и мясной запах, ублажающий души умерших родных: пекли хлеб, лепешки, пироги, готовили мясное блюдо и т.д.

В дни праздника никто не имел права покидать селение, хутор: считалось, что уходящий унесет часть благополучия чужим людям. Приехавших по делам старались до окончания праздника из селения не выпускать из тех же соображений.

Таким образом, как показывают наши полевые материалы¹, в зимнем празднике ахваццев наблюдались элементы домонотеистических представлений, пережитки христианства и мусульманское влияние. В основе ритуальных действий лежали различные магические приемы, призванные обеспечить крестьянам хороший урожай и обилие скота. Эти магические приемы сочетались с пережиточными элементами культа предков, поклонения огню, пантеизма и других религиозных представлений, унаследованных от десятков веков трудовой деятельности в земледелии и скотоводстве.

В заключение отметим, что празднование прихода зимы, как и другие ритуально-магические действия, у ахваццев, как и у других народов, представляли из себя органическое соединение аграрной и семейной обрядности, т.к. сплошь и

¹ Рахимов М.Р. Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза в XIX – начале XX в. // КСИЭ. С. 60–61.

² Чурсин Г.Ф. Фигурные обрядовые печения у кавказских народов // Бюллетень Кавказского историко-археологического института. Л., 1930. № 6. С. 19.

³ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. С. 156–157; Чибиров Л.А. Указ. соч. С. 70.

¹ РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 246 (1). Л. 1, 3, 12; Д. 246 (2). Л. 42–46, 51–53, 55–56, 61, 79, 91.

рядом у всех земледельческих народов «сплетаются судьбы отдельного члена семьи и судьба урожая»¹.

5. Домонотеистические верования

а. Верования, связанные с явлениями природы

В пережитках верований, связанных с явлениями природы, в обожествлении земли, небесных тел, отдельных вершин и т.д. отражались мировоззрение народа, его представления об окружающем мире.

Верой в плодоносящую силу земли были проникнуты религии большинства народов земного шара². «Земля осознала себя как существо, производящее все необходимое для жизни, она издавна являлась предметом особого почитания для всех народов, культ ее возникает раньше развития земледельческого хозяйства»³.

Одной из самых нерушимых клятв у ахвацгов была клятва землей. Такую клятву не только не нарушали, но и старались даже по-реже к ней прибегать. Страшным проклятием считалось проклятие землей или связанное с землей. К подобным проклятиям ахвацгы также старались прибегать по-реже.

Считалось крайне предосудительным осквернять землю, относиться к ней без должного почтения, особенно в пору пахоты и сева. Подобные представления были характерны и для других народов⁴. Земле ахвацгы приписывали очистительные свойства. Так, например, в Кудияб-Росо считалось, что посуду, из которой хоть раз поела (полакала) собака, нужно семь раз потереть землей, и только после этого посудой этой может пользоваться человек. При эпизоотиях счита-

лось необходимым прогнать скот через большую нору, вырытую в земле: верили, что падеж скота от этого прекратится. Ахвацгы, как и другие народы Дагестана, лакцы, например, почитали производящую силу земли, она ассоциировалась у них с образом женщины. Г.Ф. Чурсин дает по этому поводу следующее толкование: «В культе земледельческих народов земля выступает в образе матери, следовательно, в виде женского существа, не столько потому, что она уподобляется женщине-родительнице, женщине-матери, а главным образом в силу того обстоятельства, что земледелием впервые стали заниматься женщины и потому земледелие, как одна из отраслей женского хозяйства, получила духов и богов-покровителей, облеченных в женские образы»¹.

У ахвацгов, как и у других дагестанцев, сохранились следы почитания неба. Нерушимой считалось у ахвацгов и клятва небом «реше», к которой прибегали, правда, в редких случаях. Чаще бытовало проклятие именем неба. О следах почитания неба у ахвацгов еще в начале XIX в. говорили А. Александров и С. Лобанов².

Как и у других народов, небесные светила и звезды у ахвацгов считались объектами божественного происхождения – это одно из проявлений влияния монотеизма. Объектом поклонения у ахвацгов было и солнце, «светило постоянной любви, всеобщего почитания, универсальная основа всех первобытных культов»³. Культ солнца на Кавказе известен еще с энеолитической эпохи⁴. Его всеобщую распространенность здесь исследователи относят к эпохе бронзы, ознаменовавшейся, в частности, ускоренным развитием производитель-

¹ Чибиров Л.А. Указ. соч. С. 79.

² См.: Фрезер Дж. Указ. соч. С. 401.

³ Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. С. 86.

⁴ См.: Токарев С.А. Указ. соч. С. 75; Чибиров Л.А. Указ. соч. С. 87.

¹ Чурсин Г.Ф. Культ земли у кавказских народов // Бюллетень Кавк. ист.-арх. инст. № 5. Л., 1929.

² Александров А., Лобанов С. Заметки из путешествия по Дагестану // ЭО. № 1–2. 1910. С. 156.

³ Мартиросян А.А. Древнейшие иероглифы Армении и их урартско-армянские двойники // Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1973. С. 39.

⁴ Кушнарв К.Х., Чубинишвили Т.Н. Древние культуры Южного Кавказа. Л., 1970. С. 163.

ных сил общества¹. О былом распространении культа солнца у ахваццев можно судить из наличия множества графических изображений светила на камнях в стенах домов, мечетей, оборонительных сооружений и т.д.

Дошли до новейшего времени также и пережитки почитания луны. Периодическое изменение ее формы, связанное со сменой лунных фаз, не только породило всяческого рода суеверия, но и легло в основу народного сельскохозяйственного календаря. Л.Я. Штернберг предполагал, что смена лунных фаз могла породить представления об умирании и воскрешении луны². Затмение луны считалось предвестником беды, несчастья. В вечер затмения население устраивало шум: люди палили из огнестрельного оружия, били в медные тазы, подносы и т.д. Ночью устраивались моления под руководством муллы³. Следы почитания луны⁴ сохранились в виде народного поверья в благоприятность лунного света для сельскохозяйственных работ, в частности – для пахоты и уборки урожая⁵. При новолунии жители Лологонитля, как чеченцы и ингуши, глядя на молодой месяц, просили у бога счастья и благополучия⁶, и т.д.

¹ См.: Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 36.

² Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 50.

³ Об этом же у рутульцев см.: Лавров Л.И. Рутульцы в прошлом и настоящем // КЭС. В. 3. М.; Л., 1962. С. 140.

⁴ О почитании луны на Кавказе см.: Страбон. География. Л., 1964. XI; Ган К. Краткие известия древних писателей о Кавказе // СМОМПК. В. 2. Тифлис, 1882. С. 72; Афанасьев Г.Е. Дохристианские религиозные воззрения алан // СЭ. 1976. № 1. С. 130 – и др.

⁵ См.: Чурсин Г.Ф. Народные обычаи и верования Кахетии // ЗКОИРГО. Вып. 25. Тифлис, 1905. С. 17.

⁶ См.: Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 410.

Подобные же поверья, связанные с луной, были и у других аварцев¹.

Среди пережитков домусульманских верований ахваццев можно отметить также и рудименты астрологии.

Как и у других народов мира², у ахваццев бытовали следующие поверья. Рождение человека знаменуется появлением новой звезды на небе. У каждого человека – своя звезда, поэтому их количество соответствует числу людей на земле. Когда человек умирает, звезда падает с неба и гаснет. Пережитки почитания звезд сохранились, кроме того, в виде запрета считать их. Рудименты культа звезд и следы их почитания – широко распространенное явление у народов Кавказа³.

Молния «гъири» и гром тоже считались божественными явлениями. Бытовало следующее поверье: услышав первый гром, человек должен был обо что-либо облокотиться (скалу, дерево, угол дома и др.) и с закрытыми глазами прочесть молитву, а потом попросить у бога силы и здоровья. В данном случае мы имеем еще один пример того, как официальный ислам приспособлялся к пережиткам языческих верований.

Отдельные вершины, окружающие селение, у ахваццев считались священными. Намаз, совершенный на такой вершине, верили люди, скорее дойдет до бога. На этих же вершинах устраивали молебны, совершались жертвоприношения по различным случаям, проводились обряды вызывания дождя и т.д. Такой вершиной, например, была вершина Тураари, расположенная между Цекобом и Лологонитлем, ближе к Цекобу.

Таким образом, домусульманские верования ахваццев точно сохранились в космогонических представлениях и в отношении к явлениям и объектам природы. В по-

¹ См.: Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк // РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 65. Л. 113–117.

² См., напр.: Чибиров Л.А. Указ. соч. С. 81.

³ См., напр.: Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 155.

давляющем своем большинстве эти верования бытовали под эгидой ислама, упростившего, выхолостившего их и приспособившего к своим нуждам.

б. Магия в религиозных представлениях

Окружающий мир по древним народным представлениям был населен духами, сверхъестественными силами, влияя на которые человек мог через их посредство воздействовать на явления природы. Теория возможности такого воздействия вылилась кое-где даже в виде части теософских систем, в т.н. теургическую магию¹.

Пережитки веры в колдовство сохранились у ахвахцев до первых десятилетий текущего столетия. При этом очень часто колдунами считались местные лекари. Такое совмещение в одном лице представителя врачебной и вредоносной магии исследователи считают исторически закономерным².

Пережитки веры в колдовство реализовались, в частности, в многочисленных рассказах и пересказах о добрых (в меньшей мере) злых колдунах и колдуньях, встречавшихся тем или иным людям. При этом «добрые» колдуны не только воздавали за добродетели, но и наказывали за пороки. «Злые» же колдуны и колдуньи всегда были настроены против человека, всегда действовали ему во вред.

С представлениями о колдунах и колдуньях тесно связана и вера в возможность сглаза и порчи³. Ахвахцы верили, что то и другое наводится на людей при помощи заговоров, различных снадобий, напитков и др. От сглаза и порчи по народным поверьям могли уберечь талисманы и обереги; в народе бытовала вера в силу любовной магии, привораживающей и отталкивающей и т.д.

По народным поверьям с вредоносной магией, сглазом и порчей можно было «бороться» самыми разнообразными способами. Наиболее действенным средством в XIX в. считались амулеты с религиозными текстами, пришедшие, очевидно, на смену вещественным оберегам¹.

Чтобы принять меры от действия сглаза, нужно было установить, кто сглазил. У ахвахцев, как и у других народов (аварцев)², практиковался следующий обряд: перетопленные на огне в определенных пропорциях свинец и воск выливали в сосуд с холодной водой. Образовавшаяся на дне сосуда аморфная фигура должна была своим силуэтом быть схожей с «виновником».

Большое значение в народе придавалось вещественным оберегам. Для категории людей, наиболее подверженной действию «злых чар» (беременных женщин, рожениц в первые годы ребенка, молодых матерей, детей, невесты, новобрачной и др.) наиболее действенными оберегами считались различные железные заостренные предметы (ножи, иглы, гвозди и проч.) Здесь мы сталкиваемся с рудиментами широко распространенного на Кавказе³ и в других регионах культа железа. Апотропейные свойства придавались также различного рода антропоморфным и зооморфным серебряным фигуркам, служившим женскими украшениями. По мнению исследователей, первые из них могут свидетельствовать о трансформированном идолопоклонничестве⁴.

¹ См.: Семенов Ю.И. О сущности религии // СЭ. 1980. № 2. С. 56.

² Токарев С.А. Ранние формы религии. С. 107; Чибириков Л.А. Указ. соч. С. 186–187.

³ Косвен М.О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1957. С. 159.

¹ См.: Омаров А. Воспоминания муталима // ССКГ. Вып. 2. Тифлис, 1869. С. 64–65; Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы у кавказских горцев // СМОМПК. Вып. 46. Отд. 2. Тбилиси, 1929. С. 224.

² См.: Чурсин Г.Ф. Авары. С. 109.

³ См.: Чурсин Г.Ф. Народные обычаи и верования Кахетии. С. 17; Он же. Культ железа у кавказских народов. Тифлис, 1907; Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // МТЭ. Вып. 15. 1959. С. 223–224.

⁴ См.: Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 292.

С древнейших времен человек заметил лечебные свойства отдельных минералов, тормозящих развитие болезни, излечивающих ее, благотворно влияющих на общее состояние и тонус людей¹. Не случайно, поэтому, бусы из драгоценных и полудрагоценных камней, кроме эстетических функций, выполняли у ахваццев и функции оберега. Исследователи полагают, что в этой роли бусы выступают у различных народов², в том числе и у народов Дагестана³, с древнейших времен.

Если ребенок неожиданно заболел, и родители заподозрили, что все дело в сглазе, то лучшим средством для его излечения считалось купание ребенка в воде, в которой примешаны толченые угольки дерева, пораженного молнией. В качестве оберега применяли такие же угольки и другие народы Кавказа⁴. Другой способ «борьбы с сглазом» заключался в окуривании ребенка дымом от сжигания волчьего сухожилия (взрослого волка – самца). Интересно отметить, что и другие народы верили в сакральные силы такого окуривания⁵.

Ранние религиозные формы ахваццев предполагали веру в магические свойства отдельных представителей животного мира.

Почитание быка восходит к древнейшим религиозным представлениям человека. Глиняные фигурки быка, стилизованное изображение бычьих рогов – характерный материал

трипольской культуры (III–II тыс. до н.э.)¹. К эпохе энеолита относится и использование быка как тягловой силы на Кавказе и в Дагестане².

Быков резали на поминки, на свадьбы, при рождении сына, на различные семейные и джааматские торжества. При этом очевидные, так сказать, утилитарные цели, естественное стремление обеспечить родственников и приглашенных мясом, сочетались с религиозно-ритуальными целями: посвящение крови жертвенного животного высшим носителям добрых и злых начал, умиловление их. Кроме того, информаторы свидетельствуют, что еще в начале текущего века у ахваццев бытовал обычай окроплять поле перед пахотой бычьей кровью. Подобные обычаи были характерны и для других народов Дагестана³, Кавказа⁴. Все это вытекало из той важной роли, которую бык играл в хозяйстве горцев.

Жертвенным животным служил у ахваццев, как и у других народов⁵, также (и прежде всего) баран. Учеными высказана мысль о связи культа барана с культом солнца, с культом

¹ См.: Штернберг Л.Я. Указ. соч. С. 383.

² См.: Гафферберг З.Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. С.230.

³ См.: Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949. С. 200; Пикуль М.И. Эпоха раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1967. С. 97; Давудов О.М. Культура Дагестана эпохи раннего железа. Махачкала, 1974. С. 86.

⁴ Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы... С. 205–206; Лавров Л.И. Указ. соч. С. 217.

⁵ Потапов Л.П. Волк в народных поверьях // КСИЭ. Вып. 30. М., 1958. С. 141; Илимбетов Ф.Ф. Культ волка у башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа. 1971. С. 226.

¹ Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА. 1965. № 2. С. 24 и др.

² См.: Чубинишвили Т.Н. К древней истории Южного Кавказа. Тбилиси, 1971. С.159; Котович В.Г. Указ. соч. С. 142–143.

³ Гаджиев Г.А. Доисламские верования лезгин; Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1975. С. 4; Его же. Верования лезгин, связанные с животными // СЭ. 1977. С. 117.

⁴ Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. С. 236; Он же. Древние пласты духовной культуры осетин. С. 119.

⁵ См.: Басилов В.Н. О пережитках тотемизма у туркмен // Труды Инст. истор., археологии и этнографии АН Туркменской ССР. Вып. 7. Ашхабад, 1963. С. 77; Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 315–317; Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С.17–18; Шнирельман В.А. Доместикация животных и религия // Исследования по общей этнографии. М., 1979; Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев. М., 1964. С. 94–95-и др.

предков¹. Особыми сакральными функциями народ наделял и барана четырехрогаго. Такими же функциями наделялся ахваццами и козел, приближающими его к шайтану. Пережитки домусульманских верований давали о себе знать и в фактах обрядования людей в козлиные маски при общественных безрелигиозных праздниках. По народным поверьям козел в отаре овец играл роль живого оберега и способствовал росту поголовья скота. Такие же поверья были и у других народов Дагестана², характерны они и другим народам мира³.

Бытовали у ахваццев и пережитки почитания коня. Если какой-нибудь хозяин был вынужден прирезать на мясо свою верховую лошадь, то он сам, его сыновья и братья не потребляли в пищу этого мяса. Религиозные мотивы этого обычая за давностью лет были позабыты. В народе бытовало такое объяснение этому явлению: «Верховая лошадь – это почти что друг». Здесь уместно вспомнить, однако, что еще с периода раннего средневековья различные аварские народности ограничивали себя в потреблении конины⁴.

Сохранились у ахваццев и пережитки почитания осла. Описанные нами выше отдельные обряды позволяют предположить, что с этим животным связывался культ плодородия, в народных представлениях он выступал неким носителем производящего начала. Многие из обрядов, в частности – многие разновидности обрядов вызывания дождя, не обходились без осла. Понятно, что сакральными свойствами народ наделял

также и ослиное молоко, считавшееся особенно полезным при некоторых заболеваниях, и ослиное мясо, «изгоняющее» червей из загноившихся ран домашних животных. Как и во всех подобных случаях, в основе различных верований, связанных с этим животным, лежала, прежде всего, его большая роль в хозяйстве ахваццев.

Собака была одним из самых первых животных, прирученных человеком где-то в VII тыс. до н.э.¹ Отношение к собаке у ахваццев было двойственным². Признавая безусловную полезность собаки в хозяйстве, особенно в животноводстве, считая ее незаменимым помощником человека, ахваццы, с другой стороны, относились к собаке как к «нечистому» животному, носителнице отрицательных сакральных качеств. В таком подходе, думается, отразились и местные, чисто народные воззрения на животное, и влияние множества других религий, исторически утверждавшихся среди населения Дагестана, перемешивавшихся между собой и отмиравших, оставив, тем не менее, после своего исчезновения отдельные следы, дошедшие до нас в виде отголосков различных народных верований. Кусок мяса, от которого собака хоть немного ухватила, можно было потреблять в пищу, промыв мясо в воде семь раз и читая при этом особую молитву. Если собака откусила кусок от целого хлебного изделия, все изделие считалось несъедобным: его обычно отдавали скоту. Посудой, из которой поела собака, людям можно было пользоваться лишь после того, как она (посуда) будет семь раз обмыта водой или столько же раз протерта землей с чтениями специальной молитвы. С другой стороны, в народе считалось, что собака одновременно наделена и «положительными» сакральными свойствами. Так, определенные болезни ослов, мулов и лошадей лечили, подвешивая на заболевших животных кости скелета собаки. Клыки собаки подшивали к одежде детей «от сглаза». Считалось также, что человека, которому собака перебежала дорогу, ждет удача и др. Следы почитания собаки

¹ Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939. С. 429 и др.; Токарев С.А. Религия и история народов мира. С.286; Чибириков Л.А. Древнейшие пласты... С. 121.

² См.: Гаджиев Г.А. Верования лезгин, связанные с животными. С. 118.

³ Штернберг Л.Я. Указ. соч. С. 14; Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов. С. 57–58; Гаджиев Г.А. Указ. соч. С. 57–58

⁴ Золотов К.Н. Роль охоты и животноводства в хозяйственной жизни населения Дагестана в древности (по остеологическим данным) // МАД. Вып. 2. Махачкала, 1961. С. 272; Материальная культура аварцев. С. 272.

¹ Массон В.М. Средняя Азия и Древний Восток. Л., 1964. С. 46.

² См.: Гаджиев Г.А. Указ. соч. С. 118–119.

обнаруживаются и у других народов, у народов Средней Азии, например¹. Функции оберегов выполняли также зубы волка, клыки медведя.

Ряд поверий в народе был связан со змеей. Народ наделял змею мудростью, связывал ее образ с понятиями о потустороннем мире. Подобные воззрения характерны для народов Кавказа вообще². Культ змеи, ее почитание – широко распространенное явление среди кавказских народов³.

Если змея заползала в дом, в хозяйственную постройку, то ее убивать категорически запрещалось: ее нужно было найти и вынести, не причиняя вреда. Возможно, что как и другие народы⁴, ахвахцы как-то увязывали образ змеи с духом предков⁵. Если же в жилое или хозяйственное помещение заползал уж, считалось, что хозяина ждет благополучие и процветание. В качестве покровителя дома уж почитался и другими народами Кавказа⁶, славянскими народами⁷ и др.⁸ Люди старались не беспокоить ужа и создать максимум условий, чтобы это пресмыкающееся находилось в помещении как можно дольше. В народе считалось также, что если уж обитал в фундаменте дома, то дом находится под его покровительством и домочадцам это сулит счастливое проживание. Ахвахцы верили, что змея как-то связана с дождем, с водной стихией вообще. В дождливую пору по народным поверьям запрещалось убивать змею: дождь мог долго не прекращаться. На-

¹ Снесарев Г.П. Указ. соч. С. 319–320; Баялиева Т.Д. Указ. соч. С. 19–20.

² См.: Урушадзе Н.Е. К семантике прикладного искусства древнего Кавказа и Закавказья // СА. 1973. № 1. С. 68; Чибиров Л.А. Указ. соч. С. 123.

³ См.: Штернберг Л.Я. Указ. соч. С. 411; Тэйлор Э. Указ. соч. С. 405–406.

⁴ Тэйлор Э. Указ. соч. С. 406–407.

⁵ См.: Гаджиев Г.А. Донсламские верования лезгин. С. 13.

⁶ См.: Чибиров Л.А. Указ. соч. С. 125–127.

⁷ См.: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1965. С. 548.

⁸ См.: Штернберг Л.Я. Указ. соч. С. 195 и др.

против, одним из ритуалов вызывания дождя было убийство змеи. Аналогичные поверья бытовали и у других народов¹.

Верования, связанные с ужом, соответствовали и другим поверьям, в которых фигурировала лягушка. Это земноводное категорически запрещалось убивать: по поверьям такой поступок мог принести всяческие невзгоды человеку. Нахождение лягушки даже кратковременное, в жилом или хозяйственном помещении считалось желательным. Хозяев этих строений, верили люди, минуют всяческие беды и невзгоды.

Видимо, поверья, связанные с лягушкой, представляют собой пережитки почитания в ее лице какого-либо божества, связанного с водной стихией. Не случайно Л.Я. Штернберг указывает, что у многих народов мира появление воды на Земле связывается с лягушкой². При засухе ахвахцы перевязывали лягушку красной шерстяной ниткой и сажали ее в глубокий керамический сосуд: считалось, что в таком состоянии она накличет дождь. Схожие обряды были и у других народов Дагестана³.

Можно предположить, что в описанных нами случаях уж, змея, лягушка олицетворяли какие-то божества, мистическое начало типа домового домашнего покровителя, покровителя семьи.

Ряд народных поверий был связан с птицами, в частности, с орлом, ласточкой, совой и др.

Лапы орла считались действенным оберегом от «дурного глаза», их подшивали к одежде мальчиков, к сбруе коня. Категорически запрещалось убивать ласточку, разорять ее гнездо и вообще как-то ей вредить. Бережное отношение к

¹ Урушадзе Н.Е. Указ. соч. С. 68; Хасиев С.М. Земледелие чеченцев и ингушей в XIX – первой четверти XX века // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1973. С. 25; Калоев Б.А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981. С. 196; Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 29.

² Штернберг Л.Я. Указ. соч. С. 388.

³ См.: Магомедов Р.М., Дзагурова В.П. К истории земледелия в Дагестане. Махачкала, 1969. С. 20.

ласточке предписывалось в народе и у кумыков¹. В народе такое отношение к ласточке объясняют тем, что по стародавним верованиям в них вселялись души умерших родственников². Она считалась покровителем двора, хозяйства, где свила гнездо. Все сказанное относилось и к голубям. Сова «боссе» у ахвахцев, как и у других народов, считалась воплощением мудрости. Ее перья, клюв, лапки, пришитые к одежде детей, якобы способствовали их умственному развитию.

Таким образом, отголоски стародавних религиозных представлений в интересующее нас время сохранились в виде верований в «посредников» между силами добра и зла с одной стороны и людьми – с другой, т.е. верований в колдунов и колдуний, с деятельностью которых связывались понятие «сглаз», «порча», «любовная магия» и др. Большое место в духовной культуре народа занимали пережитки верований в магическую силу отдельных животных. Одна из главных причин сохранения таких верований объясняется местом и ролью животноводства (в историческом прошлом) и охоты в хозяйственно-экономической жизни ахвахцев.

в. Демонологические представления

Значительное место в народной среде принадлежало поверьям в чертей-шайтанов. Имеющаяся в нашем распоряжении информация позволяет с большой мерой достоверности предположить, что представления о шайтанах – это трансформировавшиеся под влиянием ислама поверья в местные языческие божества, за давностью лет до неузнаваемости утерявшие в сознании народа первоначальные черты.

Считалось, что шайтаны подразделяются на верных («чертей-мусульман») и неверных. (Возможно: пережитки христианства и влияние ислама). Бытовало кое-где и такое мнение: черти располагались на земле и на небесах; «небесные» черти, в отличие от «земных», считались носителями

доброе, светлого начала. «Правоверные» черти, считалось в народе, часто помогали людям, оказывая содействие в повседневных хлопотах людей, посылая им удачу, успех, богатство. Но они же, по поверьям, нередко и вредили человеку, издевались над одинокими путниками, зло подшучивали над людьми, подбивали их на неблагоприятные поступки и т.д. Что же касается «неверных» чертей, то они в народном сознании представлялись первопричиной всех горестей и неудач селения, тухума, семьи, отдельного человека. Образ жизни чертей и джинов в народном сознании напоминал образ жизни людей: они женились и выходили замуж, печалились и веселились, ели и пили и т.д.¹

Люди верили, что главной заботой этих существ было как можно больше напакостить человеку, мешать нормальному ходу его жизни, вызывать стихийные бедствия, неурожай, эпидемии, эпизоотии и т.д. Считалось, что соприкосновение с шайтанами для человека чревато большими опасностями: сумасшествием, болезнью, разорением, гибелью близких и т.д. Наделенные, по народным представлениям, способностью перевоплощаться в человека любого возраста и пола, в любое животное, растение и даже в неодушевленный предмет, шайтаны, по поверьям, беспрепятственно всюду проникали, и единственным средством избавиться от их козней было чтение молитв. У каждого человека, верили ахвахцы, имелся «свой» шайтан, вечный спутник человека и соучастник во всех его делах. Вера в эти существа до такой степени укоренилась в сознании людей, что они с уверенностью называли места их обитания. Для тадмагитлинцев это была местность «Щагга», для лологонитлинцев – урочища «Халити кье», «Къварекъви кье», «Харида реца» («Гаридова пещера»), местность «Бегахъу», для кудиябросинцев – лощина по дороге в сел. Тлянуб через сел. Изано – и т.д.

¹ Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М., 1961. С. 328–329.

² Гаджиев Г.А. Указ. соч. С. 14.

¹ См. об этом: Шемшединов А.К. Легенды и сказания кумыков // ЭО. 1910. № 1–2: См. также. Снесарев Г.П. Указ. соч. С. 26–29; Мурадов О. Традиционные представления таджиков об аджина // СЭ. 1975. № 5. С. 98.

И так, под мусульманизированным обликом шайтана проступают отголоски стародавних религиозных представлений: в населенность окружающей среды существами «высшего порядка», в относительную уравновешенность злого (темного) и доброго (светлого) сверхъестественного начала, в наличие для каждого человека демона-соперника, с которым ведется постоянная, пожизненная борьба и т.д.

По религиозным представлениям ахвахцев в округе лютого селения, а порой и в самом селении обитали джины «жиньары». Народная традиция в основном ставит знак равенства между чертями и джинами¹, но различия, при ближайшем рассмотрении этих персонажей, все же имеются. Прежде всего, народное сознание приписывало чертям острую направленность против всего, что воплощало в себе веру: против молитв, намазов, благодеяний, религиозных постов и т.д. Черти в сознании народа – это прежде всего некое групповое начало, противопоставляющее себя Богу, Пророку и его заповедям. На первый взгляд такая направленность, правда, в более мягкой форме, свойственна и джинам. Но при внимательном осмыслении сущности этих религиозных персонажей можно заметить, что джины – это носители добра и зла, и если вторая из двух категорий иногда и выступает противником религиозной нравственности, то не в силу ожесточенного противопоставления себя Богу, а из желания нанести человеку ощутимый ущерб, в том числе, и очень нередко – моральный. В отличие от чертей, внешний образ которых более или менее в народе сложился, джины своего конкретного облика в народном сознании не имели. Это, по сути, аморфные существа, обладающие способностью превращаться в людей, реже – в животных. Есть еще одно различие, незначительное на первый взгляд, но достаточно убедительное для осмысления отношения людей к этому персонажу. Обыденное сознание горцев считает, как правило, обиталищем чертей, независимо от их категории, либо глухие, безлюдные ущелья, распадки, заброшенные селения и строения и др., либо места скопления

отбросов, нечистот. Джинов же, воплощающих в себе положительное начало, народ помещает по берегам светлых рек, ручьев, у водопадов, родников, в рощах, на полях и пастбищах и т.д. Скорее всего, влияние восточной мифологии и ислама способствовали образованию наслоений на местную языческую основу и в этом случае, и категория языческого божества оказалась погребенной под этими наслоениями.

Итак, джины по отношению к человеку делились на добрых и злых. Бытовало в народе и другое подразделение: на джинов-мусульман и немусульман. Здесь тоже, как видим, сказалось явное влияние ислама. Злых джинов, по поверьям ахвахцев, было гораздо больше, чем добрых. Однако последние в «конфликтных ситуациях» всегда одерживали верх над первыми. Один добрый джин мог выручить человека от козней нескольких десятков злых джинов. Сразу же отметим, что в этом факте как в зеркале отразились нравственно-мировоззренческие представления народа о соотношении добра и зла в окружающем мире, о всепобеждающей силе добра. Джины могли явиться людям в подавляющем большинстве случаев в образе человека: в виде косматых, грязных, свирепых людей являлись злые джины, в виде благообразного старца, благородного мужчины, статного юноши, доброй старушки или красивой девушки являлись добрые. Встреча с последними для человека всегда была, по поверьям, редкой удачей: он исцелялся от болезней, обретал материальное благополучие, безнадежно влюбленные обретали взаимность чувств, у бездетных супругов рождался сын и т.д. В этом «добрые джины» ахвахцев напоминали подобных же персонажей кумыков, известных под названием «перилер»¹. Встреча же со злым джином всегда заканчивалась для любого плачевно: человек, как правило, тяжело заболел, в подавляющем большинстве случаев, верили в народе, психическим расстройством и часто, не излечившись, умирал. У ахвахцев, как и у других аварцев², как и у лакцев³, бытовало поверье, согласно которому джи-

¹ См.: Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 326.

¹ Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 326.

² Чурсин Г.Ф. Авары. С. 86.

³ Булатова А.Г. Лакцы. С. 183.

на можно было молитвами загнать в кувшин и заставить выполнять волю человека.

Чары злых джинов были бессильны, если при встрече у человека имелся нож или кинжал, которым хотя бы раз была зарезана скотина. Ничего плохого не могли сделать джины и с человеком, хоть раз в жизни омывшим покойника или изготовившим для кого-нибудь надгробие. Очень боялись по народным представлениям джины также и иглы, которой хоть раз сшивался для покойника саван. Люди верили также, что постоянно носимый специальный амулет, изготовленный муллой, удерживал джинов на расстоянии. Во всех остальных случаях при встрече джины либо избивали человека, либо щекотали его, смешили до слез и др., в результате чего тот получал тяжелое психическое расстройство.

До первых десятилетий XX в. у ахвахцев все еще сохранились поверья, связанные с персонажем «Рокборилги ила» – «Старуха болезней». В народном представлении это была старая женщина, худая и костлявая, с длинными развивающимися седыми космами волос, с непомерно длинным крючковатым носом, маленькими и свирепыми глазками, с длинными острыми ногтями и мощными, верхними и нижними, заходящими друг за друга клыками. Облачалась она в рвань и тряпье. Передвигалась старуха скачками, отталкиваясь от земли одновременно обеими ногами и клюкой. Прыжки ее были стремительными и дальними: по поверьям, старуха с легкостью обгоняла самого быстрого скакуна. Иногда народная фантазия наделяла ее «транспортным» средством – огромным, величиной с барана, черным котом, на котором старуха передвигалась верхом и тоже с очень большой скоростью. По желанию старуха могла приобретать нормальный человеческий облик молодой женщины или благообразной старушки. Умела она также, верили в народе, становиться невидимой, и именно в таком качестве совершала подавляющее большинство своих неблагоприятных поступков.

Здесь, как и в других случаях, мы вероятно, еще раз сталкиваемся с историческими напластованиями в толковании какого-то местного религиозно-мифического демона, бо-

жества, эволюция формы и содержания которого отложилась в народной памяти как религиозная и нравственно-этическая притча.

Все неоднократные случаи эпидемий и эпизоотий («кьода», «вабарга») ахвахцы связывали с кознями «Рокборилги ила». Особенно опасной в представлениях народа она была для роженицы и ребенка. Старуха могла удушить новорожденного, подменить мальчика девочкой, безболезненно выкрасть плод из чрева женщины, наслать смертельный недуг на роженицу или молодую мать. С целью лишить последнюю возможности кормить ребенка, старуха проникала к ней ночью и высасывала молоко. Чтобы этого не случилось, мать новорожденного должна была носить на рубашке у груди иглу. По поверьям старуха боялась только трех вещей: молитв, железа и света. Поэтому новорожденного и его мать никогда не оставляли в темноте, в детскую люльку в изголовье клали железный предмет и Коран, или, по крайней мере, написанные муллой определенные суры Корана. Подобную же опасность старуха представляла и для молодняка всех видов скота.

По специфике и направленности действий с образом «Старухи болезней» смыкается другой. Это – носитель «темных сил», «злой воли» Хватала («Хъвати, Хъати»). Существо имело якобы облик свиньи, но чаще всего творило свои черные дела, оставаясь невидимым. Оно умерщвляло детей, особенно новорожденных, выкрадывало плод из чрева матери, иссушало грудь кормящей женщины, насылало эпидемии, мор, падежи скота и т.д. Но «сфера деятельности» этого персонажа была несколько шире, чем у «Старухи болезней»: Хватала вызывала бураны, наводнения, засухи, пожары, градобития и проч. Кроме того, Хватала нередко принимала облик красавицы, очаровывала мужчин, а потом исчезала, и мужчины в муках любви сходили с ума.

По своей направленности на «злую волю» и отдельным функциям эти персонажи напоминают «Албастлы къатын» из религиозной мифологии кумыков и «Албаб» лезгин¹.

¹ Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 325–326.

И так, рудименты стародавних религиозных представлений ахвахцев сохранились до начала XX в. в форме верований в носителей злой воли, олицетворенных народной фантазией в различных демонических существах. Деятельностью двух последних люди пытались себе объяснить источники многочисленных неурядиц, бед и катастроф, подстерегавших человека на каждом шагу. Весьма примечательно, что по народным представлениям, насылая на людей всяческие невзгоды, демонические существа делали это не за какие-либо их прегрешения и не за невнимание к ним, а просто так, в силу своей внутренней сущности. В этом своеобразно отразилась жизненная позиция народа, считавшего борьбу за существование очень сложным делом, в процессе которого невзгоды просто неизбежны. Кажущаяся на первый взгляд пассивная, примиренческая позиция означала на деле совсем другое: сознание неизбежности крупных и мелких неурядиц, понимание неустроенности жизни закаляли людей, делали их жизнеспособными, готовыми к встрече с любой бедой.

В XIX – начале XX в. у ахвахцев еще пережиточно бытовали поверья, связанные с существами, так сказать, домашнего порядка: они проявляли себя в селении, во дворе, в жилом или хозяйственном помещениях.

В народе верили, что в доме у людей, ведущих праведный образ жизни, проживал покровитель этого дома Каржи, остававшийся, как правило, невидимым. Традиция приписывала ему облик петуха в белоснежном оперении. Этот дух редко показывался на глаза людям, но здоровье, достаток и сплоченность семьи обеспечивал. Если домочадцы и догадывались о «существовании» покровителя, то говорить об этом не только с посторонним, но даже и между собой категорически запрещалось: покровитель мог покинуть дом. Взрослые члены семьи мысленно обращались к нему с просьбой, мысленно благодарили его за благодеяния. Чтобы семья не приговорила себе на ужин, завтрак или обед, кусочки еды, как бы невзначай, оставлялись и для Каржи. О поверьях, связанных с

«покровителем дома» у других дагестанцев, писали А.Г. Булатова, А.А. Амирханов, Г.А. Гаджиев¹ и др.

Сохранились также поверья, связанные с антропоморфным существом, напоминающим славянского домового² Цициххаро (у ратлубцев – Тамихьо). Ахвахцы представляли его себе высоким и необычайно худым мужчиной типа тюрского Бастрык³, с огромными глазами, свирепым взглядом и огромными руками. Цициххаро якобы появлялся у постели спящего обычно глубокой ночью или под утро. Человек во сне чувствовал его близость, дыхание его затруднялось, от тяжелого, давящего чувства он пытался вскрикнуть, вскочить, проснуться, но у него ничего не получалось. Весь в холодном поту человек, наконец, просыпается. В народе верили, что иногда Цициххаро доводил дело до конца: человек умирал. Этот персонаж по своим действиям и даже по названию очень близок к лакскому Сухасулу⁴. Подобные персонажи под различными наименованиями были известны и другим народам Дагестана⁵, и в других регионах⁶.

К этому персонажу у ахвахцев вплотную примыкал и дух Реххе. В народных представлениях он конкретно выраженного образа не имел. Некоторые из наших информаторов считали, что Реххе являлся людям в облике какого-либо до-

¹ Булатова А.Г. Лакцы. С. 180–181; Амирханов А.А. Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978. С. 157–158; Гаджиев Г.А. Дух «гурлиан» в демонологических представлениях даргинцев // Материалы Всесоюзной сессии по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1982–1983 гг.: Тезисы докладов. Ч. 2. Черновцы, 1964. С. 258–259.

² См.: Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов. С. 95.

³ См.: Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С.327.

⁴ См.: Булатова А.Г. Указ. соч. С. 181.

⁵ Александров А., Лобанов С. Указ. соч. С. 158; Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования и обряды народов Нагорного Дагестана. С. 89.

⁶ Токарев С.А. Указ. соч. С. 95.

машнего животного (сел. Тад-Магитль), другие отождествляли его с котом (сел. Кудияб-Росо). Подобные персонажи кумыков описаны С.Ш. Гаджиевой¹.

Особое место в народной идеологии занимали поверья в «Ххату» – «Водяных женщин». Ими, по древним поверьям, были буквально заполнены все большие и малые реки. Для женщин эти существа всегда оставались невидимыми. Зрелые мужчины могли увидеть их во сне, и то в редких случаях. Чаще всего якобы они являлись, когда мужчине случилось заснуть у реки. Являлись они в образе стройных красавиц, с распущенными волосами, обнаженной грудью и в просвечивающихся длинных платьях. Если мужчина соблазнился одной из них, то впоследствии от него жена уже детей не рожала, а чаще всего он вообще терял «мужскую силу». Очень часто, по народным поверьям, после такого сна мужчина совершенно терял голову, тосковал по привидевшейся красавице, проводил все свое время на берегу реки, забросив дом и семью, и вскоре либо умирал, либо сходил с ума.

В лесистой местности по поверьям водились «хозяева лесов» «Татлахъа» («Татлахье»), которые обретали вид дикого животного: медведя, волка, оленя, кабана и др. Поэтому, считалось в народе, входя в лес, следовало читать молитву, иначе «лесные хозяева» могли до смерти запугать человека, лишиться его разума, завести далеко от дома и т.д. Чтобы не беспокоить «хозяев», в лесу нельзя было громко разговаривать, ссориться, ругаться.

В народе пережиточно сохранились верования, согласно которым у всех пастбищ, сенокосов, возвышенностей, гор, урочищ, ручьев, ключей и т.д. были свои «хозяева». В этом случае поверья ахваццев перекликаются с верованиями якутов и южных алтайцев в горных духов-владык той или иной местности².

Человек, по народным поверьям ахваццев, лишь пользовался этими угождями, и, пользуясь, должен был в той или иной мере отблагодарить «хозяев»: оставлять им кусочки хлеба, мяса, сыра, щепотку соли и т.д. Для них же оставляли часть урожая на полях, часть сена на сенокосе. Чаще всего этим «хозяевам» приписывали вид оленей или туров. Собираясь вместе, они, по народным поверьям, проводили совместные игры и совещания. На совещаниях решалось, какие и где будут расти деревья, травы, сколько воды будет в источниках, где и какое зверье должно плодиться и обитать и т.д. Будучи наделенными большой магической силой, они в то же время были совершенно бессильны против оружия человека. Поэтому, охотясь на дичь, «непосвященный» мог ненароком поранить или убить «хозяев», что всегда якобы влекло за собой всевозможные беды.

Таким образом, несмотря на устойчивые позиции ислама, в народе, проявив необычайную живучесть, сохранился целый ряд пережитков демонологических представлений, переплетавшихся с пережитками анимизма и магии.

г. Анимистические представления

В противовес официальному исламу у народов Дагестана, в том числе и у ахваццев, пережиточно сохранились представления о «присущности» горам, скалам, лесам, рошам, ручьям, рекам, озерам и т.д. (по крайней мере, в XIX в. – отдельным из них) духа, выражавшееся в наделении этих объектов сверхъестественной атрибутикой.

Выше мы привели несколько подобных примеров и считаем это иллюстративно достаточным. Добавим лишь, что обычай оставлять у этих «святынь» продукты и предметы, «необходимые» невидимым мусульманским святым, обитающим якобы в этих местах (явная исламо-мусульманская интерпретация), сохранился, правда, эпизодически, до 50-х годов текущего столетия. В данном случае верования ахваццев по своей внутренней сущности и внешнему проявлению весьма заметно приближались к теургии.

¹ Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 327.

² См.: Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С 111.

Наравне с этим сохранились у ахвахцев (опять-таки прежиточно, разумеется) и верования, связанные с душой. Для ее обозначения у ахвахцев бытовали понятия «жан» и «рухIе». Между ними в общем ставился знак равенства¹, но понятие «жан» связывалось с конкретным живым человеком, а термин «рухIе» означал неконкретизированное, абстрактное выражения этого понятия, подразумевающего высшую субстанцию и главное содержание всего живого. Таким образом, понятие «жан» в общих чертах сходилось с христианским «душа», а понятие «рухIе» – с понятием «дух».

«Жан» рассматривался как двойник человека, его бессмертная духовная сущность. Такие физиологические и психологические явления, как сон, обморок, разнообразные психические заболевания рассматривались как деятельность души. Как и многие другие народы, ахвахцы считали, что во время сна душа временно покидает тело и общается с другими душами и духами². Так же народ объяснял себе и обмороки: человек не мог придти в себя, поскольку душа его где-то витала. При различных психических заболеваниях, по народным представлениям, душа человека общалась со злыми духами. Отсюда и способ «лечения» таких больных: молитвами, заговорами, наговорами, амулетами и др. заставить этот дух выйти из человека и, таким образом, прервать нежелательное общение. По народным представлениям душа в большинстве своих проявлений – это светлое начало, но, тем не менее, в определенных ситуациях и она могла после смерти человека принести вред его родственникам, односельчанам и вообще тем, кто так или иначе находился в контакте с покойником³. Поэтому, многие похоронно-погребально-поминальные обряды и обычаи мы можем рассматривать как проявление пере-

житочных анимистических представлений, правда, слившихся с исламом в единый обрядовый комплекс. С одной стороны, обычаем предусматривалось всяческое умилоствление, успокоение души покойного для его же блага, с другой – для блага окружающих, ограждение их от отрицательных действий этой души¹.

Таким образом, среди пережиточных доисламских верований ахвахцев свое место занимали и анимистические представления. Как и во всех других случаях, пережитки эти десятками нитей переплелись с исламом и чаще всего были от него трудноотделимы.

Краткий обзор верований ахвахцев в XIX в. показал, что ортодоксальный ислам, наложивший неизгладимый отпечаток на всю общественную и личную сферу жизнедеятельности людей, тем не менее, не смог искоренить древние представления и верования народа. Произошло это не только в силу определенной застойности развития культурно-исторического процесса, что сама по себе весьма немаловажно. Нельзя не учитывать, что к эпохе исламизации ахвахцы, как и другие дагестанцы, подошли с развитыми и сложными формами религиозного мышления, к которым ислам вынужден был приспособляться. Конечно, решающим фактором здесь нужно считать соответствие идеологических концепций народа определенным условиям его социально-экономического исторического и культурного развития. Эти условия для ахвахского общества XIX – нач. XX в. в основном определяются как замедленное становление и дальнейшее развитие феодальных отношений, испытывавших все еще существенное влияние пережитков патриархально-родового общества. Говоря о живучести народных верований и религиозных представлений, нельзя не учитывать и значение силы традиций. Ф.Энгельс

¹ О трудностях в расчленении этих понятий: см.: Гаджиев Г.А. Пережитки древних представлений в похоронно-погребальных обрядах лезгин // Семейный быт народов Дагестана в XIX–XX вв. Махачкала, 1980. С. 32.

² См.: Баялиев Т.Д. Указ. соч. С. 62; Гаджиев Г.А. Указ. соч. С. 331.

³ См.: Фрезер Дж. Указ. соч. С. 216

¹ См.: Чурсин Г.Ф. Народные обычаи и верования Кахетии. С. 75; Токарев С.А. Религиозные верования народов СССР. Т. I. М.; Л., 1931. С. 96; Калоев Б.А. Осетины. С. 203 и др.

писал: «... во всех вообще областях идеологии трудящихся традиция является великой консервативной силой»¹.

Связь верований ахвахцев с традициями народа вовсе не означает инертность, застойность этих верований. Смена исторических условий жизни народа влекла за собой и смену, обновление, пересмотр его религиозных представлений, всегда, правда, несколько отстающих от процесса социально-общественного развития. Проследить основные вехи и этапы в развитии «народной религии», тем не менее, чрезвычайно трудно: все формы ранних религий предстают перед исследователями (в данном случае – и перед нами) в органическом единстве и неразрывной связи. Динамику развития такого единства можно проследить по аспектам трактовки тех или иных религиозных персонажей в народе, по представлениям народа о критериях их функционирования, по способу «социализации» духов, демонов и богов в народном представлении и др. Таким образом, идеологические воззрения народа, в нашем случае – верования ахвахцев, дают богатейший и уникальный в своем роде материал для научных изысканий в области этнической истории и генезиса культуры.

Верования ахвахцев развивались не в условиях изоляции, а в тесных контактах с этническими средами Дагестана, Кавказа, испытали на себе влияние идеологии народов Средней Азии, славянских стран, стран Востока, европейских народов. Все это лишний раз подтверждает положение о сложении сходных форм идеологии и культуры при идентичных условиях социально-экономического и культурного развития народов и регионов, говорит об общих путях и закономерностях становления, формирования и поступательного движения мировоззренческих представлений и идеологии народов мира.

Итак, в длительной и тяжелой борьбе за свое существование, в процессе труда и общения народ создал самобытную культуру, отражающую его идеалы, его стремление к благополучию, добру и справедливости. Духовная культура ахвахцев в рассматриваемое время соответствовала особенностям

социально-экономического развития народа, испытала на себе влияние разнообразных религиозных течений и учений, развивалась в тесном контакте с духовной культурой других народов Дагестана и Кавказа. Здесь речь не идет и не может идти о механическом перенесении на местную почву культурных достижений других народов. Привившиеся в процессе взаимовлияния отдельные элементы культуры, приспособленные к местным условиям, подвергшись влиянию местной культуры в комплексе всех духовных достижений ахвахцев стали воплощением духовной культуры народа, отразившей эстетические, мировоззренческие и нравственно-этические идеалы общества.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 315.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изложенный материал подводит нас к некоторым обобщениям и выводам.

1. Северные ахвахцы в рассматриваемое время представляли собой союз сельских общин Цунга-Ахвах, состоящий из джамаатов сел. Кудияб-Росо, Изано, Тад-Магитль, Лологонитль, Кванкоро и Цвакилколо. Это было самоуправляемое, саморегулируемое и самоконтролируемое социально-экономическое и политическое образование, со своим управленческим аппаратом, территорией, сводами обычно-правовых норм, собиравшее по-необходимости своё народное ополчение. Южные ахвахцы, Ратлу-Ахвах, входили в состав Гидатлинского союза общин, сохранив определенную самостоятельность в хозяйственно-экономическом и политическом отношениях. До XVII в. Цунга-Ахвах и Ратлу-Ахвах составляли единый союз сельских общин. Историческое развитие общества обеих частей протекало в условиях постоянной напряженной борьбы с феодальной властью, которая вела наступления на общинные угодья и личную свободу ахвахцев. Как и большинство других «вольных обществ» Аварии, ахвахцы испытывали некоторые формы зависимости от хунзахского феодального дома, захватившего многие пастбища округа и постоянно пытавшегося за счет этого навязывать населению союзов общин свою волю.

2. Ахвахцы могут характеризоваться как народ с достаточно высокой и древней земледельческой культурой. Об этом свидетельствуют и разнообразие видов выращиваемых культур, и достаточно высокая традиционная система земледелия, и ассортимент сельскохозяйственного оборудования и инвентаря и т.д. Своего хлеба ахвахам, особенно северным, не хватало. Тем не менее, по значению в экономике населения, по затратам

времени и приложенного труда, по числу занятых в производстве людей земледелие было здесь ведущей формой хозяйства.

3. По объему получаемой продукции животноводство занимало в традиционном хозяйстве ахвахцев главное место. В отличие от подавляющего большинства народов горного Дагестана, ахвахцы обходились без перегона скота в осенне-зимний период на плоскостные пастбища. Наличие достаточных площадей альпийских пастбищ предопределило у ахвахцев яйлажную систему скотоводства: скот, содержащийся на присельских пастбищах, на большую часть сезона перегонялся на местные дальние пастбища. Яйлажная форма содержания скота сочеталась со стойлово-пастбищной, предполагающей использование зимних и летних пастбищ в сочетании со стойловым содержанием. Часть скота ахвахцы содержали и на хуторах.

4. Охота в хозяйстве ахвахцев сколь-нибудь значимой роли не играла. Относительно хорошо здесь было развито пчеловодство, часть продукции которого реализовывалась на рынке (мед, воск).

5. Ремесла у ахвахцев были развиты слабо. Домашние промыслы занимали важное место в традиционном хозяйстве ахвахцев: при полунатуральных и натуральных формах хозяйства производственный инвентарь, предметы домашнего быта, хозяйственная утварь, материал для одежды и проч. производились на местах и очень редко выполнялись на заказ или для продажи. Несмотря на наличие запасов овечьей шерсти, сукноткачеством ахвахцы не занимались, предпочитая в обмен на сырье получать готовую продукцию искусных каратинских мастериц. Чтобы обеспечить семью прожиточным минимумом, многие мужчины-ахвахцы в осенне-зимний период занимались отходничеством.

6. Колесный транспорт до второй половины – конца XIX в. у ахвахцев вообще отсутствовал. Не получили здесь особого распространения и сани-волокуши. Транспортировка грузов производилась главным образом на ослах; лошадь использовалась и как гужевой, и, главным образом, как верховой транспорт.

7. Многовековая сельскохозяйственная практика способствовала выработке в народе традиционного сельскохозяйственного календаря. Это был лунно-солнечный календарь, где счет дням и месяцам велся по фазам луны, а наступление времени года, времени суток, начала и окончания тех или иных видов сельскохозяйственных работ определялись по солнцу. В рассматриваемое время из памяти народа еще не окончательно были вытеснены местный счет времени и названия частей года: время быка, пахаря; время кукушки, потепления; время куропатки, роста цветов и трав; время коровы, тепла; время козы, жары; время лошади, ветров – и т.д., всего 12 периодов, по 30–31 дню в каждом. В наименованиях этих периодов прослеживается древний пласт, представленный названиями животных, насекомых, и более поздний, ориентированный на виды хозяйственной деятельности и погодные условия. Сохранились также сведения о былом распространении среди местного населения представлений о периодах года, названных различными частями тела мужчины (большой палец ноги, стопа, голень, колено, бедро и т.д.). Эти сведения – единичный случай в Дагестане, а за его пределами был известен только народам Средней Азии. Все это лишний раз характеризует ахвахцев как народ с древней земледельческой культурой.

8. Поселенческая структура ахвахцев, и, прежде всего Северного Ахваха, характеризуется распространенностью здесь вплоть до нового времени малых поселений. Их объединение в относительно крупные селения произошло сравнительно недавно, 150–200 лет назад. Поселения эти прошли путь развития от родственно-территориальных через территориально-родственные к территориальным. Сложный путь исторического развития прошло и ахвахское жилище, от однокамерной одноэтажной постройки, через однокамерную многоэтажную, к двух и более этажному многокамерному хозяйственно-жилому комплексу.

9. Мужская, женская и детская одежда, обувь, украшения ахвахцев в основных своих видах и разновидностях мало чем отличались от тех же комплектов других горцев Дагестана. Были, однако, здесь и свои частности, наличие которых объяс-

няется особенностями условий жизни общества. Так, мужчины-ахвахцы носили овчинные плащи, малоизвестные за пределами Западного Дагестана. Женщины-ахвахки покрывали голову платком «классей клаш» из марли. Оригинальна была мужская обувь на подошве из кожаных шнурков. Только в этом ареале до начала XX в. сохранились овчинные рубахи, платья и штаны из кожи, вязанная одежда типа комбинезона, мужские войлочные пальто, овчинные обмотки, женские обмотки. С другой стороны, бешмет и черкеска здесь получили слабое распространение, почти не известна ахвахцам обувь типа «дерихи» и др.

10. Своеобразные черты сложились у ахвахцев в традиционной пище и в системе питания. Мясные блюда здесь к столу подавались чаще, чем у большинства других горцев Дагестана. Больше было здесь также и разновидностей сыров. Фрукты и овощи ахвахцы потребляли редко, также редко готовили супы. Меньше других местное население потребляло толокно и сыворожку. В целом же традиционная пища народа характеризовалась прежде всего как мучная, а также как молочная и мясная.

11. В сфере общественного быта особых отличий, по сравнению с другими народами Дагестана, у ахвахцев не было. Союз общин со своим аппаратом управления объединял общины-джамааты, каждый из которых был самостоятельной общественно-экономической и политической единицей. Общие дела союза решались на собрании представителей джамаатов, иногда – на собрании всех взрослых мужчин союза. Важным органом общины выступал сельский сход, в промежутках между сходами общество управлялось старейшинами. Во второй половине XIX в. появилась новая административная должность – староста, старшина, который выступал посредником между населением общины и административными властями округа. Судебное разбирательство проводилось на основе адата и шариата. Ахвахцы соблюдали обычай кровной мести, нередко родственники убитого примирялись со стороной убийцы на условиях уплаты последней «цены крови». Местное население,

как и другие дагестанцы, свято чтит законы гостеприимства и обычая взаимопомощи.

12. К проявлению местного, специфического в жизни ахваццев можно отнести некоторые формы организации общественного досуга, несущего на себе явные признаки стародавних обрядовых действий. Таковыми были увеселительные собрания мужчин в селениях Ратлу-Ахваха, приуроченные к первому в сезоне помолу муки, а также зимние собрания молодых женщин и девушек Цунта-Ахваха для отдыха, развлечений и коллективных игр.

13. Господствующей формой семьи ахваццев задолго до XIX в. была малая семья. Однако как в Северном, так и в Южном Ахвахе до первых десятилетий XX в. сохранились семейные коллективы, состоявшие из пожилой супружеской пары и ее женатых сыновей, либо из нескольких братьев с их женами и детьми, совместно ведущих одно хозяйство: дом, имущество, сельскохозяйственные угодья, скот в таких семьях принадлежал всем, совместной была и работа по хозяйству (где каждый, разумеется, был занят какой-то частью общей работы по хозяйству), и потребление. Бытование таких семей объяснялось не традицией, не данью традиции, а хозяйственной необходимостью, практической целесообразностью. Было не рационально делить на несколько частей небольшие площади пахотных и сенокосных участков, выделять часть скота из мизерного его количества и т.д. Как только появлялась возможность, с улучшением материального состояния семьи, от нее отпочковывались отдельные супружеские пары и вели самостоятельное хозяйство.

В свадебной обрядности ахваццев, в обычаях и обрядах, связанных с рождением и воспитанием детей, в меньшей степени в похоронно-погребальной обрядности в рассматриваемое время можно было наблюдать сугубо местные черты, детали, характеристики, вытекающие из особенностей социально-экономического и культурного развития народа.

14. Этноспецифические черты жизни и быта ахваццев наиболее рельефно проявлялись в традиционной духовной культуре народа.

Богат и разнообразен мир устного народного творчества ахваццев. В пословицах и поговорках, в кратких, но емких народных изречениях, явственно отражены огромная роль и значение земледелия, скотоводства, ремесла. В них проявились особенности традиционных форм семьи, форм брака, внутрисемейных отношений, тухумно-родственных взаимоотношений. Пословицы и поговорки в краткой, но выразительной форме говорят о структуре сельской общины, о взаимоотношениях членов джамаата, соседей, о кровной мести, гостеприимстве, обычаях взаимопомощи. В образцах народной мудрости отразились морально-этические нормы ахваццев, их взгляды на добро и зло, справедливость и несправедливость, благородство и неизменность чувств и поступков. В них отражены взгляды народа на такие понятия, как «настоящий мужчина», «честь и совесть», «достоинство», «скромность», «сдержанность», «трудолюбие», «храбрость, отвага», «осмотрительность, осторожность» и т.д. Они порицают клевету, коварство, болтливость, чревоугодие и т.д., и т.п. Посредством образцов народного творчества и через них ахваццы выражали свое миропонимание, мироощущение, мировоззренческие концепции, художественными средствами раскрывая суть таких понятий, как «главное—второстепенное», «причина—следствие», «форма—содержание», представления об извечности пространственной и временной протяженности, о переходе количества в качество, о единстве и борьбе противоположностей. В процессе коллективного творчества, при создании пословиц и поговорок народ использовал такие художественные приемы, средства и формы, как аллегория, сравнение, олицетворение, юмор, сатира, сарказм, гипербола, парадокс, обращение, пожелание, перечисление, параллелизм и др.

Богат и разнообразен мир загадок Ахваха о человека и его органах, о явлениях природы, географических объектах, о системе отсчета времени, о животном и растительном мире, об орудиях труда и предметах домашнего обихода и т.д. Структура, форма загадки могла содержать в себе элемент шутки, описания, вопроса и др., в них раскрывается широкий простор для народного художественного мышления.

Мир образного художественного мышления ахвахцев раскрывается посредством реплик – жанра народного творчества, бытующего в форме монолога и по внутренней структуре приближенного к притче и анекдоту. Народной мудростью и неподдельным юмором проникнуты и произведения другого жанра народного творчества – диалоги.

Особое место в устном народном творчестве ахвахцев занимают сказки-бытовые, сказки-новеллы, сказки о животных, сказки авантюрного плана, волшебные сказки. В лице героев воплощались лучшие черты народа: любовь к отчизне, готовность к самопожертвованию ради нее, честность, преданность в дружбе, отвага, мудрость, скромность, трудолюбие.

15. Заслуживает внимания традиционное лекарское искусство врачей Ахваха. Магомед-Гаджи и Ахмед из Кудияб-Росо, Гаджимагомед Дингаев, Дингаев Бадрутдин и Хабиб из Тад-Магитля, Алибеков Асадула из Изано, Берух и Курбан из Лологонитля, Шамхалов Магомед, Амиров Нури и Нуриев Абдулла из Цекоба, Мусаев Абдурахман, Абдурахманов Осман из Ратлуба, Магомед-Гаджи из Дагбаша и другие лекари хорошо знали лечебные свойства трав, а также корней, стеблей, цветов, листьев и плодов растений, кустов и деревьев, лечили огнестрельные раны, раны, нанесенные холодным оружием, травмы, ушибы, переломы, умели диагностировать и лечить болезни сердца, легких, печени, селезенки, кожные заболевания, инфекционные болезни, глазные, ушные и прочие заболевания, детские и женские болезни. В своей богатой практике они использовали многовековой опыт предков, методы, способы, приемы лечения соседних и дальних народов, были знакомы с достижениями медицины стран мусульманского Востока.

16. Большое место в жизни ахвахцев занимали обряды, связанные с хозяйственной деятельностью и несущие на себе отголоски былых идеологических представлений. Кроме обрядов этого цикла, известных всем или большинству народов Дагестана, здесь выполнялись обряды и сугубо местные: обряд совокупления супругов на свежей борозде пахотного поля; смывание пота на вспаханном участке; женский обряд вскидывания волос руками вверх для активизации прорастания семян

и появления поросли; коллективное ритуальное поедание группой мужчин мяса зарезанного на сенокосном участке козла для обеспечения успешной косовицы; обряд опахивания, проводившийся для прекращения эпизоотий; обряд вызывания дождя, где главной фигурой выступала девочка, поливавшая водой из кувшина бычью шкуру с завернутыми в нее бычьими же костями; обряд «захоронения засухи» (захоронение женщинами бурдюка, наполненного потрескавшейся от засухи землей); ритуальный бег 12 юношей вокруг селения для прекращения дождей; празднование дня прихода зимы и др.

17. В традиционной производственной и духовной культуре ахвахцев много общего с другими народами Дагестана, Кавказа, Средней Азии, стран мусульманского Востока и др. Тем не менее, как мы могли убедиться, это обстоятельство не исключало наличия в ахвахской среде сугубо местного, узколокального, этнодифференцирующего, что неизбежно вытекает из целой совокупности особенностей условий жизни общества.

18. Культура народа, в широком понимании этого понятия, со всей совокупностью его составляющих, позволяет иметь представление о творческих возможностях народа, о скрытом в его среде богатом и своеобразном идеологическом и эстетическом потенциале.

19. Как и другие народности аварской группы, ахвахцы исторически консолидируются с аварцами, с которыми их сближают генетическое родство, общность исторических этапов социально-экономического и культурного развития, схожесть, а порой и идентичность элементов традиционного хозяйства, материальной и духовной культуры, семейного и общественного быта. Они не только потребители, но и производители авароязычной культуры: местная интеллигенция и представители других социальных слоев пишут на аварском языке стихи, повести, очерки, слагают песни и т.д.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

1. Абакаров Ибрагим Абакарович. 1902 г.р. с. Тад-Магитль
2. Абдулаев Абдулатип Абдуллаевич. 1903 г.р. с. Ратлуб
3. Абдусаламов Ибрагим Абдусаламович. 1896 г.р. с. Ратлуб
4. Алданова Сагибат Алдановна. 1915 г.р. с. Тад-Магитль
5. Алиев Имаху Алиевич. 1893 г.р. с. Кудияб-Росо
6. Алиев Малламагомед Алиевич. 1917 г.р. с. Изано
7. Амирханов Амирхан Чаланданович. 1934 г.р. с. Изано
8. Андалов Эчерилав. 1898 г.р. с. Кудаяб-Росо
9. Ахмадиев Магомед-Загир. 1904 г.р. с. Кванкоро
10. Ахмедов Даитбек. 1925 г.р. с. Кудияб-Росо
11. Ахмедов Саадула. 1938 г.р. с. Тад-Магитль
12. Ашурулаев Кадир. 1903 г.р. с. Кванкоро
13. Ашурулаева Райганат. 1911 г.р. с. Кванкоро
14. Бадалаев Юсуп. 1908 г. р. с. Кванкоро.
15. Гаджиев Исмаил Гаджиевич. 1932 г.р. с. Тад-Магитль
16. Гаджиев Магомед Гаджиевич. 1895 г.р.
17. Гаджиев Наби. 1906 г.р. с. Кванкоро
18. Гаджиев Саид. 1882 г.р. с. Лологонитль
19. Гаджиева Патимат. 1909 г.р. с. Кудияб-Росо
20. Гасанов Джабраил. 1900 г.р. с. Тад-Магитль
21. Гасанов Магомед Кудияевич. 1907 г.р. с. Цекоб
22. Гоболов Асадула. 1912 г.р. с. Лологонитль
23. Гусейнов Саид. 1900 г.р. с. Лологонитль
24. Давудов Алибек Давудович. 1939 г.р. с. Ратлуб

25. Даудилов Имаинков Магомедович. 1910 г.р. с. Цекоб
26. Джакбаров Тагир. 1903 г.р. с. Тад-Магитль
27. Джахбарова Мусухора. 1906 г.р. с. Цвакилколо
28. Дибиргазиев Тахту Дибиргазиевич. 1887 г.р. с. Изано
29. Дибиров Гаирбек. 1900 г.р. с. Кванкоро
30. Дибиров Гайдарбег Дибирович. 1904 г.р. с. Тад-Магитль
31. Дибиров Магомед-Загир. 1904 г.р. с. Кудияб-Росо
32. Дибирова Патимат. 1898 г.р. с. Тлянуб
33. Дингаев Бадрутдин Гаджимагомедович. 1909 г.р. с. Кванкоро
34. Забитов Иммугажар. 1902 г.р. с. Тад-Магитль
35. Ибрагимов Аминтаза Ибрагимович. 1903 г.р. с. Тлянуб
36. Исаев Шамсудин .1926 г.р. с. Цвакилколо
37. Исаева Айшат. 1909 г.р. с. Цекоб
38. Кадимагомедов Аюб Салихович. 1902 г.р., с. Лологонитль
39. Кадиров Ибрагим. 1895 г.р. с. Лологанитль
40. Караев Шарапудин. 1912 г.р. с. Кванкоро
41. Кубдиев Берук Шамилович. 1924 г.р. с. Тад-Магитль
42. Курбанов Тагир. 1897 г.р. с. Кванкоро
43. Курбанов Хизри Курбанович. 1903 г.р. с. Тлянуб
44. Лабазанов Ибрагим. 1885 г.р. с. Лологонитль
45. Магомедалиев Турула Чаусович. 1937 г.р. с. Изано
46. Магомедов Магомед-Гаджи. 1901 г.р. с. Тлянуб
47. Магомедов Салих Гаджиевич. 1935 г.р. с. Лолгонитль
48. Магомедов Шапи. 1905 г.р. с. Тлянуб
49. Магомедов Шарип Азизович. 1938 г.р. с. Тлянуб
50. Малагусейнов Малач. 1900 г.р. с. Изано
51. Малачев Хазбулат Хасбулатович. 1934 г.р. с. Тад-Магитль
52. Муртузалиев Зубаир Гафурович. с. Тлибишо
53. Мусаев Али. 1913 г.р. с. Ратлуб

54. Нурмагомедов Хайрулла Ражиханович. 1933 г.р. с. Лологонитль
55. Нухбеков Пирмагомед. 1945 г.р. с. Кудияб-Росо
56. Омаров Газимирза Омарович. 1902 г.р. с. Лологонитль
57. Османова Жапарат Османовна. 1917 г.р. с. Изано
58. Ражиханов Наби Итакуевич. 1889 г.р. с. Изано
59. Рапиев Ибрагим. 1905 г.р. с. Изано
60. Расулов Магомед Шарипович. 1947 г.р. с. Кудияб-Росо
61. Сагитова Жаминат Сагитовна. 1904 г.р. с. Тад-Магитль
62. Садрутдинов Камиль. 1935 г.р. с. Тад-Магитль
63. Салихилаева Париза Салихилаевна. 1902 г.р. с. Лологонитль
64. Сулейманов Сулейман Сулейманович. 1916 г.р. с. Цекоб
65. Умаханов Абдурахман. 1910 г.р. с. Изано
66. Хадисов Магомед. 1891 г.р. с. Кудаяб-Росо
67. Халидов Наби. 1938 г.р. с. Тад-Магитль
68. Ханмирзаев Бийсултан Юсупович. 1878 г.р. с. Тад-Магитль
69. Хизирлиева Айшат. 1890 г.р. с. Тад-Магитль
70. Шамхалов Исамагомед Шамхалович. 1900 г.р. с. Кудияб-Росо
71. Эзерова Айшат. 1906 г.р. с. Тлянуб



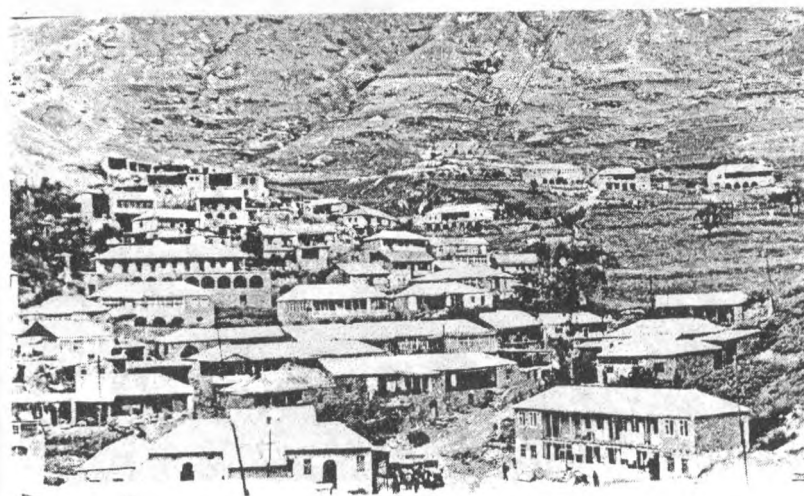
instituteofhistory.ru

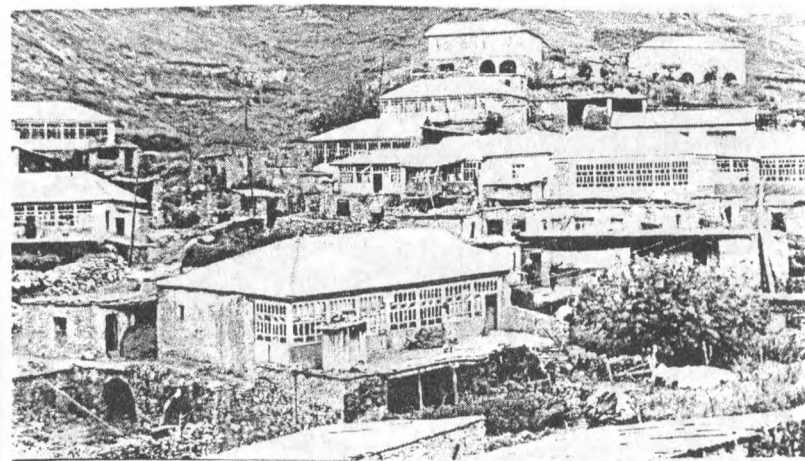
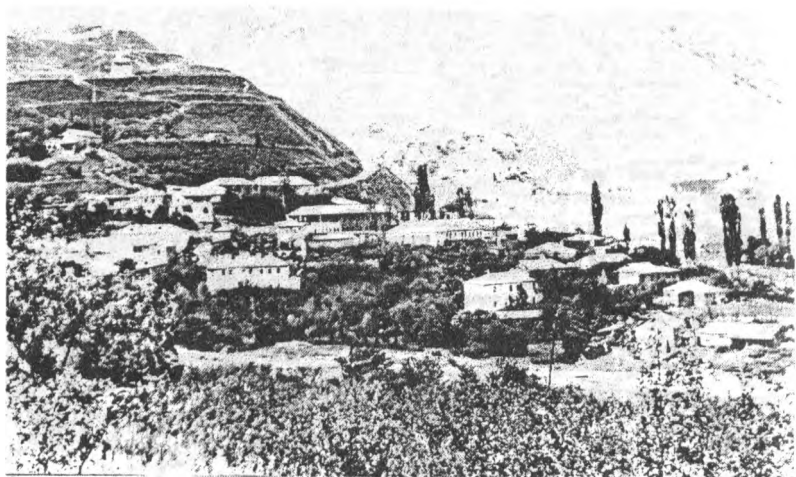
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

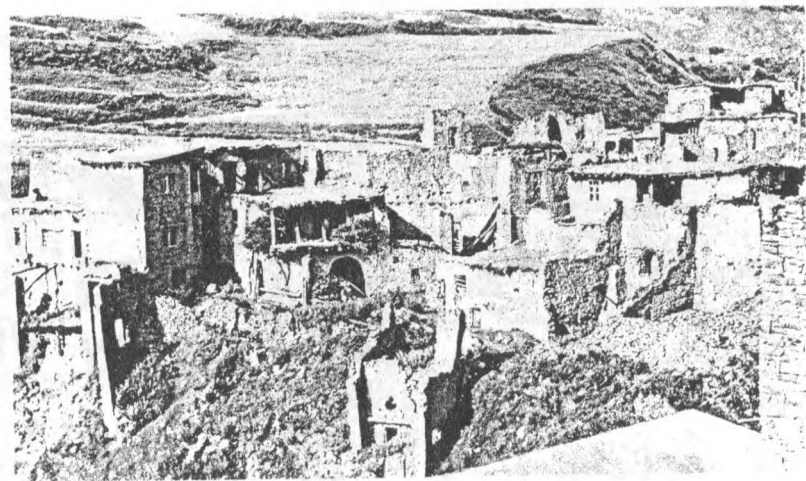
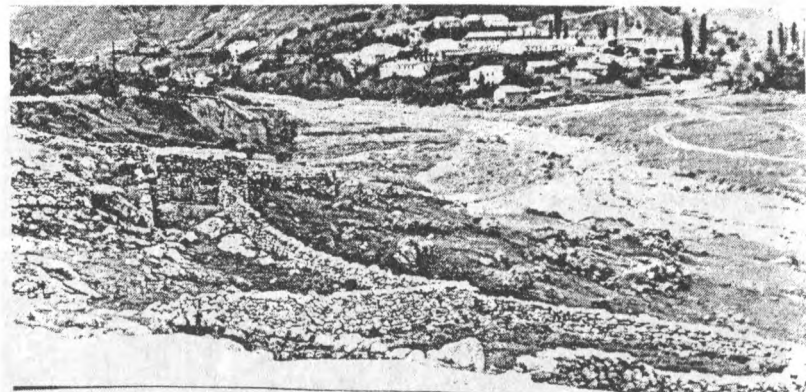
- АКАК – Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Тифлис
- ВЕ – Вестник Европы. Москва
- ВС – Военный сборник. Санкт-Петербург
- ВЭК – Вопросы этнографии Кавказа. Москва
- ГАИМК – Государственная академия истории материальной культуры. Москва
- ДС – Дагестанский сборник. Темир-Хан-Шура
- ЗКОИРГО – Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества
- ИГЭД – История, география и этнография Дагестана. XVIII–XIX вв. Архивные материалы. Под ред. М.О. Косвена и Х.-М. Хашаева. М., 1958
- К – Кавказ. Газета. Тифлис
- КК – Кавказский календарь. Тифлис
- КСИА – Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Москва
- КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Москва
- КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Москва
- КЭС – Кавказский этнографический сборник. Москва
- МАД – Материалы по археологии Дагестана. Махачкала
- РФ ИИЯЛ – Рукописный фонд Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала
- СА – Советская Археология. Москва

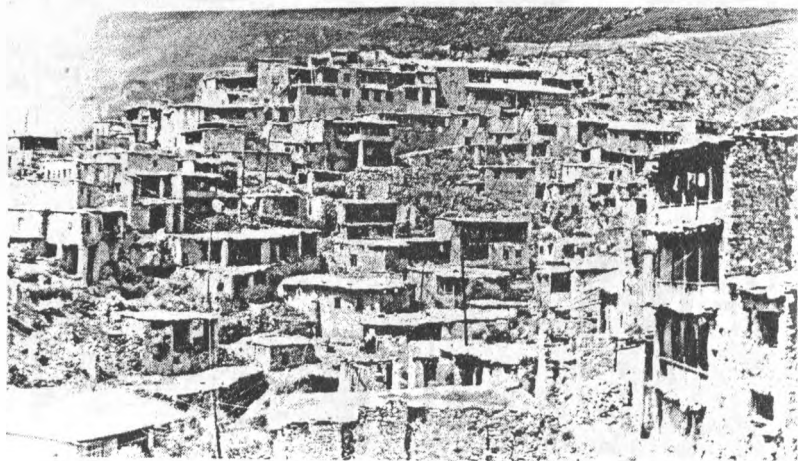
- СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис
- ССК – Сборник сведений о Кавказе. Тифлис
- ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис
- СЭ – Советская этнография. Москва
- ТИЭ – Труды Института этнографии АН СССР. Москва
- УЗАНИИ – Ученые записка Адыгейского научно-исследовательского института. Майкоп
- УЗ ИИЯЛ – Ученые записки Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала
- ЦГА РД – Центральный государственный архив Республики Дагестан. Махачкала
- ЭО – Этнографическое обозрение. Москва
- ЮВ – Юридический вестник. Москва

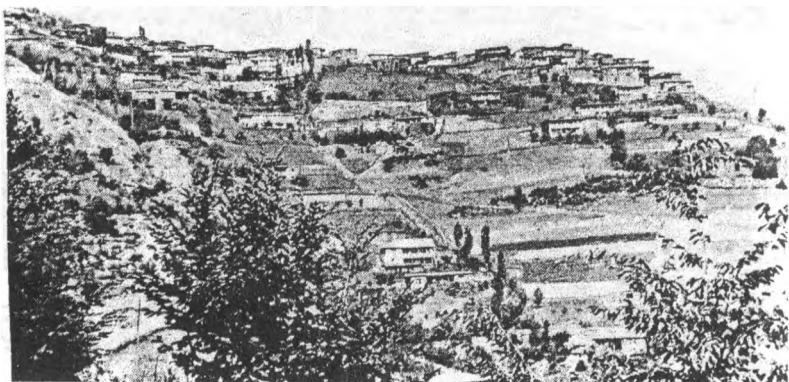
Поселения



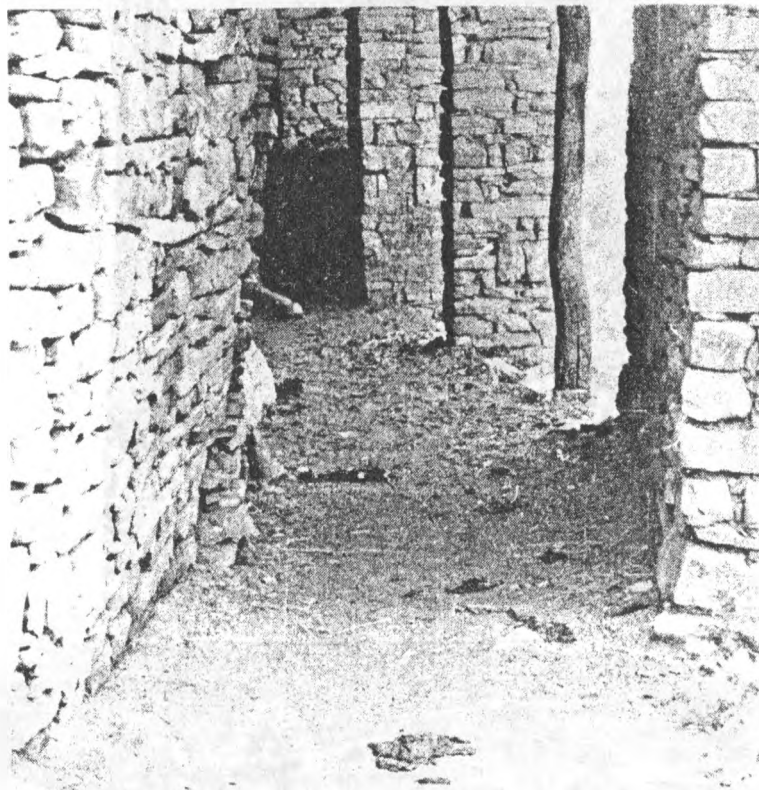


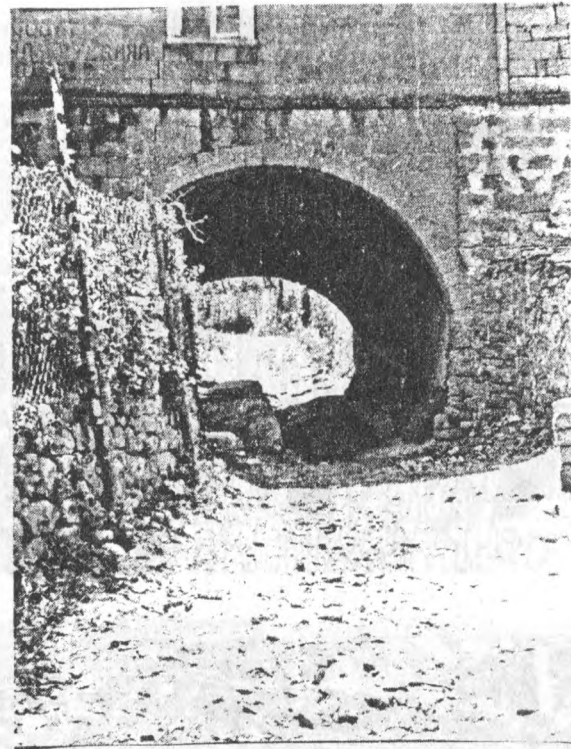
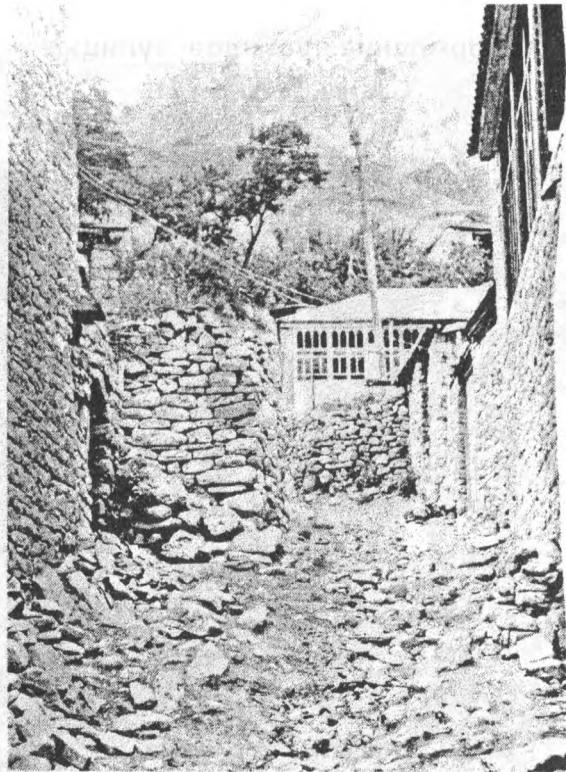




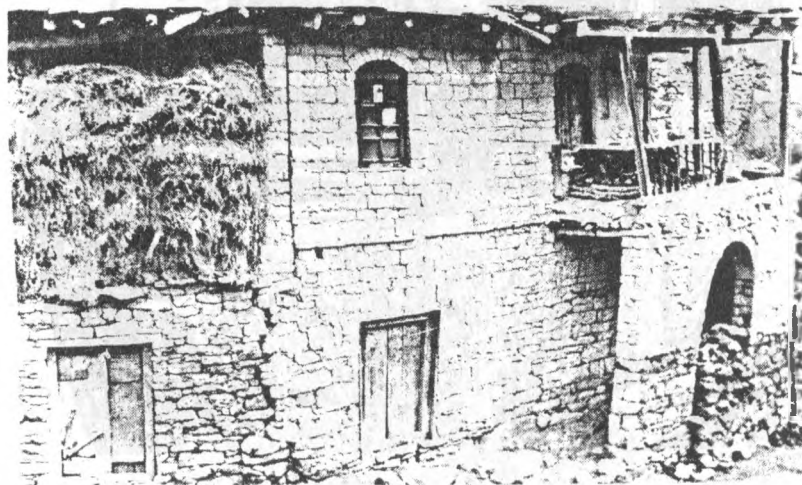
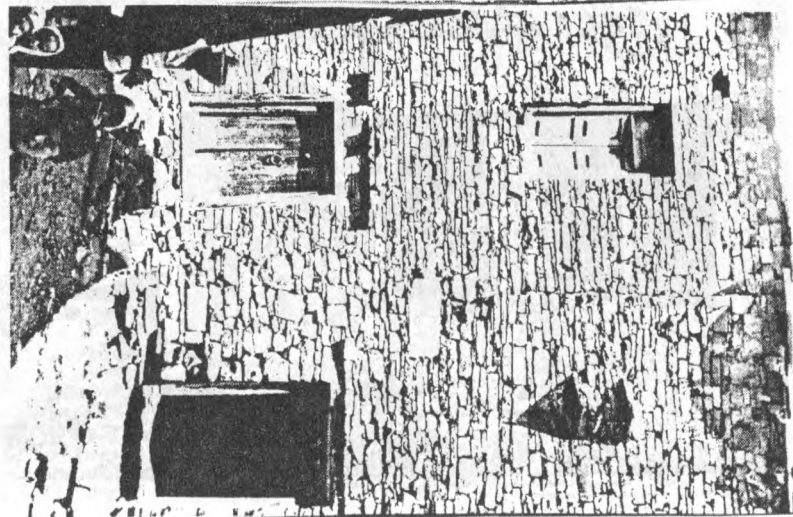
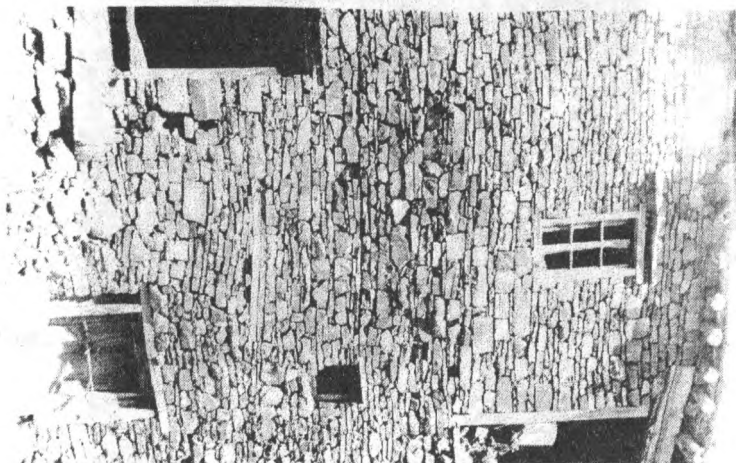


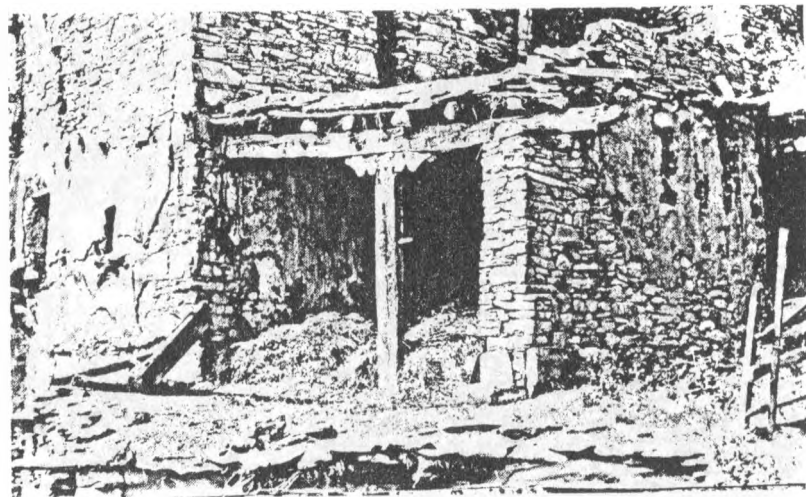
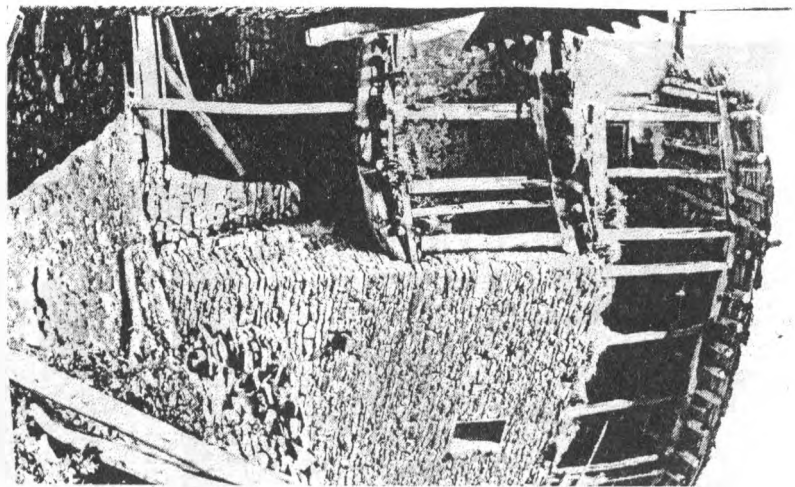
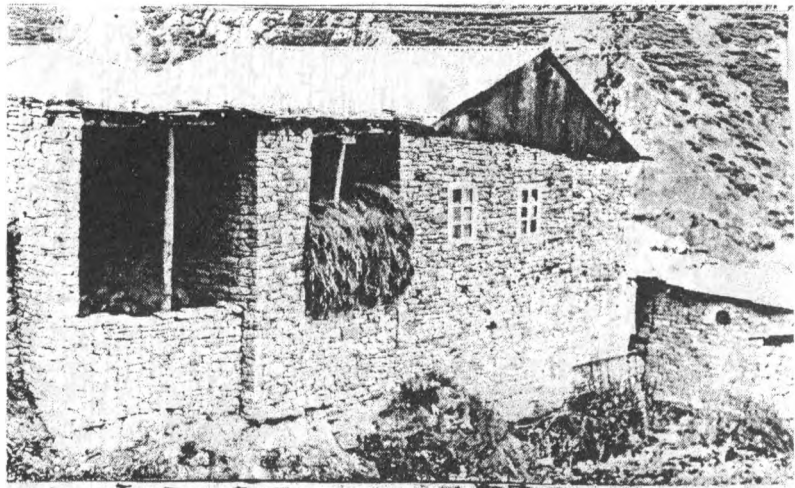
Оформление проходов, «улицы»

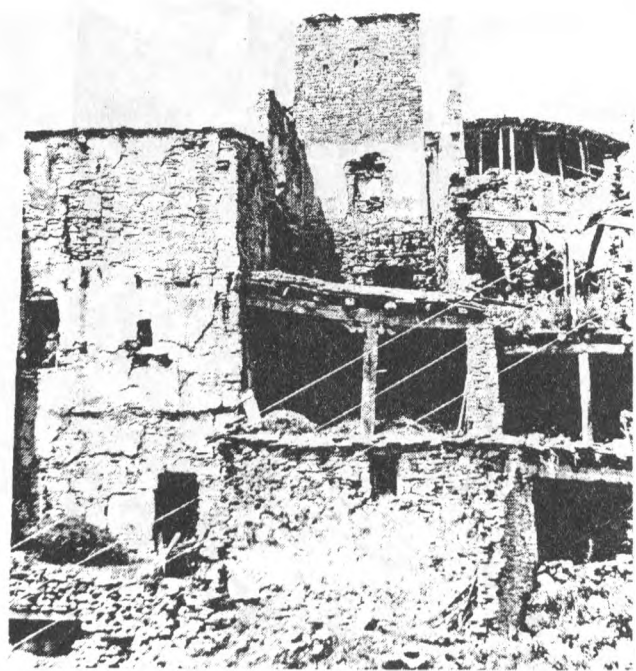




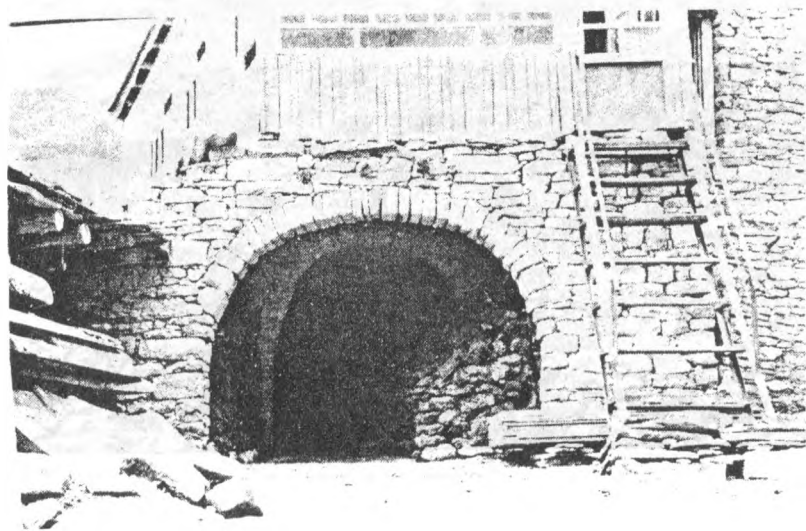
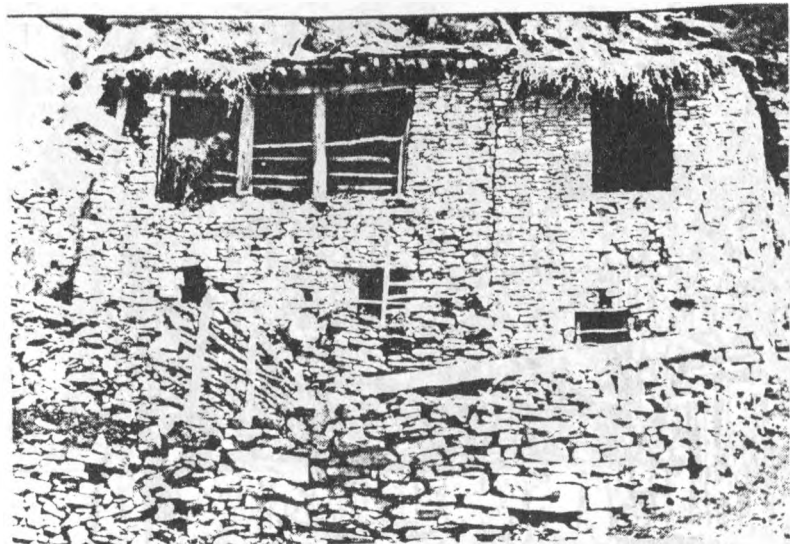
Традиционные хозяйственно-жилые комплексы

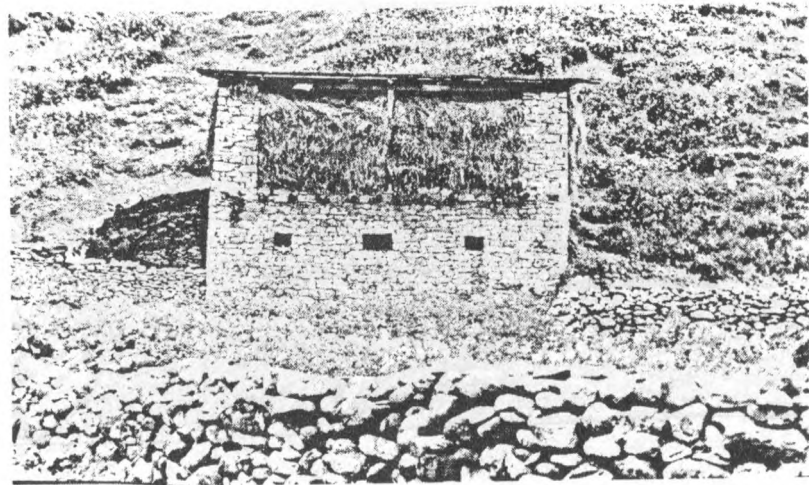
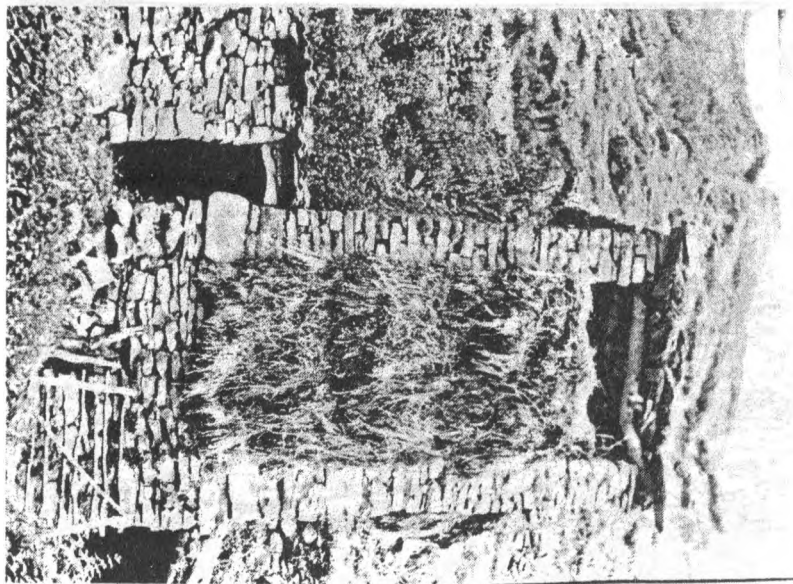






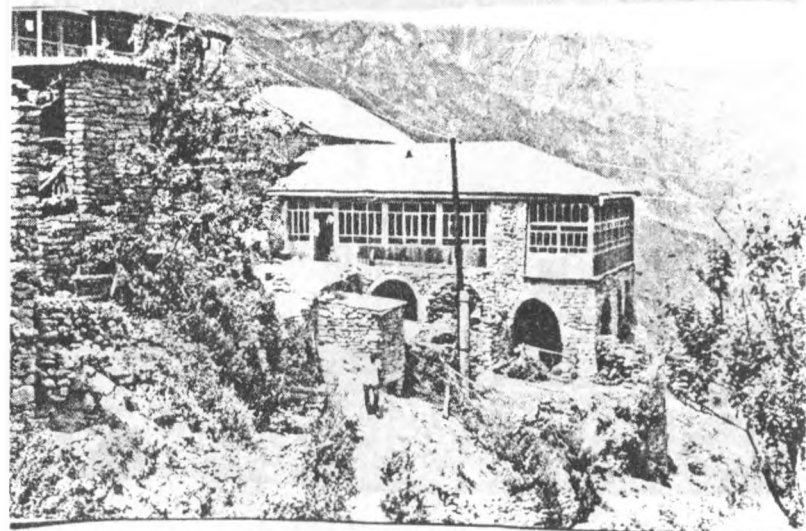
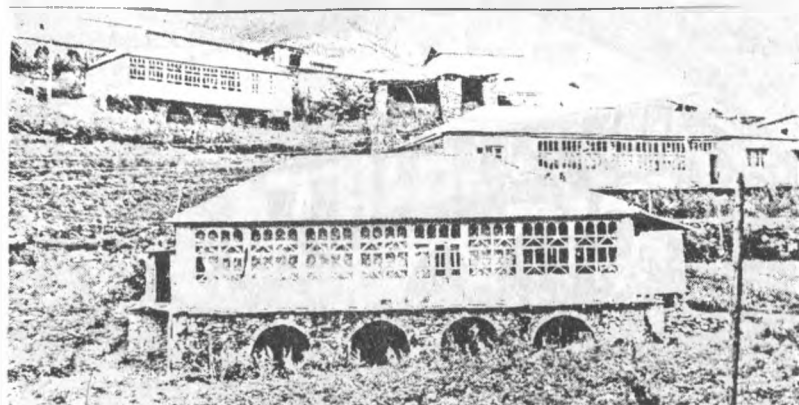
Хозяйственные помещения

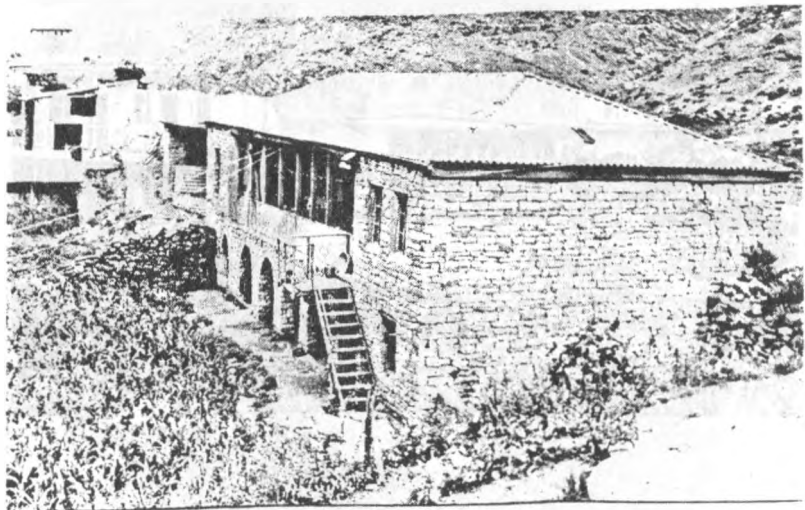
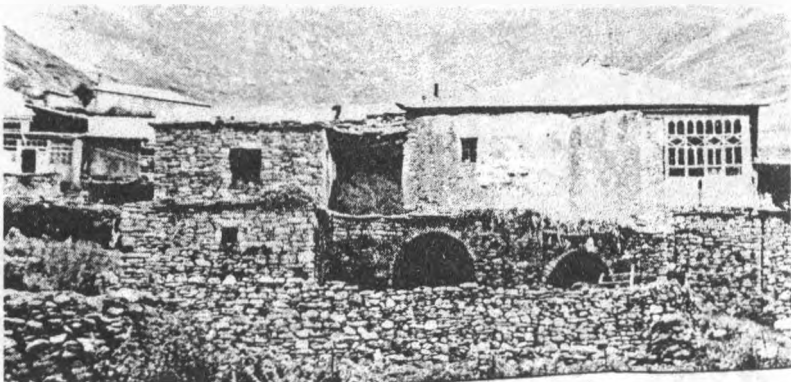
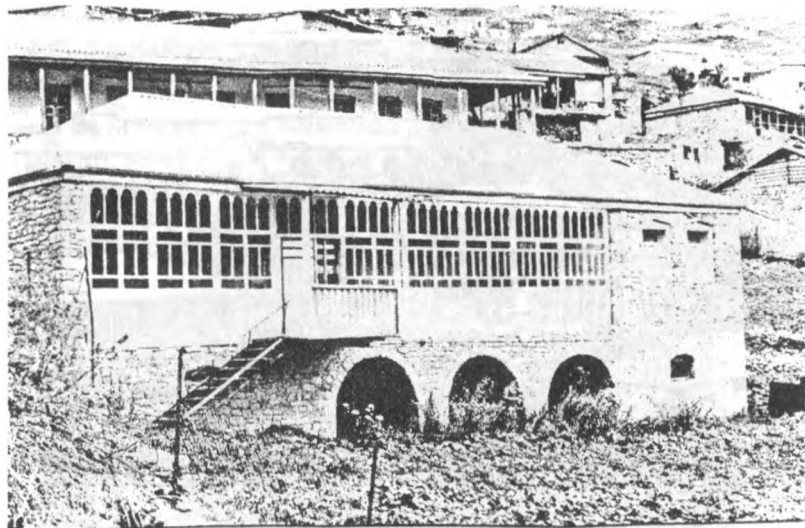
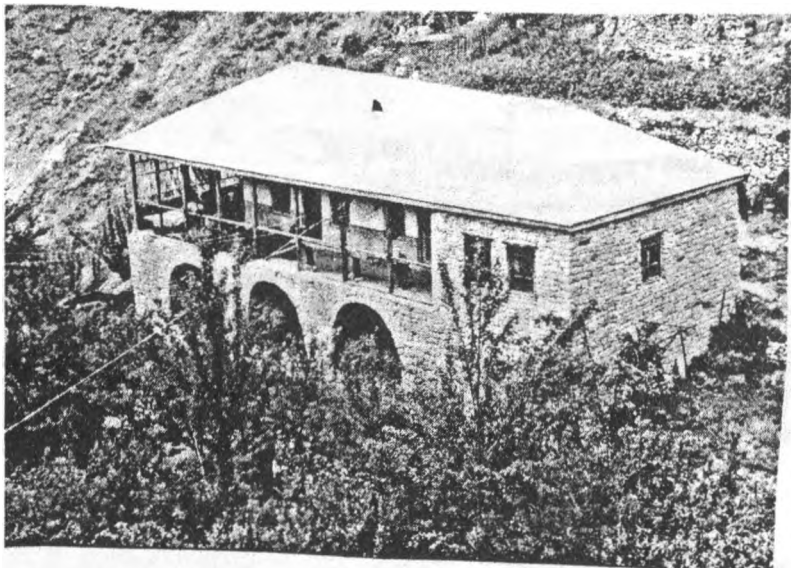


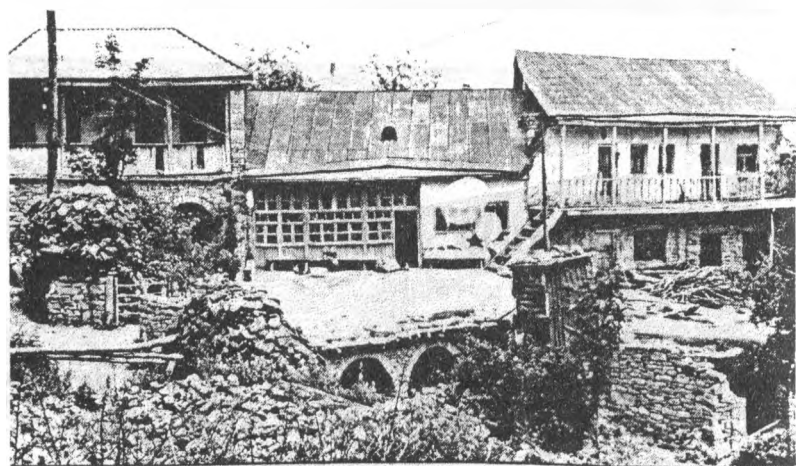




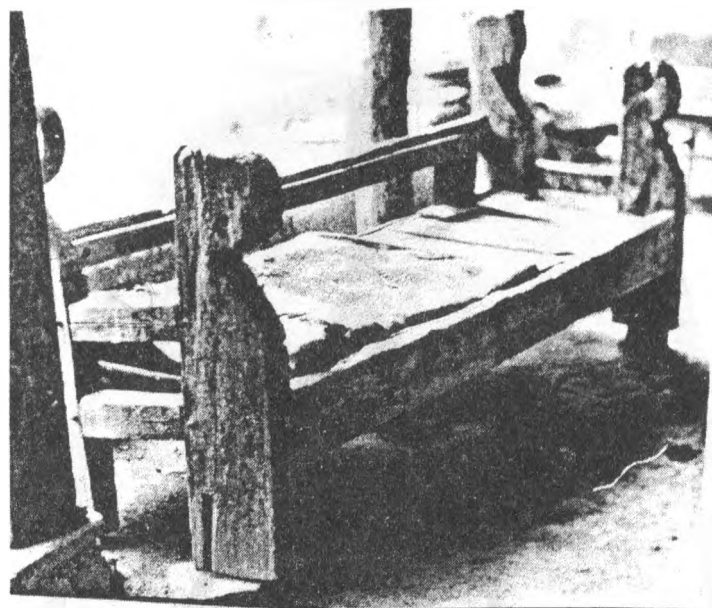
Современные хозяйственно-жилые комплексы



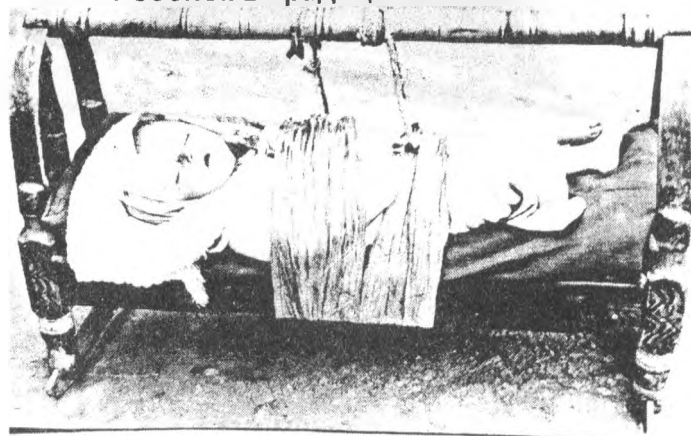




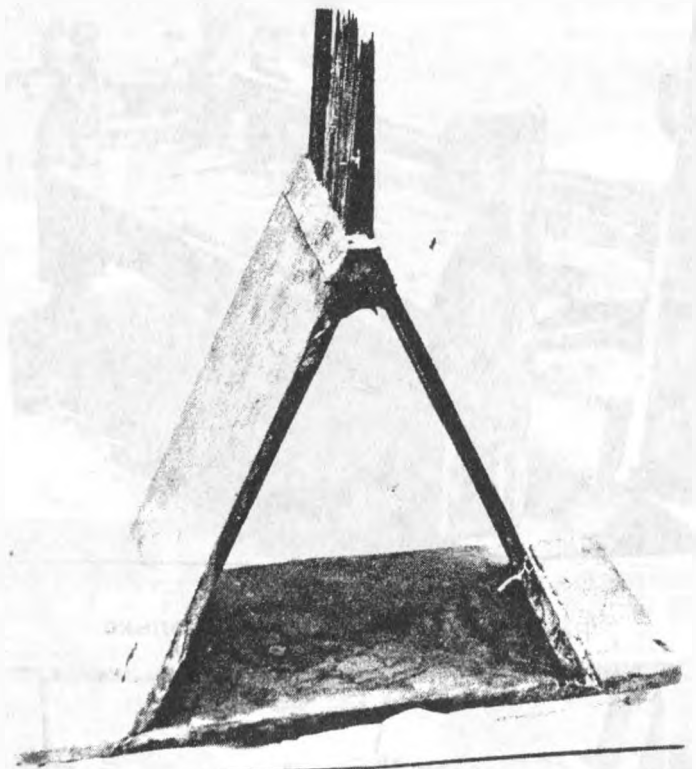
Деревянная кровать



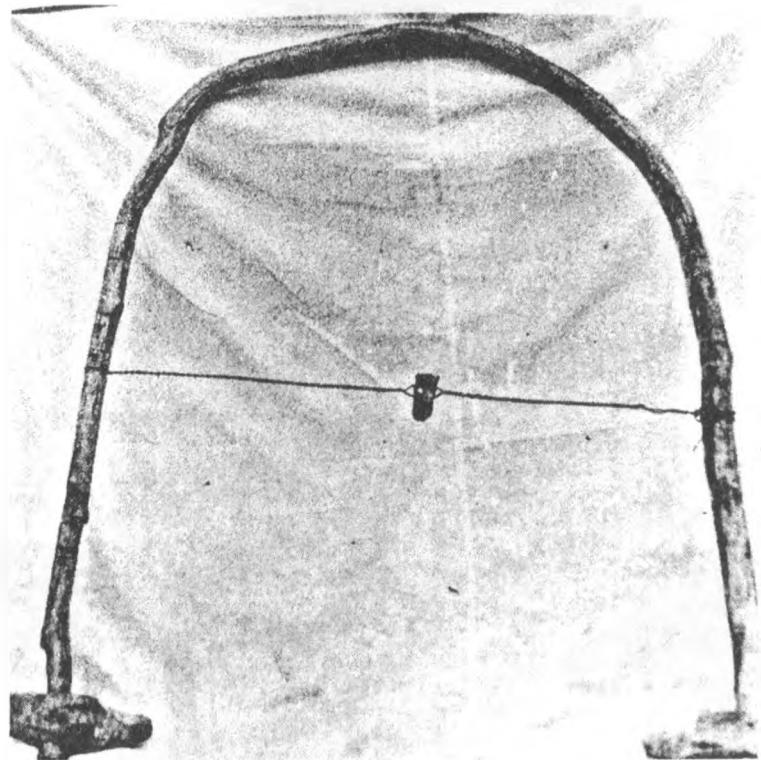
Ребенок в традиционной люльке



Гребень для расчесывания шерсти



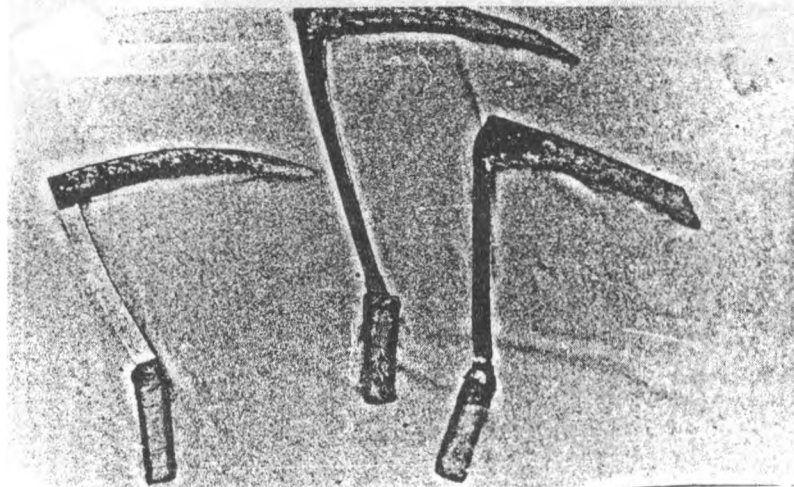
Лучок для рыхления шерсти

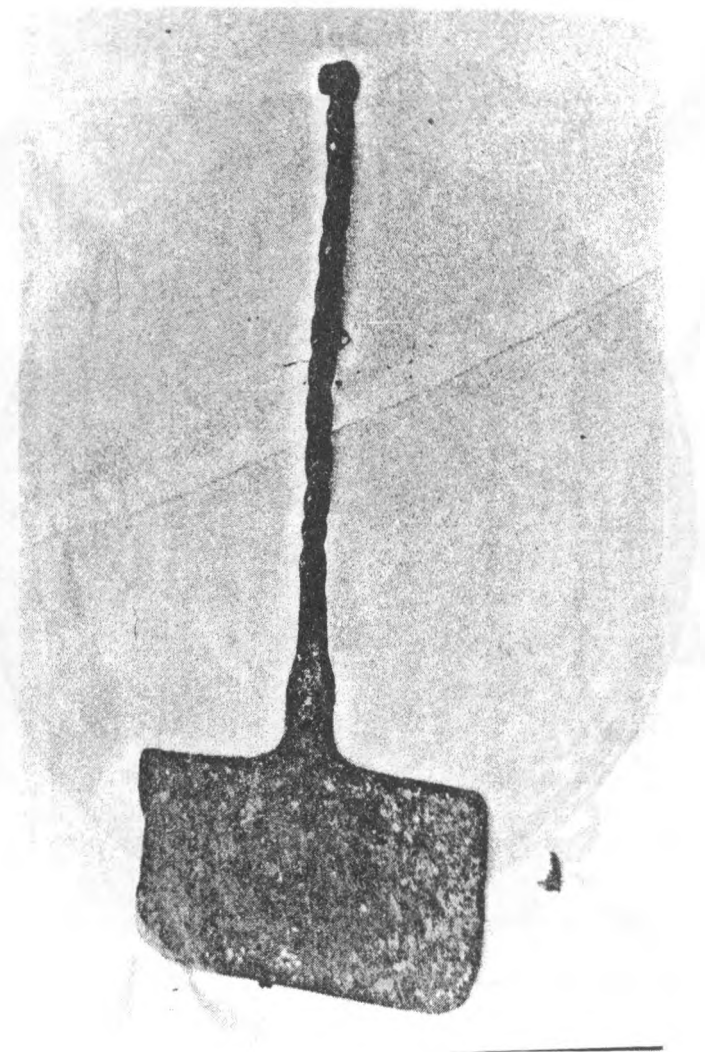
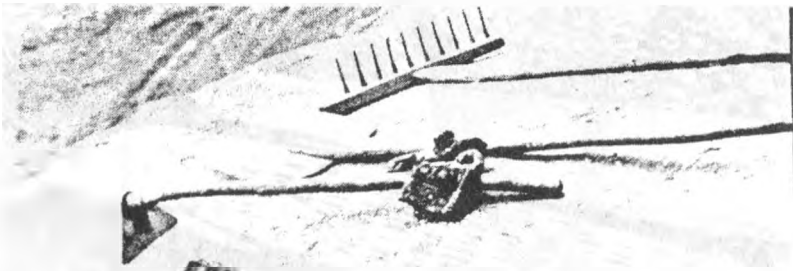
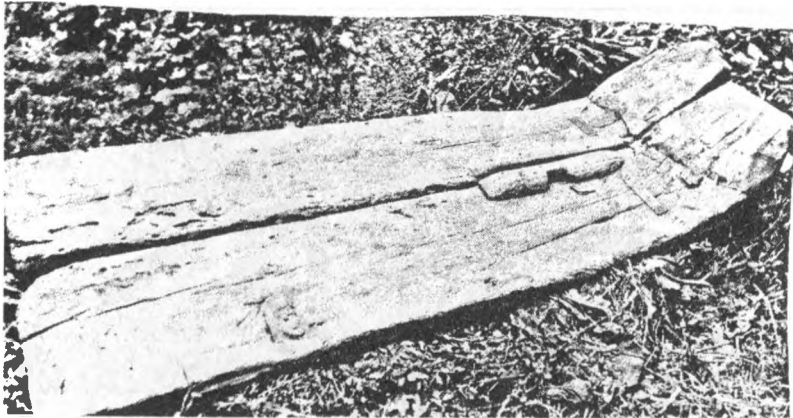


Инструмент для мягчения кожи



Сельскохозяйственные орудия и инвентарь

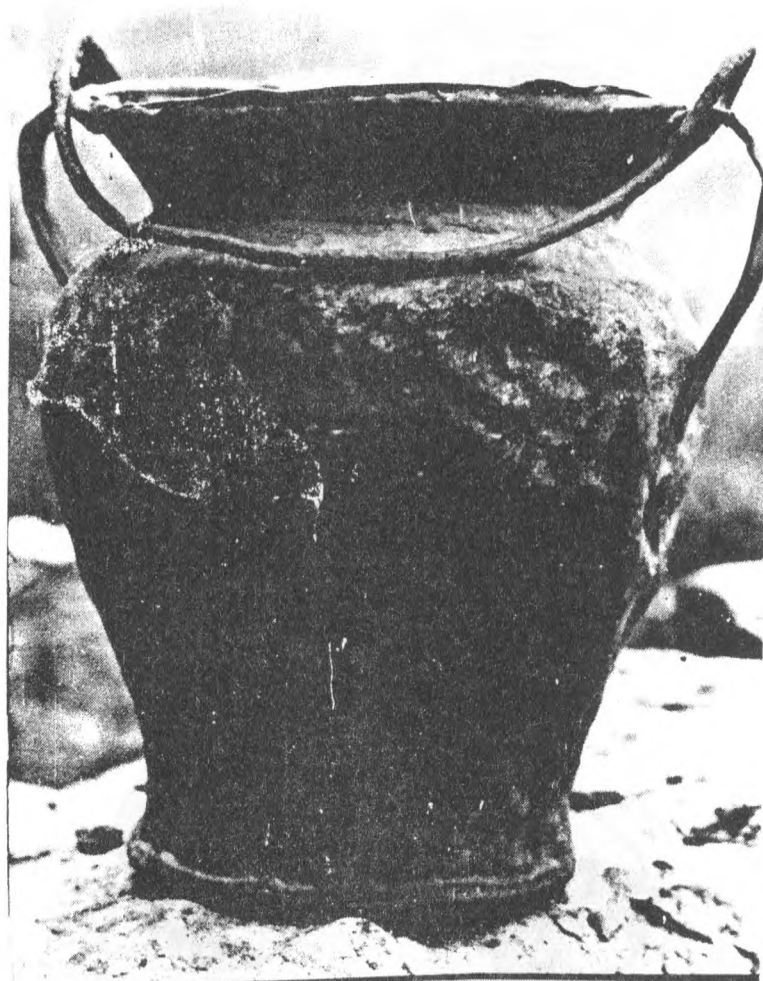




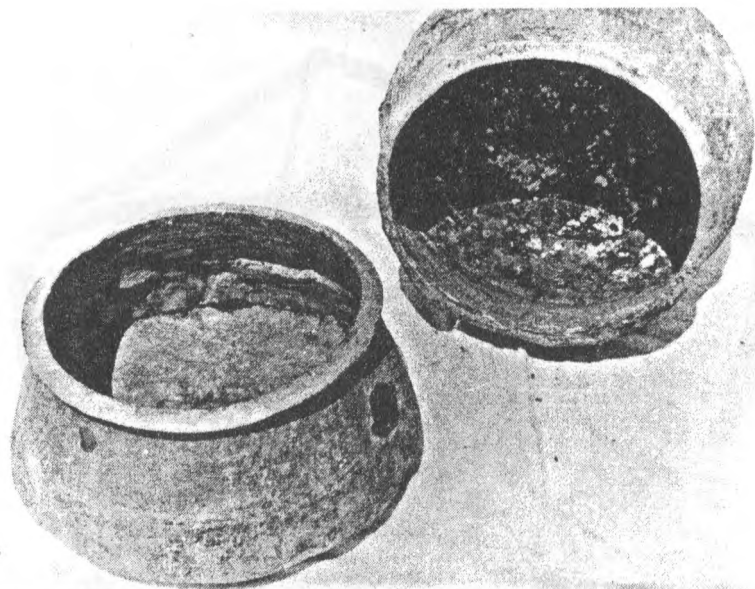
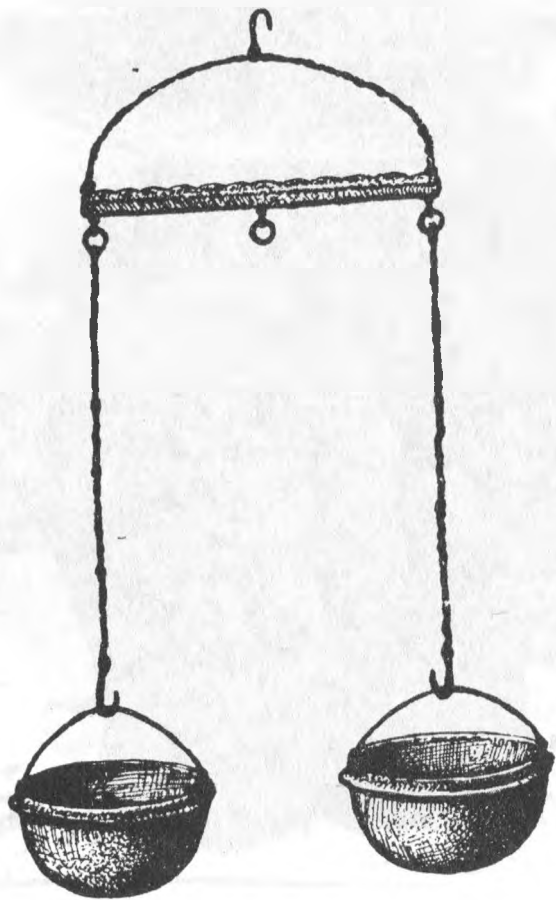
Утварь

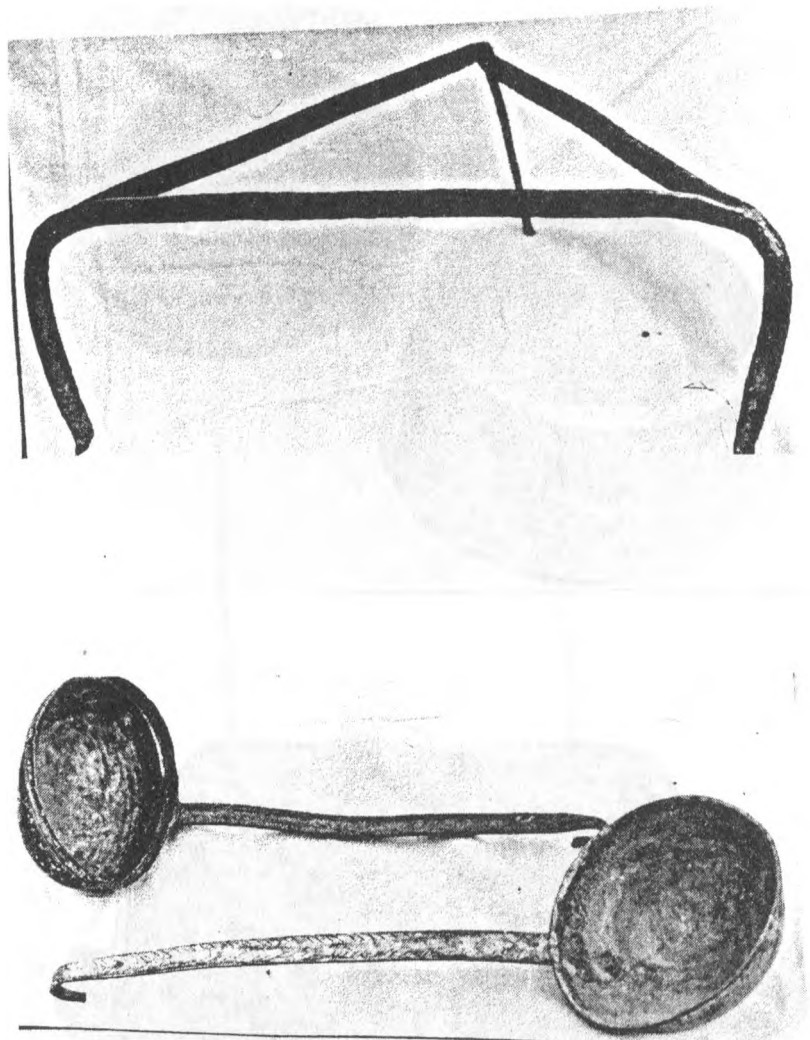


- 34 -



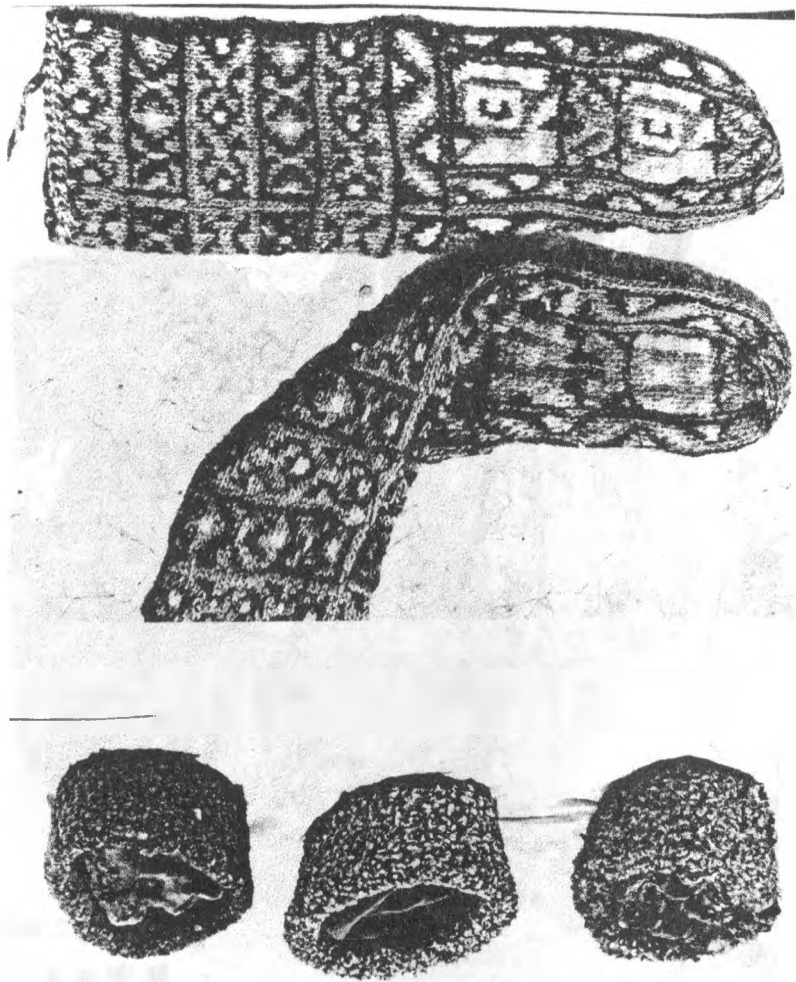
- 35 -





Традиционная и современная одежда, украшения.











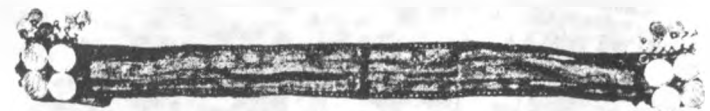
- 46 -



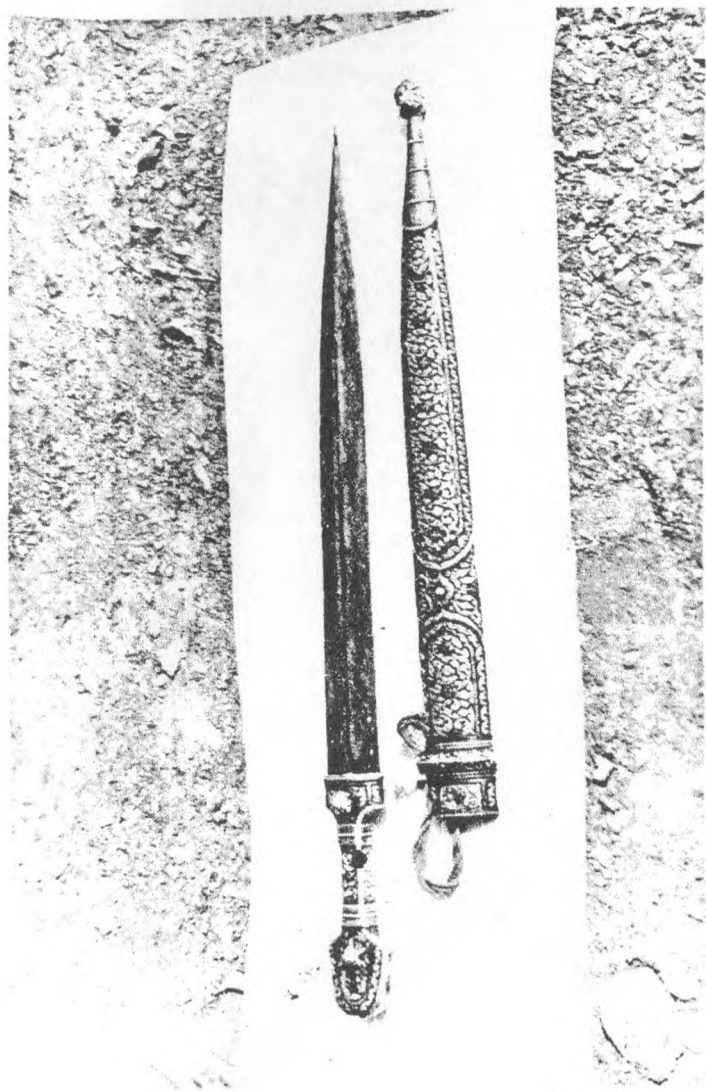
- 47 -



- 48 -



- 49 -



Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ФИЦ РАН



instituteofhistory.ru

Формат 60x84 1/16. Гарнитура Таймс. Бумага офсетная.
Тир. 100 экз. Размножено ПБОЮЛ «Зулумханова».
Махачкала, ул. М.Гаджиева, 34.

